



Para leer a  
Georges  
**Bataille**



Ignacio Díaz de la Serna  
y Philippe Ollé-Laprune

Ignacio Díaz de la Serna

S E L E C C I Ó N

P R E S E N T A C I Ó N

## Georges Bataille (1897-1962)

Cercano a la filosofía, la etnología, la economía, la sociología y la historia del arte, Bataille rechazó siempre cualquier afiliación. Trabajó como bibliotecario, fue fundador de diversas revistas y su obra abarcó el ensayo, la novela y la poesía. Su pensamiento influyó en la obra de filósofos como Michel Foucault y Jacques Derrida, y en clásicos contemporáneos como Alain Robbe-Grillet, Philippe Sollers, Salvador Elizondo y Juan García Ponce.

Para leer a Georges Bataille

TEZONTLE

*Traducción*  
GLENN GALLARDO

Para leer  
a Georges Bataille

*Selección*

IGNACIO DÍAZ DE LA SERNA  
PHILIPPE OLLÉ-LAPRUNE

*Presentación*

IGNACIO DÍAZ DE LA SERNA



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

Primera edición, 2012  
Primera edición electrónica, 2015

© *Œuvres complètes*

Por el volumen II © Gallimard, 1970

Por el volumen V © Gallimard, 1973

Por el volumen VI © Gallimard, 1973

Por el volumen IX © Gallimard, 1979

Por el volumen XI © Gallimard, 1988

Por el volumen XII © Gallimard, 1988

Diseño de portada: Teresa Guzmán Romero

D. R. © 2012, Fondo de Cultura Económica  
Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14738 México, D. F.  
Empresa certificada ISO 9001:2008



[www.fondodeculturaeconomica.com](http://www.fondodeculturaeconomica.com)

Comentarios:

[editorial@fondodeculturaeconomica.com](mailto:editorial@fondodeculturaeconomica.com)

Tel. (55) 5227-4672

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra, sea cual fuere el medio. Todos los contenidos que se incluyen tales como características tipográficas y de diagramación, textos, gráficos, logotipos, iconos, imágenes, etc. son propiedad exclusiva del Fondo de Cultura Económica y están protegidos por las leyes mexicana e internacionales del copyright o derecho de autor.

**ISBN 978-607-16-2522-9 (ePub)**

Hecho en México - *Made in Mexico*

# Sumario

*Georges Bataille o la ejecución del saber y del lenguaje*

*Ensayo*

*Prosa varia*

*Cronología*

*Bibliografía*

*Índice general*

# Georges Bataille o la ejecución del saber y del lenguaje

IGNACIO DÍAZ DE LA SERNA

## 1

“No soy un filósofo, sino un santo, quizás un loco”, proclama Bataille en *La experiencia interior*. Con esta declaración se antoja irrelevante pretender catalogarlo con tal o cual membrete. De hecho, Bataille se rehusó siempre a ser enlistado en alguno de los gremios filosóficos o literarios en boga mientras él vivió.

Sin embargo, no hay que ser ingenuos. Cualquiera estaría tentado a sostener que Bataille liquida este asunto con un manotazo por resultarle exageradamente nimio. ¿Así de rápido? ¿Así de simple? Hacia 1944 lanza al ruedo una bravuconada —una de tantas en su obra— al decir que ha tratado a la filosofía “pasándosela por las verijas”, ya que es digna del mayor de los desprecios y ninguna otra cosa puede hacerse con ella. Algún tiempo después, su exasperación aumenta. Declara que la intención de la filosofía le es ajena; por momentos, hostil.

Bataille fue desdeñado por algunos filósofos; Sartre, el principal de ellos. Él también los menospreció, al grado de precisar en una nota del *Método de meditación*:

No me dirijo a los filósofos de profesión, cuya postura está resuelta, comprometidos y acabados, deteriorados para siempre, sino a cualquiera que se haya desviado, no sin un sentimiento de malestar, de sus sórdidos laboratorios, guardándoles solamente un respeto lleno de desconfianza motivado por la conciencia de una profunda estafa —a un cierto número de hombres unidos contra la mentira descarada de los filósofos—.

Por consiguiente, no es extraño que insista en marcar una separación tajante entre él y los otros. Al considerarse diferente, al señalar una distancia, es probable que hubiera al menos un punto de coincidencia. Aunque Bataille sea intolerante con los filósofos, esa línea divisoria que se empeña en trazar lo empuja, curiosamente, a intimar con ellos. Entre uno y otros, pese al rechazo que no vacilan en mostrarse, pese a las pullas que no cesan de lanzarse, hay una mutua fascinación.

Cierto. Los testimonios personales que Bataille ofrece a lo largo de sus escritos ayudan a reconstruir el itinerario intelectual de este pensador marginal que terminará colocándose en la



encrucijada de los grandes problemas filosóficos contemporáneos. Y dentro de ese itinerario, la obra de diversos filósofos ocupa una buena parte.

Los estudios que realizó en el liceo de Reims, así como los cursos de preparatoria en la Escuela de Chartes, estuvieron lejos de proporcionarle una formación filosófica sólida. “Llegué a la filosofía —cuenta— a la edad de treinta años, sin haber asistido antes a curso alguno. Ni siquiera en los pupitres del liceo (era la guerra; aprendí lo indispensable, a las carreras, en un manual empastado con una tela verde). Más tarde, Shestov me aconsejó que leyera a Platón”.<sup>1</sup> No obstante, poco después de ingresar como archivista en la Biblioteca Nacional de París en 1923, emprende la lectura de Nietzsche, en una época en que la obra de este filósofo alemán era todavía desconocida. Posteriormente, en 1929, Bataille descubrió a Hegel cuando, según el testimonio de Queneau, “era factible hacer los estudios de filosofía (es decir, conseguir el título de licenciatura) con sólo tener de Hegel un conocimiento muy superficial, peor aún, una somera idea”.<sup>2</sup>

A este respecto, llama la atención que Bataille haya sido uno de los primeros franceses que se adentraron en el pensamiento de Heidegger. Poco antes de 1930, Henri Corbin le recomendó leer su propia traducción de *¿Qué es metafísica?* Entre las lecturas que hizo durante aquellos años ese joven archivista tan poco versado en filosofía estuvieron: *La conciencia desdichada en la filosofía de Hegel* de Jean Wahl (1929), *La teoría de la intuición en la fenomenología de Husserl* de Levinas (1930), *Las tendencias actuales de la filosofía alemana* de Gurvitch (1930), y el número especial de la *Revue Philosophique* dedicado en su totalidad a Hegel (1932).

Además de las lecturas anteriores, Bataille resolvió por fin aventurarse en el terreno de la enseñanza institucional de la filosofía. Desde noviembre de 1932 siguió el curso que Alexandre Koyré impartía en la Escuela de Altos Estudios, sección de Ciencias de la Religión. Con anterioridad se había inscrito en un curso sobre Nicolás de Cusa, el cual duró dos años. En 1933 y 1934 asistió al curso sobre la *Filosofía religiosa de Hegel según sus escritos de juventud*. Entre 1934 y 1939 acudió con regularidad al curso que Kojève impartía bajo la forma de lecturas comentadas sobre la *Fenomenología del espíritu* de Hegel.<sup>3</sup> El recuerdo que Bataille conservará de este último curso fue imborrable:

[...] explicación genial, a la altura del libro [de Hegel]. Cuántas veces Queneau y yo salimos sofocados de aquella pequeña aula —sofocados, paralizados. En esa misma época, *gracias a un sinfín de lecturas*, me encontraba al corriente de las novedades en el ámbito de las ciencias—. Pero el curso de Kojève me destrozó, me trituró, me aniquiló diez veces.<sup>4</sup>

Me he detenido en este breve repaso de la iniciación filosófica que tuvo Bataille con un propósito: señalar que, después de un primer periodo preñado de deficiencias, se volcó con avidez hacia la reflexión filosófica, participando activamente en ella. Que se aluda a razones coyunturales no es suficiente, en todo caso, para explicar su atracción por esa disciplina. De hecho, no sería descabellado suponer en Bataille una auténtica vocación filosófica, un llamado inaplazable que desde la primera juventud retumbó en su interior. En muchas de sus notas personales, por ejemplo, se refiere a una “determinación fundamental” cuando habla de la

filosofía como principio vital de su existencia. Y en el repertorio de sus lecturas emprendidas, resaltan estos tres nombres: Hegel, Nietzsche, Heidegger. Si Bataille leyó finalmente a Platón, si llegó a tener un cierto conocimiento de Descartes, de Kierkegaard o de Bergson, ello parece ser menos significativo, más circunstancial en el proceso de ir elaborando su pensamiento propio. Pero ¿qué puede sacarse en claro de la relación que sostuvo con esos tres filósofos, cuyas obras respectivas marcaron indeleblemente el rumbo que habría de seguir la filosofía del siglo xx?

Hegel resulta el polo opuesto, aunque siempre inquietante. Nietzsche es el cómplice, la compañía fraternal. Con Heidegger, provocativo, le es imposible negar un cierto parentesco.

Nietzsche fue el autor que instaló de lleno a Bataille en el universo de la filosofía. Lee a Nietzsche como si se tratara de un amigo íntimo, incondicionalmente aceptado. “El destino que comparto con los hombres había encontrado antes la piedad, la moral y toda clase de sentimientos desdichados, aun hostiles, pero jamás había topado con la amistad hasta Nietzsche”.<sup>5</sup> La complicidad de Bataille con Nietzsche reside en el hecho de experimentar una profunda simpatía (*sympathos*); más tarde se transforma en una comunidad permanente. Semejante vínculo podría haberlo conducido a borrarse por completo ante su *alter ego*. En efecto, más de una vez tuvo esa tentación: “¿Para qué seguir reflexionando, para qué escribir, ya que mi pensamiento —todo mi pensamiento— había sido ya admirablemente expresado?” Sin embargo, no sucedió así. Bataille pensará y escribirá con Nietzsche, pensará y escribirá más allá de Nietzsche. Los artículos que le consagra responden a una doble preocupación: defenderlo y ofrecer al público una muestra significativa de su obra. Combatir la interpretación fascista de la que Nietzsche había sido objeto fue lo que motivó a Bataille a redactar diversos escritos sobre el tema, además de la selección de textos que componen el *Memorandum*.<sup>6</sup>

Hasta 1942, Bataille admitía sin rodeos sentirse próximo a Heidegger. “Tal vez mi pensamiento provenga en algunos puntos del suyo. Por otro lado, supongo que podría determinarse un camino paralelo seguido por ambos.” Pero la distancia que poco a poco se incrementa entre los dos es lo que más interesa a Bataille: “No obstante, elegí un sendero muy distinto. Al final, lo que consigo decir sólo está representado, en Heidegger, por un silencio (no pudo, según parece, dar a *Sein und Zeit [El ser y el tiempo]* el segundo tomo, sin el cual queda en suspenso)”.<sup>7</sup>

Como era de esperarse, Heidegger anunció que la problemática inicial expuesta en su libro no había sido ni sería abandonada. A raíz de ese silencio, Bataille se opuso a ser identificado con Heidegger porque, si bien es verdad que sus escritos “arrancaron a la filosofía del espacio sin luz y sin tinieblas, sin gritos y sin silencios, en el que daba la impresión de querer situarse”, ya nada cabe esperar de ellos en relación con la vida. A lo más —piensa— son capaces de “emitir un resplandor lunar, un resplandor de satélite”.

Bataille acabará por sentir una profunda aversión hacia el pensamiento de Heidegger. Desaprueba por igual su método, su ánimo y su temple. Baste recordar que Heidegger ubica a Nietzsche en el ámbito del pensar metafísico, bautizándolo como *el último gran metafísico de*

*Occidente*, para comprender en qué medida el desconocimiento mostrado por Heidegger sobre Nietzsche fue la razón que condujo a Bataille a separarse de él.

En cuanto a Hegel, un detalle es elocuente. Si Bataille logró construir un pensamiento cuya valía es difícil poner en duda, pues no se agota en las resonancias nietzscheanas que lo pueblan, fue debido a que no dio la espalda a Hegel, a pesar de su cercanía con Nietzsche. Más aún, de Hegel asimiló la pretensión arquitectónica que anima el proyecto de la *Summa ateológica*.

## 2

Todo lo escrito por Bataille exige ser leído con la misma atención, con el mismo detenimiento, se trate de escritos publicados o no publicados. Los que permanecieron encerrados en los cajones quedaron allí por azar. También los otros por azar vieron la luz. Ese azar, reconocido por Bataille y aceptado de buena gana, es un rasgo distintivo de su pensamiento que el lector puede hallar en un sinnúmero de fragmentos con la designación de *suerte (chance)*. Su obra, al desarrollarse con el correr de los años, no surge de un esquema formulado *a priori*; ni siquiera los textos publicados, ya que ellos constituyen simplemente un estado provisional, siempre sujetos a ser enmendados y corregidos, de su propia expresión. Oscilante entre una escritura que se sitúe a la altura de su vida y la “loable preocupación de escribir un libro”, Bataille resuelve no aprisionar su pensamiento en una organización premeditada. En efecto, al final del prólogo a *La experiencia interior*, alude a la posibilidad constante de remplazar un texto por otro: “Abandoné el libro en sus tres cuartas partes, donde debía resolverse el enigma. Escribí *El suplicio*, en el que el hombre alcanza el máximo de lo posible”.<sup>8</sup>

Que uno de los grandes libros de Bataille evoque un proyecto en el cual contempló, en distintas ocasiones, reunir la totalidad de los principales temas que más le interesaban y que fue abandonado otras tantas veces, ilustra hasta qué punto esos temas se oponían a quedar integrados en el flujo continuo de un discurso. Tal es el caso, por ejemplo, de *La parte maldita*. Varios esbozos serán pergeñados entre 1939 y 1945. Justamente en ese año de 1945, dentro del manuscrito del *Método de meditación*, Bataille comenta que *La parte maldita* es un texto que había comenzado hacía quince años, abandonándolo más de una vez para escribir *El suplicio*.

Si nos atenemos a ciertas indicaciones que Bataille proporciona aquí y allá, es posible arriesgar un cierto acomodo de su obra, siempre y cuando no caigamos en el error de suponerlo inherente a una voluntad expresa. Los escritos que describen sobre todo una experiencia personal integran el conjunto de la *Summa ateológica*. Aquellos que analizan un determinado abanico de conductas sociales se localizan en *La parte maldita*. No obstante, si ponemos atención, nos damos cuenta de que esta separación carece de sustento. En primer lugar, porque Bataille no establece límites inalterables a cada uno de esos conjuntos. En segundo, porque los temas que aborda pasan caprichosamente, en diferentes momentos, de un conjunto a otro. En última instancia, sería pertinente indicar que la única diferencia entre

ambos estriba en el estilo. A lo largo de la *Summa* prevalece la exposición aforística y literaria (por decir algo). En cuanto a *La parte maldita*, la exposición tiene un tono mucho menos lírico y es esencialmente discursivo. Sin embargo, no hay que olvidar que Bataille nunca tuvo reparo en combinar la mayoría de sus textos en una serie de fronteras siempre móviles. Así, *La parte maldita* puede compartir el mismo ámbito con *Historia del ojo*, *Madame Edwarda* o *El pequeño*.

¿Cuál es la impresión que tiene cualquier lector al echar un vistazo a los doce volúmenes de las *Obras completas*? La impresión, sin duda, de encontrarse frente a un *zocco* digno de *Las mil y una noches*. Ahí desfilan, redactados en el lapso de cuarenta años, textos sobre Hollywood como un sitio de peregrinaje, las monedas de los mogoles, Joan Miró, una disquisición sobre el dedo gordo del pie (no especifica cuál, si el izquierdo o el derecho), Jaspers, Malraux, el antiguo materialismo y la gnosis, René Char, la paradoja de la muerte y la pirámide, los problemas del surrealismo, la realeza de la Europa clásica, la estructura psicológica del fascismo, las actas de los juicios contra Gilles de Rais precedidas de una excelente introducción, Céline, el Frente Popular, Sade, el catálogo de monedas del Museo de la India, etcétera, etcétera. Y por si este marasmo fuera poco, en las “obras mayores” irrumpen el misticismo, la guerra, los sacrificios humanos, el pecado, la etnología, las mutilaciones rituales, la economía, la literatura, datos autobiográficos, la filosofía, el erotismo, y nuevamente un larguísimo etcétera. En resumen, no cuesta trabajo concluir que se trata de una obra apenas proclive a ser jerarquizada. Dentro de un contexto más o menos homogéneo que ofrece su decidido tono literario, emergen innumerables temas en apariencia heterogéneos. Lo que resulta de plano imposible es separar los escritos literarios o poéticos de aquéllos que pudieran clasificarse como teóricos. Aventurar que ese desorden trasluce una cierta *arquitectura*, lejos de ser una de las ocurrencias verbales que tanto gustan al Sumo Malabarista de la Deconstrucción, implica atisbar una paradoja. Nada más. Y como toda paradoja, nos conduce a encarar algo *irresoluble*.

### 3

Bataille no escamotea al lector el desorden de sus libros. Lo asume sin recato; lo transforma en un desafío y en una carcajada.

Con examinar la composición de *La experiencia interior*, tarde o temprano caemos en la cuenta de cómo la falta de orden no es del todo ciega en Bataille, pero tampoco premeditada. Al final de su vida, llegó a considerar que ese libro era la parte mejor organizada de la *Summa*, el único que ofrecía un conjunto inteligible. No obstante, la lectura de sus cinco partes contradice de cabo a rabo lo que su autor opinaba. La primera hace las veces de introducción. Allí advierte Bataille, entre otros puntos, que la experiencia de la que habla *hay que vivirla*, ya que sólo se ingresa en ella desde el interior —desde el interior hasta alcanzar el trance porque así se unifica lo que el pensamiento discursivo tiende a separar—. La segunda se titula *El suplicio*. La tercera, *Antecedentes del suplicio (o la comedia)*, es un conglomerado

bastante insólito de algunos capítulos pertenecientes a la primera versión, en el que fueron incluidos comentarios posteriores. La cuarta es un *post-scriptum* a *El suplicio*. Por último, la quinta, *Manibus date lilia plenis*, comprende cinco poemas en verso libre; el más extenso no rebasa las quince líneas. Además, Bataille pensó agregar un *Método de meditación* al conjunto de escritos que integrarían el primer tomo de la *Summa ateológica*, el cual, a su vez, serviría de continuación a *La experiencia interior*. Asimismo, redactó un nuevo *post-scriptum*, el *Post-Scriptum 1953*, tercera parte de la obra.

Como se observa a simple vista, el desbarajuste es manifiesto. Los *Antecedentes* al segundo capítulo van después de éste; cierran la obra unos poemas completamente ajenos al resto de las partes anteriores. En suma, uno estaría tentado a pensar que no hay por dónde hincarle el diente a este batiburrillo. En cuanto a los dos *post-scriptum*, no existe razón visible para introducirlos, pues no desarrollan puntos esenciales que tal vez el autor hubiera omitido en páginas anteriores.

Bataille jamás sigue un plan determinado. Oscila entre múltiples proyectos y múltiples combinaciones de composición. Cuando redacta el último párrafo de un libro, no juzga que esté terminado. Bataille escribe, al igual que todo escritor, empujado por una necesidad secreta de expresarse. Le es imposible, empero, considerar que ha llegado a su expresión definitiva. Por lo tanto, le hace falta un método. Así lo confiesa. Desde el principio del *Post-Scriptum 1953* previene al lector que no se siente satisfecho con ese libro. Aunque en realidad no le disgusta, le resulta lento y oscuro. Le hubiera gustado decir lo mismo con menos palabras. Acto seguido, comenta que el *Método de meditación* es la prolongación de *La experiencia interior*. Más aún, propone que ese método podría ayudar al lector a recorrer con menos tropiezos el laberinto de *La experiencia*, pero... en su opinión, resulta demasiado confuso. Ya en el colmo del desaliento, el lector se encuentra de pronto transitando por los pasajes más incomprensibles —las “Meditaciones” I, II y III de la primera parte— de un texto cuyo supuesto objetivo es esclarecer tanto el contenido como los ritmos de *La experiencia interior*. Comprobémoslo.

## MEDITACIÓN I

Personaje importante, pido audiencia.  
De una patada en el trasero, el ministro me saca con estrépito.  
Entro en éxtasis en la antecámara; la patada me arroba, se me  
adhiera, me penetra; se abre en mí como una rosa.

## MEDITACIÓN II

Encuentro entre dos tumbas un gusano resplandeciente.  
Lo pongo, en la noche, en mi mano.  
El gusano me mira desde allí, me penetra hasta que siento vergüenza.

Y nos miramos uno al otro en su resplandor; ambos nos confundimos con la luz.

### MEDITACIÓN III

El sol entra en mi habitación.  
Tiene pocas flores en el cuello. Su cabeza se parece al cráneo  
de un pájaro.  
Toma el botón de mi saco.  
De una manera aún más extraña me apodero del botón de un  
calzón. Y nos miramos como niños:

*Yo te agarro  
tú me agarras  
del mentón.  
El primero...*<sup>9</sup>

Los cuatro versos que ponen punto final a la “Meditación III” son parte de un estribillo que acompaña a un juego infantil ampliamente conocido en Francia: *Je te prends, / tu me prends, / par la barbichette. / Le premier qui rira / aura une claquette.*<sup>10</sup> El juego consiste en no reírse, y quienes lo juegan, acaban con las mejillas enrojecidas y muertos de la risa.

Apenas es necesario decirlo: a cuántos años luz se encuentra este texto de la *Crítica de la razón pura*, del *Discurso del método*, de la *Fenomenología del espíritu*, de *El ser y el tiempo*. Bataille, no cabe duda, sólo piensa y juega como niño.

Quien anhele encontrar una continuidad lógica entre los párrafos que integran *La experiencia interior*, quedará tristemente decepcionado. Al ir leyéndolos, se experimenta una irritación provocada por ese pensamiento que discurre de ruptura en ruptura, de convulsión en convulsión, de abismo en abismo, muy poco fiel, muy poco ajustado a los temas y subtemas que se abordan.

En cuanto al *Método de meditación*, el desasosiego del lector crece. El caos no sólo persiste; es mayor. Hay ahí un largo pasaje de varias páginas —desde “Ya no soporto esta emoción punzante...” hasta “... el soberano silencio que interrumpe el lenguaje articulado”— que no lleva título alguno. Tampoco responde a ningún proyecto que haya sido anunciado antes. Todo lo que dice, todo lo que insinúa, está fuera de contexto en relación con la parte anterior así como con la parte que viene después, como si perteneciera a otro libro. Una auténtica anomalía que abarca siete fragmentos, cada cual separado tipográficamente por un asterisco. Los puntos suspensivos y los paréntesis salpican muchas páginas.

Concedamos por un momento que la obra de Bataille se reduce a una serie de ejercicios de estilo, por lo demás bastante disparejos en cuanto a su calidad literaria. Concedamos por igual que la variedad heterogénea de los temas que abarca origina la incoherencia de la que adolece. Concedamos, por último, que el método de trabajo en Bataille se limita a un impulso incontrolable: transcribir todas las ideas que de pronto lo asaltan, pretendiendo decir demasiado y finalmente balbuceando cosas ininteligibles. En otras palabras, un escritor que

acostumbra poner en papel lo primero que le viene a la mente, como si tuviese prisa en terminar lo que escribe para dedicarse después a otros asuntos. Peor aún, amante de los efectos teatrales, ni siquiera tiene pudor cuando se refiere a la imprecisión de sus escritos: “En los tumultos persistentes de mi espíritu... sólo pude dar a mis ideas una expresión oscura”, comentario que aparece en el prólogo a *La literatura y el mal*, en el que alude al hecho de haber reescrito varias veces los ensayos que componen ese libro.

Concedido todo lo anterior, valga el desconcierto del que penetra en ese *zocco* y valga también la desconfianza que le despiertan sus vericuetos.

Pero hay otra manera de mirar semejante laberinto. La obra de Bataille, me parece, no deriva de una problemática ordinaria. Las irregularidades de su pensamiento revelan que se trata de un pensamiento distinto. Su desorden va más allá de ser el fruto de un escritor incongruente; es el rasgo peculiar de un pensamiento abierto a las posibilidades humanas que han sido tradicionalmente excluidas —y anatematizadas— del campo de la reflexión teórica. La carencia de orden no se relaciona con tal o cual incapacidad. El desorden emana a la par del no-saber. Y el no-saber exige lo no-metódico.

Si por “metódico” entendemos la coherencia discursiva que apunta a una meta inteligible y que depende de un proyecto establecido de antemano —coherencia que se construye, además, en la forma de una demostración racional—, queda claro entonces que Bataille es un pensador atípico. En la medida en que se decide a favor del desorden, a través de éste ingresa en su pensamiento lo que los hombres han promovido que se mantuviera fuera de su experiencia. De tal suerte, ese pensamiento consigue situarse un paso adelante del límite impuesto por el miedo. No en balde Bataille reivindica en *El erotismo* esta nueva posibilidad: “Me parece natural que la filosofía esté enferma. Es irreconciliable con una posibilidad bohemia, una posibilidad desenfrenada del pensamiento”.<sup>11</sup>

Consciente de sus limitaciones para trabajar, para estructurar la secuencia de sus ideas, el desorden es en realidad *su* método, voluntariamente adoptado, para liberarse de las normas racionales que dominan la expresión discursiva. Por eso Bataille se reconoce distinto: “La búsqueda de la verdad no es mi fuerte [...] —escribe en la introducción a *El culpable*—, más que la verdad, es el miedo el que deseo y el que busco: el que abre un abismo vertiginoso, el que alcanza lo ilimitado posible del pensamiento”.<sup>12</sup>

Como lector de Bataille, si uno pasa por alto esta advertencia, es muy probable que tire sus libros a la basura o los queme. Si no lo hace, pronto descubre la necesidad de vibrar en el mismo diapasón: “Etiqueta para pegar sobre mis libros: desarticularse un poco por la mañana antes de leer”.

En resumidas cuentas, la desarticulación que caracteriza sus escritos es *deseada*. En su proceder, hay una vaguedad exasperante, cierto, que jamás intenta enmascarar, ni mucho menos suprimir. ¿Por qué? Contrario al pensamiento discursivo —pensamiento que enaltece con orgullo el conocimiento y el trabajo—, Bataille brinda una oportunidad a la vida y al deseo. Embarcarse en un proyecto, como es el de escribir, significa tomar la decisión de poner entre paréntesis un cúmulo de horas, de días, de semanas, de años, y consagrarlos a materializar dicho proyecto. Ante esa exigencia, Bataille no estuvo dispuesto a sacrificar todo, dejando su

vida de lado mientras pensaba y escribía. Vivir, ya no saber. Así, pensar equivale a una vocación: la de responder al llamado del viento, al llamado de la muerte. No es extraño entonces que ese pensamiento brote *aventado* a la borrasca de lo ininteligible.

Símbolo del no-saber, el viento no puede residir en el pensamiento, así como tampoco puede haber un pensamiento de la muerte sin que *suceda* la muerte del pensamiento. Lejos de ser esta afirmación un retruécano, permite barruntar lo que Bataille persiguió: impedir que el pensamiento continuara subordinándose a sus procedimientos habituales, a su identidad y a su discursividad características, para acomodarlo en el espacio vacío de los paréntesis que constantemente él ha impuesto. En suma, ya no limitar las fronteras del pensar; ya no excluir ninguno de sus movimientos, por más dislocado o enloquecido que parezca; ya no censurar todo aquello que lo desborda (y que, de hecho, lo fundamenta). En este sentido, el desorden es el síntoma vital de un desbordamiento, el cual ocurre cuando el escritor deja que su pensamiento fluya con entera libertad.

Rechazar la discursividad implica rechazar la omisión deliberada de lo que desborda al hombre, de lo que *nos* desborda. Tras ese rechazo, el pensamiento invierte en lo sucesivo su discurrir hacia nuevas direcciones, en pos de un objetivo hasta entonces solapado. En el proceso de urdir un pensamiento “al revés” reside el carácter subversivo que distingue a la obra de Bataille. Pero tengamos en cuenta que esto no podía llevarse a cabo con la serenidad que ha honrado a la mayoría de los filósofos. La subversión, en Bataille, exige a toda costa la disponibilidad a vivir desgarrado, a sacrificar en sí todo lo que ofrece una vía de salvación, a convulsionarse con el estertor de la carcajada. De ahí que dicha subversión se traduzca en una temática heterogénea, cuya exposición resulta en apariencia incoherente. De lo escrito por Bataille emerge un pensamiento que no acepta la esclavitud impuesta por la racionalidad, “esas largas cadenas de razones” que Descartes aplaude con entusiasmo en la segunda parte del *Discurso del método*.<sup>13</sup> Pensar fuera de toda inhibición fue la meta que Bataille se propuso. A cada lector le corresponde juzgar si lo consiguió.

Confrontar el pensamiento con aquello que lo rebasa conlleva también el siguiente rechazo: apartarse de la lógica y la ideología de la discursividad, es decir, abandonar el lenguaje que transita de un punto a otro al mismo tiempo que despliega el sentido de lo que se habla. A partir de ese momento, el pensar cesa de ordenarse según un repertorio de temas o de enfoques seleccionados. Presa del vértigo, tiene que inventarse una nueva prosodia. En el caso de la “experiencia interior”, es claro que la expresión escrita de esa experiencia retumba a la par de su explosión inesperada y de su desvanecimiento igualmente inesperado; nunca se reduce a una seca traducción verbal.

Ya que la experiencia arrastra a la vida para conducirla hacia lo que desconoce, su expresión debe mantenerse lo más fiel posible a lo vivido; no traicionar la experiencia, por delirante que sea, y lograr comunicarla. ¿Cómo se consigue esa fidelidad, si acaso es factible conseguirla? La expresión ha de conservarse como mero esbozo, dejando que ingrese en su construcción, aun con cierta voluptuosidad, un “elemento de muerte que es el curso de un río yendo hacia el mar”. A pesar de todos los obstáculos, la experiencia pugna por ser comunicada. Sin embargo, hay uno que convierte en agotadora su escritura. Nada,



absolutamente nada existe que no seamos capaces de expresar, salvo un punto de vista distinto que se yergue en el horizonte cuando creemos haber dado con el tono justo, con la perfecta traducción —dentro del lenguaje— de lo que hemos experimentado. La expresión se revela entonces como una posibilidad *indefinida*. Su infinito desplazamiento no sólo resulta agotador; es inagotable. Al final, acaba demoliendo al que escribe.

#### 4

“Pensar es ya trabajar”, sostiene Bataille. El saber se inscribe en el ámbito del trabajo. No podría ocurrir de otra manera. El saber es un “medio”, pero no sólo a través de él “se trabaja”. El saber mismo trabaja en la medida en que ha sido un resultado histórico del trabajo humano. El trabajo fue la actividad que fundamentó el conocimiento y la razón; permitió que nos transformáramos, volviéndonos el animal razonable que somos. Gracias al trabajo, fuimos adquiriendo conciencia de los objetos. De ahí que la ciencia ha estado emparentada siempre con el desarrollo de la técnica.

Por su parte, el saber ha sido, en el curso de la historia, el resultado de la acción. Y ésta fue utilitaria desde las épocas más remotas. Siempre hemos actuado con miras a satisfacer nuestras necesidades. El saber surgió, pues, como la codificación paulatina de todos los medios disponibles que contribuyeron a que pudiéramos satisfacer nuestros fines biológicos. Al igual que la técnica, el saber llevó en su seno la impronta de la necesidad vital. En otros términos, saber para sobrevivir, tal fue la función primitiva del saber.

Sin embargo, el saber no se erige en exclusiva como resultado de la acción humana. El saber es también operable: lo utilizamos, lo manipulamos, del mismo modo en que nos valemos de diversos utensilios, una sartén para cocinar, un coche para desplazarnos, madera para construir una casa. Antiguamente, los hombres no identificaban el saber con un bien de lujo; era un instrumento dotado de características precisas, un conjunto codificado y transmisible de procedimientos prácticos.

El saber posee sin duda una función instrumental. Opera como cualquier otra actividad laboriosa. Todo trabajo recorta, violenta y fragmenta la realidad. Todo trabajo, además, avasalla porque tiende a su culminación; se organiza con respecto a un objetivo final. De hecho, el saber ha tenido que elaborar una respuesta a esta interrogante: ¿cómo es posible asir algo dentro del mundo físico que sólo presenta formas “irregulares” en el mejor de los casos, cuando no evanescentes?

Para hacer uso de este mundo, desde el comienzo nos vimos obligados a recortarlo conforme a nuestras posibilidades de asirlo y aprehenderlo. No obstante, para que hubiese un asidero, el mundo debía revelarnos al menos un aspecto permanente, estable. O mejor, al captarlo como una realidad inaprehensible, resolvimos fijarlo bajo una figura permanente, quedando así disponible para la acción. En suma, el mundo se ajusta a la medida de lo manipulable. El acto de aprehender introduce en lo real lo manipulable y lo representable a

través de los conceptos. En este acto nuestro, reconozcámoslo o no, se funda el mundo de las cosas.

Por supuesto, nada es susceptible de ser asido ni comprendido dentro de una realidad móvil y continua. La mínima posibilidad de comprensión exigió que transfiguráramos un móvil-continuo en un permanente-discontinuo. En consecuencia, el mundo organizado del trabajo y el mundo de la discontinuidad son un solo mundo, ya que los utensilios y todos los productos derivados del trabajo son cosas discontinuas. Cada cosa abarca una porción delimitada de extensión y jamás se confunde con el espacio en general. Para ventaja nuestra, hoy es cosa, ayer fue cosa, mañana será cosa.

Y al relacionarnos con las cosas, estamos lejos de contentarnos con aislar cada una de ellas de un fondo informe; también las separamos de nosotros. Hacemos que aparezcan frente a nosotros como “objetos”, tras lo cual nos definimos como “sujeto”.

Aquí asoma un grave error del saber: pone atención en los objetos, no en los actos. Concibe al objeto y al sujeto como esferas aisladas, descartando la *comunicación* entre ambos.

Al trabajar, ganamos conciencia de nuestro propio límite en relación con el mundo en el que actuamos y en el que buscamos implantar un orden de acuerdo con los fines que perseguimos. Separándonos de las cosas e identificándonos como sujeto, empleando utensilios y fabricando productos no-naturales, surgimos como seres discontinuos. La conciencia de nuestra discontinuidad se hace más profunda en el empleo y la creación de objetos discontinuos. Gracias al trabajo, nos colocamos como el centro de referencia, como la unidad donde una voluntad y un poder se despliegan dentro del mundo de las cosas. De este modo, el trabajo humano consolida el estado de discontinuidad, no importa que sea en la forma de “objeto” o de “sujeto”. Sumergidos en el mundo de las cosas, somos una cosa más de ese mundo, al menos durante el tiempo en que trabajamos.

No es casual que Descartes recurriera al término *cosa* para designar inequívocamente a aquel que conoce: lo primero que sabe el que piensa es que él es *res cogitans*.<sup>14</sup> La cosa que piensa es el sujeto consciente de sí, el que se sabe diferente de las “otras cosas”. Esta distinción implica que hay la cosa-sujeto y la cosa-objeto. El saber crea, pues, un mundo de cosas, ahí donde sólo había antes la más opaca de las indiferenciaciones.

A la discontinuidad de la cosa-objeto se empalma la discursividad de la cosa-sujeto. Para aprehender una realidad fragmentada no existe otro camino que el recurso de las sucesiones. La primera tarea que emprende la cosa-sujeto es enumerar y denominar los “componentes” de dicha realidad. Sólo así resulta comprensible. La cosa-sujeto profiere entonces las palabras, genera los conceptos, destinados a guardar una estricta correspondencia con cada uno de esos “componentes”. Mediante esta operación, duplicamos las cosas y nos duplicamos. Tal duplicación tiene lugar cuando surge cada palabra que evoca o designa cada cosa-objeto y cada cosa-sujeto. Así, el saber es posible únicamente como “discurso”. En él, las palabras, y sus respectivas articulaciones, producen la forma de lo real. La acción de recortar lo real en cosas-objetos, tanto en el ámbito de los actos como en el ámbito de la comprensión, es lo que se llama “saber”. De tal suerte, el saber es un modo específico de trabajo, así como trabajo y

discurso están invariablemente unidos. Obedecen al mismo imperativo. Discurrir significa manipular y acomodar las cosas-objetos, en sucesión, mediante las palabras. En el saber, *nos* representamos, también sucesivamente, la realidad de las cosas-objetos.

Admitamos que no sólo nos circunscribimos a fragmentar lo real. Anhelamos, por encima de todo, controlarlo, dominarlo, según nuestras necesidades y nuestros fines. La función primordial del saber entraña el sueño de convertirnos en amos y señores de la naturaleza. Ocuparse en desentrañarla, en descubrir las leyes que la gobiernan, ha significado para la mentalidad que nace con la modernidad el arduo, aunque gozoso, proceso de poseerla. Sin embargo, ese afán de imponerle nuestro poderío ha traído consigo una doble subordinación: el sometimiento de la naturaleza a nosotros, y el sometimiento de nosotros a nuestro propio proyecto. Ignoro si Bataille fue el primero en señalarla, pero no tengo duda de que ha sido el primero en revelar sus consecuencias. Escuchémoslo:

... la apropiación por el hombre de todo recurso apropiable no se restringió a los organismos vivos. No me refiero tanto a la explotación reciente y sin piedad de los recursos naturales (a una industria de la que a menudo me sorprende que se perciban tan poco sus infortunios —el desequilibrio al mismo tiempo que la prosperidad que ella introduce—), sino al espíritu del hombre en cuyo provecho tiene lugar la apropiación entera —diferente en esto al estómago: que digiere los alimentos, pero nunca se digiere a sí mismo—, y que a la larga se ha transformado en cosa (en objeto apropiado). El espíritu del hombre se ha convertido en su propio esclavo y, por medio del trabajo de autodigestión que la operación supone, se ha consumido, se ha avasallado, se ha destruido.<sup>15</sup>

A quien anima el “apetito natural de conocer”, excluye tarde o temprano cualquier otro apetito, cualquier otro deseo, subordinando su existencia a la necesidad urgente de encontrar respuestas. Imagina entonces que el territorio del saber debe ser autónomo, y él, entregado en cuerpo y alma a los beneficios reconfortantes que acarrea el conocimiento, relega cualquier interés que lo aleje de su “apetito natural”. Una de sus preocupaciones primordiales será poner en marcha los dispositivos, los medios y las condiciones que estime indispensables para asegurarse el éxito como “escudriñador de verdades”. Las virtudes desplegadas por ese amante del conocimiento son peculiares: curiosidad sistemática y un enorme empeño por acumular información. Exige dividendos del saber proporcionales a su esfuerzo y su inteligencia invertidos. Tiene una confianza ciega en el porvenir donde se encuentra la meta anhelada. Las respuestas que elabora son fórmulas que lo tranquilizan, manteniéndolo hundido hasta el cuello en la esclavitud apacible del trabajo.

Curiosamente, esa doble subordinación que antes mencioné solemos considerarla *condición* de nuestra libertad y de su posibilidad más concreta. Hemos creído que gracias a la apropiación del mundo, por medio del trabajo, alcanzaríamos la libertad tantas veces anhelada. Por eso tenemos avidez de un conocimiento que —suponemos— nos permite existir en el mundo como un propietario legítimo en su casa. En este sentido, el saber —pensamos— garantiza la posesión de la naturaleza. Y ya puestos en gastos, por qué no, también la posesión del universo.

La función que atribuimos al saber nos ha llevado a concluir que la naturaleza está a nuestro servicio siempre y cuando ella se reduzca a una suma de “objetos” disponibles,

ordenados con el fin de asegurar el mayor número de compensaciones a nuestras necesidades.

No obstante, la subordinación a la que el saber nos arrastra apenas se limita a reducir el ámbito de los deseos y las aspiraciones humanas. Como proyecto, acarrea consigo también una subordinación a la *duración* del proyecto. El presente llega a cada instante en beneficio del futuro, pero ese porvenir nunca se cristaliza en un momento presente. Debido a su naturaleza, se mantiene a distancia. El porvenir aguarda, resplandeciente, al final del arco iris. Nosotros, seres cuya fe en el conocimiento es inquebrantable, trabajamos para el saber y conocemos para trabajar más.

Hipotecar el momento actual en beneficio de los momentos que aún no llegan, poner la existencia a disposición del futuro, ha sido el gesto más recurrente de nuestra historia, pues consentimos subordinar el tiempo presente al influjo esclavizante de una meta. Muy pocos se han atrevido a condenar el valor que comúnmente se asigna a ese gesto. La hipoteca del presente no significa en realidad que el tiempo sea negado. Lo que ahí es negado es el *instante*. Por ello concebimos el instante como lo contrario del tiempo, lo que estorba a la plena realización del proyecto. Según todo proyecto racional, el mundo del trabajo y del saber es un mundo donde los actos se subordinan a un resultado —mundo donde vivimos encadenados a la *duración* tras haber anulado deliberadamente la chispa del instante—.

La crítica que Bataille dirige al saber como trabajo incluye también al lenguaje discursivo. En efecto, éste se despliega bajo las mismas premisas del saber y constituye un tipo similar de operación. Ante todo, el lenguaje es proyecto. Al igual que el pensar racionalizante, se desinteresa del presente; sustituye cada instante que transcurre por una mirada puesta en lontananza que nos lleva a encandilarnos con el porvenir. No hay proposición del lenguaje que tenga como fin a ella misma. Cada una remite a la totalidad de las proposiciones que componen el discurso. En él, *a cada instante*, el instante es negado con el propósito de alcanzar el punto final del discurso. El lenguaje habla desde un mañana.

Para Bataille, ese horizonte lejano, ese punto al que tienden tanto el saber como el lenguaje, produce el peor de los avasallamientos. Cuando el momento actual se somete a un estado futuro, entonces ese momento particular —de hecho, todos los momentos— es considerado tan sólo un elemento que pertenece a una realidad futura, finita, y con “mayor realidad” que el momento presente. El saber obliga a pensar y articular el discurso como totalidades acabadas que dan razón de todo lo que encierran en su interior después de haber fluido en el tiempo. Contra el saber y contra el lenguaje discursivo, Bataille escribe: “El silencio es una palabra que no es una palabra y el aliento un objeto que no es un objeto”.<sup>16</sup>

Bataille aclara desde el comienzo de *La experiencia interior*: “Entiendo por experiencia interior lo que comúnmente se denomina *experiencia mística*: los estados de éxtasis, de arrebatos, al menos de emoción meditada”.

Pese a esta declaración, llamar a Bataille “místico”, o suponer que fue un yogui occidental elucubrando cosas extrañas, equivale a minimizar la insubordinación de la racionalidad que él llevó a cabo.<sup>17</sup> Esta simpleza fue en la que cayó Sartre. Al parecer, Bataille consiguió asustarlo demasiado. Por eso Sartre lo convirtió en blanco de sus burlas.<sup>18</sup>

Poco después de que apareciera el *Segundo manifiesto* de Breton, no se hizo esperar la respuesta conjunta de los disidentes que habían sido excomulgados por el iniciador del movimiento surrealista. A la postre, Breton salió bastante mal parado. Los desterrados arremetieron en su contra aun con más virulencia de la que habían sido objeto. Circuló entonces el panfleto titulado *Un cadáver*, repleto de injurias y de mofas. Agrupaba textos de Raymond Queneau, Ribemond-Dessaigne, Jacques Prévert, Michel Leiris, Alejo Carpentier, Robert Desnos y de otros apóstatas. Allí apareció también un breve texto de Bataille, “El león castrado”. Luego de escribir: “Aquí yace el buey Breton, el viejo esteta, falso revolucionario con cabeza de Cristo”, Bataille habla con sorna de los poetastros y de los místicos-mequetrefes (*mystiques-roquets*). Con esta expresión, su desprecio no sólo apunta a Breton; abarca a todos aquellos que sueñan con alcanzar alguna isla del tesoro, alguna tierra mirífica donde el espíritu viva en eterna paz, o algún paraíso perdido.

Hoy, místicos-mequetrefes abundan por doquier.

Ya desde esa época, Bataille no duda en expresar un rechazo visceral por cualquier solución que se relacione con el misticismo, pues considera que éste se reduce a mera palabrería. A menudo, la vía mística ha sido el camino —pletórico de carencias— que muchos han transitado cuando juzgan que la razón han quedado imposibilitada para hablar. Sin embargo, Bataille cita con frecuencia a los grandes místicos. Y lo hace con respeto. Si tenía reservas con respecto al misticismo, ¿por qué escribir entonces: “Entiendo por experiencia interior lo que comúnmente se denomina *experiencia mística*: los estados de éxtasis, de arrebatos, al menos de emoción meditada”? ¿Por qué vincula la transgresión de los límites, tanto del saber como del ser individual (discontinuo), a los estados extáticos?

La actitud de Bataille deja de ser menos ambigua, menos desconcertante, cuando comprendemos que la experiencia extática, para él, nada tiene que ver con alguna experiencia confesional que presuponga un dogma, o que ofrezca un límite legítimo a la experiencia misma. Los místicos cristianos “sabían” ya el contenido de lo que les era revelado en el éxtasis. Y, lo más importante, “sabían” ya que nunca podrían rebasar los límites del horizonte que les resultaba conocido, es decir, Dios. Por eso le disgusta la palabra “místico”. Contrario a ellos, Bataille decide hundirse en una experiencia descarnada, libre de ataduras, exenta de motivos.

La vía preconizada por santa Teresa, Eckhart, san Ignacio, san Juan de la Cruz, y el resto de los místicos, se reduce simplemente a ser un método, un modo de trabajo *con miras a*. La finalidad puede consistir en poseer a Dios, o ser poseído por Él, da igual. Algunos de esos autores, quizá los menos ambiciosos, buscaron como objetivo de sus trances la contemplación. No obstante, en todos ellos la experiencia queda reducida a garantizar un valor positivo propio de los objetos. La ascesis postula la liberación del espíritu, la salvación del alma, la adquisición del objeto deseado. Así, su valor no se acota a lo vivido en la experiencia;

depende del placer o del sufrimiento que ella proporciona. El empleado trabaja para ganar un sueldo. El patrón trabaja para rodearse de mayor bienestar. El santo, a su vez, *trabaja* para procurarse la gracia y la beatitud.

Lo que Bataille rechaza de ese misticismo confesional es justamente su condición de trabajo que persigue un fin particular, cuando en realidad debería significar para el individuo que se embarca en tal experiencia la íntima posibilidad de apartarse de la actividad utilitaria. En general, las distintas prácticas místicas se reducen a ser medios laboriosos. Por eso mismo no pueden evitar definirse en relación con el mundo profano del trabajo y del proyecto. Bataille repudia sin ambages lo “ascético” porque advierte que ahí ocurre la reificación de una experiencia cuyo rasgo esencial estriba en oponerse a las categorías que nos sirven para ordenar el mundo de las cosas. No es casual que la ascesis se presente como un conjunto de ejercicios para hindúes y cristianos. Jamás está desprovista de algún motivo. Si bien los místicos se refieren a una “noche”, se trata más bien de un túnel al término del cual esperan vislumbrar la luz que les muestre la salida. San Juan de la Cruz, por ejemplo, habla de esa noche oscura que han de atravesar las almas para llegar a la luz divina, a la unión perfecta del amor de Dios.

Pero Dios, en este caso, se propone como la meta más deseable, de una manera u otra ya conocida para quien aspira a la comunión con Él. De ahí que la experiencia de los místicos esté subordinada al saber y se enmarque en el mundo de la apropiación. En su glosa a *Noche oscura*, san Juan de la Cruz resume así su propósito:

Antes que entremos en la declaración de estas canciones, conviene saber aquí que el alma las dice estando ya en la perfección, que es la unión del amor con Dios, habiendo ya pasado por los estrechos trabajos y aprietos, mediante el ejercicio espiritual del camino estrecho de la vida eterna que dice nuestro Salvador en el Evangelio, por el cual camino ordinariamente pasa el alma para llegar a esa alta y dichosa unión con Dios.<sup>19</sup>

De modo similar, santa Teresa de Jesús define, en su *Libro de las fundaciones*, la vivencia del trance como la unión de todas las potencias del alma con Dios: “... porque en arrobamiento o unión de todas las potencias —como digo— dura poco y deja grandes efectos y luz interior en el alma con otras muchas ganancias, y ninguna cosa obra el entendimiento, sino el Señor es el que obra en la voluntad”.<sup>20</sup>

Como experiencia vinculada al desbordamiento de los límites individuales, Bataille estima que el rapto de los místicos es en realidad una experiencia fingida, carente de autenticidad. Muy poco se juegan en ella. Se trate de yoguis, de monjes budistas o de monjes cristianos, en ellos el aniquilamiento de los seres es representación. Esa nada (*rien*) en la que penetran no escapa al dominio de lo representado, ya que equivale a “todo” o a Dios. Hay, pues, un cálculo por parte del sujeto que prostituye la auténtica experiencia en la cual sucede el desbordamiento del mundo homogéneo. El rapto se reduce entonces a la dimensión y a la mecánica propios de cualquier otro proyecto: cabe esperar de él algún beneficio. Si no, para qué hundirse en semejante vivencia. Su valor consiste en que debe ser redituable. Y Dios es el premio mayor de esa lotería que los místicos tienen la esperanza de ganar. Sin embargo, a través de ese camino, resulta claro que el sujeto permanece subordinado al “más acá” de los

límites. En cambio, la verdadera salida fuera de los límites de sí sólo es accesible a aquel para quien no existe un “más allá”... Nada hay en ese “más allá”, en Dios o en cualquier otra cosa parecida a Dios, que la haga mínimamente aceptable o deseable. Si lo que está en juego es la decisión de franquear los límites que condenan al individuo a llevar una vida segura — esa seguridad, esa tranquilidad que la mansedumbre proporciona—, el verdadero éxtasis priva de sentido a toda entidad ubicada en un más allá.

No confundamos. El “más allá” al que Bataille se refiere en ocasiones no tiene un sentido religioso ni señala una región metafísica. Aunque acostumbra hablar del “más allá” de los límites como de algo real, con esa noción alude a la parte excluida por todo proyecto, por todo trabajo y por toda forma de cálculo sobre los momentos futuros. El horizonte de ese “más allá” excluye la luminosidad de los trasmundos o el hermoso azul de un cielo inteligible. Es un “más allá” terrestre.

Cuando Bataille se inspira en alguna experiencia mística diferente de la suya, lo hace pero desarraigándola de la tradición en la que está inscrita. Así, por ejemplo, describe su obra *El culpable* como una experiencia mística heterodoxa. Por otra parte, de la experiencia extática lo que le interesa es precisamente el *movimiento eks-tático*, no el conocimiento de Dios ni la sensación placentera de la beatitud. Como prueba de lo anterior, diré que no hay en sus escritos siquiera un ápice de ese tipo de descripciones o de visiones tan recurrentes en los místicos. Lo que cautiva su atención, y en lo que centra su análisis, es el paso que *transgrede* el límite. Jamás busca sentar sus reales en el País de las Maravillas, sino sencillamente cruzar la frontera que lo anuncia. De hecho, esa experiencia revela una ausencia y el motivo de esa ausencia; por esta razón es *a-teológica*. Dios está ausente porque Él se ha crucificado. En consecuencia, la ateología se dedica a rumiar sobre el *vacío* que Dios ha dejado después de su muerte. Además, la experiencia ateológica carece por completo de contenidos positivos. No acarrea visiones, estallidos de luz ni “contentos”.<sup>21</sup> Tampoco origina estados sublimes o levitaciones. A lo más, constituye el vértigo de una reflexión organizada que se instala en los confines del lenguaje para quebrantar el orden discursivo que le sirve de armazón significativa.

En cuanto al paso que *transgrede*, consiste en este movimiento fulgurante: puedo saber que paso de lo conocido a lo que me es desconocido. En ese instante, justo *en ese instante*, ocurre el momento en que el discurso ateológico se produce y se destruye en seguida. Se desboca al mismo tiempo que se aniquila a sí mismo. Lo desconocido queda siempre sin conocer, queda siempre indecible. Es un discurso que habla, sobre todo, por omisión.

De tal suerte, no debe sorprender que Bataille desdeñe el sentimentalismo que rezuma toda la tradición mística, cristiana y no cristiana. Considera que aquellos que estuvieron dispuestos a poner entre paréntesis la conciencia de sí y hacer que su entendimiento capitulara para que Dios, al elegirlos, les otorgara la sabiduría durante su sueño, lo único que lograron concebir fue eso: dulces sueños. Esa práctica tan comedida, tan timorata, de un supuesto irracionalismo, los condujo a rendir pleitesía al ejercicio yermo de la inteligencia.

Aunque el visionario hace menos trampa que el filósofo —opina—, nunca deja de ser un comediante.

El no-saber insinúa el sitio donde el saber arroja lo que le es imposible asimilar. Los residuos lanzados ahí escapan al control del saber; quedan fuera de su dominio, inaccesibles a su voluntad de abarcar todo. No sorprende entonces que lo que se encuentra fuera de la órbita del saber constituya una amenaza que pone en peligro la armonía conceptual conquistada por el discurso filosófico.

Tales residuos configuran la desmesura de ese discurso; violentan los límites dentro de los cuales se enmarca el saber discursivo. Esa desmesura es lo que Bataille denomina “violencia excedente”. Ha sido común considerarla como la antítesis radical de la filosofía.

La idea se remonta al acto mismo que dio origen al pensar filosófico. En efecto, la filosofía nació como una resuelta oposición a la violencia. Y no sólo una oposición; también una férrea condena. A partir de ese momento, la estigmatizó como “negatividad”. Desde sus inicios, hizo todo lo que estaba a su alcance para anularla. Quiso alejarse de ella a tal punto que acabó olvidando el relato de su nacimiento, ya que le pareció —y sigue pareciéndole— vergonzoso.

La fortaleza de la filosofía reside en esto: después de rechazar la violencia, es el único discurso capaz de circunscribirla y dominarla mediante el ardid de hacerla aparecer como una negatividad particular. El discurso filosófico se contrapone a la violencia, del mismo modo en que lo universal se contrapone a lo individual. Bataille advertirá en esta contraposición la prueba irrefutable de cómo ese discurso puede “fundamentar” la violencia en la medida en que la suprime.

El hombre es individuo —dirá en *El erotismo*—, es *yo* o *tú* o *él*, y el discurso, sabiéndose abstracción, se sabe a la vez discurso de la violencia, no únicamente discurso que se ocupa de la violencia, sino discurso sostenido, formado y elaborado por la violencia. La no-violencia es lo Uno, es lo universal, es lo que engloba y sublima y suprime al individuo y tan sólo lo conserva bajo la forma que le da el discurso, no como individuo, sino como individualidad.<sup>22</sup>

La filosofía se representa así la violencia como su *otro*, lo que es radicalmente distinto a ella. Suponer que el discurso filosófico ha determinado a la violencia es poco más que una mentira. Ha sido la violencia, por el contrario, la que determina siempre a la filosofía, ya que la filosofía se ha desarrollado, entre otras condiciones, volviéndose contra ella. Si aceptamos que el saber discursivo ha tenido éxito al empecinarse en comprender todo, lo que incluye a sí mismo, de cualquier manera existe *algo* que le está vedado porque conviene que permanezca fuera de su omnicomprensión; si abarcara ese *algo*, se derrumbaría justamente como tal, es decir, como saber discursivo. Y ese *algo*, ¿qué es? Lo que el hombre expresa puede quedar comprendido dentro de los límites propios del discurso, pero *el movimiento de la expresión* nunca cabe en el círculo del saber. De lo contrario, el discurso no podría delimitar las fronteras que lo definen como discurso.

De tal suerte, la coherencia del discurso se erige como la medida universal. Gracias a esa coherencia triunfa la voluntad que encierra lo *otro* en el terreno de lo apropiado, lo extraño en el terreno de lo familiar, el silencio en el terreno de la palabra. Estas operaciones son, de



hecho, los procedimientos esenciales del saber discursivo. Por otro lado, dicha voluntad nos hace creer que el discurso coherente del saber tiene siempre la razón...

A Bataille le extraña que ningún filósofo haya querido reconocer con anterioridad la violencia que la filosofía ejerce en aquello sobre lo que ella medita y discurre. Dueños de una persistencia digna de encomio, los filósofos dedican su vida a pensar lo real al tiempo que maquillan su representación. Dar cuenta detallada de todo es su mayor anhelo.

¿De *todo*?, vale la pena preguntarse. La voluntad de hilvanar un discurso coherente conlleva en realidad una impostura. La filosofía se distancia de la violencia; al menos es lo que pregona. Pero a través de su voluntad de coherencia —que no es sino una voluntad de dominio, pues subordina lo diferente a las exigencias de ese rasero llamado “concepto”— ejerce la violencia que acostumbra recusar: la violencia con que trata a todo lo que la desborda, forzándolo a quedar comprendido dentro del saber. En este echar mano de lo mismo que condena radica su mentira y, lo que es peor, su deshonestidad. En descargo suyo, no es difícil convenir lo siguiente: afirmar que el universo es *informe* significa presuponer descabelladamente que el universo se asemeja, digamos, a una mancha de tinta o a un escupitajo. Desde luego, la filosofía —y nosotros con ella— nunca puede contemplar esta posibilidad porque tendría que asumir de inmediato que lo real no trasluce un orden inteligible.

La violencia excedente, para Bataille, se equipara con el silencio. La equivalencia que él establece entre ambos términos no sugiere una reducción de la violencia a las leyes de la discursividad. A lo sumo, lo que Bataille pretende es enfatizar la heterogeneidad de su ámbito, tanto el de la violencia como el del silencio. En otras palabras, el silencio más profundo es el núcleo palpitante de la violencia. No dice que ella existe; no justifica ni predica su derecho a existir. La violencia, por su parte, es el fundamento de lo que existe, aun cuando no puede ser dicha. Nadie puede pronunciarla, nada puede proferirla. La violencia prescinde a las claras del discurso, cosa que no ocurre a la inversa. Y puesto que prescinde del discurso, la filosofía es incapaz de fundamentarla.

La violencia excedente *es*. Ningún sistema de representaciones la contiene. *Es* fuera de todo tiempo, de todo saber. El no-saber está lejos de constreñirla a una medida común de comprensión. En el mejor de los casos, podemos aventurar que el no-saber restituye a la violencia su imposibilidad de ser el objeto de una operación reflexiva y, en consecuencia, ser racionalizada. Por su lado, el discurso filosófico la designa y cree explicarla, simple estratagema de la que se vale para evitar ser desbordado por la violencia. Cuando habla de ella, lo hace con el propósito de impugnarla, reduciéndola a la condición de elemento dentro de la estructura implacable de la coherencia, así como también la ciñe a un tiempo preciso. La transforma en un objeto del pensar y del decir dentro del flujo de la discursividad. La filosofía edifica su integridad en contraste con lo que reside más allá de sus límites, que es la violencia excedente. El reino ordenado de las palabras finge tenerla domesticada. Las bondades de la dialéctica permiten que el discurso se ubique por encima de la realidad que él evoca. No obstante, pese a la servidumbre que promueve el lenguaje, la violencia permanece irreducible. ¿Cómo? Guarda silencio con una obstinación ejemplar.

Bataille, es cierto, habló y escribió. Optó por el discurso filosófico, apartándose del silencio. ¿Acaso fue partícipe, al igual que el resto de los filósofos, de la mentira que encierra el saber discursivo? De entrada, parece sospechoso que hable tan a menudo de la violencia y que diga tantas cosas acerca del silencio. Quizás lo fue, al menos cada vez que escribe los vocablos “silencio” y “violencia” en sus textos. Sin embargo, reparemos en este hecho por demás significativo: Bataille emplea el lenguaje como si estuviera *literalmente* ejecutando un sacrificio. Con frecuencia, derrocha un excedente al violentar el significado de las palabras, conduciéndolas más allá de su uso moderado (habitual). Para el lector atento es sencillo darse cuenta hasta qué grado la escritura de Bataille rebasa el orden sintáctico y gramatical convencional del francés. Desde las estrictas reglas gramaticales que prevalecen en ese idioma, podríamos juzgar que en sus escritos prolifera un gran número de “deficiencias”. Su lenguaje balbuciente, pletórico de fisuras y silencios, alcanza el clímax en el discurso de la *Summa ateológica*.

De hecho, el estilo de Bataille parodia el discurso filosófico tanto como su obra entera parodia el sistema del saber. Y a través de esta doble parodia, el propósito último de Bataille es permitir que lo *otro* irreducible al lenguaje salga a flote, claro está, no ya como lenguaje. Más allá de éste, deja que afloren la violencia y el silencio, sin caer en la trampa de nombrarlos. No hay vínculo posible entre la violencia y el discurso sistemático, salvo que el lenguaje se atreva a burlarse de esa imposibilidad. Escribir significa entonces un juego entre el “sujeto” que realiza ese acto y una “realidad” que escapa al lenguaje, la cual, es importante destacarlo, nada tiene que ver con lo “inefable” de los místicos. Este juego *se juega* por iniciativa del “sujeto” y conlleva su parodia justamente como “sujeto”. Por eso, escribir hasta que el discurso quede sin aliento no es solamente burlarse de sí mismo, expresa también la voluntad de aniquilarse hasta el final.

La economía política, la sociología, la etnología, la historia de las religiones, entre otros saberes que despertaron el interés de Bataille, permanecen de una manera u otra relegados ante la función que él adjudica a la filosofía: celebrar la muerte del lenguaje. La filosofía —entendida así como el sacrificio ritual del lenguaje— restituye a los hombres la posibilidad del silencio antes anulada por la verborrea del discurso coherente. Bataille empuja a la filosofía para que transgreda las condiciones que le dan vida. Dicho de otro modo, la filosofía aparece como la consumación devastadora del discurso. Tras haber violado conscientemente sus propios límites —sin duda una operación insensata—, se transfigura a sí misma en un *sistema inacabado del no-saber*.

Bataille, empero, no se engaña: “La filosofía no sale de ella misma, no puede salir del lenguaje. Utiliza el lenguaje de tal manera que jamás el silencio le sucede. Aunque el momento supremo excede necesariamente a la interrogación filosófica”.<sup>23</sup> Aun así, reivindica un camino diferente para ella. Consiste en sustraerla al universo homogéneo de la palabra e introducirla de nuevo en el ámbito de la violencia excedente. En consecuencia, otorga a la filosofía, como fundamento propio, la trasgresión de sí misma hasta conseguir que se precipite, agonizante, en el abismo de su muerte.

Al lenguaje sucede entonces una contemplación silenciosa: la contemplación del ser en la cima del ser. Pero ese movimiento necesita todavía el lenguaje, pues debe relatar, no sin desfallecer, la llegada a la cima mediante la exposición discursiva de la trasgresión. “En lo alto de la cima, tantas cosas se ocultan y nadie las ve. Ahí ya nada hay.”<sup>24</sup>

El discurso ateológico es el balbuceo que irrumpe antes de que el pensamiento se aniquile.

Después...

El resto es ironía. No ya una agobiante espera de la muerte, sino la risa espontánea de este juego infantil:

*... par la barbichette.*

*Le premier qui rira*

*aura une claquette.*

---

<sup>1</sup> *Œuvres Complètes*, t. VI, p. 416. En lo sucesivo me referiré a esta edición con la abreviatura *O. C.*

<sup>2</sup> Citado en Michel Surya, *Georges Bataille, la mort à l'œuvre*, Librairie Séguier, París, 1987, p. 109.

<sup>3</sup> Los apuntes que Kojève utilizó para su curso fueron publicados originalmente en francés en 1947 por la editorial Gallimard con el título *Introduction à la lecture de Hegel*. Existe una traducción española en tres volúmenes: *La concepción de la antropología y del ateísmo en Hegel*, trad. Juan José Sebrelli, edición revisada por Alfredo Llanos, Editorial La Pléyade, Buenos Aires, 1972; *La dialéctica de lo real y la idea de la muerte en Hegel*, Editorial La Pléyade, trad. Juan José Sebrelli, edición revisada por Alfredo Llanos, Editorial La Pléyade, Buenos Aires, 1972, y *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*, trad. Juan José Sebrelli, edición revisada por Alfredo Llanos, Editorial La Pléyade, Buenos Aires, 1975.

<sup>4</sup> *O. C.*, t. VI, p. 416.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 306.

<sup>6</sup> Esos artículos son: *La conjuration sacrée* (1936); *Nietzsche et les fascistes* (1937); *La folie de Nietzsche* (1939); *Le rire de Nietzsche* (1942); *Nietzsche est-il fasciste?* (1944); *Nietzsche* (1949); *Nietzsche et Jésus* (1950); *Nietzsche à la lumière du marxisme* (1951), y *Nietzsche et Thomas Mann* (1951). Publicados inicialmente en distintas revistas como *Acéphale*, *Combat*, *Critique* y *Synthèses*, se encuentran reunidos en el tomo I de las *Œuvres Complètes*. *Memorandum* abarca de la página 207 a la 272 del tomo VI.

<sup>7</sup> *O. C.*, t. V, p. 474.

<sup>8</sup> *Ibid.*, pp. 9-10.

<sup>9</sup> *Ibid.*, pp. 200-201.

<sup>10</sup> *Yo te agarro, / tú me agarras / del mentón. / El primero que se ría / recibirá una cachetada.*

<sup>11</sup> *O. C.*, t. X, p. 253.

<sup>12</sup> *O. C.*, t. V, p. 240.

<sup>13</sup> Aclaro. Descartes se refiere a esas “cadenas” (encadenamientos) como instrumento predilecto de los geómetras para lograr sus demostraciones. Dicho sea de paso, Descartes no vacila en considerarlas útiles.

<sup>14</sup> Esta designación aparece en la cuarta parte del *Discurso del método*.

<sup>15</sup> *O. C.*, t. V, p. 154.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>17</sup> Por ejemplo, en el segundo apartado del *Método de meditación* que se titula “Mi método está en las antípodas del yoga”, Bataille se encarga de despejar cualquier duda al respecto. *Cf. ibid.*, p. 194.

<sup>18</sup> Tras la publicación de *La experiencia interior*, Sartre escribió un artículo furibundo contra Bataille —aparecido inicialmente en la revista *Cahiers du Sud*, 260, 261, 262, octubre-diciembre de 1943— que después incluiría en su libro *Situaciones I*. Sartre hilvana allí un rosario de invectivas. En su opinión, Bataille es un “nuevo místico”, un “inconsolable viudo de Dios”, cuyo “ensayo-martirio” y el desorden que recorre cada una de sus páginas le recuerda en “más de un rasgo a Pascal”. Añade luego que “no ha entendido a Heidegger”, que emplea “las técnicas filosóficas sin discernimiento”. Cuando habla de la risa, no sólo fracasa en formular una perspectiva novedosa; más aún, contraria a la ironía de Kierkegaard, a la risa ligera de Nietzsche, su risa es “una risa forzada”. Por último, comenta que la experiencia que Bataille narra de un modo incoherente nada proporciona a la humanidad, nada más, en todo caso, “que el placer de beber un vaso de vino o calentarse bajo el sol en una playa”.

Bataille, por su parte, incluyó su respuesta a ese artículo de Sartre en el apéndice IV de *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*. Se titula “Respuesta a Jean-Paul Sartre (Defensa de la experiencia interior)”.

<sup>19</sup> *Poesías completas (y comentarios en prosa a los poemas mayores)*, 3ª ed., Dámaso Alonso y Eulalia Galvarriato de Alonso (eds.), Madrid, 1968, pp. 255-256 (col. Crisol Literario).

Cada una de las canciones del poema describe el modo en que el alma debe ascender a lo largo del camino espiritual.

<sup>20</sup> *Obras completas*, Efrén de la Madre de Dios y Otdger Steggink (eds.), Madrid, 1982, p. 535 (Biblioteca de Autores Cristianos).

<sup>21</sup> Con este término, recordémoslo, santa Teresa denomina la sensación que le produce el momento culminante del arrebató místico.

<sup>22</sup> *O. C.*, t. X, p. 64.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 261.

<sup>24</sup> *O. C.*, t. XII, p. 483.

# ENSAYO

# EXPEDIENTE DEL OJO PINEAL

## El Jesuvio

He adquirido un poder respecto a todo lo que me sucede, que me impresiona profundamente; poder análogo al del sacerdote que pasa a cuchillo a una vaca, no dudo en escribirlo, aun cuando me ponga en una postura desagradablemente cómica, dado que lo que viene a continuación se relaciona con la práctica tradicional del “sacrificio”. En el instante en que el sacerdote llega armado de un cuchillo (y con el sacerdote la espantosa muerte) y se aproxima a la vaca, un animal cualquiera que rumiaba en el pastizal y al que nada diferenciaba de cualquier otra vaca, ésta se convierte en una divinidad a causa del círculo trazado alrededor de ella. Así, este sacerdote adquiere inmediatamente la exorbitante posibilidad de abrirle la garganta a lo que deseaba degollar.

La práctica del sacrificio ha caído en desuso hoy en día y, no obstante, según la opinión unánime, fue siempre una acción humana más significativa que cualquier otra. Las diferentes tribus inventaron, independientemente unas de otras, diversas formas de sacrificio a fin de responder a una necesidad tan inevitable como el hambre. Así pues, no es sorprendente que el apremio por satisfacer semejante necesidad, en las actuales condiciones de vida, provoque en un hombre aislado una conducta incongruente e incluso estúpida.

Hago alusión de esta manera a una serie de fruslerías, de mezquindades y de errores en los que nadie querría detenerse por temor a caer en refinamientos de sensación o en complejidades intelectuales aparentemente irresolubles. Por eso es que desde ahora debo insistir en el hecho de que, según esta lógica, no es el carácter singular ni la minucia exasperante de estos asuntos lo que me parece presenta un interés que me es del todo ajeno, sino únicamente cierto resultado urdido por medio de desalentadores rodeos. Lo que *en la conciencia* requiere de engranajes de una extraordinaria complejidad posee un valor estrechamente limitado, y casi resulta odioso que algunas cosas no hayan permanecido en estado inconsciente, pero como no se trata aquí de atenerse honestamente a lo ya conocido, no veo razón alguna para no provocar violentamente a mis amigos con despropósitos tal vez inesperados, incluso entrando en detalles que otros, aparentemente más viriles, juzgarán fastidiosos y decadentes.

## EL OJO PINEAL

Dejando de lado la interpretación, toda la concepción —y al mismo tiempo la obsesión— expresada por la imagen del *ojo pineal* que se expone a continuación, se remonta a principios de 1927, exactamente a la época en la que escribí *El ano solar*, es decir, un año antes de que el *ojo* se me presentara definitivamente asociado a imágenes de tauromaquia. Creo necesario proporcionar estos datos cronológicos antes de pasar a consideraciones de índole muy general, debido a que tales consideraciones presentan vínculos indisolubles con hechos tan insignificantes como la producción de una serie de imágenes.

El ojo pineal responde probablemente a la concepción anal (es decir, nocturna) que inicialmente me había hecho del sol y que expresaba entonces con una frase como “el ano intacto... al que nada tan enceguedor puede ser comparado, con excepción del sol (aun cuando el ano sea la noche)”. Me imaginaba al ojo en la punta del cráneo como un horrible volcán en erupción, exactamente con el mismo carácter turbio y cómico que se atribuye al trasero y a sus excreciones. Ahora bien, el ojo es sin duda alguna el símbolo del sol deslumbrante, y ése que yo imaginaba en la punta de mi cráneo estaba necesariamente abrasado, consagrado a la contemplación del sol en el máximo punto de su brillo. La imaginación antigua atribuye al águila, en tanto que animal solar, la facultad de contemplar al sol cara a cara. Por eso es que el excesivo interés hacia la simple representación del ojo pineal es forzosamente interpretada como un irresistible deseo de convertirse uno mismo en *sol* (sol enceguedo o sol cegador, no importa). En el caso del águila, como en el caso de mi propia imaginación, el acto de mirar de frente equivale a la identificación. Pero el carácter cruel y demoledor de este absurdo deseo se hace inmediatamente patente debido a que el águila se precipita desde lo alto del cielo y porque, en lo que respecta al ojo que se abre en medio del cráneo, el resultado, incluso imaginario, es mucho más aterrador aun cuando sea espantosamente ridículo.

En ese entonces no dudaba en pensar seriamente en la posibilidad de que este ojo extraordinario terminaría por emerger realmente a través de la pared ósea de la cabeza, pues me parecía forzoso que tras un largo periodo de servilismo los seres humanos dispondrían de un ojo a propósito para el sol (en tanto que los ojos que se encuentran en las órbitas lo evitan con una especie de estúpida obstinación). No estaba demente, pero a no dudar le daba una importancia excesiva a la necesidad de franquear de una u otra manera los límites de nuestra experiencia humana, y me las arreglaba de una forma asaz turbia para que la cosa más improbable del mundo (la más perturbadora también, algo como los espumarajos en la boca) se me apareciera al mismo tiempo como algo necesario. Por un lado me imaginaba a los vegetales uniformemente animados por un movimiento vertical análogo al de la marea que eleva regularmente las aguas; y por el otro a los animales animados por un movimiento horizontal análogo al de la tierra que gira. De ese modo, llegaba a reducciones extremadamente simples y geométricas pero al mismo tiempo monstruosamente cómicas (por ejemplo: veía cómo el movimiento alternativo de los coitos a ras del suelo es semejante al de los pistones de una locomotora, de modo que los coitos ininterrumpidos a ras del suelo



estaban tan estrechamente ligados a la rotación de la Tierra como el movimiento de los pistones a la de las ruedas). En ese sistema brutal el hombre aparecía como un animal excepcionalmente animado por el movimiento de erección que proyecta las plantas hacia lo alto, comparable a los mamíferos machos que se erigen sobre las patas traseras en sus montas, aunque mucho más categóricamente erecto, erecto como un pene.

Aun hoy en día no dudo en escribir que, lejos de parecerme únicamente absurdas, esas primeras consideraciones respecto a la posición de los vegetales, de los animales y de los hombres en un sistema planetario, pueden ofrecerse como base de toda consideración sobre la naturaleza humana. Y es efectivamente a partir de ellas que emprendo un cierto planteamiento preliminar cuya meticulosa elaboración es reciente. En mi opinión, resulta extremadamente curioso verificar, durante el transcurso de la erección progresiva que va del cuadrúpedo al *Homo erectus*, lo ignominioso del creciente aspecto que desde el lindo lémur, todavía casi horizontal, apenas barroco, alcanza en las horripilantes proporciones del gorila. A partir de ahí, muy por el contrario, la evolución de los primates se desenvuelve en el sentido de una belleza de aspecto cada vez más noble a través del *Pitecanthropus erectus* y el *Homo neanderthalensis*, tipos primitivos cuya erección no es aún completa, hasta el *Homo sapiens*, que es el único entre todos los animales en alcanzar una firmeza y una derecha radical en el ejercicio militar. Si una raza como la raza humana no pudo nacer directamente de una especie animal de aspecto noble y sí únicamente de una especie de origen noble pero convertida en algo como una repugnante grosería en relación con la totalidad de los mamíferos, entonces quizá no sea posible mirar las obscenas y excrementicias nalgas de algunos simios con la naturalidad acostumbrada. No existe niño que, por lo menos una vez, no haya admirado en el parque zoológico esas impúdicas protuberancias, parecidas a cráneos excrementosos de colores deslumbrantes, jaspeadas en ocasiones, que van del rosa encendido a un violeta nacarado extraordinariamente horrible. Es probable que un cierto potencial de lucimiento y de deslumbramiento propio de la naturaleza animal, generalmente derivado hacia la cabeza (el orificio bucal), tanto en el hombre como en otros animales, haya podido derivarse en los simios hacia la extremidad opuesta, es decir, hacia el orificio anal. Esta horripilante anomalía podría incluso ser considerada de manera bastante lógica como el indicio de una naturaleza desequilibrada (pues el estado de equilibrio se deriva de la posición horizontal común). Es cierto que las aves hallaron el equilibrio en una posición intermedia, pero resulta bastante obvio que en este caso se trata de un nuevo equilibrio enteramente distinto al de los demás animales, condicionado además por el vuelo, es decir, por un movimiento de desplazamiento tan continuo como el de los cuadrúpedos: el traslado de rama en rama que condicionó la posición semivertical de los simios implicaba por el contrario un movimiento de desplazamiento discontinuo, lo que impidió definitivamente una nueva armonía y desarrolló paulatinamente una forma de ser y al mismo tiempo un aspecto monstruoso. Viviendo en los bosques, más o menos al abrigo de la luz solar, en ocasiones casi en una oscuridad como de sótano, abalanzándose torpemente de una rama a otra, los simios están condenados debido a cierto tipo de vida a una agitación jamás organizada, a una extraña

inestabilidad cuyo simple espectáculo es absolutamente irritante: así, la obscena expansión de su ano pelado, aureolado, visible como un furúnculo, se produjo dentro de un sistema privado de todo centro de gravedad y sin resistencia tal vez porque, aquí como en cualquier otra situación, basta con la más pequeña ruptura de equilibrio para que las inmundicias de la naturaleza se liberen mediante la más vergonzosa obscenidad.

Los antropólogos admiten que los antepasados del hombre empezaron a erguirse a partir del momento en que debieron abandonar el bosque (puede uno imaginar que los horribles animales sintieron pánico durante, por ejemplo, la propagación de un inmenso incendio). Privados del apoyo de los árboles y sin embargo acostumbrados a ir de un lado a otro casi de pie, deben haberse visto reducidos en forma bastante cómica a una estúpida alternancia entre la traslación a cuatro patas y la marcha vertical. Pero sólo podían estar de pie manteniendo poco a poco el equilibrio, es decir, imprimiendo una continuidad y una armonía determinada a sus movimientos. Parece probable admitir, dada la extraordinaria dificultad que representaba la posición vertical, que el equilibrio inicial de los movimientos de traslado habría sido precario si éste no se hubiera desarrollado, es decir, si no hubiera traído progresivamente aparejado el equilibrio total de las formas a las que estamos acostumbrados: la erección fálica y la belleza proporcionada. La evolución hasta la forma humana se presenta como un retorno mecánicamente necesario para la obtención de una armonía plástica que ya se había desarrollado horizontalmente entre los antepasados comunes a los simios y a los lemúridos. Pese a la extrema escasez de los documentos, los antropólogos han reconstituido las modalidades de esta evolución, sobre todo en lo que respecta a la osamenta de la cabeza. La expansión de la parte superior del cráneo, que se inicia con *Pitecanthropus erectus* y continúa con *Homo neanderthalensis*, culmina de manera más o menos perfecta en los diferentes tipos humanos existentes hoy en día. La punta de la cabeza se convirtió —psicológicamente— en el centro donde desemboca el nuevo equilibrio. Todo lo que se oponía en el esqueleto a los impulsos verticales del ser humano, como las protuberancias de las órbitas y de los maxilares, remanentes del desorden y de los impulsos del simio todavía semihorizontales, ha desaparecido casi totalmente. Pero, a decir verdad, la reducción de la protuberancia del orificio anal es mucho más significativa.

Me veo en la necesidad de reconocer que este planteamiento presenta ya una gran cantidad de dificultades, y me apresuro a decir que, por el momento, no tengo la intención de resolverlas tan explícitamente como convendría. Si expongo aquí algunas concepciones, es casi únicamente con el fin de caracterizar ciertos accidentes, psicológicos o no, extravíos y demencias casi voluntarios que las provocaron o que ellas expresan o ellas provocaron. Así pues, me limito a indicar que la noción de equilibrio, cuya función es de tanta importancia en este planteamiento, no es de ninguna manera una noción vacía y arbitraria. Probablemente no sería difícil estudiar los desplazamientos más o menos regulares del centro de gravedad durante la marcha o la carrera de los diferentes animales, demostrando que lo que llamamos la belleza de las formas no es más que un atributo de los modos de desplazamiento continuo en los que el equilibrio del cuerpo en movimiento hace posible una importante economía de fuerza. De ese modo se hace claro que la belleza, en el sentido académico de la palabra, se

reduce a una simplificación geométrica de las líneas (las fotografías heteróclitas permiten la obtención de una figura humana de tipo griego mediante un cierto número de figuras irregulares: al confundirse, los rasgos superpuestos no dejan ver más que una constante regular). Por muy breve e insuficiente que sea esta alusión, supongo que a pesar de todo permite imaginar como algo mecánicamente explicable la radical transformación del cuarto trasero en los hombres primitivos. La obscenidad anal, llevada a un punto tal que los simios más característicos llegaron incluso a deshacerse de la cola, misma que oculta el ano de los demás animales mamíferos, desapareció completamente como consecuencia de la evolución humana. El ano humano se retiró profundamente hacia el interior de la carne, en la hendidura de las nalgas, y ya no crea protuberancia si no es por la posición en cuclillas y durante la excreción. Todo el potencial de desarrollo, todas las posibilidades de liberación de energía, sólo pudieron volver a encontrar en condiciones normales la vía abierta hacia las regiones superiores cercanas al orificio bucal, hacia la garganta, el cerebro y los ojos. La plenitud que la figura humana alcanzó al verse dotada de voz, de los diversos juegos de expresión y de la mirada, que es algo así como la conflagración capaz de liberar inmensas cantidades de energía en forma de estallidos de risa, de lágrimas o de sollozos, reemplazó al horroroso e inexpresivo rostro del simio, sirviéndose de todo el lucimiento que hasta entonces había hecho brotar y arder al orificio anal.

Acabo de dar todas estas explicaciones sólo para poder decir que, cuando imaginaba la desconcertante posibilidad del ojo pineal, mi única intención era la de ofrecer una idea de las expulsiones de energía en la cima del cráneo, tan violentas y tan crudas a la vista como las que produce la horrible protuberancia anal de algunos simios. No estaba consciente inicialmente de ello, pero mi imaginación no dejaba de aportarme espantosos delirios acompañados de una intensa satisfacción: este ojo que deseaba tener en la punta del cráneo (pues había leído que su embrión se encontraba, como la semilla de un árbol, ahí en el interior de ese cráneo) sólo aparecía ante mis ojos como un órgano sexual de una sensibilidad extraordinaria, que habría vibrado haciéndome lanzar gritos atroces, los gritos de una eyaculación grandiosa pero insoportable. Todo lo que puedo recordar de mis reacciones y de mis desvaríos durante esa época, además del valor simbólico normal de una representación de fulgurante resplandor, me permite caracterizar actualmente esta fantasía de ojo pineal como una fantasía excrementicia. De hecho me habría resultado imposible hablar de ello explícitamente, expresar hasta el final lo que experimenté de manera tan violenta a principios de 1927 (y que aún llego a experimentar de un modo vivo), como no fuera mediante la mención de la desnudez de una protuberancia anal de simio y que un día del mes de julio del mismo año, en el Zoological Garden de Londres, me conmocionó hasta sumergirme en una especie de anonadamiento extático. Mientras escribo, mi imagen del ojo pineal alcanza, a través de una cierta turbación, una brutalidad de erección tan aterradora que sólo me es posible imaginar el enorme y crudo fruto anal de carne rosa radiada y excrementosa (el mismo que me impresionó profundamente en Londres) como un abyecto cráneo que partiría de un hachazo con un *ah* bramado desde el fondo de la garganta. El filo del hacha se hundiría en ese cráneo imaginario como las cuchillas de los carniceros que parten en dos mitades, con un solo golpe violentamente asestado sobre

la tabla, la nauseabunda cabeza de un conejo desollado. Pues no es de ninguna manera seguro que las partes nobles de un ser humano (la dignidad, la nobleza que caracterizan su rostro) no dejen abruptamente de oponer, contrariamente al flujo mesurado y sublime de sus profundos y tumultuosos impulsos, la menor barrera a una súbita erupción que estallaría de un modo tan provocador y tan indecente como el que hincha la protuberancia anal de un simio.

# El ojo pineal (1)

Cuando tengo el rostro inyectado de sangre, se pone rojo y obsceno.

Mediante reflejos mórbidos, revela al mismo tiempo la sangrienta erección y una exigente sed de impudor y desenfreno criminal.

De tal modo que no temo afirmar que mi rostro es un escándalo y que mis pasiones sólo se manifiestan a través del Jesuivio.

El globo terrestre se encuentra cubierto de volcanes, que le sirven de ano.

Aun cuando este globo no engulle nada, con frecuencia echa afuera el contenido de sus entrañas.

Tal contenido brota estruendosamente y cae a chorros.

*El ano solar*

## I. ANTROPOLOGÍA CIENTÍFICA Y ANTROPOLOGÍA MITOLÓGICA

En la medida en que una descripción de la vida humana que se remonta a los orígenes intenta representar lo que el informe universo realizó al producir al hombre en lugar de cualquier otra cosa, cómo fue llevado a esta inútil producción y a través de qué medios hizo de esta criatura algo muy distinto del resto, en esa misma medida es necesario abandonar la antropología científica, reducida a un balbuceo aún más senil que pueril, reducida a esgrimir respuestas que tienden a volver las preguntas planteadas de ese modo como algo irrisorio, siendo que estas respuestas lo son de un modo miserable únicamente frente a la inevitable y exigente brutalidad de una interrogación que asume el sentido mismo de la vida y que dicha antropología tiene como presunto objetivo describir.

Pero, al menos en la primera fase, la especulación filosófica no es rechazada con menos impaciencia que la impotente prehistoria, siendo que esta especulación, que se halla sometida a las reacciones de una mala conciencia, se destruye casi siempre a sí misma y se anonada vilmente frente a la ciencia. Pues, incluso si este anonadamiento inhumano pudiera aún ser denunciado, incluso si fuera todavía posible que el hombre opusiera su malevolencia y su demencia a una necesidad que lo aplasta, nada de lo que se conoce a propósito de los recursos

propios de la investigación filosófica sería capaz de imponerle algún tipo de confianza: tanto como la ciencia, la filosofía ha sido hasta aquí una expresión de la subordinación humana, y cuando el hombre intenta representarse, ya no como un momento de un proceso homogéneo — de un proceso desvalido y deplorable—, sino como un nuevo desgarramiento dentro de una naturaleza desgarrada, entonces ya no viene en su ayuda esa fraseología uniformante que surge de su entendimiento: deja de ser capaz de reconocerse en los degradantes grilletes de la lógica y, por el contrario, se reconoce —no solamente con cólera sino en un tormento extático— en la virulencia de sus demonios.

No obstante, la introducción de una serie intelectual sin leyes dentro del mundo del pensamiento legítimo se define en principio como la operación más temeraria y más ardua. Y resulta claro que si no fuera practicada sin equívoco, con una resolución y un rigor raramente alcanzados en otros casos, sería también la operación más inútil.

Fuera de una cierta inaccesibilidad al miedo —se trata en este caso básicamente de padecer la atracción de los objetos más repugnantes sin sentirse abatido—, dos condiciones se imponen a aquel que se ha hecho el propósito de abarcar la comprensión de un contenido que no dejará de serle ajeno, y no sólo se imponen de manera clara e inconfundible, sino como prescripciones imperativas.

## II. CONDICIONES DE LA REPRESENTACIÓN MITOLÓGICA

En primer lugar, dado que se ha vuelto una facultad adquirida, el conocimiento metódico no puede ser descartado, pues, al menos en las actuales circunstancias, sin un estrecho contacto con el mundo homogéneo de la vida práctica, el libre juego de las imágenes inteligibles se perdería y se disolvería fatalmente en una región donde ningún pensamiento ni palabra alguna tendrían la menor consecuencia.

Así, hay que empezar por reducir la ciencia a un estado que debe ser definido mediante el término de *subordinación*, de modo que pueda disponerse libremente de ella, como de una bestia de carga, para fines que han dejado de pertenecerle. Entregada a sí misma, libre, en el más pobre sentido del término (en el que la libertad no es más que una impotencia), habida cuenta de que, como una primera condición de existencia, ha recibido en parte la tarea de disipar y de destruir las quimeras mitológicas, nada podría impedir que la ciencia vaciara ciegamente al universo de su contenido humano. Pero es posible utilizarla para que limite su propia acción y para que ella misma sitúe más allá de sus límites aquello que jamás podrá alcanzar, frente a lo cual acaba convirtiéndose en un esfuerzo sin una finalidad y en un ser indeterminado y estéril. No hay duda de que estos elementos, planteados de tal manera por la ciencia, no dejan de ser más que términos vacíos, paralogías impotentes. No es sino hasta después de haber traspuesto estos límites exteriores de otra existencia a su contenido mitológicamente experimentado, como es posible tratar a la ciencia con la indiferencia que su

naturaleza específica exige, pero sólo a condición de haberla sojuzgado primero mediante sus propias armas, haciendo que ella misma produzca las paralogías que la limitan.

La segunda condición no es en principio sino una forma más de la primera; de nuevo en este caso la ciencia es utilizada con un fin que le es contrario. La exclusión de la mitología mediante la razón es forzosamente una exclusión rigurosa respecto a la cual no debe darse marcha atrás y que, en caso necesario, habría que hacer aún más tajante, pero sin dejar al mismo tiempo de invertir los valores creados por esta misma exclusión, es decir, que *el hecho de que no exista un contenido válido según la razón en una serie mitológica es la condición de su valor significativo*. Pues si la violencia afectiva de la inteligencia humana es proyectada como un espectro a través de la noche desierta del absoluto o de la ciencia, de ello no se deriva que tal espectro tenga algo en común con la noche en la que su resplandor se ha vuelto glacial. Por el contrario, un contenido espectral sólo existe realmente como tal a partir del momento en que el medio que lo contiene se define por la intolerancia de lo que en él se presenta como un crimen. En lo que respecta a la ciencia, su repulsión, la de mayor intensidad que sea posible representar, resulta necesaria para la calificación de la parte excluida. Semejante calificación debe ser comparada a la carga afectiva de un elemento obsceno que lo es únicamente en virtud de la prohibición que éste sufre. Mientras la exclusión formal no tenga lugar sigue siendo posible comparar un enunciado mítico con un enunciado racional, y puede ser descrito como algo real y metódicamente explicado. Pero, al mismo tiempo, pierde su calificación espectral, su libre falsedad. Como en el caso de las religiones imperativas reveladas, entra a formar parte de los conjuntos místicos que tienen como finalidad someter estrechamente a los hombres miserables a una necesidad económica; es decir, en última instancia, a una autoridad que los explota.

Es cierto que semejante operación sería actualmente inconcebible debido a que las posibilidades se han visto limitadas por el mismo desarrollo de la ciencia.

La ciencia, que procede a partir de una concepción mística del universo, separó de éste los elementos constitutivos en dos clases profundamente diferenciadas: elaboró mediante asimilación las partes indigentes y prácticas, transformando en instrumento útil para la vida material del hombre una actividad mental que hasta entonces no era más que el instrumento de su explotación. Al mismo tiempo, tuvo que separar las partes delirantes de las antiguas edificaciones religiosas con el fin de destruirlas. Pero este acto de destrucción acabó siendo, en el punto extremo del desarrollo, un acto de liberación: el delirio escapa a la necesidad, rechaza su pesado manto de servidumbre mística y es solamente entonces cuando, desnudo y lúbrico, dispone del universo y de sus leyes como de juguetes.

### III. EL OJO PINEAL

A partir de estos dos principios, y en el supuesto caso de que la primera condición —la que exige el conocimiento científico de los objetos estudiados— se haya cumplido al menos en gran medida, nada prohíbe la descripción fantástica y aventurera de la existencia. Lo que

queda por decir respecto a la manera en que esta descripción actúa —y respecto a las relaciones que establece la descripción acabada con algún objeto— únicamente puede ser una reflexión respecto a la experiencia realizada.

El ojo que se halla en medio y en la cima del cráneo y que se abre frente al sol incandescente para ser contemplado en una siniestra soledad, no es un producto del entendimiento, sino en realidad una existencia inmediata: se abre y se ciega como una consunción o como una fiebre que devora el ser o más exactamente la cabeza, y de esa manera representa el papel del incendio en una casa; en lugar de contener la vida del mismo modo que el dinero encerrado en un cofre, la cabeza la disipa con prodigalidad, pues, al término de esta metamorfosis erótica, recibió el *poder eléctrico de los picos*. Esa gran cabeza ardiente es el símbolo y la desagradable luz de la *noción de gasto*, más allá de la noción aún baldía, tal como es elaborada a partir del análisis metódico.

El mito se identifica desde un principio no sólo con la vida sino también con la pérdida de ésta: con la ruina y la muerte. No es en absoluto un producto exterior a partir del ser que lo creó, sino la forma que este ser adopta en sus avatares lúbricos, en el don extático que él hace de sí mismo en tanto que víctima desnuda, obscena —y víctima no ante una potencia oscura e inmaterial, sino ante las grandes carcajadas de las prostitutas—.

La existencia no se asemeja ya a un recorrido definido de un signo práctico a otro, sino más bien a una incandescencia enfermiza, a un incesante orgasmo.

#### IV. LOS DOS EJES DE LA VIDA TERRESTRE

Por muy enceguedora que sea la forma mítica en cuanto no es mera representación sino agotadora consunción del ser, de su primera apariencia indistinta, es posible pasar de un contenido a un continente, a una forma circunstancial que, aun cuando sea probablemente inadmisibles para la ciencia, no parece algo distinto de las habituales elaboraciones del entendimiento.

La división de las existencias orgánicas en la superficie de la tierra se lleva a cabo en dos ejes, el primero de los cuales, vertical, prolonga el radio de la esfera terrestre, mientras el segundo, horizontal, es perpendicular al primero. Los vegetales se desarrollan casi exclusivamente en el eje vertical (que es también el de la caída de los cuerpos); por el contrario, el desarrollo de los animales se sitúa o tiende a situarse en el eje horizontal. Pero aun cuando sus movimientos, en su totalidad, no sean sino deslizamientos paralelos a las líneas descritas por la rotación del globo terrestre, los animales nunca son del todo ajenos al eje de la vida vegetal. De esa manera, lo que los hace levantarse del suelo es la existencia cuando llegan al mundo y, de un modo relativamente continuo, la salida del sueño y del amor (mientras que por el contrario la noche y la muerte abandonan los cuerpos a una fuerza dirigida de arriba hacia abajo). Incluso en los casos más regulares, su esqueleto no está perfectamente sometido al trayecto horizontal: tanto el cráneo como el orificio de los ojos están situados por encima del nivel de la vértebra anal. Sin embargo, incluso si nos referimos



a la posición del macho durante el coito y a la estructura de algunos pájaros, jamás alcanza una verticalidad completa.

## V. SITUACIÓN DE LOS CUERPOS Y DE LOS OJOS HUMANOS EN LA SUPERFICIE DEL GLOBO TERRESTRE

Al ser los únicos en desprenderse de la apacible horizontalidad animal, a costa de esfuerzos cuyo carácter penoso y abyecto se ve expresado en el rostro de los grandes simios, los seres humanos son los únicos que lograron apropiarse de la erección vegetal y quienes, en cierto sentido, se dejaron polarizar por el cielo.

Es así como la Tierra de inmensas regiones, cubierta por los vegetales que en todas partes huyen de ella para ofrecerse y destruirse incesantemente, para proyectarse hacia el vacío celestial, tan pronto inundado de luz como nocturno, la Tierra entrega igualmente a esta decepcionante inmensidad del espacio la totalidad de los risueños o desgarrados hombres.

Pero en esta liberación del hombre que accede en la superficie de un globo a una sofocante ausencia de límites, la naturaleza humana dista mucho de haberse liberado sin resistencia. Pues si es cierto que su sangre, sus huesos y sus brazos, y que la agitación del goce (o incluso el silencio de la auténtica angustia), si es cierto que la debilitada risa y el odio sin estrépito se pierden interminablemente y se elevan en dirección de un cielo bello como la muerte, pálido e increíble como la muerte, los ojos no dejan por eso de unirla mediante estrechos lazos a las cosas comunes, en medio de las cuales la necesidad estableció su accionar.

El eje horizontal de la visión al que la estructura humana permaneció estrictamente sometida en el transcurso de un desgarramiento a través del cual el hombre rechazó la naturaleza animal, es la expresión de una miseria tanto más pesada cuanto que en apariencia se confunde con la serenidad.

## VI. EL ÁRBOL VÉRTIGO

Para el antropólogo que no hace sino comprobarla, esta contradicción entre los ejes de la estructura humana se encuentra desprovista de sentido. Y no haría más que revelar una injustificable tendencia al misticismo si, por casualidad, incapaz incluso de explicarse, subrayara su importancia. La descripción de los ejes perpendiculares no adquiere su valor sino a partir del momento en que, con respecto a estos ejes, se vuelve posible construir el juego pueril de una existencia mitológica: respondiendo ya no a la observación o a la deducción, sino a un libre desarrollo de las relaciones entre la conciencia inmediata y variada de la vida humana y los elementos presuntamente inconscientes que constituyen tal vida.

De esa manera, al desprenderse del sistema horizontal de la visión ocular normal, el ojo pineal aparece en una especie de nimbo de lágrimas, como el ojo de un árbol, o más bien como si se tratara de un árbol humano. Al mismo tiempo este árbol ocular no es más que un

gran pene rosa (abyecto), ebrio de sol, y que sugiere o solicita algún malestar: la náusea, la nauseabunda desesperación del vértigo. En esta transfiguración de la naturaleza, durante la cual la misma visión, atraída por la náusea, resulta desgarrada y dividida por los resplandores del Sol que ella fija, la erección deja de ser una penosa ascensión sobre la superficie del suelo y, en un vómito de desabrida sangre, se transforma en caída vertiginosa en el espacio celestial, acompañada de un horrible grito.

## VII. EL SOL

Situado en el fondo del cielo como un cadáver en el fondo de un pozo, el Sol responde a este grito inhumano con la atracción espectral de la podredumbre. La inmensa naturaleza rompe sus cadenas y se despeña en el vacío sin límites. Un pene cercenado, flácido y sanguinolento, toma el lugar del acostumbrado orden de las cosas. En esos pliegues, donde adoloridas mandíbulas muerden aún, se acumulan la pus, la baba y las larvas que han depositado ahí enormes moscas: fecal como el ojo pintado en el fondo de un jarrón, este Sol, que recibe ahora su brillo de la muerte, sepultó la existencia en la hediondez de la noche.

## VIII. EL JESUVIO

El globo terrestre permaneció enorme como un cráneo calvo en medio del cual el ojo que se abre al vacío es al mismo tiempo volcánico y lacustre. Extiende su desastroso paisaje entre profundos pliegues de carne velluda, y los vellos que forman sus malezas se inundan de lágrimas. Pero los confusos sentimientos de una degradación aún más extraña que la de la muerte no tienen su origen en un cerebro como los demás: bajo esa desnuda carne tan cargada de obscenidad como un trasero, satánico a la vez como las nalgas igualmente desnudas que una joven hechicera eleva hacia el negrísimo cielo en el momento en que su ano se abre para que en medio de él sea plantada una antorcha en llamas, sólo se apretujan unos pesados intestinos.

El grito de amor que es arrancado a ese cómico cráter es un febril sollozo y un retumbo de trueno.

El ojo fecal del sol también se desprendió de esas entrañas volcánicas, y el dolor de un hombre que se arranca él mismo los ojos con los dedos no es más absurdo que este parto anal del sol.

## IX. EL SACRIFICIO DEL GIBÓN

El intolerable canto de los gallos tiene un significado solar en razón del orgullo y del sentimiento de triunfo del hombre que percibe en medio del cielo sus propias deyecciones.

Del mismo modo, durante la noche, un inmenso amor, turbado, dulce como un espasmo de muchacha, se abandona, se arroja dentro de un gigante universo, ligado a la íntima sensación de haber orinado sobre las estrellas.

A fin de renovar tan tierno pacto, uniendo el vientre a la naturaleza, una putrefacta selva ofrece sus engañosas letrinas en las que pululan animales, coloridos o venenosos insectos, gusanos y pequeños pájaros. La luz solar se descompone en las ramas altas. Una inglesa, transfigurada por su dorada y aureolada cabellera, entrega su admirable cuerpo a la lubricidad y a la imaginación de varios hombres desnudos, a los que un sorprendente olor de podredumbre termina por extasiar aún más.

Sus labios húmedos se abren a los besos como una dulce ciénaga, como un río que fluye sin ruido, y sus ojos ahogados de placer están tan inmensamente absortos como su boca. Por encima de las bestias humanas que la enlazan y la manipulan, ella levanta su maravillosa cabeza, cargada de deslumbramientos, y sus grandes ojos se abren hacia una escena llena de locura.

Cerca de una redonda fosa recientemente abierta a mitad de la vegetación exuberante, una hembra gibón de gran tamaño se debate entre tres hombres que intentan ligarla por medio de largas cuerdas: tiene una cara todavía más estúpida que abyecta y lanza unos increíbles gritos de terror a los que otros pequeños simios responden con variados gritos desde las ramas altas. Una vez encordada y dispuesta como un ave de corral, es decir, con las piernas plegadas contra el cuerpo, los tres hombres la bajan y la fijan boca abajo en una estaca plantada en medio de la fosa. Así amarrada, su boca bestialmente aullante traga tierra, mientras que, por el contrario, la intensa protuberancia anal, de colores de un rosa chillón, mira hacia el cielo como una flor (la punta de la estaca fue introducida entre el vientre y las patas plegadas): es únicamente esta parte, cuya obscenidad llena de estupor, la que emerge por encima del nivel de la fosa.

Una vez terminados los preparativos, todos los hombres y las mujeres presentes (además de la inglesa se encuentran efectivamente ahí varias mujeres no menos ansiosas de libertinaje) rodean la fosa: en ese momento todos están idénticamente desnudos, todos están igualmente trastornados por la avidez de placer (agotados de voluptuosidad), ávidos, y están ahí [sin] respiración y con los nervios a flor de piel...

Cada uno está armado con una pala, con excepción de la inglesa: la tierra con la que se debe llenar la fosa fue repartida de manera más o menos regular en todo el derredor. El abyecto gibón, en abyecta postura, sigue aullando espantosamente, pero, a una señal de la inglesa, todos empiezan a empujar la tierra dentro de la fosa con sus palas para después pisotearla con una rapidez y una actividad extremas: de esa manera, el horrible animal acaba siendo enterrado vivo en un abrir y cerrar de ojos.

Se instala un relativo silencio: todas las estupefactas miradas se concentran en la inmunda protuberancia solar, de hermoso color sangre y ridículamente sacudida por los estremecimientos de la agonía. Entonces la inglesa extiende su largo cuerpo desnudo, de encantador trasero, sobre la fosa llena: la carne mucosa de ese falso cráneo pelado, un tanto sucia de mierda con su radiada flor en la punta, resulta aún más inquietante cuando unos lindos

y blancos dedos la tocan. Todos los demás se apiñan alrededor, retienen un grito, se secan el sudor; los dientes muerden los labios; incluso una ligera baba escurre de las bocas atribuladas en exceso: contraído por la asfixia, y también por la muerte, el hermoso forúnculo de carne roja se incendió de pestilentes llamas cafés . . . . .

Como una tempestad que estalla y que, después de algunos minutos de insoportable espera, en una semioscuridad, arrasa con toda una campiña mediante horribles trombas y espantosos truenos, del mismo modo turbulento y profundamente desquiciado (es cierto que con signos infinitamente más difíciles de percibir) es la existencia misma lo que vaciló y alcanzó un nivel en el que no queda sino un vacío alucinante, un olor de muerte que estruja la garganta.

En realidad, no fue en cualquier carroña sino en el nauseabundo JESUVIO donde la boca de la inglesa estampó sus más ardientes, sus más dulces besos, en el momento en que se produjo aquel pequeño vómito pueril: el extraño ruido que produjeron y que se prolongaba en la carne chasqueaba a través de un asqueroso ruido proveniente de las entrañas. Pero esas extraordinarias circunstancias habían desatado orgasmos, tan sofocantes y espasmódicos unos como otros, dentro del círculo de los desdichados observadores; todas las gargantas se estrangulaban en medio de roncosp suspiros, de gritos imposibles, y todos los ojos se encontraban húmedos por las brillantes lágrimas del vértigo . . . . .

El sol vomitaba por encima de esas bocas repletas de cómicos gritos, en el vacío de un absurdo cielo, igual que un ebrio enfermo... Y de esa manera fue como un calor y un estupor increíbles sellaban una alianza —insoportable como un suplicio: como una nariz cercenada, como una lengua arrancada—, celebraban las nupcias (festejadas con el filo de la navaja en lindos e insolentes traseros), la pequeña cópula entre el agujero que hiede y el Sol...

## X. EL OJO DE BRONCE

Las niñas que rodean en los zoológicos las jaulas de los animales no pueden dejar de sentirse deslumbradas ante el espectáculo de los traseros —tan lúbricos— de los simios. Estas criaturas, que sólo parecen existir para pegarse a los hombres —boca con boca, vientre con vientre, con las partes más equívocas de la naturaleza—, proponen a su comprensión infantil enigmas cuya perversidad es acaso extravagante. No pueden dejar de pensar en sus propios traseros, en sus propias deyecciones, estigmatizados por un apabullante interdicto: pero la imagen de su propia inmundicia, tal como les es devuelta por la calvicie anal, jaspeada, roja o color malva, de algunos simios, alcanza a través de los barrotes de una jaula un esplendor cómico y una atrocidad sofocante. Cuando los delirios mitológicos son disipados, tras haber fatigado el espíritu debido a una ausencia de vínculos, a una desproporción con las auténticas necesidades de la existencia, los fantasmas ahuyentados de todas partes, abandonando al mismo sol a la vulgaridad de un día brillante, dejan sitio a formas desprovistas de misterios, a

través de las cuales resulta fácil orientarse sin más propósito que los objetos definidos. Pero basta con que un estúpido simio produzca frente a una niña sus porquerías, provocando en ella un rubor total, para encontrarse nuevamente con la ahuyentada legión de fantasmas cuyas obscenas burlas vienen a llenar un trasero tan llamativo como un sol.

Aquello que la ciencia es incapaz de hacer: proponer el significado excepcional, el valor expresivo de un orificio excrementicio que surge como una brasa de un cuerpo velludo, del mismo modo que un trasero humano surge del calzoncillo en el retrete, la chiquilla lo concibe a tal grado que sólo podrá expresarse a través de un grito ahogado. Se aleja, apremiada por una necesidad; camina apresurada por un sendero donde sus pasos hacen crujir la grava y pasa sin mirar las pelotas multicolores de sus amigos que, no obstante, han sido hechas con toda la intención de atraer miradas capaces de ser deslumbradas por cualquier abigarramiento. Corre de ese modo hacia el sitio maloliente y se encierra ahí sintiéndose sorprendida, así como se encerraría en la sala del trono, por curiosidad, una joven reina: oscuramente, pero en una especie de éxtasis, supo descubrir el rostro, el cómico aliento de la muerte: a partir de ahora sabe que sus propios sollozos de voluptuosidad, mucho tiempo después, se habrán de asociar a este milagroso, a este dulce descubrimiento...

En el transcurso de la progresiva erección que va del cuadrúpedo al *Homo erectus*, la ignominia del aspecto animal crece hasta alcanzar proporciones horripilantes, desde el lindo lemúrido, apenas barroco, que aún camina en un plano horizontal, hasta el gorila. No obstante, cuando la línea evolutiva terminal se dirige hacia el ser humano, la serie de formas se desarrolla, por el contrario, en el sentido de una regularidad cada vez más noble o correcta: es así como, en la actualidad, la rectitud automática de un militar en uniforme, durante sus maniobras obligatorias, emerge de la inmensa confusión del mundo animal y se propone ante el universo de la astronomía como su punto final. En cambio, si opusiéramos el orificio excrementicio del simio —que parece ser su inevitable compensación— a esta matemática verdad militar, el universo que parecía amenazar el esplendor humano mediante una forma a duras penas imperativa, termina recibiendo únicamente como respuesta el ininteligible alivio de una carcajada...

Cuando la vida arborícola de los simios, que se desplazaban por medio de movimientos entrecortados de una rama a otra, provocó la ruptura del equilibrio derivado de la locomoción rectilínea, todo lo que oscuramente, pero sin tregua, intentaba arrojarse fuera del organismo animal, se descargó con toda libertad en la región del orificio inferior. Esta parte que nunca se desarrolló y que permaneció oculta bajo la cola de los demás animales, brotó y floreció: se convirtió en una protuberancia calva, y los más bellos colores de la naturaleza la volvieron espléndida. La cola, desde mucho tiempo atrás incapaz de esconder esta enorme hernia de carne, desapareció entre los simios más evolucionados, aquellos en quienes descansaba el genio de la especie, de tal suerte que al término del proceso la hernia pudo expandirse con la más aterradora obscenidad.

Es así como la desaparición del libre apéndice caudal, a la que el orgullo humano se ve comúnmente asociado más que a ninguna otra característica, no significa en modo alguno una regresión de la bestialidad original, sino una liberación de las fuerzas anales —lúbricas y absolutamente repugnantes— de las que el hombre no es más que la contradictoria expresión.

La tierra, conmocionada en sus profundos basamentos ante este equívoco cólico de la naturaleza, liberado en la viscosa penumbra de los bosques a través de tantas y tan brillantes flores de carne, respondió mediante la ruidosa alegría de las entrañas con el vómito de sus increíbles volcanes. Del mismo modo que una carcajada provoca otras, o un bostezo los bostezos de toda una sala, igualmente un ridículo cólico fecal desencadenó, a lo largo de un negro cielo desgarrado por los truenos, un cólico de fuego. En medio de esta fantasía, al pie de los inmensos árboles de brasa que un viento cargado de ensangrentados humos abatía de tanto en tanto, al mismo tiempo que corrían tortuosos ríos de lava de un rojo incandescente, los grandes simios, presas de un terror desaforado, huían como bajados del cielo por todas partes, con el pelo quemado, mientras lanzaban pueriles gritos.

Muchos de ellos eran atropellados por troncos de fuego que los dejaban aullando boca arriba o boca abajo; inmediatamente se encendían y ardían como madera. Sin embargo, algunos lograban llegar hasta la playa sin árboles, a salvo del fuego y protegida del humo por un viento contrario: terminaban convertidos en jirones sin vida, en siluetas informes, a medias devoradas por el fuego, erguidas o gimiendo en el suelo, descompuestas por los intolerables dolores. Frente al espectáculo de una lava roja —deslumbrante como una pesadilla—, de una lava apocalíptica que parecía surgir ensangrentada de sus propios anos (así como en principio sus velludos cuerpos habían arrojado y exhibido sádicamente fuera de sí esos mismos inmundos anos —como para insultar y ensuciar mejor todo lo existente—), estas desdichadas criaturas se convertían en una especie de vientre femenino dando a luz algo espantoso...

Partiendo del gusano, resulta fácil considerar irónicamente a un animal, a un pez, a un simio o a un hombre como un tubo con sus dos orificios, anal y bucal: la nariz, los ojos, las orejas y el cerebro representan la complicación del orificio bucal; el pene, los testículos o los órganos femeninos correspondientes, la del orificio anal. En tales condiciones, los violentos embates que proceden del interior del cuerpo pueden ser enviados indiferentemente hacia un extremo o hacia el otro, descargándose realmente ahí donde encuentran los obstáculos más débiles. Todos los adornos de la cabeza, sea cual fuere la especie a la que ésta pertenezca, tienen como sentido, el de ser un privilegio generalizado de la extremidad oral; sólo es posible oponerles las riquezas decorativas de la extremidad indecente de los simios.

Pero cuando una gran osamenta de antropoide se irguió sobre el suelo, ya no columpiándose de un árbol a otro, sino ella misma perfectamente recta y paralela a un árbol, todos los impulsos que habían tenido hasta entonces un libre derivativo en la región anal se toparon con una nueva resistencia. Debido a la posición erguida, esta región dejó de formar una protuberancia y perdió el “poder privilegiado de los picos”: la misma erección ya no podía mantenerse sino a condición de que dicho “poder de los picos” fuera normalmente sustituido por una barrera de músculos constreñidos. De esa manera, los oscuros embates

vitales se vieron de pronto enviados hacia el rostro y la región cervical: se descargaron en la voz humana y en estructuras intelectuales cada vez más frágiles (dado que estos nuevos tipos de descarga no solamente se adaptaban al principio de la nueva estructura, a la erección, sino que incluso contribuían a otorgarle su rigidez y su fuerza).

Además, con el fin de agotar un exceso, la extremidad facial asumió una parte —relativamente menor, aunque significativa— de las funciones de excreción casi totalmente desviadas hasta entonces hacia la extremidad opuesta: los hombres escupen, tosen, bostezan, eructan, se limpian la nariz, estornudan y lloran mucho más que los demás animales, pero sobre todo adquirieron la extraña facultad de sollozar y de reír a carcajadas.

Aun cuando, al término de la evolución, haya remplazado a la boca en tanto que última cima del edificio superior, sólo la glándula pineal permaneció en estado de evacuación virtual y únicamente puede percatarse de su importancia (sin la cual un hombre puede avasallarse espontáneamente y reducirse a sí mismo a la condición de utilizado) gracias a la confusión mítica: para que la naturaleza humana parezca tener un valor ajeno al de su propia realidad y de esa manera sea posible ligarla a una existencia espectral.

Es con respecto a este último hecho que la metamorfosis del gran simio debe ser representada como una *inversión*, apuntando no sólo hacia la dirección de las descargas arrojadas por el hombre a través de la cara —haciendo de la cara una existencia totalmente distinta a la de una boca, algo como una flor que se abre con la más delirante riqueza de formas—, sino también hacia el acceso de la naturaleza viva (hasta entonces asociada al suelo) a la irrealidad del espacio solar.

Es la inversión del mismo orificio anal, tal como ésta resulta del paso de la posición en cuclillas a la posición erguida, la que determina esa decisiva transposición de la existencia animal.

La cima calva del ano se convirtió en el centro, ensombrecido de maleza, de la estrecha hondonada que abre las nalgas.

La imagen espectral de tal cambio de signo está representada por la extraña desnudez humana —vuelta algo obsceno— que remplaza al cuerpo velludo de los animales; y especialmente por el vello púbico que aparece exactamente ahí donde el simio era lampiño; rodeada de un halo de muerte se levanta por vez primera una criatura demasiado pálida, demasiado grande, que no es otra cosa bajo un Sol enfermo que el ojo celeste del que carece éste.

## El ojo pineal (2)

Si consideramos al ser humano desde un punto de vista materialista —es decir, si vemos en él un resultado de fuerzas de una índole diversa a la de su naturaleza específica— es posible indicar dos principales sistemas de representación de ese resultado.

En el primero de ellos sólo se toman en cuenta fuerzas componentes inmediatamente perceptibles e indiscutibles, tales como el alimento, las viviendas, el trabajo y los medios de producción, fuerzas que engendran a las masas humanas en la superficie de la Tierra bajo formas diversas según su grado de desarrollo, y su juego sólo deja un valor de *relaciones de producción* en seres indefinidamente disponibles y manipulables como peones.

El segundo sistema no es la negación del primero, pero no admite que las fuerzas inmediatas que modifican los hechos humanos aíslen tales hechos de otras fuerzas, que no por ser menos fácilmente mensurables dejan de determinar ciertas formas particulares de existencia. De esa manera presenta al cuerpo humano como un cuerpo vertical que se mueve en la superficie de la Tierra y que mantiene relaciones determinables con los diferentes estados del espacio celeste.

Resulta por lo demás posible precisar la relación de los dos sistemas al indicar que, a medida que las relaciones con las fuerzas de producción acaparan en mayor grado la actividad humana, la influencia en el hombre del cielo, de la tierra y de los elementos como fuerzas es tanto menos aparente: no por ello deja de ser el impulso fundamental y permanente que dirige las reacciones humanas más flagrantes y más ciegas.

El ejemplo más sencillo de la acción de las grandes fuerzas físicas en el cuerpo humano lo ofrece el vértigo.

Si un hombre se encuentra en la cima de una pared abrupta sin antepecho, sentirá vértigo, y es inútil intentar describir lo que experimenta dado el grado en que se ven alteradas las condiciones de su existencia normal: cuando mucho es posible determinar la necesidad de arrojar a un horrible vacío sin fondo que, de la manera más angustiante, se opone al instinto de conservación.



Pero para dar cuenta de un modo suficientemente explícito de lo que está contenido en el vértigo, y al mismo tiempo para caracterizar con mayor precisión el sistema de percepciones agudas que condiciona las proyecciones involuntarias del ser humano, es posible recurrir a una imagen sugerida directamente por algunos datos de orden anatómico.

Cada hombre posee en la punta del cráneo una glándula conocida con el nombre de ojo pineal, que presenta efectivamente las características de un ojo embrionario. Ahora bien, ciertas consideraciones respecto a la posible existencia de un ojo de eje vertical (lo que habla del carácter aleatorio de cuerpos que habrían podido ser algo muy distinto de lo que son) hacen posible que el alcance decisivo de los diferentes itinerarios que incluso hemos llegado a negar, calificándolos de itinerarios normales o naturales, por la costumbre que tenemos de ellos, se vuelva algo sensible. De tal manera, la oposición del ojo pineal a la visión real se presenta como el único medio para descubrir la precaria situación —acosada, por así decir— del hombre en medio de los elementos universales.

Sin duda existe una gran cantidad de gente que se tendió ocasionalmente de espaldas en el campo y que, sin proponérselo, se encontró de pronto frente a frente con el inmenso vacío del cielo.

## El ojo pineal (3)

*Soleil cou coupé.*  
GUILLAUME APOLLINAIRE

La glándula pineal se encuentra situada bajo la bóveda craneal, en la cima del edificio fisiológico humano, por lo que su carácter ocular no es insignificante y secundario como entre los animales. Este edificio aparece efectivamente consituido a plenitud en el momento en que un soldado se erige rápidamente en la posición de *firmes* (para referirse al tipo de existencia militar en su modalidad de existencia geométrica). Ahora bien, si esta rigurosa proyección de la totalidad humana no se produjera independientemente de la particular proyección de la mirada —en otros términos, si el ojo pineal duplicara verticalmente la visión normal (dirigida horizontalmente)—, el hombre podría ser comparado al águila de los antiguos que, según se creía, miraba al sol fijamente.

El hecho de que se atribuya imaginariamente al ojo pineal una función viril no es algo en apariencia fortuito ni arbitrario. Aun cuando la conexión visual directa y regular entre un ser terrestre cualquiera y la fulguración solar siga siendo puramente mitológica (dado el carácter embrionario de la visión pineal), no por eso la glándula deja de desempeñar un papel determinante en las funciones sexuales, que en los casos de hipertrofia presentan desarrollos precoces y excesivos. La noción puramente psicológica de un ojo pineal ligado a la actividad eréctil del cuerpo —tomando en cuenta que esta especie de actividad es incongruente y provocadora— no se halla sin embargo desprovista de una base psicológica. No obstante, esta coincidencia carece de valor primordial, pues la común naturaleza de funciones tan claramente diferenciadas como son virilidad y verticalidad aparece solamente hasta el final.

Sea como fuere, quizá resulte posible hacer una distinción fundamental entre la dirección horizontal de la visión binocular normal y la dirección vertical de la visión pineal. La primera dirección parece ser a simple vista la única lógica o, más exactamente, la única que puede ser de cierta utilidad. La razón (e incluso quizá hasta cierto punto la naturaleza) protesta contra la existencia de un ojo que no tendría más función que la de establecer un contacto entre un ser y los objetos que son necesarios para su conservación. Pero esta protesta casi no tiene importancia debido a que, en términos generales, la razón tuvo un desarrollo, en tanto que la naturaleza fue concebida con arreglo al sistema de impulsos y de acciones condicionado por

una visión dirigida horizontalmente. Así pues, es posible en cambio determinar un sistema de impulsos y toda una actividad mental que tenga como único objeto las regiones situadas en la parte superior de la cabeza (o las regiones diametralmente opuestas, que no pueden ser vistas debido a que se extienden en las profundidades del suelo).

La visión pineal corresponde al segundo sistema de impulsos, que no es menos completo que el sistema horizontal, de tal suerte que, lejos de tratarse de una imaginación absurda y gratuita, puede ser estudiada, en su calidad de función fisiológica, del mismo modo que la visión común.

La visión virtual que tiene como órgano la glándula pineal puede ser definida como visión de la bóveda celeste en general, pero como los diferentes aspectos de esta bóveda no son iguales entre sí, debido a que el desplazamiento y el crecimiento de intensidad del foco solar determinan en ésta una fase culminante durante el día, es posible señalar al sol en el meridiano como objeto fundamental del ojo virtual. Efectivamente, el Sol provoca en el plano meridiano una proyección más ostentosa que cualquier otra de los impulsos humanos, aun cuando no adopte una forma material ni encuentre expresión más adecuada que en la libertad mitológica.

El águila que fabrica su morada en las regiones más remotas del cielo diurno y que mira ahí fijamente el foco solar es con toda evidencia la imagen más completa de esta proyección vertical: imagen de un valor explícito tanto más grande cuanto que el águila, vista como animal mitológico, asume en su realización la función humana a la que se encuentra ligada la glándula ocular pineal. No sólo el águila debe ser identificada con el mismo Sol, sino que al mismo tiempo es ella víctima de la omnipotencia solar. El águila es simultáneamente el animal de Zeus y el de Prometeo, lo que equivale a decir que el mismo Prometeo es águila (Atheus-Prometheus) dirigiéndose a robar el fuego del cielo. La explicación del origen del fuego mediante el vuelo del ave hacia el sol es un tema mitológico general (que se presenta incluso en el folclor normando, donde se encarga a un abadejo cometer tal rapto, en el transcurso del cual arde su plumaje).

## El ojo pineal (4)<sup>[1]</sup>

Una agresiva agitación, a la que parecería repugnante renunciar, obliga a cambiar constantemente la manera de ver en lo que respecta a la persona humana. Pues entre más bruscos (y al mismo tiempo irrisorios) son los cambios, más esta persona humana, a la que hemos estado ligados, corre el riesgo de escapar de las leyes, es decir, de los límites cuyo inmutable carácter es simplemente la expresión de un cansancio colectivo.

En este sentido, dejando de lado toda consideración debida a algunos datos que resulta inútil incriminar, sigue siendo posible arremeter contra el cuerpo humano, como si de su ostentosa erección pudiera uno esperar aún algo más que inefables reverencias.

Se trata en este caso de saber aquello de lo que el hombre se desentiende y determinar el sentido de los movimientos que orientan su cuerpo, que a veces parecen situarlo en el espacio universal no sólo como un punto infinitesimal sino tal vez igualmente como una flecha o un géiser... Al ver efectivamente a un hombre, como se mira por lo general —es decir, tan bruscamente como es posible, con la inconsciente determinación de ser cautivado—, resulta difícil compararlo con un chorro perfectamente vertical que apunta groseramente hacia el sol. Y basta con que descartemos ciertos métodos escolásticos, que no toman en cuenta el sentido involuntario de las palabras, para que nos sintamos tentados a afirmar como verdad —cómica a fuerza de adecuarse al sentido común— que el *hombre es un animal que se yergue* (al menos mientras es de día y con la mayor vivacidad —o con la mayor rabia posible—).

Si se es sensible a todo aquello que tiene la fuerza de impresionar (más que a las abstracciones mediante las cuales los objetos se distinguen unos de otros), parecerá indicado, en lo que se refiere a la erección humana, sustituir generalmente la del cuerpo por la del espíritu. La erección de los cuerpos sobre el suelo, en efecto, será a su manera admitida como la imagen misma de la moral; y no porque una bella joven, elegante y erguida, que pasa rápidamente por una avenida, pueda ser confundida sin reservas con las categóricas afirmaciones del código civil, sino porque su aparente pureza la hace deseable.

En realidad no importa mucho esa reducción, al parecer implicada, de la moral al servicio de los instintos más reprobados: incluso no importa que tal reducción sea considerada al menos prematura. Pues se trata en este caso de responder a una exigencia de las pasiones mucho más elevada aún que la que transforma en algo erótico la pureza de las jóvenes. Parecería que llegado a esta completa erección sobre el suelo (que será siempre la fuerza misma y la expresión del orden intelectual), una fatiga cómica y degradante, parecida en esto al hecho de caer al suelo, hubiera desviado al organismo humano de su elevación hacia el espacio solar: la mirada cuya aspiración poco eficaz, aunque permanentemente obstinada, afirma efectivamente que aquél *debería* tener como objeto la luz celeste, se abandona sin embargo al apasionado empeño de apartarse del suelo, haciendo que el hombre quede atado a la tierra con más fuerza que si llevara cadenas. Si consideramos desde esta perspectiva el cotidiano espectáculo de las muchedumbres humanas en el momento en que los relojes indican las doce del día o cualquier otra hora, bajo la lluvia o con un cielo perfectamente puro, ¿no resulta desconcertante comprobar que nadie mira hacia el sol?

Sin duda esta actitud parecerá mucho menos sorprendente, a decir verdad, de lo que aquí se afirma, cuando los ojos no pueden soportar un solo instante el brillo del sol y cuando, por lo demás, están colocados de tal manera que resulta imposible mirar hacia arriba sin tener que torcer el cuello con dificultad. Pero es seguro que el asunto cambia desfavorablemente al enunciar que estas dos deficiencias, de las que se puede culpar directamente al cuerpo humano, son precisamente signos de una indudable decadencia. Por otro lado, al insistir en esta necesidad vital de mirar de frente, nada se obtendría respecto de la inutilidad de mirar por encima de uno mismo, dada la imposibilidad de limitar las causas de la aparición de las particularidades biológicas a la utilidad, especialmente en lo que concierne al hombre. Existen motivos para limitarse a definir como sigue la defectuosidad en cuestión: *el cuerpo humano, cuya rigurosa erección lo opone a todos los demás organismos animales, participa no obstante del carácter bajo de estos últimos debido a la común disposición del sistema visual.*

Después de todo, nadie duda en el fondo que esta incapacidad de fijar la atención en otra cosa que no sean los muy cercanos y muy restrictivos objetos no sea el principio mismo de la abyecta pobreza de las vidas individuales. Pero para señalar con mayor precisión el carácter emasculado de la esclavizada mirada del hombre, es lícito recurrir a un hecho aparentemente insignificante: a saber, la presencia de la glándula pineal en la cima de los cráneos humanos. Se sabe que esta glándula, cuya función aún hoy permanece poco explicable (según parece, tendría una acción sobre el crecimiento), fue considerada por lo general, en opinión de algunos biólogos de quienes no se puede sospechar de extravagancia, como un sol que no se hubiera desarrollado.

Sin duda es posible ver únicamente en este ojo craneal un sueño tan cómico y tan irritante como cualquier otro, pero esta posibilidad de error no tiene aquí importancia alguna, debido a que no estamos hablando de tomar una decisión en el plano biológico. Sería indudablemente inútil *demostrar* el carácter ocular del cráneo humano y en cambio parece mucho más

oportuno dar cuenta del hecho de que una fantasía (en caso de que la glándula en cuestión no tuviera nada que ver con un ojo) sugirió curiosamente la visión directa del cielo. Es lícito afirmar en este sentido que ninguna ensoñación onírica sería capaz de responder de manera tan perfecta a la definición aceptada, según la cual el objeto del deseo es lo que obsesiona secretamente al espíritu. Los adjetivos *irritante* y *cómico* han sido utilizados a propósito para determinar las reacciones que provoca: efectivamente, el deseo de poseer un ojo en la punta del cráneo es tan agudo que, si una obsesión cualquiera hace considerar seriamente tal idea, de ello resulta un tumultuoso sentimiento de hilaridad y de furor.

Pero para expresar hasta qué punto el deseo es excitado por este ojo obsesivo, es posible traer a colación una reacción más característica. Si han de considerarse algunas respuestas que surgen espontáneamente de una pregunta por lo demás asaz desconcertante, parecería que la contemplación del cenit frente a frente no dejaría de provocar un vértigo repentino (lo que significa que un deseo inexplicable, exasperado por cualquier tipo de facilidad, se traduciría en una brutal pérdida de erección). Cuando un ser humano alcanza cierta cúspide en la que se encuentra de pie tan tranquilamente como es posible, su sola visión provoca en él el vértigo, como si su erección, llevada al extremo por la de las rocas proyectadas hacia el cielo como una ola, tuviera que ser quebrantada, incluso de una manera inmediatamente *física* (no dejará de notarse en este sentido que el vértigo experimentado indirectamente podría representar un ejemplo de magia en el que la operación mágica es una consecuencia de reacciones inconscientes: una mujer siente vértigo ante la esperanza de provocar la caída de un hombre que, en una situación vertiginosa, ella percibe sobre el techo de un edificio). El recurso de la caída confusa y horrible, del tumulto arremolinante y de los grandes gritos, es casi siempre signo de un éxito inesperado, de un triunfo que rebasa todos los límites. Así, en la medida en que uno no se engaña por la impresión de que un ser humano, suponiendo que de pronto su ojo pineal se ha abierto, pudiera experimentar vértigo y cayera al suelo mientras lanza estridentes gritos, también es posible atribuir un valor excepcional a la violenta revelación suscitada de ese modo.

Del mismo modo que tras el descubrimiento a pleno sol, en una playa desierta, de un molusco inmundo, semitransparente y luminoso, que estirara sus viscosos miembros a través de una charca de agua deslumbrante pero lechosa, produciendo un desgarramiento liberador tras el cual un universo absurdo, que ha dejado de oponer una actitud paralizante e incomprensible a pensamientos culpables, se vuelve dócil, penetrable y agitado, de esa misma manera una muchacha, conmocionada por una primera caricia, provoca mediante sobresaltos de torpe defensa otras nuevas caricias y otros besos todavía más singulares. Nada es efectivamente más deslumbrante ni más agradable, para un hombre sin escrúpulos, como ver —incluso de un modo totalmente simbólico— la forma en que un ser humano, respetable y solemne, es deshonorado y rebajado a la mínima expresión por sus propios gritos. Especialmente si la fisura instantánea, como la de un rayo que desgarrara de arriba para abajo un cielo puro y nada visible, se produce precisamente porque éste ha cedido a la más radiante y celestial de sus aspiraciones. No existe ninguna razón para no tomar en cuenta las indicaciones físicas directas

que representan el vértigo del ojo pineal como la resultante de una rigurosa proyección de los impulsos humanos a través del espacio, en una dirección más o menos cercana al sol, con la ilusoria avidez de una flecha: el terror paulatinamente digerido de una caída cómica (en el que el impulso, de ser seguido, desembocaría inevitablemente) da cuenta con suma exactitud del servilismo prudente, poco compatible con la insolente erección del cráneo, de las miradas aparentemente más agresivas.

Si estas consideraciones dan pie, como es probable, a una impresión de exceso y de gratuidad, habrá que culpar únicamente al hecho de que no son familiares, dado que en la mayoría de los casos el espíritu humano se niega a registrar las circunstancias de sus gestos más violentos.

Basta con que recordemos en primer lugar y de modo provisorio, a fin de sugerir el valor objetivo de lo que antecede, diversos esquemas psicológicos análogos, menos exactamente significativos pero más familiares, como son los mitos de Ícaro y Prometeo. El demente ascenso del cuerpo de Ícaro hacia el foco solar (no se trata en efecto de un simple vuelo) es muy característico en tanto que expresa de una manera excepcionalmente cautivadora la aspiración más enfática del organismo humano (la extrema sencillez del mito de Ícaro permite señalar hasta qué punto las pasiones humanas más impresionables son semejantes a las de las plantas). Pero no se debe olvidar que este mito es antes que nada un mito de la caída y que expresa igualmente la demencia y la abyección definitiva. Lo mismo sucede con el de Prometeo, en el que el *fuego del cielo* desempeña también la función de objeto. No tiene sentido recordar las interpretaciones utilitarias de este mito; el fuego del cielo, en efecto, no es otra cosa más que el deslumbramiento celestial en el que la erección de la carne humana ve su propio término. Pero por otra parte se sabe que, más claramente que ninguna otra —que la de Ícaro, por ejemplo—, la leyenda de Prometeo corresponde al complejo de castración (los psicoanalistas reconocen incluso que se habría podido dar el nombre de Prometeo a este complejo, de un modo tan oportuno como el nombre de Edipo al del padre). Si se afirmara que el complejo de castración hace revivir en aquellos que son atrofiados por él una aventura humana fundamental —es decir, una aventura cuya culminación tragicómica, indiscutiblemente ridícula, caracteriza y define a la condición humana—, la afirmación sería vista obviamente como *anticipada*, pero hay un momento en que las vacilaciones de las mentes científicas se revelan no solamente inoportunas sino ruines. Muy por el contrario, es preferible introducir una anticipación aún más caracterizada: en el transcurso de todo complejo de castración sería posible determinar un punto solar, un deslumbramiento luminoso casi enceguecedor que no tuviera otra salida más que la sangre de la carne cortada y la repugnante vacilación, en el instante mismo en que el rostro se pone lívido... Pues el aterrorizado niño que intenta provocar un desenlace sangriento ante la posibilidad de ser cercenado, en ningún momento da pruebas de ausencia de virilidad: un exceso de fuerza, por el contrario, y una crisis de horror, lo proyectan ciegamente hacia todo lo que en el mundo hay de más cortante, es decir: el brillo solar.

La concepción del cuerpo y del ser humano que tales distinciones se proponen introducir es la siguiente: aparece expresamente redactada aquí en su forma más grosera.

Resulta fácil discernir dos direcciones en el hombre: una de abajo hacia arriba (incluyendo el regreso de arriba hacia abajo), cuyas etapas están señaladas por las reglas de la moral y los vicios que de ellas se derivan, con los extremos términos que son el deslumbramiento solar y la caída a grandes gritos; la otra de lo largo a lo ancho, análoga a la de los animales, es decir, paralela al sol terrestre, determinante de movimientos que nunca son ni más trágicos ni más ridículos que los de las bestias y que, hablando groseramente, tienen como único objeto la utilidad.

Es desde luego oportuno insistir en el hecho de que la primera dirección es tan *material* como la segunda, que, por lo demás, no puede reivindicar ninguna dignidad particular: de esa manera es como sus representantes, de los cuales los poetas —y sin duda los más admirados de entre ellos— son los más significativos, se distinguen por una agitación tan ridícula a sus propios ojos que hasta los menos cobardes son incapaces de soportarla durante mucho tiempo (otros se adaptan mediante la ayuda de engaños enfáticos y forman una categoría de seres tan débiles como arrogantes, mientras que todos envidian, en virtud de su ineficacia y su fatiga, a los animales que saben reaccionar sin necesidad de sentirse amargados o envejecidos). Pero dichoso aquel que tras haber vislumbrado tanto sus cobardías como sus torpezas —y al mismo tiempo la inutilidad de su demencia— se atreve a decirse, no sin enrojecer con una inexplicable vergüenza, que ningún *deber ser* se opone a su fallida, inconfesable y tan tristemente impotente vida; y que no existe nada en el mundo que sea capaz de ponerlo al día como a un reloj.



---

[1] Fragmento del ensayo inédito titulado *Le “Jeu lugubre”*.

# SUMMA ATEOLÓGICA

## I. *La experiencia interior*

La noche es también un sol.  
*Zaratustra*

### Preámbulo

Cuánto me gustaría decir de mi libro lo mismo que Nietzsche de *La gaya ciencia*: “Casi en cada frase la profundidad y la petulancia se dan tiernamente la mano”.

Escribe Nietzsche en *Ecce homo*:

Otro ideal surge ante nosotros, un ideal singular, tentador, lleno de peligros, un ideal que no querríamos recomendar a nadie, porque a nadie reconocimos fácilmente el *derecho* a este ideal: es el ideal de un espíritu que se regocija ingenuamente, es decir, sin intención, y porque su plenitud y su poderío desbordan de todo lo que hasta el presente se ha llamado sagrado, bueno, intangible, divino; para el que las cosas más altas, que sirven, con razón, de medida al pueblo, significan algo que se parece al peligro, a la descomposición, al rebajamiento, o bien, por lo menos, a la convalecencia, a la ceguera, al olvido momentáneo de sí mismo; es el ideal de un bienestar y de una benevolencia *humanos, sobrehumanos*; un ideal que parecerá muchas veces inhumano, por ejemplo, cuando se coloque al lado de todo lo que hasta el presente ha sido serio, terrestre, junto a toda especie de solemnidad en la actitud, en la palabra, en la entonación, en la mirada, en la moral y el deber, como su parodia viva involuntaria, y con el cual, a pesar de todo esto, empieza quizá la gran seriedad, con el cual sólo se plantea el verdadero problema, el destino del alma se convierte, la aguja marcha, la tragedia *empieza*...

Cito nuevamente estas cuantas palabras (nota fechada en 82-84): “Ver hundirse a las naturalezas trágicas y poder reír de ello, pese a la profunda comprensión, la emoción y la simpatía que uno sienta, es algo divino”.

Las únicas partes de este libro escritas por necesidad —respondiendo con exactitud a mi vida— son la segunda, “El suplicio”, y la última. Las demás las escribí con el loable afán de componer un libro.

Preguntarse frente a algún otro: ¿a través de qué camino aplaca en él el deseo de ser todo: sacrificio, conformismo, estratagema, poesía, moral, esnobismo, heroísmo, religión, rebelión, vanidad, dinero? ¿O varios caminos al mismo tiempo, o todos al mismo tiempo? Un guiño de ojo en el que brilla una malicia, una sonrisa melancólica, una mueca de fatiga, revelan el disimulado sufrimiento que nos ofrece el asombro de no ser todo, de poseer incluso parcos

límites. Un sufrimiento tan poco confesable conduce a la hipocresía interior, a exigencias inalcanzables, solemnes (como la moral de Kant).

Contrariamente. No querer ser todo es poner todo en tela de juicio. Cualquiera que, disimuladamente, desee evitar sufrir se confunde con el todo del universo, juzga respecto de cada cosa como si él lo fuera, del mismo modo que en el fondo imagina jamás morir. Esas matizadas ilusiones las recibimos con la vida como un narcótico necesario para soportarla. Pero, ¿qué hay de nosotros cuando, una vez desintoxicados, descubrimos lo que somos?, perdidos entre charlatanes, en una noche en la que sólo podemos odiar la apariencia de luz que proviene de las charlatanerías. El sufrimiento que se reconoce en el desintoxicado es el objeto de este libro.

No somos todo, incluso sólo contamos con dos certezas en este mundo: ésta y la de morir. Si tenemos conciencia de no ser todo como la tenemos de ser mortales, no sirve de nada. Pero si no contamos con narcóticos, entonces se produce un vacío irrespirable. Yo deseaba serlo todo y que, mientras desfallezco en ese vacío, pero armándome de valor, me dijera: “Me avergüenza haber querido serlo pues, como ahora me doy cuenta, era dormir”, a partir de entonces empieza una singular experiencia. El espíritu evoluciona en un extraño mundo en el que la angustia y el éxtasis contemporizan.

Una experiencia así no es inefable, pero se la comunico a quien la ignora: su tradición es difícil (escrita no es apenas sino la introducción a la oral); exige previamente de los demás angustia y deseo.

Lo que caracteriza a una experiencia así, que no proviene de una revelación y en la que tampoco es revelado nada, a no ser lo desconocido, es que nunca acarrea nada que tranquilice. Una vez terminado mi libro, veo sus aspectos odiosos, su insuficiencia y, lo peor, en mí un afán de suficiencia que puse en él, que aún sigo poniendo, y del que odio tanto la impotencia como también una parte de la intención.

Este libro es el relato de una desesperanza. Este mundo se ofrece al hombre como un enigma por resolver. Toda mi vida —sus momentos extraños, desajustados, al igual que mis graves meditaciones— transcurrió en resolver el enigma. Conseguí efectivamente vencer algunos problemas cuya novedad y extensión me exaltaron. Entré en regiones insospechadas, vi lo que ningunos ojos vieron antes. No hay nada tan embriagador: la risa y la razón, el horror y la luz vueltos penetrables... no había nada que no supiera, que no fuera accesible a mi fiebre. Como una maravillosa loca, la muerte abría o cerraba incesantemente las puertas de lo posible. En ese dédalo podía perderme deliberadamente, ofrecerme un arrobamiento, pero también deliberadamente podía discernir los caminos, prepararle un tránsito preciso al proceso intelectual. El análisis de la risa me había abierto un campo de coincidencias entre los datos

de un conocimiento emocional *común* y *riguroso* y los del conocimiento discursivo. *Al perderse unos en otros*, los contenidos de las diversas formas de derroche (risa, heroísmo, éxtasis, sacrificio, poesía, erotismo u otros) definían por sí mismos una ley de comunicación que regulaba los juegos del aislamiento y de la pérdida de los seres. La posibilidad de unir *en un punto preciso* dos clases de conocimiento hasta entonces, o ajena una a otra o groseramente confundidas, otorgaba a esta antología su inesperada consistencia: el movimiento del pensamiento se perdía en su totalidad, pero volvía a encontrarse en su totalidad en un punto en el que la muchedumbre ríe unánimemente. Esto me hizo experimentar un sentimiento de triunfo: ¿tal vez ilegítimo, prematuro?... Me parece que no. Rápidamente sentí lo que me sucedía como una carga. Lo que quebrantó mis nervios fue haber terminado mi tarea: mi ignorancia tenía que ver con aspectos insignificantes, ¿no más enigmas que resolver! ¡Todo se desplomaba!, despertaba frente a un nuevo enigma, y éste era, lo supe de inmediato, irresoluble: era incluso tan amargo, me dejó en una tan agobiada impotencia, que incluso la sentía como la sentiría Dios, si existe.

Abandoné el libro en sus tres cuartas partes, donde debía resolverse el enigma. Escribí “El suplicio”, en el que el hombre alcanza el máximo de lo posible.

*Primera parte*  
Esbozo de una introducción  
a la experiencia interior

I. CRÍTICA DE LA SERVIDUMBRE DOGMÁTICA  
(Y DEL MISTICISMO)

Entiendo por *experiencia interior* lo que habitualmente se conoce como *experiencia mística*: los estados de éxtasis, de arrobamiento o al menos de emoción meditada. Pero no pienso tanto en la experiencia *confesional*, a la que hasta ahora hemos debido limitarnos, como en una experiencia desnuda, libre de ataduras, incluso desde el origen, a cualquier confesión que sea. Es por eso por lo que no me gusta la palabra *místico*.

Tampoco me gustan las definiciones estrechas. La experiencia interior responde a la necesidad en la que estoy —y la existencia humana conmigo— de poner todo en tela de juicio (en entredicho) sin reposo admisible. Esta necesidad actuaba pese a las creencias religiosas, pero sus consecuencias son tanto más completas cuanto que se carece de tales creencias. Los presupuestos dogmáticos han puesto indebidos límites a la experiencia: aquel que sabe ya no puede ir más allá de un horizonte conocido.

Quise que la experiencia condujera adonde llevaba, no llevarla de antemano a un determinado fin. Y me apresuro a decir que no lleva a ningún remanso (sino a un lugar de extravío, de sinsentido). Quise que el no saber fuera su principio —siguiendo con un rigor más desapacible un método en el que los cristianos descollaban (se internaron por esta vía tan lejos como lo permitía el dogma)—. Pero esta experiencia nacida del no-saber sigue desde luego ahí. No es inefable, no se la traiciona si se habla de ella, pero en cuanto a los problemas del saber, le oculta incluso al espíritu las respuestas de las que éste aún disponía. La experiencia no revela nada y no puede fundar la creencia ni partir de ella.

La experiencia es la puesta en entredicho (a prueba), en la fiebre y en la angustia, de lo que un hombre sabe del hecho de ser. Y si siente alguna aprehensión de cualquier clase con esta fiebre, no puede decir: “vi esto, lo que vi es tal cosa”; no puede decir: “vi a Dios, el absoluto o el fondo último de los mundos”, sino que sólo puede decir: “lo que vi escapa al

entendimiento”, y Dios, el absoluto, el fondo último de los mundos, no son nada si no son categorías del entendimiento.

Si decididamente dijera: “vi a Dios”, lo que yo veo cambiaría. En lugar del inconcebible desconocido —salvajemente libre frente a mí y dejándome frente a él salvaje y libre— habría un objeto muerto y el asunto del teólogo —con lo que lo desconocido se vería dominado, pues, en materia de Dios, el oscuro desconocido revelado por el éxtasis *está sujeto a servirme* (el hecho de que un teólogo haga después volar en pedazos el marco establecido significa simplemente que el marco es inútil; para la experiencia, no es más que un presupuesto recusable)—.

De cualquier manera, Dios está relacionado con la salvación del alma —al mismo tiempo que con las demás *relaciones de lo imperfecto con lo perfecto*—. Ahora bien, la impresión que tengo en la experiencia de lo desconocido es desconfiadamente hostil a la idea de perfección (la servidumbre misma, el “debe ser”).

Leo en Denys el Areopagita (*Nombres divinos*, I, 5): “Aquellos que mediante la íntima interrupción de toda operación intelectual entran en íntima unión con la inefable luz... sólo hablan de Dios mediante la negación”. Lo mismo sucede desde el momento en que la experiencia revela y no el presupuesto (a un grado tal que a los ojos del mismo la luz es “rayo de tiniebla”; llegaría incluso a decir, según Eckhart: “Dios es nada”). Pero la teología positiva —basada en la revelación de las Escrituras— no está de acuerdo con esta experiencia negativa. Pasadas algunas páginas tras evocar a ese Dios que el discurso sólo aprehende negándolo, Denys escribe (*ibid.*, I, 7): “Posee un total imperio sobre la creación... todas las cosas se unen a Él como a su centro, reconociéndolo como su causa, su principio y su fin...”

A propósito de las “visiones”, de las “palabras” y de las demás “consolaciones” comunes en el éxtasis, san Juan de la Cruz da pruebas, si no de hostilidad, cuando menos de reserva. Para él la experiencia sólo tiene sentido en la aprehensión de un Dios sin forma y sin sustancia. La misma santa Teresa sólo otorgaba valor finalmente a la “visión intelectual”. Asimismo, yo considero la comprensión de Dios, así fuera sin forma y sin sustancia (su visión “intelectual” y no sensible), como una interrupción en el movimiento que nos lleva a la aprehensión más oscura de lo *desconocido*: de una presencia que no se diferencia en nada de una ausencia.

Dios difiere de lo desconocido en que una profunda emoción, proveniente de las profundidades de la infancia, se asocia en nosotros antes que nada a su evocación. Lo desconocido, por el contrario, nos deja fríos, no se hace querer antes de haber echado abajo todo en nosotros como un violento viento. Del mismo modo las conmovedoras imágenes y los términos medios a los que recurre la emoción poética nos afectan sin dolor. Si la poesía introduce lo extraño, lo hace mediante la vía de lo familiar. Lo poético es lo familiar disolviéndose en lo extraño y nosotros mismos con él. Nunca nos desposee de todo a todo,

pues las palabras y las imágenes disueltas están cargadas de emociones ya experimentadas, fijadas en objetos que las vinculan a lo conocido.

La aprehensión divina o poética se encuentra en el mismo plano que las apariciones de los santos en la medida en que, gracias a ella, podemos apropiarnos de lo que nos excede y, sin captarlo como un bien propio, unirlo al menos a nosotros, a lo que ya nos había afectado. De esa manera no morimos completamente: un tenue hilo sin duda, pero al fin un hilo, liga lo aprehendido a mí (así haya yo quebrantado su ingenua noción, Dios sigue siendo el ser cuyo papel ha descrito la Iglesia).

Sólo podemos quedar desnudos si vamos sin estratagemas hacia lo desconocido. Es la parte de desconocido la que otorga a la experiencia de Dios —o de lo poético— su gran autoridad. Pero lo desconocido exige finalmente por completo el imperio.

## II. ÚNICA AUTORIDAD LA EXPERIENCIA, ÚNICO VALOR

*La oposición a la idea de proyecto —que en este libro adquiere una parte fundamental— es tan necesaria en mí que, habiendo escrito el plan detallado de esta introducción, no soy capaz de ajustarme a él. Y habiendo abandonado durante un tiempo su ejecución para después pasar a la posdata (que no estaba prevista), no puedo sino modificarla. Me ajusto al proyecto en los aspectos secundarios: en eso que me interesa se me revela muy pronto como lo que es: algo contrario a mí al ser proyecto.*

*Debo explicarme sobre este asunto, interrumpiendo el planteamiento: debo hacerlo al no poder garantizar la homogeneidad del conjunto. Quizás es negligencia. No obstante, me interesa decirlo, no opongo de ninguna manera al proyecto un humor negativo (una apatía enfermiza), sino un espíritu de decisión.*

*La expresión de la experiencia interior debe responder de alguna manera a su movimiento, no puede ser una pobre traducción verbal, ejecutable en su orden.*

*Del plan que me había fijado ofrezco los títulos de los capítulos, que eran:*

- crítica de la servidumbre dogmática (único escrito)*
- crítica de la actitud científica*
- crítica de una actitud experimental*
- posición de la experiencia misma como valor y autoridad*
- principio de un método*
- principio de una comunidad*

*Intentaré ahora despejar un desarrollo que debía surgir del conjunto.*

Como la experiencia interior no podía disponer de principio ni en un dogma (actitud moral), ni en la ciencia (el saber no puede ser ni su fin ni su origen), ni en una búsqueda de estados enriquecedores (actitud estética, experimental), entonces no puede tener más preocupación ni otro fin que no sea ella misma. Al abrirme a la experiencia interior establecí con ello su valor y su autoridad. En adelante, no puedo disponer de otro valor ni de otra autoridad.<sup>[1]</sup> Valor, autoridad, implican el rigor de un método, la existencia de una comunidad.

Llamo experiencia a un viaje hasta el fin de lo posible del hombre. Cada cual puede renunciar a hacer el viaje, pero, si lo hace, eso supone que han sido negadas las autoridades y los valores existentes, que limitan lo posible. Debido a que es negación de otros valores, de otras autoridades, la experiencia, que posee una existencia positiva, se convierte positivamente ella misma en el valor y *en la autoridad*.<sup>[2]</sup>

La experiencia interior tuvo siempre otros fines fuera de ella misma, en la que tenían un sitio el valor y la autoridad. Dios en el Islam o en la Iglesia cristiana; en la Iglesia budista tal fin es negativo: la supresión del dolor (también fue posible subordinarlo al conocimiento, como lo hizo la ontología de Heidegger).<sup>[3]</sup> Pero si Dios, el conocimiento, la supresión del dolor, dejan de ser a mis ojos fines convincentes, si el placer de extraer un arrobamiento me importuna, e incluso me contraría, ¿la experiencia tendrá que parecerme por eso algo vacío, imposible de ser en lo sucesivo sin razón de ser?

La pregunta no es en absoluto ociosa. La ausencia de una respuesta formal (de la que hasta ahora prescindí) termina por provocarme un gran malestar. La experiencia misma me había hecho trizas, y esos pedazos se desgarraron aún más con mi impotencia para responder. La respuesta me llegó de los demás: exige una solidez que yo había perdido en ese momento. Le planteaba el problema a algunos amigos, haciendo ver una parte de mi tribulación: uno de ellos<sup>[4]</sup> enunció simplemente el principio de que la experiencia misma es autoridad (pero que la autoridad se expía).

A partir de ese momento esta respuesta me tranquilizó, dejándome apenas (como la cicatriz de una herida que tarda en cerrar) un residuo de angustia. Calculé su alcance el día en que elaboré el proyecto de una introducción. Me di cuenta entonces de que ella clausuraba todo el debate de la existencia religiosa, que incluso tenía el alcance galileano de una alteración en el ejercicio del pensamiento, y que al mismo tiempo sustituía a la tradición de las iglesias y a la filosofía.

Desde hace ya algún tiempo, la única filosofía viva, la de la escuela alemana, tendió a hacer del conocimiento último la extensión de la experiencia interior. Pero esta *fenomenología* le otorga al conocimiento el valor de un fin al que se llega mediante la experiencia. Es una imperfecta aleación: la parte otorgada a la experiencia es en ella demasiado o no lo suficientemente importante. Los que le conceden este sitio deben sentir que, por un inmenso



posible, rebasa el uso al que se restringen. Lo que en apariencia preserva a la filosofía es la poca agudeza de las experiencias de las que parten los fenomenólogos. Esta ausencia de equilibrio no sobrevive a la aplicación de la experiencia que va hasta el final de lo posible. Cuando ir hasta el final significa por lo menos esto: que el límite que es el conocimiento como fin sea alcanzado.

Por el lado filosófico, se trata de renunciar a la división analítica de las operaciones y con ello de escapar a la sensación de vacío de las interrogaciones inteligentes. Por el lado religioso, el problema resuelto es más gravoso. Las autoridades, los valores tradicionales, han perdido para muchos su sentido desde hace largo tiempo. Y la crítica a la que la tradición ha sucumbido no puede ser indiferente a aquellos cuyo interés es lo último de lo posible. Se asocia a procesos de la inteligencia que desean hacer retroceder sus límites. Pero —resulta innegable— la avanzada de la inteligencia tuvo como efecto secundario el de disminuir lo posible a un terreno que pareció ser ajeno a la inteligencia: *el de la experiencia interior*.

Y disminuir es poco decir. El desarrollo mismo de la inteligencia lleva a una desecación de la vida que, en consecuencia, ha reducido la inteligencia. Únicamente al enunciar este principio: “la misma experiencia interior es autoridad”, logro salir de tal impotencia. La inteligencia había destruido la autoridad que requería la experiencia: debido a este modo de zanjar, el hombre dispone nuevamente de su posible y no es ya lo antiguo, lo posible, sino lo extremo de lo posible.

Estos enunciados tienen una oscura apariencia teórica y no veo ningún otro remedio a ello sino decir: “es preciso captar su sentido desde el interior”. No son demostrables lógicamente. Hay que *vivir* la experiencia, no es fácilmente accesible e, incluso, considerada desde el exterior por la inteligencia, habría que ver en ella una suma de operaciones bien definidas, unas intelectuales, otras estéticas, algunas más morales, y volver a considerar todo el problema. No es sino desde el interior, vivida hasta el trance, como aparece uniendo lo que el pensamiento discursivo tiene que separar. Pero tanto como sus formas —estéticas, intelectuales, morales—, une también los diversos contenidos de la experiencia anterior (como Dios y su Pasión) en una fusión que sólo deja fuera el discurso mediante el cual se intentó separar tales objetos (haciendo de ellos respuestas a las dificultades de la moral).

Para finalizar, la experiencia alcanza la fusión entre el objeto y el sujeto, definiéndose como sujeto el no saber y como objeto lo desconocido. Puede dejar que la agitación de la inteligencia se quebrante en ello: repetidos fracasos la favorecen tanto como la docilidad última a la que es posible esperar.

Esto alcanza algo como una extremidad de lo posible, y no hay duda de que la filosofía propiamente dicha es absorbida, que una vez separada de la simple tentativa de cohesión de los conocimientos que es la filosofía de las ciencias, se disuelve. Y al disolverse en esta

nueva forma de pensamiento resulta que es ya tan sólo la heredera de una fabulosa teología mística, aunque mutilada de un Dios y haciendo tabla rasa.

Es la separación del trance de los dominios del saber, del sentimiento, de la moral, lo que obliga a *construir* valores que reúnen al *exterior* los elementos de esos dominios en forma de entidades autoritarias, cuando no había que buscar tan lejos y entrar por el contrario en sí mismo para hallar ahí lo que falta desde el día en que se refutaron las construcciones. “Sí mismo” no es el sujeto aislándose del mundo, sino un lugar de comunicación, de fusión entre el sujeto y el objeto.

### III. PRINCIPIOS DE UN MÉTODO Y DE UNA COMUNIDAD

Cuando los estragos de la inteligencia hubieron desmantelado los edificios de los que hablé, la vida humana experimentó una carencia (pero en absoluto un desfallecimiento total). Habiendo llegado lejos tal comunicación, esa fusión que hasta entonces operaba mediante una meditación sobre algunos objetos que tenían una historia (patética y dramática) como Dios, pareció que ya no era posible alcanzarla. Había que elegir entonces entre permanecer obstinadamente fiel a dogmas que habían caído en un terreno de crítica o renunciar a la única forma de vida ardiente, a la fusión.

El amor, la poesía, tras un aspecto romántico, fueron las vías por las que intentamos escapar al aislamiento, al asentamiento de una vida privada en poco tiempo de su salida más visible. Pero cuando esas nuevas salidas acabaron por hacer que no deploráramos nada de la antigua, ésta devino inaccesible, o considerada así por aquellos a los que la crítica afectó: con eso su vida se vio privada de una parte de su posible.

En otros términos, sólo es posible alcanzar estados de éxtasis o de arrobamiento *dramatizando* la existencia en general. La creencia en un Dios traicionado, que nos ama (a tal punto que muere por nosotros), nos redime y nos salva, desempeñó durante mucho tiempo esa función. Pero no es posible decir que, una vez ausente tal creencia, la dramatización sea imposible: así es, pues otros pueblos la han conocido —y con ella el éxtasis— sin tener noticia alguna del Evangelio.

Es posible decir únicamente esto: que la dramatización tiene necesariamente una clave en forma de elemento irrefutable (que decide) de valor, sin el cual no puede haber drama sino indiferencia. Así, desde el momento en que el drama nos afecta y si al menos es experimentado como algo que por lo general afecta al hombre, alcanzamos la autoridad, aquello que causa el

drama. (Del mismo modo si existe una autoridad en nosotros, un valor, hay drama, pues si ésta es tal, hay que tomarla en serio, totalmente.)

En toda religión la dramatización es fundamental, pero si es puramente exterior y mítica puede adoptar al mismo tiempo diversas formas independientes. Sacrificios de intenciones y orígenes diferentes se conjugan. Pero, en el momento en que la víctima es inmóvil, cada uno de ellos señala el punto de intensidad de una dramatización. Si no supiéramos dramatizar, no podríamos salir de nosotros mismos. Viviríamos aislados y apiñados. Pero una especie de ruptura —en la angustia— nos pone al borde de las lágrimas: entonces nos perdemos, nos olvidamos a nosotros mismos y comunicamos con un más allá inaprehensible.

De esta manera de dramatizar —por lo general forzada— se desprende un elemento de comedia, de necedad, que se transforma en risa. Si no hubiéramos sabido dramatizar, no sabríamos reír, pero la risa en nosotros siempre está dispuesta a hacernos recaer en una fusión recomenzada, destrozándonos nuevamente al azar de los errores cometidos deseando destrozarnos, pero esta vez sin autoridad.

La dramatización sólo se volvió totalmente general al hacerse interior, pero no es capaz de ser realizada sin contar con recursos a la medida de aspiraciones ingenuas —como la de jamás morir—. Cuando de esa manera se volvió interior y general, cayó en una autoridad exclusiva, celosa (prohibida la risa a partir de entonces, se volvió todavía más forzada). Todo esto para que el ser no se asiente demasiado en sí mismo, no termine como tendero avaro, como viejo libertino.

Entre el tendero, el libertino rico y el devoto agazapado en espera de la salvación, hubo también muchas afinidades, y hasta la posibilidad de verlos unidos en una misma persona.

Otro equívoco, relativo al compromiso entre la autoridad positiva de Dios y la negativa de la supresión del dolor: en el deseo de suprimir el dolor nos vemos llevados a la acción, en lugar de limitarnos a dramatizar. La acción realizada para suprimir el dolor va finalmente en sentido contrario a la posibilidad de dramatizar en su nombre: ya no tendemos al extremo de lo posible, ponemos remedio al mal (sin grandes resultados), pero mientras tanto lo posible ha perdido todo sentido, vivimos de proyecto, formando un mundo bastante unido (tras la apariencia de inexpiables hostilidades) con el libertino, el tendero, el devoto egoísta.

En esas extremas formas de dramatización, dentro de las tradiciones, podemos extraviarnos. El recurrir al deseo de no morir e, incluso, salvo la humillación ante Dios, a san Juan de la Cruz casi le fallan los habituales recursos de quien, al caer en la noche del no-saber, accede al límite de lo posible: en otros de una manera menos patente, quizá menos profunda.

A fuerza de arrastrar hasta el fin de lo posible, y de alguna manera hasta el absurdo, cada elemento del drama cuya autoridad recibió por medio de la autoridad, Kierkegaard evoluciona en un mundo en el que resulta imposible apoyarse en nada, en el que la ironía es libre.

Llego a lo más importante: *es preciso rechazar los medios externos*. Lo dramático no consiste en estar en tales o cuales condiciones, que son condiciones positivas (como estar perdido a medias para ser salvado). Es simplemente estar. Percatarse de ello, sin ninguna otra cosa, impugnar con bastante insistencia los pretextos con los que por lo general escurrimos el bulto. Ni hablar ya de salvación: es el más odioso de los pretextos. La dificultad —que la impugnación deba ser hecha en nombre de una autoridad— se resuelve de esta manera: impugno en nombre de la impugnación que es la misma experiencia (la voluntad de ir hasta el fin de lo posible). La experiencia, su autoridad, su método, no se diferencian de la impugnación.<sup>[5]</sup>

Habría podido decirme: el valor, la autoridad, es el éxtasis; la experiencia interior es el éxtasis; el éxtasis es, parece ser, la comunicación que se opone al recogimiento en sí mismo del que hablé. De tal manera habré *sabido y hallado* (hubo un tiempo en el que creí saber, haber encontrado). Pero llegamos al éxtasis mediante una impugnación del saber. Apenas me detengo en el éxtasis y lo aprehendo, al final lo defino. Pero nada resiste a la impugnación del saber y al cabo noté que la misma idea de comunicación deja desnudo, sin saber nada. Sea cual fuere esta última, no puedo otorgarle razón de ser ni fin a falta de una irrefutable revelación presente en mí al extremo. Permanezco en el intolerable no-saber, que no tiene más salida que el éxtasis mismo.

Estado de desnudez, de súplica sin respuesta en la que sin embargo percibo esto: que depende de la evasión de los pretextos. De manera que, al permanecer inmutables los conocimientos particulares, si se escabulle su único fundamento que es el suelo, comprendo en la zozobra que la única verdad del hombre, al fin vislumbrada, es la de ser una súplica sin respuesta.

Adoptando una sencillez tardía, el avestruz, finalmente, deja un ojo extrañamente abierto, libre de la arena... Pero si alguien llega a leerme, aun con la mejor voluntad y la mayor atención, llegando incluso al último grado de convicción, no por eso se estará desnudo. Pues desnudez, súplica, zozobra, son sobre todo nociones que se añaden a otras. Aun cuando están vinculadas a la evasión de los pretextos, en cuanto a que ellas mismas extienden el campo de los conocimientos, están en sí mismas reducidas al estado de pretextos. Tal es en nosotros el trabajo del discurso. Y esta dificultad se expresa así: *la palabra silencio sigue siendo un ruido*, hablar es en sí mismo imaginar que se conoce, y para dejar de conocer habría que dejar de hablar. Aun cuando la arena haya permitido que mis ojos se abrieran, hablé: las palabras, *que sólo sirven para huir*, me devuelven a la huida cuando dejo de huir. Mis ojos están abiertos, es verdad, pero habría sido necesario no decirlo, permanecer inmóvil como un

animal. Quise hablar y, como si las palabras llevaran el peso de mil sueños, como aparentando no ver, mis ojos se cerraron.

Es a través de una “íntima interrupción de toda operación intelectual” como el espíritu se desnuda. De otro modo, el *discurso* lo mantiene en su pequeño ensimismamiento. Si se desea, el discurso puede soplar tempestuosamente, y sin importar el esfuerzo que yo haga, el viento no podrá helar si estoy junto al fuego. La diferencia entre experiencia interior y filosofía reside principalmente en que, en la experiencia, el enunciado no es más que un medio, e incluso un obstáculo tanto como un medio; lo que cuenta no es el enunciado del viento, es el viento.

En este punto notamos el segundo sentido de la palabra *dramatizar*: es la voluntad, añadida al discurso, de no atenerse al enunciado, de obligar a sentir lo helado del viento, a estar desnudo. De ahí que el arte dramático utilice la sensación, no discursiva, esforzándose en impresionar, imitando para ello el sonido del viento e intentando helar —como por contagio—: hace temblar en escena a un personaje (en lugar de recurrir a tan groseros medios, el filósofo se rodea de signos narcóticos). A este respecto, es un error asignar los *Ejercicios* de san Ignacio al método discursivo: se remiten al discurso que lo dispone todo, pero en la modalidad dramática. El discurso exhorta: imagínate, dice a los personajes del drama, el lugar, y mantente ahí como uno de ellos; disipa —tensa para ello tu voluntad— el embotamiento y la ausencia a los que las palabras inclinan. La verdad es que los *Ejercicios*, con total repugnancia por el discurso (por la ausencia), intentan poner un remedio mediante la tensión del discurso, aunque con frecuencia el artificio fracasa (por otra parte, el objeto de contemplación que proponen es sin duda el drama, pero inscrito en las categorías históricas del discurso, lejos del Dios sin forma y sin sustancia de los cármenes, más que los jesuitas sedientos de experiencia interior).

La invalidez del método dramático es que éste obliga a ir siempre más allá de lo que se experimenta naturalmente. Pero la invalidez no es tanto del método como de nosotros. Y no es el aspecto voluntario del procedimiento (al que se añade en este caso el sarcasmo: lo cómico como algo propio no de la autoridad sino de aquel que, al desearla, no consigue experimentarla con sus intentos) lo que me detiene: es su impotencia.

En realidad, la impugnación seguiría siendo impotente en nosotros si se limitara al discurso y a la exhortación dramática. Esa arena en la que nos hundimos para no ver está formada de palabras, y la impugnación, que tiene que servirse de ellas, hace pensar —si paso de una imagen a otra diferente— en el hombre enfangado que se debate y cuyos esfuerzos lo hunden aún más: y es cierto que las palabras, sus dédalos, la agotadora inmensidad de sus posibilidades, tienen algo de arenas movedizas.

No lograríamos salir de esas arenas sin que se nos arrojara alguna cuerda. Aun cuando las palabras corran en nosotros casi toda la vida —de esta vida no existe casi una sola ramita que no haya captado, arrastrado, acumulado la infatigable y atareada multitud de esas hormigas (las palabras)—, subsiste en nosotros una parte muda, oculta, inaprehensible. En la región de las palabras, del discurso, esta parte es ignorada. Por eso se nos escapa casi siempre. Sólo logramos alcanzarla o disponer de ella en ciertas condiciones. Son vagos movimientos interiores, que no dependen de ningún objeto y carecen de intención, estados que, semejantes a otros vinculados con la pureza del cielo, al perfume de una habitación, no están motivados por nada definible, de suerte que el lenguaje que, con respecto a otros, tiene el cielo y la habitación a los cuales referirse —y que en ese caso dirige la atención hacia lo que aprehende—, se ve desposeído, no puede decir nada, se limita a ocultar tales estados a la atención (aprovechando su poca agudeza, atrae inmediatamente la atención hacia otra parte).

Si vivimos sin impugnar bajo la ley del lenguaje, esos estados existen en nosotros como si no existieran. Pero si chocamos contra esta ley, podemos fijar de paso la conciencia en alguno de ellos y, acallando en nosotros el discurso, detenernos ante la sorpresa que nos depara. Más vale entonces encerrarse, apagar la luz, permanecer en ese suspendido silencio en el que sorprendemos el sueño de un niño. Con un poco de suerte, podremos percibir de semejante estado lo que favorece el retorno e incrementa la intensidad. Y sin duda no es demasiado a causa de eso por lo que una madre, con enferma pasión, permanece cerca de la cuna durante un largo momento de la noche.

Pero la dificultad consiste en no conseguir ni fácil ni totalmente callarse, en que es necesario luchar contra uno mismo, precisamente con una paciencia de madre: tratamos de captar en nosotros lo que subsiste al abrigo de los servilismos verbales y nos captamos a nosotros mismos divagando, hilvanando frases, quizás a propósito de nuestro esfuerzo (y de su fracaso), pero sólo frases y en la impotencia de aprehender cualquier otra cosa. Debemos obstinarnos; familiarizándonos, cruelmente, con una impotente necedad, por lo general oculta, pero que cae en plena luz: aumenta con demasiada rapidez la intensidad de los estados y a partir de ahí absorben, e incluso raptan. Llega el momento en que podemos reflexionar, no callar nuevamente, encadenar palabras: esta vez desde el foro (y en segundo plano) y, sin preocuparnos mayormente, dejamos que su ruido se disipe.

De todos es conocido este dominio, que con el tiempo podremos adquirir, sobre nuestros más interiores movimientos: es el *yoga*. Pero el *yoga* se nos ofrece en forma de groseras recetas, sazonadas con pedantismo y extraños enunciados. Y practicado por sí mismo, el *yoga* no lleva más lejos que una estética o una higiene. Mientras tanto sigo recurriendo a los mismos medios (desnudo) *en una profunda aflicción*.

Los cristianos prescindían de tales recursos, pero la experiencia sólo era para ellos la postrera etapa de una larga ascesis (los mismos hindúes se entregan al ascetismo, que procura a su experiencia un equivalente del drama religioso del que carecen). Pero al no poder y al no desear recurrir a la ascesis, debo ligar la impugnación a la *liberación del poder de las palabras* que es el dominio. Y si, perfectamente en contra de los hindúes, reduje estos recursos a lo que son, y si luego afirmé a propósito de ellos que es preciso dejarle una parte a la inspiración, tampoco puedo dejar de decir que no es posible reinventarlos. Su práctica cargada de tradición es lo análogo a la cultura popular, de la que no pudieron prescindir los poetas más libres (ningún gran poeta que no haya hecho estudios secundarios).

Lo que asumí personalmente está lo más lejos que pude de la atmósfera de escolaridad del *yoga*. Los recursos de los que se trata son dobles; es preciso hallar: *–palabras* que sirvan como alimentos de la costumbre, pero que nos alejen de esos objetos cuyo conjunto nos tiene atados; *–objetos* que nos hacen deslizarnos del plano exterior (objetivo) a la interioridad del sujeto.

Ofreceré un solo ejemplo de la *palabra* deslizarse. Digo *palabra*: puede muy bien ser también la frase en la que se inserta la palabra, pero yo me limito a la palabra *silencio*. La abolición del ruido que es esta palabra, como dije, es ya la palabra misma; de todas las palabras es la más perversa, o la más poética: ella misma es garantía de su muerte.

El silencio aparece en la enferma dilección del corazón. Cuando un perfume de flor está cargado de reminiscencias, nos detenemos únicamente a respirar la flor, a interrogarla, en la angustia del secreto que en un instante nos entregará su dulzura: tal secreto no es más que la presencia interior, silenciosa, insondable y desnuda, que nos oculta una atención siempre puesta en las palabras (en los objetos), que cuando mucho ella nos devuelve si la ofrecemos a tal objeto entre los más transparentes. Pero sólo la devuelve plenamente si sabemos, a fin de cuentas, destacarla incluso de esos discretos objetos: eso es lo que podemos hacer al elegir por ellos el silencio como un sitio de descanso que no es ya nada, donde terminarán de disiparse.

El sitio de descanso que eligieron los hindúes no es menos interior: es el aliento. Y así como una palabra que se desliza posee la virtud de captar la atención que de antemano se ofrece a las palabras, también lo hace el aliento, la atención de la que los gestos disponen, los movimientos dirigidos hacia los objetos: pero el aliento es el único de esos movimientos que conduce a la interioridad. De tal suerte que los hindúes al respirar suavemente —y quizás en silencio—, ampliamente, no se equivocaron al atribuirle al aliento un poder que no es el que ellos pensaron pero que no por eso deja de abrir los secretos del corazón.

El silencio es una palabra que no es una palabra y el aliento un objeto que no es un objeto...

*Interrumpo de nuevo el curso de mi planteamiento. No ofrezco las razones del mismo (que son varias y coincidentes). Me limito ahora a notas en las que se destaca lo esencial y en una forma que responde más a la intención que al encadenamiento,*

*los hindúes disponen de otros recursos, que tienen para mí un único valor: demostrar que los recursos pobres (los más pobres) son los únicos en poseer la virtud de efectuar la ruptura (los medios exuberantes disponen de demasiado sentido, se interponen entre nosotros y lo desconocido, como objetos buscados por sí mismos). Sólo cuenta la intensidad. Luego,*

*apenas si hemos dirigido la atención hacia una presencia interior: lo que hasta aquí permanecía oculto adquiere la amplitud no de una tormenta —se trata de movimientos lentos— sino de una progresiva crecida. La sensibilidad se siente ahora exaltada: bastó con que la desprendiéramos de los objetos neutros a los que por lo general la entregamos.*

*Una sensibilidad que, desprendida de lo que afecta a los sentidos, se volvió tan interior que todos los rodeos del exterior, una caída de aguja, un crujido, tienen una inmensa y distante resonancia... Los hindúes notaron esta curiosidad. Me imagino que lo mismo sucede con la visión, que se agudiza en la oscuridad por una dilatación de la pupila. Aquí la oscuridad no es ausencia de luz (o de ruido) sino absorción del exterior. En la simple noche, nuestra atención está totalmente entregada al mundo de los objetos por la vía de las palabras, que persiste. El verdadero silencio tiene lugar en la ausencia de las palabras; que caiga entonces un alfiler: me sobresalto como si se tratara de un martillazo... En ese silencio hecho desde el interior, no es ya un órgano, sino la sensibilidad entera, y el corazón, lo que se dilató.*

*Diversos recursos de los hindúes.*

*Pronuncian con voz cavernosa, prolongada como en una resonancia de catedral, la sílaba ôm. Para ellos esta sílaba es sagrada. De ese modo se procuran un embotamiento religioso, pleno de divinidad confusa, incluso majestuosa, cuya prolongación es puramente interior. Pero es preciso que exista ingenuidad —pureza— por parte del hindú, o bien un enclenque gusto por parte del europeo para obtener un color exótico.*

*Otros, llegado el caso, se sirven de tóxicos.*

*Los tántricos recurren al placer sexual: no se sumergen en él, lo utilizan como trampolín.*

*Juegos de virtuoso y delicuescencia se confunden y nada está más lejos de la voluntad de desnudamiento.*

*Pero, en el fondo, sé muy poco de la India... Los pocos juicios en los que me apoyo —más distanciamiento que acogida— se asocian a mi ignorancia. No tengo dudas respecto a dos*



*puntos: los libros de los hindúes, si no son pesados, sí son desiguales; estos hindúes tienen amigos en Europa a los que yo no aprecio.*

*Tendencia de los hindúes —teñida de menosprecio— a halagar al occidental, su religión, su ciencia, su moral, a justificarse con una apariencia de atraso; se está en presencia de un sistema notable en sí mismo, que rivaliza y no gana nada en ese debate de mala conciencia; la pretensión intelectual pone de relieve ingenuidades que sin eso podrían conmover o resultar indiferentes; en cuanto a la moral, los modernos hindúes atenúan en detrimento propio una audacia que quizá conservaron (tradición del “advaitismo” de los Vedantas, en los que Nietzsche vio unos precursores), no se desembarazan de un supuesto afán de reverencia de los principios. Son lo que son, y prácticamente no dudo que se eleven lo suficiente en todos sentidos para mirar de lo alto; pero se explican a la occidental, de lo que se deriva una reducción a la medida común.*

*No dudo que los hindúes vayan lejos en lo imposible, pero en el más alto grado carecen, lo que cuenta para mí, de la facultad de expresar. De lo poco que sé, creo poder deducir que la ascesis, entre ellos, desempeña un papel decisivo. (Los desórdenes contrarios —erotismo, tóxicos— parecen escasos y son rechazados por muchos de ellos. Los desórdenes mismos no son exclusivos de la ascesis, incluso lo exigen en razón de un principio de equilibrio.) La clave es la búsqueda de la salvación.*

*La miseria de estas personas es que se preocupan por la salvación, por lo demás diferente de la cristiana. Sabemos que imaginan series de renacimientos —hasta la liberación: no más renacer—.*

*Lo que me llama la atención en este sentido, y que me parece convincente (aun cuando la convicción no se derive del razonamiento, sino sólo de los sentimientos que éste precisa):*

*Sea un x muerto, que yo era (en otra vida) a viviente y z, que seré. En un a viviente puedo discernir ah que yo era ayer, ad que seré mañana (en esta vida). A sabe que ah era ayer él mismo, lo que ningún otro era. Puede asimismo aislar a ad entre todos los hombres que serán mañana. Pero a no puede hacerlo de x muerto. Ignora quién era, no tiene ninguna memoria de ello. Igualmente x no pudo imaginar nada de a. E igualmente a nada de z que no tiene de a ninguna memoria. Si entre x, a y z no existe ninguno de los vínculos que percibo entre ah, a y ad, sólo es posible introducir ahí vínculos inconcebibles y que son como si no existieran. Incluso si es verdad desde algún ininteligible punto de vista que x, a y z sólo forman parte de uno, esta verdad no puede serme más que indiferente en cuanto a que, por definición, x, a y z son necesariamente indiferentes el uno al otro. Resulta cómico que a se ocupe de z que lo ha desconocido desde siempre, que lo desconocerá siempre, como cómico es ocuparse en especial de lo que podrá ocurrir a uno de los tantos paseantes de las*

antípodas. Sea *k* ese paseante de las antípodas, entre *a*, *x* y *z* hay, habrá siempre, la misma ausencia de vínculos de tipo *ah*, *a*, *ad* (es decir, vínculos comprensibles) que entre *a* y *k*.

A partir de ahí: si puede probarse que poseo un alma, que es inmortal, puedo suponer vínculos del tipo *a*, *ah* entre esta alma después de mi muerte y yo (si mi alma se acuerda de mí como *a* se acuerda de *ah*). Nada más fácil, pero si entre estos mismos introduzco vínculos del tipo *a*, *ad*, esos vínculos resultan arbitrarios, no tendrán la clara consistencia de aquellos que caracterizan a *a*, *ad*. Sea *am* mi alma después de la muerte, respecto a esta *am* puedo sentir la misma indiferencia que con respecto a *k*, lo que me resulta imposible con respecto a *ad* (si digo yo puedo, imposible, hablo estrictamente de mí, pero se obtendrá la misma reacción por parte de cada hombre recto y lúcido).

La verdad —de lo más cómica— es que nunca se está atento a esos problemas. Se debatía acerca de lo bien o mal fundado de las creencias sin notar una insignificancia que vuelve la discusión inútil. No obstante, no hago más que darle una forma precisa al sentimiento de cada persona intelectualmente apta, creyente o no. Hubo un tiempo en que los vínculos *a*, *am* existían efectivamente (en mentes incultas) a partir del tipo *a*, *ad*, en el que se tuvo una auténtica e inevitable preocupación por la vida post mortem: los hombres imaginaron en un principio una supervivencia espantosa, no necesariamente larga pero cargada de todo lo nefasto y cruel de la muerte. Entonces los vínculos entre el yo y el alma eran irracionales (como lo son los vínculos *a*, *ad*). Pero esos vínculos *a*, *am*, aún irracionales se disolvieron a la larga gracias al ejercicio de la razón (en lo que se diferenciaban al menos de los vínculos *a*, *ad*, a veces aparentemente frágiles, pero después de todo resistentes ante la prueba). Esos vínculos que se parecen al sueño son sustituidos a la larga por vínculos más racionales, asociados a ideas morales cada vez más elevadas. En la confusión, los hombres pueden seguir diciéndose: “me preocupo por *am* (en otra parte, de *z*) tanto como de *ad*”; seguir diciéndose, no preocupándose realmente. Una vez disipadas las incultas imágenes, lentamente se destaca la cómica verdad; diga lo que diga, *a* tiene por *am* prácticamente tan poco interés como por *k*; vive ligeramente en la perspectiva del infierno. Un cristiano cultivado ya no ignora en el fondo que *am* es otro y lo tiene tan sin cuidado como *k*, asumiendo en sobreimpresión solamente el principio: “debo ocuparme de *am* y no de *ad*”. El momento de la muerte se acompaña del piadoso anhelo de los seres cercanos por que el moribundo, que en su terror ya no consigue imaginarse muerto, y sin frase, sobreviva en *am*.

“No me mueve, mi Dios, para quererte / el cielo que me tienes prometido, / ni me mueve el infierno tan temido [...] // que aunque no hubiera cielo, yo te amara, / y aunque no hubiera infierno, te temiera” (Santa Teresa de Ávila). En la fe cristiana, el resto no es más que pura comodidad.

Cuando era cristiano, tenía tan poco interés por *am*; me parecía tan vano preocuparme más por él que por *k*, que, en las Escrituras, ninguna frase me gustaba tanto como estas palabras del salmo xxxviii: “... ut refrigerer priusquam abeam et amplius non ero” (“... que

sea yo refrescado antes de morir y ya no sea”). Si hoy, por algún absurdo medio, me probaran que am arderá en el infierno, ni me preocuparía, diciendo: “no importa que sea él o cualquier otro”. Lo que me afectaría —y me haría arder en vida— es que el infierno exista. Pero nadie creyó nunca en él. Un día Cristo habló del crujir de dientes de los condenados; era Dios y los exigía, él mismo era la exigencia, y sin embargo no se rompió en dos partes y sus desdichados pedazos no se arrojaron uno contra otro: no pensaba en lo que decía sino en la impresión que deseaba causar.

Muchos cristianos se asemejan a mí en este aspecto (pero sigue habiendo la conveniencia de un proyecto en el que no está uno obligado a creer realmente). Ya hay mucho artificio en la preocupación de a por ad (la identidad a, ah, ad, se reduce al hilo que une los momentos de un ser que se altera y se enajena una hora tras otra). La muerte rompe el hilo: no podemos aprehender una continuidad sin un umbral que la interrumpa. Pero basta con un movimiento de libertad, de brusco movimiento, y am y k parecen equivalentes.

Este inmenso interés por k a través del tiempo no es por lo demás ni puramente cómico ni puramente sórdido. ¡Interesarse tanto en k, sin saber que era él!

“Todo mi laborioso ardor y toda mi indolencia, todo mi dominio de mí mismo y toda mi natural inclinación, todo mi arrojo y todo mi temor, mi sol y mi relámpago apareciendo en medio de un negro cielo, toda mi alma y todo mi espíritu, todo el pesado y grave granito de mi ‘yo’, todo ello tiene derecho de repetirse incesantemente: ‘¡Qué importa quién soy!’ ” (Nietzsche, fragmento de 80-81).

Imaginarse, desaparecido el yo, abolido por la muerte, que al universo le faltara... Muy por el contrario, si yo subsistiera y conmigo la multitud de los demás muertos, el universo envejecería, todos esos muertos serían para él como una boca enferma.

Puedo cargar el peso del futuro siempre y cuando: que otros, siempre otros, vivan en él —y que la muerte nos haya lavado y lave después interminablemente a aquellos otros—.

Lo más hostil en la moral de la salvación: supone una verdad y una multitud que, por no verla, vive en el error. Ser juvenil, generoso, risueño —y, lo que va de la mano, amante de lo que seduce, las muchachas, el baile, las flores, es errar—: si no fuera tonta, la linda muchacha querría ser repulsiva (sólo cuenta la salvación). Sin duda lo peor: el dichoso desafía a la muerte, el sentimiento de gloria que embriaga y vuelve vivificante el aire que se respira, otras tantas vanidades que le hacen decir al sabio entre dientes: “si supieran...”

*Existe por el contrario una afinidad entre: –por una parte, la ausencia de preocupación, la generosidad, la necesidad de arrostrar la muerte, el amor tumultuoso, la ingenuidad recelosa; –por la otra, la voluntad de volverse presa de lo desconocido. En los dos casos, idéntica necesidad de ilimitada aventura, idéntico horror del cálculo, del proyecto (rostros marchitos, prematuramente viejos de los “burgueses” y de su prudencia).*

*Contra la ascesis.*

*Que una partícula de vida exangüe, que no ríe y rezonga ante los excesos de dicha, carente de libertad, alcance —o pretenda haber alcanzado— lo extremo, es un engaño. Se alcanza lo extremo en la plenitud de las posibilidades: para ello hacen falta seres plenamente satisfechos, que no desconozcan audacia alguna. Mi principio contra la ascesis es que lo extremo es accesible por exceso, no por carencia.*

*Incluso la ascesis de seres logrados adquiere ante mis ojos el sentido de un pecado, de una impotente pobreza.*

*No niego que la ascesis no le sea favorable a la experiencia. Incluso insisto en ello. La ascesis es un medio seguro para desprenderse de los objetos: es matar el deseo que liga al objeto. Pero al mismo tiempo es hacer de la experiencia un objeto (sólo se mata el deseo por los objetos proponiéndole al deseo un nuevo objeto).*

*Mediante la ascesis, la experiencia se condena a adquirir un valor de objeto concreto. La ascesis postula la liberación, la salvación, la toma de posesión del objeto más deseable. En la ascesis, el valor no puede ser la simple experiencia, independiente del placer o del sufrimiento; es siempre una beatitud, una liberación, que trabajamos para procurárnosla.*

*La experiencia al extremo de lo posible exige no obstante una renuncia: dejar de querer ser todo. Cuando la ascesis entendida en el sentido común es precisamente el signo de la pretensión por convertirse en todo, por posesión de Dios, etc. El mismo san Juan de la Cruz escribe: “Para venir a serlo todo...”*

*Es dudoso que en cada caso la salvación sea el objeto de una auténtica fe o que no sea más que una conveniencia que permite otorgarle a la vida “espiritual” la forma de un proyecto (el éxtasis no es buscado por la prueba misma, sino que es la vía de una liberación, un recurso). La salvación no es forzosamente el valor que, para el budista, es el fin del sufrimiento, y para los cristianos, los musulmanes y los hindúes no budistas, Dios. Es la perspectiva del valor advertido a partir de la vida personal. En ambos casos, por lo demás, el valor es totalidad, culminación, y la salvación es para el fiel “volverse todo”, directamente divinidad para la mayoría, no-individualidad de los budistas (el sufrimiento, según Buda, es lo individual). Una vez concebido el proyecto de la salvación, la ascesis es posible.*

*Ahora imagínese una voluntad diferente e incluso opuesta, en la que la voluntad de “volverse todo” sería vista como un obstáculo para aquella otra de perderse (de escapar al aislamiento, al ensimismamiento del individuo). En la que “volverse todo” sería considerado no sólo como el pecado del hombre sino de todo posible ; y hasta del mismo Dios!*

*Perderse en tal caso sería perderse y de ninguna manera salvarse. (Más adelante veremos la pasión que pone un hombre en refutar cada desplazamiento en el sentido del todo, de la salvación, de la posibilidad de un proyecto.) ;Pero entonces desaparece la posibilidad de la ascesis!*

*Sin embargo, la experiencia interior es proyecto, quiérase o no.*

*Lo es, pues el hombre lo es totalmente a causa del lenguaje que, fundamentalmente, con excepción de su perversión poética, es proyecto. Pero el proyecto ya no es en este caso aquél concreto de la salvación, sino el negativo que implica abolir el poder de las palabras, y por ende del proyecto.*

*El problema es entonces el siguiente. La ascesis ha sido descartada, sin punto de apoyo ni razón de ser que la haga posible. Si la ascesis es un sacrificio, lo es únicamente de una parte de sí mismo con miras a salvar la otra. Pero si uno desea perderse por completo: eso es posible a partir de una acción de bacanal y de ningún modo en frío. En frío, por el contrario, es necesario para la ascesis. Hay que elegir.*

*Puedo mostrar, groseramente, que los medios en principio son siempre dobles. Por una parte, se echa mano del exceso de las fuerzas, de los actos de embriaguez, del deseo. Por la otra, a fin de disponer de fuerzas en cantidad, uno se mutila (mediante la ascesis, como una planta, sin ver que de esa manera la experiencia ha sido domesticada —como la flor— y que por ello deja de responder a la exigencia oculta. Si se trata de salvación, que se mutile... Pero el viaje al fin de lo posible desea la libertad de ánimo, la de un caballo que nunca ha sido montado).*

*La ascesis en sí misma, para muchos, posee algo cautivante, satisfactorio; como un control logrado, pero el más difícil, que es el dominio de sí mismo, de todos los instintos. El asceta puede mirar de arriba abajo (en todo caso a la naturaleza humana, por el desprecio que siente de la propia). No imagina ningún otro modo de vida que no sea la forma de un proyecto. (No miro a nadie de arriba abajo, pero sí con risa a los ascetas y a los hedonistas, como un niño.)*

*Se dice naturalmente: no existe otra salida. Todos coinciden en un punto: nada de excesos sexuales. Y casi todos: absoluta castidad. Me atrevo a descartar tales pretensiones. Y si la*

*castidad, como toda ascesis, es en cierto sentido facilidad, la insociabilidad, al acumular las circunstancias contrarias, es más que la ascesis favorable en tanto remite a la solterona —y a quien se le asemeje— a su pobreza doméstica.*

*El hombre que ignora el erotismo no es menos ajeno al final de lo posible de lo que lo es sin la experiencia interior. Es preciso elegir la vía ardua, agitada —la del “hombre íntegro”, no mutilado—.*

*Logro decir con precisión: el hindú es ajeno al drama, el cristiano no puede alcanzar dentro de sí el silencio desnudo. Uno y otro recurren a la ascesis. Sólo los dos primeros recursos son quemantes (no exigen proyecto alguno): nadie hasta ahora todavía los ha puesto juntos en práctica, sino sólo uno u otro mediante la ascesis. Si hubiera dispuesto sólo de alguno de ellos, no habría tenido, a falta de un ejercicio aplicado, como la ascesis, una experiencia interior, sino únicamente la de todos, ligada a la exterioridad de los objetos (en un tranquilo ejercicio de los actos interiores, se hace incluso un objeto de la interioridad; se persigue un “resultado”). Pero como el acceso al mundo del interior, del silencio, se vinculaba en mí a la extrema interrogación, escapaba de la huida verbal al mismo tiempo que a la vacua y apacible curiosidad de los estados. La interrogación hallaba la respuesta que, de operación lógica, la transformaba en vértigo (como una excitación cobra cuerpo en la aprehensión de la desnudez).*

*El discurso mismo tenía algo de soberanamente seductor en el hecho de ser, como el occidental, lo más sobrio posible, y sin embargo disponer de un breve recurso de silencio: es un silencio de tumba y la existencia se sumerge en el pleno movimiento de su fuerza.*

*Una frase de Was ist Metaphysik? [¿Qué es la metafísica?] me llamó la atención: “Nuestra existencia —(unseres Dasein), dice Heidegger— (en la comunidad de investigadores, maestros y discípulos) está determinada por la ciencia”. Sin duda obstaculiza de este modo una filosofía cuyo sentido debería asociarse a una realidad-humana determinada por la experiencia interior (mientras la vida se desenvuelve más allá de las operaciones separadas). Cito esto no tanto para indicar el límite de mi interés por Heidegger como para introducir un principio: no puede haber conocimiento sin una comunidad de investigadores, ni experiencia interior sin comunidad de quienes la viven. Entendiéndose comunidad en un sentido distinto de Iglesia o de orden. Los sanyasin de la India tienen menos vínculos formales entre sí que los “investigadores” de Heidegger. La realidad humana que el yoga determina en ellos no deja de ser la de una comunidad; la comunicación es un hecho que no se sobreañade de ningún modo a la realidad-humana, sino que la constituye.*

*Ahora debo desplazar el interés. La comunicación de una determinada “realidad-humana” supone entre quienes comunican, no vínculos formales, sino condiciones generales.*

*Condiciones históricas, actuales, pero actuando en un cierto sentido. Hablo aquí preocupado en alcanzar lo decisivo. Cuando en otra parte herí y después abrí la herida.*

*En el extremo del saber, lo que nunca deja de faltar es lo que sólo la revelación podía ofrecer:*

*una respuesta arbitraria, que dice: “tú sabes ahora lo que debes saber, lo que ignoras es lo que no tienes ninguna necesidad de saber: basta que algún otro lo sepa y tú dependas de él, puedes unirte a él”.*

*Sin esta respuesta, el hombre se ve desprovisto de los medios para ser todo, es un loco extraviado, una pregunta sin salida.*

*Lo que no se captó al dudar de la revelación es que, al no habernos hablado nunca de ella, nadie nos hablará más: en lo sucesivo nos encontramos solos, con el sol oculto para siempre.*

*Creímos en las respuestas de la razón, sin ver que sólo se fundamentan otorgándose una autoridad como divina, imitando a la revelación (por una necia pretensión de decirlo todo).*

*Lo que no es posible saber: que sólo la revelación permite que el hombre lo sea todo, lo que la razón no es, pero se tenía la costumbre de serlo todo, y de ahí el inútil afán de la razón de responder como lo hacía Dios, y de dar satisfacción. Ahora la suerte está echada, la partida mil veces perdida, el hombre definitivamente solo —sin poder decir nada (a menos que actúe: decida)—.*

*La gran irrisión: una multitud de pequeños “yo” contradictorios, con una inteligencia que se sobrepasa y desemboca en la idiotez multívoca, discordante, indiscreta.*

*Lo más extraño: ya no desear ser todo, es para el hombre la ambición más alta, es desear ser hombre (o, si se quiere, superar al hombre —ser lo que sería liberado de la necesidad de ambicionar la perfección, haciendo lo contrario—).*

*Y ahora: frente a un enunciado de moral kantiana (actúa como si...), un reproche formulado en nombre del enunciado, incluso un acto, o, a falta de acto, un deseo, una mala conciencia, y, lejos de venerar, podemos mirar al ratón en las patas del gato: “Deseabais serlo todo, una vez descubierta la superchería nos serviréis como juguete”.*

*A mi entender, la noche del no-saber que sigue a la decisión: “Ya no desear serlo todo, luego ser el hombre superando la necesidad que tuvo de desviarse de sí mismo”, no añade ni suprime nada a la enseñanza de Nietzsche. Toda la moral de la risa, del riesgo, de la exaltación de las virtudes y de las fuerzas es espíritu de decisión.*

*Cuando el hombre cesa —en el límite de la risa— de desear ser todo y se desea al fin como lo que es, imperfecto, inacabado, bueno —si es posible, hasta los momentos de crueldad—, y lúcido... hasta el grado de morir ciego.*

*Una paradójica evolución desea que yo introduzca en las condiciones de una comunidad lo que rechazaba en los principios mismos de la experiencia interior. Pero en los principios, descartaba los dogmas posibles y ahora no hice sino enunciar datos, al menos los que veo.*

*Sin la noche, nadie tendría que decidir, pero bajo una luz falsa, tendría que sufrir. La decisión es lo que nace frente a lo peor y lo supera. Es la esencia del valor, del corazón, del ser mismo. Y es lo contrario del proyecto (ella desea que se renuncie al plazo, que se decida en el instante, todo en juego: lo que venga es secundario).*

*Hay un secreto en la decisión, el más íntimo, que se encuentra al último, en la noche, en la angustia (a la que pone fin la decisión). Pero ni la noche ni la decisión son medios; de ninguna manera la noche es medio de la decisión: la noche existe por sí misma, o no existe.*

*Lo que digo de la decisión, en la que está en juego el destino del hombre por venir, está incluido en cada situación auténtica, cada vez que un trágico desorden exige una decisión sin tardanza.*

*Esto me compromete a un máximo de recogimiento (sin preocupación), en contra del romanticismo cómico (y en qué medida me alejo así —decididamente— de apariencias románticas —que debí adquirir— es lo que la pereza induce a ver mal...). El sentido profundo de Ecce homo: no dejar nada en la sombra, descomponer el orgullo en la luz.*

*Hablé de comunidad como de algo que existe: Nietzsche le aportó sus afirmaciones pero permaneció solo.*

*Frente a él ardo, como a través de una túnica de Neso, con un sentimiento de ansiosa fidelidad. El que él avance por la vía de la experiencia interior sólo inspirado, indeciso, no me detiene: si es verdad que, siendo filósofo, tuvo como fin no el conocimiento sino, sin separar las operaciones, la vida, su extremo, en una palabra la experiencia misma, Dionysos philosophos. Es con un sentimiento de comunidad que me vincula a Nietzsche como nace en mí el deseo de comunicar, no con el de una originalidad aislada.*

*Sin duda me incliné más que Nietzsche hacia la noche del nosaber. Él no se detiene en esos pantanos en los que, enfangado, yo paso mi tiempo. Pero ya no dudo. El mismo Nietzsche no sería comprendido si no se llegara a tal profundidad. Hasta aquí, de hecho sólo hubo consecuencias superficiales, por muy imponentes que fueran.*



*Fiel —no sin la embrutecida lucidez que, hasta en mí mismo, me hace hallarme como ausente—. Me imagino que Nietzsche vivió la experiencia del eterno retorno en forma propiamente hablando mística, mezclada con representaciones discursivas. Nietzsche no fue otra cosa más que un hombre ardiente, solitario, sin distracciones demasiado fuertes, con un raro equilibrio entre la inteligencia y la vida irracional. El equilibrio es poco favorable para el desarrollado ejercicio de las facultades intelectuales (que exigen calma, como la existencia de Kant, de Hegel). Procedió mediante apreciaciones que ponían en juego fuerzas en todos sentidos, sin estar ligado a nada, volviendo a empezar, sin edificar piedra a piedra. Hablando al final de una catástrofe de la inteligencia (si así se quiere ver). Siendo el primero en adquirir conciencia de ello. Sin cuidado por las contradicciones. Sólo apasionado de libertad. Siendo el primero en acceder al abismo y sucumbiendo por haberlo dominado.*

*“Nietzsche no fue más que un hombre...”*

*En cambio.*

*No representar exactamente a Nietzsche como un “hombre”.*

*Decía:*

*“Pero, ¿a dónde es que desembocan finalmente las aguas de todo lo que hay de grande y de sublime en el hombre? ¿No hay acaso un océano para esos torrentes? —Sé ese océano: habrá alguno” (fragmento de 80-81).*

*Más que la imagen de Dionysos philosophos, el perdido de este océano y esta desnuda exigencia: “Sé ese océano” designan la experiencia y el extremo al que ésta tiende.*

*En la experiencia no hay ya existencia limitada. Un hombre no se distingue ahí en nada de los otros: en él se pierde lo que en otros es torrencial. El tan simple mandamiento: “Sé ese océano”, vinculado a lo extremo, hace al mismo tiempo de un hombre una multitud, un desierto. Es una expresión que resume y precisa el sentido de una comunidad. Sé responder al deseo de Nietzsche cuando hablo de una comunidad que no tiene más objeto que la experiencia (pero al designar a esta comunidad hablo de “desierto”).*

*Para mostrar la distancia del hombre actual con el “desierto”, del hombre de las mil boberías cacofónicas (aproximadamente científico, ideología, broma feliz, progreso, conmovedora sentimentalidad, creencia en las máquinas, en las grandes palabras y, para terminar, discordancia y total ignorancia de lo desconocido), diría del “desierto” que es el más completo abandono de las preocupaciones del “hombre actual” como continuación del “hombre antiguo”, que regulaba la disposición de las fiestas. No se trata de un retorno al pasado: experimentó la podredumbre del “hombre actual” y ninguna otra cosa tiene más sitio en él que los estragos que ella causa —le otorgan al “desierto” su verdad “desértica”, y detrás de él se extienden como campos de cenizas el recuerdo de Platón, del cristianismo y, sobre todo, lo más horrible, las ideas modernas—. Pero entre lo desconocido y él guardó*

*silencio el griterío de las ideas, y es por eso que se asemeja al “hombre antiguo”: ha dejado de ser el control racional (supuesto) del universo, para convertirse en su sueño.*

*La vivacidad del “desierto” y del sueño que tiene el “desierto”.*

*¡Cuán maravillosa y nueva, a la vez que pavorosa e irónica, se me parece la actitud en que mi conocimiento me coloca frente a la existencia toda! He descubierto para mí que continúa inventando, amando, odiando y sacando conclusiones en mí la antigua humanidad y animalidad, y aun todo el periodo arcaico y pasado de todo Ser sensible —me he despertado de repente de este sueño, mas sólo para tener conciencia de que sueño y debo seguir soñando para no hundirme—. [Nietzsche, La gaya ciencia.]*

*Entre el mundo y el “desierto” hay un acuerdo de todos los instintos, de las numerosas posibilidades de irreflexivo don de sí, una vitalidad dancística.*

*La idea de ser el sueño de lo desconocido (de Dios, del universo) es, según parece, el punto extremo alcanzado por Nietzsche.<sup>[6]</sup> En ella se desarrollan la felicidad de ser, de afirmar, el rechazo de ser todo, la crueldad y la fecundidad naturales: el hombre es un filósofo bacante.*

*Resulta difícil hacer entender hasta qué punto el “desierto” se encuentra lejos, en el que mi voz al fin traerá, con este poco de sentido: un sentido de sueño.*

*Una continua impugnación de todo priva de la facultad de proceder mediante operaciones separadas, obliga a expresarse mediante rápidos destellos, a despejar tanto como sea posible la expresión del propio pensamiento de un proyecto, todo incluido en unas cuantas frases: la angustia, la decisión y hasta la perversión poética de las palabras sin la cual parecería que se experimenta una dominación.*

*La poesía es pese a todo la parte restringida —asociada al dominio de las palabras—. El dominio de la experiencia es todo lo posible. Y en la expresión que ella es de sí misma, al final, necesariamente, es tanto silencio como lenguaje. No por impotencia. Todo el lenguaje y la forma para comprometerlo le son entregados. Pero silencio deseado no para ocultar, sino para expresar en un grado más alto de desprendimiento. La experiencia no puede ser comunicada a menos que ciertos vínculos de silencio, de recogimiento, de distancia, transformen a aquellos a quienes pone en juego.*

- 
- [1] Se entiende que en el terreno del espíritu, como se habla de la autoridad de la ciencia, de la Iglesia, de la Escritura.
- [2] La paradoja en la autoridad de la experiencia: basada en la impugnación, es impugnación de la autoridad; impugnación positiva, autoridad del hombre que se define como impugnación de sí mismo.
- [3] Por lo menos la forma en la que expone su idea, frente a una comunidad de hombres, del conocimiento.
- [4] Maurice Blanchot. Más adelante me remito a esta conversación en dos ocasiones.
- [5] Como lo dije en la cuarta parte, el principio de impugnación es uno de aquellos en los que insiste Maurice Blanchot como en un fundamento.
- [6] Como lo dijo Friedrich Würzbach en el prefacio de su edición a la *Voluntad de poder*.

## *Segunda parte*

### El suplicio

#### I

Existe en las cosas divinas una transparencia tan grande que uno se desliza hasta el fondo iluminado de risa incluso a partir de intenciones opacas.

Vivo de experiencia sensible y no de explicación lógica. Tengo una experiencia de lo divino tan extravagante que reirían de mí si la contara.

Entro en un callejón sin salida. Ahí se agota toda posibilidad, lo posible se esfuma y reina lo imposible. Hallarse frente a lo imposible —exorbitante, indudable— cuando ya nada es posible es vivir a mi entender una experiencia de lo divino; es lo análogo a un suplicio.

Hay horas en las que el hilo de Ariadna se rompe: no soy más que vacío nerviosismo, ya no sé lo que soy, tengo hambre, frío y sed. Recurrir en semejantes momentos a la voluntad carece de sentido. Lo único que cuenta es el asco por la actitud viable, asco por lo que pude decir, escribir, y que podría atarme: experimento mi fidelidad como una insulsez. No hay salida en las contradictorias veleidades que me agitan y por eso es que me satisfacen. Dudo: ya no veo en mí sino grietas, impotencia, vana agitación. Me siento podrido, cada cosa que toco está podrida.

Se precisa un particular coraje para no sucumbir a la depresión y continuar —¿en nombre de qué?—. No obstante, continúo en mi oscuridad: el hombre continúa en mí, pasa por ahí. Cuando profiero en mí mismo: ¿QUÉ ES ESO?, cuando estoy ahí sin una posible respuesta, creo que, finalmente, este *hombre* debería matar en mí mismo lo que soy, volverse hasta tal punto *él mismo* que mi necesidad deje de hacerme risible. En cuanto a... (quizá me adivinarán escasos y furtivos testigos) les pido que duden: pues condenado a volverme hombre (o más) ahora me es preciso morirme (a mí mismo), parirme a mí mismo. Las cosas no podrían permanecer durante mucho tiempo en su mismo estado, lo posible del hombre no podría limitarse a ese constante asco de sí mismo, a ese repetido renegar de moribundo. No podemos ser interminablemente lo

que somos: palabras que se anulan unas a otras, al mismo tiempo inquebrantables viguetas, sintiéndonos el asiento del mundo. ¿Estaré despierto? Lo dudo y podría llorar. ¿Seré el primero en la tierra en sentir que la impotencia humana me vuelve loco?

Miradas en las que columbro el camino andado. Hace quince años de eso (tal vez un poco más), volvía muy tarde en la noche de algún lugar. La calle de Rennes estaba desierta. Viniendo de Saint-Germain, atravesé la calle Du Four (por el lado de correos). Llevaba en la mano un paraguas abierto y me parece que no llovía. (Pero no había bebido: lo afirmo, estoy seguro.) Llevaba ese paraguas abierto sin necesidad (sólo de la que hablaré más adelante). Era entonces muy joven, caótico y lleno de vacías embriagueces: un corro de ideas inoportunas, vertiginosas, pero cargadas ya de cuidado, de rigor, y crucificantes, se daban libre curso... En aquel naufragio de la razón, la angustia, el solitario decaimiento, la cobardía y la mala ley sacaban provecho: la fiesta volvía a empezar un poco más lejos. Lo cierto es que aquella soltura y lo “imposible” contrariado estallaron al mismo tiempo en mi cabeza. Un espacio constelado de risas abrió su oscuro abismo frente a mí. Al atravesar la calle Du Four me convertí de pronto en aquella desconocida “nada”... negaba esas grises paredes que me encerraban, me arrojaba a una especie de éxtasis. Reía divinamente: el paraguas abatido sobre mi cabeza me cubría (me cubrí a propósito con ese negro sudario). Reía como quizá nunca nadie había reído, el fin último de cada cosa se abría, puesto al desnudo, como si estuviera muerto.

No sé si me detuve en medio de la calle, ocultando mi delirio bajo un paraguas. Quizá salté (sin duda es algo ilusorio): me sentía convulsivamente iluminado, reía, me parece, mientras corría.

La duda me angustia sin tregua. ¿Qué significa la iluminación, sea de la índole que sea, aun si el brillo del sol me cegara interiormente y me incendiara? Un poco más o un poco menos de luz no cambia nada; de cualquier modo, solar o no, el hombre no es más que el hombre; no ser sino el hombre, no salir de ahí; es la asfixia, la densa ignorancia, lo intolerable.

“Enseño el arte de convertir la angustia en delicia”, “glorificar”: es todo el sentido de este libro. La severidad en mí, la “desdicha”, es únicamente su condición. Pero la angustia que se convierte en delicia sigue siendo angustia: no es la delicia ni la esperanza, es la angustia lo que hace daño y tal vez descompone. Quien no “muere” de no ser más que un hombre no será nunca más que un hombre.

La angustia, obviamente, no se enseña. ¿La provocaría uno? Es posible: prácticamente no lo creo. Es posible agitar su sedimento... Si alguien confiesa angustia, es preciso mostrar la nada de las propias razones. Imagina uno la salida a sus tormentos: si tuviera más dinero, una mujer, otra vida... La necesidad de la angustia es infinita. En lugar de ir a lo profundo de su angustia,

el ansioso parlotea, se degrada y huye. Sin embargo la angustia era su oportunidad: fue *elegido* en la medida de sus *presentimientos*. Pero qué desperdicio si la elude: igualmente sufre y se humilla, se vuelve estúpido, falso, superficial. La angustia eludida hace de un hombre un jesuita agitado, aunque vacío.

Tembloroso. Permanecer inmóvil, de pie, en una solitaria oscuridad, en una actitud sin gesto de suplicante: súplica, pero sin gesto y sobre todo sin esperanza. Perdido y suplicante, ciego, medio muerto. Como Job en el estiércol, pero sin imaginar nada, de noche, desarmado, sabiendo que todo está perdido.

Sentido de la súplica. Lo expreso de esta manera, en forma de oración: “¡Oh, Dios Padre, Tú que, en una noche de desesperanza, crucificaste a Tu hijo, quien, en esa noche de matanza, a medida que la agonía se volvió *imposible* —hasta el punto de gritar— te volvió lo *imposible* a Ti mismo y experimentaste la *imposibilidad* hasta el horror, Dios de desesperanza, dame ese corazón, Tu corazón, que desfallece, que rebosa y ya no tolera que seas Tú!”

No es posible saber de qué manera tenemos que hablar con Dios. Mi desesperanza no es nada, ¡pero la de Dios! No puedo vivir o conocer nada sin imaginarlo vivido, conocido por Dios. Retrocedemos de posible en posible, todo vuelve a empezar en nosotros y nunca, sino en Dios, se *pone en juego*: ¿en ese “salto” del ser que Él es, en su “de una buena vez por todas”? Nadie iría al fondo de la súplica sin colocarse en la agotadora soledad de Dios.

Pero todo vuelve a empezar en mí, nada ha sido puesto nunca en juego. Me destruyo en la infinita posibilidad de mis semejantes, que aniquila el sentido de ese *yo*. Si, por un instante, alcanzo el extremo de lo posible, poco después habré huido, estaré *en otra parte*. ¿Y qué sentido tiene la última insensatez: añadirle a Dios la repetición ilimitada de los posibles y ese suplicio del ser caído, gota a gota, en la multitud de las desdichas humanas? Como un rebaño ahuyentado por un pastor infinito, la balante borregada que somos nosotros huiría, huiría sin fin del horror de una reducción del Ser a la totalidad.

A mí, el idiota, Dios habla de boca a oreja: una voz como de fuego llega de la oscuridad y habla —llama fría, tristeza quemante— a... el hombre del paraguas. Cuando desfallezco, Dios responde (¿cómo, de quién reír en mi cuarto?...) a la súplica. Yo, estoy de pie, sobre diversas cimas tan tristemente escaladas, mis diferentes noches de espanto chocan, se duplican, se abrazan y esas cimas, esas noches... ¡alegría inexpresable!... me detengo. ¿Soy? Un grito —me desvanezco de espaldas—.

La filosofía nunca es súplica, pero sin súplica no hay respuesta imaginable: ninguna respuesta precederá nunca a la pregunta: y qué significa la pregunta sin angustia, sin suplicio. En el momento en que uno se vuelve loco, llega la respuesta: ¿cómo poder oírla sin eso?

Lo esencial es lo extremo de lo posible, donde Dios mismo ya no sabe, se desespera y mata.

Olvido de todo. Profundo descenso en la noche de la existencia. Infinita súplica de la ignorancia, ahogarse de angustia. Resbalar más allá del abismo y en la oscuridad definitiva experimentar su horror. Temblar, desesperarse, en el frío de la soledad, en el eterno silencio del hombre (necedad de toda frase, ilusorias respuestas de las frases, sólo responde el insensato silencio de la noche). Servirse de la palabra Dios para alcanzar el fondo de la soledad, pero dejar de saber, de escuchar su voz. Ignorarlo. Dios como última palabra quiere decir que toda palabra faltará un poco más lejos: notar su propia elocuencia (que es inevitable), reír de ella hasta el embotamiento ignorante (la risa no tiene más necesidad de reír, el sollozo de sollozar). Más adelante la cabeza estalla: el hombre no es contemplación (sólo alcanza la paz huyendo), es súplica, guerra, angustia, locura.

La voz de los buenos apóstoles: tienen una respuesta para todo, indican los límites, discretamente, el rumbo a seguir, como en un entierro el maestro de ceremonias.

Sensación de complicidad en: la desesperanza, la locura, el amor, la súplica. Dicha inhumana, desenfundada, de la *comunicación*, pues desesperanza, locura, amor, no hay un punto en el espacio vacío que no sea desesperanza, locura, amor y además: risa, vértigo, náusea, pérdida de sí mismo hasta la muerte.

## II

¡Irrisión! ¡Que se me llame panteísta, ateo, teísta! Pero le grito al cielo: “no sé nada”. Y repito con *cómica* voz (le grito al cielo, en ocasiones, de esta manera): “nada, absolutamente”.

Lo extremo de lo posible.— Finalmente aquí estamos. Pero ¿tan tarde?... ¿Cómo, sin saberlo, llegamos aquí? (en verdad, nada ha cambiado) mediante un rodeo: uno ríe (a carcajadas), el otro se embrolla y golpea a su mujer, uno más se embriaga hasta morir y otro muere en los suplicios.

Insensatez ésta de leer lo que debería desgarrar hasta el límite de la muerte y, para empezar, preparar la lámpara, una bebida, la cama, darle cuerda al reloj. Ríe de ello, pero qué decir de los “poetas” que se imaginan por encima de las actitudes deseadas sin admitir que tienen como yo la cabeza vacía: mostrarlo un día, con rigor —en frío— hasta sentirse doblegado, suplicante, dejando de disimular, de estar ausente. ¿Se trata de ejercicios? ¿Acordados? ¿Deseados? Se trata, efectivamente, de ejercicios, de *coerciones*. Broma ésta la de querer ser un hombre que sigue la corriente, sin acosarse nunca ni acorralarse hasta las últimas consecuencias: es volverse cómplice de la inercia. Lo extraño es que al sustraerse no se ve la

responsabilidad asumida: ninguna puede ser más agobiante, es el *pecado inexpiable*, la posibilidad una vez entrevista de abandonarla por los lentes de una vida cualquiera. La posibilidad es muda, no amenaza ni maldice, pero aquel que, por su parte, temiendo morir deja que ella muera, es como una nube que frustra la espera del sol.

Ya no imagino al hombre *riendo*, riendo de la misma posibilidad última —riendo, volviendo la espalda sin frase para entregarse al encantamiento de la vida, sin sustraerse ni siquiera una sola vez—. Pero que un día el desfallecimiento se apodere de él, que en el desfallecimiento se niegue a ir hasta el fin (mediante la vía del desfallecimiento entonces la misma posibilidad lo solicita, le hace saber que lo espera), se sustrae y se acabó su inocencia: empieza en él el inaprehensible juego del pecado, del remordimiento, de la simulación del remordimiento y finalmente del total y prosaico olvido.

Mírese por último la historia de los hombres, a la larga, hombre por hombre, en su totalidad como una fuga: primero frente a la vida, es el pecado; después frente al pecado, es la larga noche atravesada de risas estúpidas, únicamente con un trasfondo de angustia.

Para terminar, cada cual ha conquistado el derecho a la ausencia, a la certidumbre, cada calle es el obtuso rostro de esa conquista.

Experimentar el lento placer de la firmeza de la desesperanza, el decisivo rigor, ser duro y más bien garante de la muerte y no víctima. La dificultad, en la desesperanza, consiste en permanecer íntegro: sin embargo, a medida que escribo me faltan las palabras... El egoísmo inherente a la desesperanza: en él nace la indiferencia a la comunicación. “Nace” por lo menos, pues... escribo. Además las palabras designan insuficientemente lo que el ser humano vive; digo “la desesperanza”, es preciso que se me entienda: heme aquí deshecho, en el fondo del frío, respirando un olor de muerte, al mismo tiempo pesado, *dedicado* a mi destino, amándolo —como un animal a sus pequeños— y no deseando nada más. El colmo de la dicha no es la dicha, pues, en la dicha, siento llegar el momento en que ella terminará, en tanto que, en la desesperanza, sólo siento llegar la muerte: de ésta no tengo más que un deseo angustiado, pero un deseo y ningún otro. La desesperanza es sencilla: es la ausencia de esperanza, de toda *añagaza*. Es el estado de desiertas extensiones y —puedo imaginarlo— del sol.

Escriba lo que escriba, fracaso en cuanto debería asociar, a la precisión del sentido, la riqueza infinita —insensata— de los posibles. Me impongo quizás esta tarea sin fin —¿alegremente? —, pues a partir de hoy no puedo imaginar mi vida si no es clavada a *lo extremo de lo posible*. (Esto supone para empezar una inteligencia sobrehumana, cuando debí recurrir, con frecuencia, a la inteligencia de los demás, más hábil... Pero ¿qué hacer? ¿Olvidar? Me volvería, puedo sentirlo, inmediatamente *loco*: aún no se entiende del todo la miseria de un espíritu *desvestido*.) Sin duda, basta con que uno solo llegue a lo extremo: todavía falta que entre él y los otros —que lo evitan— mantenga algún contacto. Sin esto no sería más que una



rareza, no lo extremo de lo posible. Los ruidos de toda clase, gritos, charlas, risas, deben perderse totalmente en él, que todo se vacíe de sentido en su desesperanza. Inteligencia, comunicación, miseria suplicante, *sacrificio* (sin duda lo más duro es *abrirse* a una necesidad infinita: para escapar de ella —lo extremo es el único punto en el que el hombre escapa de su estrecha estupidez— pero al mismo tiempo para zozobrar en ella), nada de eso debe faltar a la cita. Lo más extraño es la desesperanza, que paraliza al resto y lo absorbe en sí misma. ¿Y “mi todo”? “Mi todo” no es más que un ingenuo ser, hostil a la broma: cuando está ahí, mi noche se vuelve más fría, el desierto en el que estoy más vacío, no existe más límite: más allá de las posibilidades conocidas una angustia muy grande habita el gris del cielo, de la misma manera que un monje la oscuridad de una tumba.

Mi esfuerzo será inútil si no obliga a la convicción. ¡Pero se hace añicos en mí mismo cada hora! De lo *extremo* desciendo al estado más embrutecido, admitiendo que en muy raros momentos haya yo alcanzado lo *extremo*. En tales condiciones, ¿cómo creer que lo *extremo* sea algún día la *posibilidad* del hombre, que un día el hombre (aun cuando fuera una ínfima cantidad) tenga acceso a lo extremo? Y, no obstante, sin lo extremo la vida no es más que una larga patraña, consecución de derrotas sin combate seguidas de impotente desbandada, es la degradación.

Lo extremo de lo posible, por definición, es ese punto en el que, pese a la ininteligible posición que tiene para él en el ser, al despojarse de engaño y de temor un hombre llega tan lejos que no es posible imaginar otra posibilidad de ir más lejos. Resulta inútil decir hasta qué punto es vano (aun cuando la filosofía se cierre en este atolladero) imaginar un puro juego de la inteligencia sin angustia. La angustia, tanto como la inteligencia, es el medio para conocer, y lo extremo de lo posible, por otro lado, es tanto vida como conocimiento. La comunicación es de nuevo, como la angustia, vivir y conocer. Lo extremo de lo posible supone risa, éxtasis, aterrador acercamiento a la muerte; supone error, náusea, incesante agitación de lo posible y de lo imposible y, para terminar, no obstante, gradualmente destrozado, lentamente deseado, el estado de súplica y su absorción en la desesperanza. Nada de lo que un hombre es capaz de *conocer*, con este fin, podría ser eludido sin la degradación, sin pecado (pienso, agravando la situación y con lo último como apuesta, en la peor de las desgracias, que es la deserción: para el que se sintió llamado una vez, no existe motivo ni excusa alguna, sólo puede mantenerse en su lugar). Cada ser humano que no va hasta lo extremo es el *servidor* o el *enemigo* del hombre. En la medida en que no provee, por la vía de alguna tarea servil, a la subsistencia común, su deserción contribuye a darle al hombre un destino despreciable.

Conocimiento vulgar o conocimiento hallado en la risa, la angustia o cualquier otra experiencia análoga están subordinadas —lo que se deriva de las reglas que ellas mismas acatan— a lo extremo de lo posible. Cada conocimiento vale dentro de sus límites, aunque es preciso saber además lo que vale si es que lo extremo está ahí, saber lo que le añade una

última experiencia. Para empezar, todo se derrumba en lo extremo de lo posible: el mismo edificio de la razón, un momento de loco arrojo y se disipa su majestad; lo que subsiste, como un trozo de muro tambaleante, incrementa si acaso, más que apaciguar, la sensación de vértigo. Vana impudencia de las recriminaciones: era preciso, nada resiste a la necesidad de ir más allá. Si fuera necesario, la demencia sería el precio a pagar.

Un destino despreciable... Todo es solidario en el hombre. Siempre hubo en algunos la firme voluntad —aun siendo difusa— de ir lo más lejos posible para el hombre. Pero ¿y si el hombre dejara *de querer ser él mismo* con tanta firmeza? Eso sólo iría acompañado del hundimiento de toda voluntad —de cualquier forma en que se ejerza dicha voluntad (encanto, combate, conquista)—.

Para ir hasta el fondo del hombre, es necesario que en algún punto no se padezca, sino que se fuerce el destino. Lo contrario, la indolencia poética, la actitud pasiva, el repudio a una reacción viril, que decida: es la decadencia literaria (el bello pesimismo). Es la sanción de Rimbaud, quien tuvo que darle la espalda a lo posible que ya tocaba, a fin de recuperar una fuerza de decisión intacta en él. El acceso a lo extremo tiene como condición no el odio a la poesía sino a la feminidad poética (ausencia de decisión, el poeta es mujer, la invención, las palabras, lo violento). A la poesía opongo la experiencia de lo posible. No se trata tanto de contemplación como de desgarramiento. Es no obstante de “experiencia mística” de lo que hablo (Rimbaud se ejercitó en ello, pero sin la tenacidad que puso más tarde para hacer fortuna. Le dio a su experiencia la salida poética; en general, ignoró la sencillez que afirma —veleidades sin futuro en sus cartas—, eligió la evasión femenina, la estética, la expresión incierta, involuntaria).

Una sensación de impotencia: poseo la clave del aparente desorden de mis ideas, pero no tengo tiempo de abrir. Impenetrable, solitaria miseria, la ambición concebida por mí es tan grande que... yo también quisiera acostarme, llorar, dormir. Permanezco aquí, unos momentos más, deseando forzar el destino, *y hecho pedazos*.

Último arrojo: olvidar, volver a la inocencia, a la jovialidad de la desesperanza.

Oración para antes de acostarme: “Dios, que miras mis esfuerzos, dame la noche de tus ojos de ciego”.

Provocado, Dios responde, me tiendo a punto de desfallecer y *Lo veo* y después olvido. Tanto desorden como al soñar.

### III

Descanso. Atravieso la iglesia Saint-Roch. Frente a la imagen del sol, gigante, dorada, nebulosa, un sentimiento de dicha, de humor infantil y de arrobamiento. Más adelante vi una balaustrada de madera y noté que la limpieza había sido mal hecha. Por capricho, toqué uno de los balustres: el dedo dejó una marca en el polvo.

Continuación de plática en el ferrocarril. Aquellos que ignoran que no hay suelo, que se atengan a las sabias máximas, cuando se vean reducidos de pronto, si lo supieran, a lo absurdo, a la súplica. Pierdo mi tiempo en querer advertir. La tranquilidad, la bondad, la charla amable como si la guerra... y cuando digo la guerra. De plano nadie mira de frente: el ojo humano evita el sol... estalla el cráneo de Dios... y nadie escucha.

Mis amigos me evitan. Doy miedo, no por mis gritos, pero no puedo dejar a nadie en paz. Simplifico: ¿no he esgrimido por lo general buenos pretextos?

Para penetrar el alcance del conocimiento, me remonto a los orígenes. Primero niño, en todo semejante a los locos (ausentes) con los que hoy juego. Los minúsculos “ausentes” no están en contacto con el mundo, *si no es por el canal de las personas mayores*: el resultado de una intervención de las personas mayores es el *infantilismo*, una fabricación. El ser que llega al mundo, el que somos en un principio, se ve *sin duda alguna* reducido a una baratija por las personas mayores. Esto me parece de importancia: que el paso del estado natural (del nacimiento) a nuestro estado racional se lleve necesariamente a cabo por la vía del *infantilismo*. Resulta extraño que atribuyamos por nuestra parte al mismo niño la responsabilidad del infantilismo, que sería la expresión del carácter propio de los niños. El infantilismo es el estado en el que *ponemos* al ser ingenuo, por el hecho de que debemos encaminarlo, de que, incluso sin una voluntad definida, lo encaminamos hacia el punto en que estamos. Cuando reímos del disparate infantil, la risa enmascara la vergüenza que sentimos al ver aquello a lo que hemos reducido la vida al salir de la nada.

Pongamos: el universo engendra a las estrellas, las estrellas a la Tierra... la Tierra a los animales y a los niños, los niños a los hombres. El error de los niños: decir verdades sobre las personas mayores. Cada verdad posee una fuerza convincente, y no hay por qué ponerla en duda, pero en cambio lleva como consecuencia una carga de errores. Se debe a que nuestras verdades, para empezar, introducen al niño en una serie de errores que constituyen el infantilismo. Pero se habla de infantilismo cuando por lo general es *visible*: nadie ríe de un sabio, pues es un infantilismo que quisiera ser olvidado —tanto como el del niño por la persona mayor (nunca es del todo cierto —cuando no es en sí mismo ridículo— y, para decirlo de una vez, esto prácticamente no ocurre nunca)—.

Mi conducta con mis amigos está motivada: cada ser, me parece, es incapaz por sí solo de ir hasta el fin del ser. Si lo intenta, se ahoga en un algo “particular” que sólo para él tiene sentido. Luego, no hay sentido para uno solo: el ser solo rechazaría por sí mismo lo “particular” si lo viera como tal (si quiero que mi vida tenga un sentido para mí, es preciso que lo tenga *para los demás*; nadie se atrevería a darle a la vida un sentido percibido únicamente por él y del que la vida entera, excepto en él mismo, quedara fuera). En lo extremo de lo posible, es cierto, está el sinsentido... pero solamente porque hasta entonces existía un sentido, pues la *súplica* —que nace de la ausencia de sentido— fija en definitiva un sentido, un sentido último: es fulgor, incluso “apoteosis” del sinsentido. Pero yo no alcanzo lo extremo solo y realmente no puedo creer que lo extremo se alcance, pues nunca permanezco ahí. Si debiera ser el único en haberlo alcanzado (admitamos...), sería como si no lo hubiera hecho. Pues si subsistiera alguna satisfacción, por muy pequeña que me la imagine, ella me alejaría otro tanto de lo extremo. No puedo ni por un instante dejar de provocarme a mí mismo por lo extremo y no puedo establecer una diferencia entre yo mismo y aquellos otros con los que deseo comunicarme.

No puedo, supongo, alcanzar lo extremo más que en la repetición, en cuanto a que nunca estoy seguro de haberlo alcanzado, y que nunca estaré seguro. E incluso suponiendo que alcancé lo extremo, no sería aún lo extremo si me durmiera. Lo extremo implica “no deber dormir durante ese tiempo” (hasta el momento de la muerte), pero Pascal aceptaba no dormir con miras a la beatitud futura (al menos ésa era la razón que se daba). Me niego a ser *feliz* (a ser salvado).

Lo que significa el deseo de ser feliz: el sufrimiento y el deseo de escapar. Cuando sufro (por ejemplo: ayer, reumatismo, frío y sobre todo angustia tras leer algunos pasajes de *Las 120 jornadas*), me consagro a pequeñas dichas. La nostalgia de la salvación respondió quizás al incremento del sufrimiento (o más bien a la incapacidad de soportarlo). La idea de la salvación, me parece, se suscita en aquel que es *disgregado* por el sufrimiento. El que la domina, por el contrario, tiene necesidad de ser quebrantado, de enfrascarse en el desgarramiento.

Pequeña recapitulación cómica —Hegel, imagino, tocó lo extremo—. Era aún joven y creyó que se volvía loco. Incluso imagino que elaboraba el sistema para escapar (cada especie de conquista, sin duda, es lo propio de un hombre que huye de una amenaza). Para terminar, Hegel llega a la *satisfacción* y le da la espalda a lo extremo. *La súplica es en él muerte*. El buscar la salvación, todavía se entiende, se sigue estando vivo, no se puede estar seguro, es preciso seguir suplicando. Hegel, en vida, ganó la salvación, aniquiló la súplica, *se mutiló*. De él no quedó sino el mango de una pala, un hombre moderno. Pero sin duda antes de mutilarse tocó lo extremo, conoció la súplica: su memoria lo lleva hasta el abismo columbrado, *¡para anularlo!* El sistema es la anulación.

Continuación de la recapitulación. El hombre moderno, el anulado (pero sin costo), goza de la salvación en la Tierra. Kierkegaard es lo extremo del cristiano. Dostoievski (en el *Subsuelo*) de la vergüenza. En *Las 120 jornadas*, alcanzamos la cima del espanto voluptuoso.

En Dostoievski, lo extremo es consecuencia de la disgregación; pero es una disgregación como una crecida de invierno: se desborda. Nada es más doloroso, enfermizo, pálida complicación religiosa. El *Subsuelo* pone lo extremo como responsabilidad de la miseria. Ardid, como en Hegel, pero Dostoievski se zafa de otra manera. En el cristianismo puede muy bien no contar el envilecimiento de la súplica, el total enfangamiento del hombre en la vergüenza. Se dice: “que por eso no quede...”, pero no, pues se trata (salvo ambigüedad) de humillar, de privar de valor. A fin de cuentas, no gemí: que lo extremo pase por la vergüenza no está mal, ¡pero limitarlo a la vergüenza! Deslumbrado en el fondo, arrojar lo extremo a lo demoníaco —a cualquier precio— es traicionar.

Mis recursos: la expresión, mi torpeza. La común condición de la vida: rivalidad entre diversos seres, a quienes vendrá lo mejor. César: “... mejor que el segundo en Roma”. Los hombres son de tal modo —tan pobres— que todo parece insignificante, al no poder superarlo. Me siento por lo general tan triste, que evaluar mi insuficiencia sin desesperarme me fatiga. Los problemas que vale la pena considerar sólo tienen sentido a menos que, planteados, llegue uno a la cumbre: absurdo orgullo necesario para sentirse desgarrado. Y en ocasiones —nuestra naturaleza va hacia la disolución por nada— uno se desgarrá con el único fin de satisfacer este orgullo: todo naufraga en una vanidad viscosa. Más valdría no ser más que una mercera de villorrio, mirar al sol con una mirada enfermiza, en lugar de...

El paso de lo extremo a la vanidad, y después de la vanidad a lo extremo. Al saberse tal, el infantilismo es la liberación, pero si se toma en serio, es el enfangamiento. A su vez, la búsqueda de lo extremo puede volverse una costumbre, dependiente del infantilismo: hay que reír de él, a menos que, por suerte, se tenga el corazón estrujado: entonces el éxtasis y la locura son colindantes.

Una vez más el infantilismo reconocido como tal es la gloria, no la vergüenza del hombre. En cambio, si, con Hobbes, decimos que la risa degrada, se llega al fondo de la decadencia: nada es más pueril, ni más lejano de reconocerse como tal. Toda seriedad que eluda lo extremo es la ruina del hombre: con ello su naturaleza de esclavo deviene algo sensible. Una vez más, apelo al infantilismo, a la gloria; lo extremo está al final, sólo al final, como la muerte.

En el huidizo extremo de mí mismo, ya estoy muerto, y en este naciente estado de muerte yo les hablo a los vivos: de la muerte, de lo extremo. Los más serios me parecen unos niños, que no saben que lo son: me separan de los verdaderos, que lo saben y ríen de serlo. Pero para ser un

niño, hay que saber que la seriedad existe —más allá y poco importa—, de lo contrario el niño ya no podría reír ni conocer la angustia.

Es de lo extremo, de la absurda tragedia, no de la seriedad de estadística, de lo que tienen necesidad los niños para jugar y darse miedo.

Lo extremo es la ventana: el temor de lo extremo induce a la oscuridad de una cárcel, con una vacía voluntad de “administración penitenciaria”.

#### IV

En el horror infinito de la guerra el hombre accede multitudinariamente al punto extremo que lo aterra. Pero el hombre está lejos de desear el horror (y lo extremo): su destino consiste por una parte en tratar de evitar lo inevitable. Sus ojos, aun cuando están ávidos de luz, evitan obstinadamente el sol, y la dulzura de su mirada, de antemano, revela las tinieblas, que llegan rápidamente, del sueño: si considero a la masa humana en su opaca consistencia, ya está como dormida, huidiza y recogida en el estupor. La fatalidad de un gesto ciego la arroja no obstante a lo extremo, a donde accede un día con precipitación.

El horror de la guerra es más grande que el de la experiencia interior. La desolación de un campo de batalla, en principio, tiene algo de más denso que la “noche oscura”. Pero en la batalla se aborda el horror con un gesto que lo supera: la acción, el proyecto ligado a la acción que permite *sobreponerse* al horror. Ese sobreponerse le da a la acción, al proyecto, una cautivante grandeza, pero el horror en sí mismo es negado.

Comprendí que evitaba el proyecto de una experiencia interior y me conformaba con hallarme a su merced. Tuve un deseo sediento de ella, su necesidad se impone a mí, sin que yo haya *decidido* nada. En realidad, nadie puede; la naturaleza de la experiencia, salvo irrisión, es la de no poder existir como proyecto.

Vivo y todo parece como si la vida sin lo extremo fuera concebible. Y aún más, el deseo se obstina en mí, pero es débil. Y todavía más, las sombrías perspectivas de lo extremo están inscritas en mi memoria, pero ya no las repudio y permanezco imbécil, ansioso de risibles miserias, del frío, de la frase que escribiré, de mis proyectos: la “noche” en la que me sé arrojado, en la que durante todo este tiempo caigo y conmigo todo lo que es, esta verdad que conozco, de la que no puedo dudar, me siento como un niño, ella me huye, permanezco ciego. Por el momento pertenezco al dominio de los objetos que utilizo y me siento ajeno a lo que escribo. Estar en la noche, zozobrar en la noche, incluso sin la suficiente fuerza para *verlo*, aún puedo soportar esta prueba riendo, con los ojos cerrados, de mi “infantilismo”.

Llego a esta postura: la experiencia interior es lo contrario de la acción. Nada más.

La “acción” es totalmente dependiente del proyecto. Y, lo que es grave, el mismo pensamiento discursivo se encuentra implicado en el modo de existencia del proyecto. El pensamiento discursivo es lo propio de un ser implicado en la acción, ésta se lleva a cabo en él a partir de sus proyectos, en el plano de reflexión de los proyectos. El proyecto no es únicamente el modo de existencia implicado por la acción, que la acción necesita, es una paradójica manera de ser en el tiempo: *es el aplazamiento de la existencia para más tarde*.

Aquél que, ahora, descubre el apego por las multitudes que pierden la vida (en la medida en que son dominadas por los proyectos) podría gozar de la sencillez del Evangelio: la belleza de las lágrimas, la angustia, introducirían en sus palabras la transparencia. Lo digo de la manera más sencilla que puedo (aunque una dura agonía me agite): me resulta imposible ir al encuentro de los demás. De hecho la noticia no es buena. Y no se trata de una “noticia”; en cierto sentido, es un secreto.

Luego, hablar, pensar, a menos que se bromea o que... es escamotear la existencia: no es morir sino estar muerto. Es ir apagado y tranquilo por el mundo en el que por lo general andamos: ahí todo está suspendido, la vida se aplaza para más tarde, de aplazamiento en aplazamiento... La pequeña diferencia de los proyectos es suficiente, la flama se apaga, a la tempestad de las pasiones sucede la calma. Lo más extraño es que el ejercicio del pensamiento introduce en la mente por sí solo la misma suspensión, la misma paz que la actividad como trabajo. La pequeña afirmación de Descartes es la más sutil de las escapatorias. (La divisa de Descartes: *Larvatus prodeo*; lo que avanza encubierto: estoy en la angustia y pienso, el pensamiento *suspende* en mí la angustia, soy el ser dotado de la facultad de *suspender* en sí mismo al mismo ser. Siguiendo a Descartes: el mundo del “progreso”, en otros términos, del proyecto, es el mundo en el que nos encontramos. La guerra lo perturba, es verdad: el mundo del proyecto persiste, pero en la duda y en la angustia.)

La experiencia interior es la denuncia de la tregua, es el ser sin aplazamiento.

Principio de la experiencia interior: salir con un proyecto del territorio del proyecto.

La experiencia interior es conducida por la razón discursiva. La sola razón tiene la facultad de deshacer su obra, de echar por tierra lo que edificaba. La locura no tiene efecto si se deja que los desechos subsistan, si con la razón se perturba la facultad de comunicar (quizás ella es antes que nada ruptura de la comunicación interior). La natural exaltación o la embriaguez tienen la virtud de las llamaradas de petate. Sin el apoyo de la razón, no alcanzamos la “sombra incandescencia”.

Toda la experiencia interior dependió hasta aquí poco más o menos de la obsesión de la salvación. La salvación es la cima de todo proyecto posible y corolario en materia de proyecto. Debido incluso a que la salvación es un corolario, es además negación de los proyectos de interés momentáneo. En último extremo, el deseo de la salvación se convierte en

odio hacia cualquier proyecto (hacia el aplazamiento de la existencia para más tarde): hacia la salvación misma, sospechosa de contar con un vulgar motivo. Si, en la angustia, agoto las distantes perspectivas y la íntima profundidad, veo esto: la salvación *fue* la única manera de disociar el erotismo (la consumación báquica de los cuerpos) y la nostalgia de existir sin aplazamiento. Sin duda un recurso vulgar, pero el erotismo...

Contra el orgullo. Mi privilegio consiste en ser humillado por mi profunda estupidez y, sin duda a través de los otros, percibo una estupidez aún mayor. En este grado de espesor, resulta inútil detenerse en las diferencias. Lo que poseo de más sobre los otros; mirar en mí inmensas salas de desechos, de maquillaje; no sucumbí al espanto que por lo general desvía las miradas; en la sensación que tenía de una bancarrota interior, no huí, sólo intenté débilmente engañarme y, sobre todo, no tuve éxito. Lo que puedo notar es la total indigencia del hombre, su espesor en juego, condición de su suficiencia.

La imitación de Jesús: según san Juan de la Cruz, debemos imitar en Dios ( Jesús) la ruina, la agonía, el momento de “no-saber” del *lamma sabachtani*; bebido hasta las heces, el cristianismo es ausencia de salvación, desesperanza de Dios. Desfallece por cuanto llega a sus fines sin aliento. La agonía de Dios en la persona del hombre es fatal, es el abismo en el que el vértigo le solicitaba caer. La agonía de un Dios no necesita de la explicación del pecado. No sólo justifica el cielo (la sombría incandescencia del corazón), sino el infierno (el infantilismo, las flores, Afrodita, la risa).

Pese a las apariencias contrarias, la preocupación por las miserias es la parte moral del cristianismo. Es la angustia reducible a proyecto: fórmula indefinidamente viable, cada día un poco más de espesor, un creciente estado de muerte. Al perder la angustia y la muerte, a la escala de las masas humanas, en el proyecto, la vida es aplazada *ad infinitum*. La ambigüedad se involucra desde luego: en el cristianismo la vida está condenada, y los genes del progreso la santifican; los cristianos la limitaron al éxtasis y al pecado (era una actitud positiva), el progreso niega el éxtasis y el pecado, confunde la vida con el proyecto, santifica al proyecto (al trabajo): en el mundo del progreso, la vida no es más que el infantilismo lícito, una vez que el proyecto ha sido reconocido como lo serio de la existencia (la angustia, cuya sustancia es la miseria, es requerida por la autoridad, pero el proyecto ocupa al espíritu).

Dónde se revela el carácter íntimo del proyecto. La forma de existencia del proyecto transpuesto a la holgazanería de las mujeres ricas y, en general, de los mundanos. Si las buenas maneras, apaciguadas, y el vacío del proyecto triunfan, la vida deja de soportar la holgazanería. Así como los bulevares un domingo por la tarde. La vida mundana y los domingos burgueses ponen al descubierto el carácter de la antigua fiesta, olvido de todo proyecto, consumación desmesurada.



Y sobre todo “nada”, no sé “nada”, me lamento de ello como un niño enfermo, cuya atenta madre le sostiene la frente (con la boca abierta sobre la palangana). Pero yo no tengo madre, el hombre no tiene madre, la palangana es el cielo estrellado (en mi pobre náusea, es así).

Unas pocas líneas leídas en un folleto reciente:<sup>[1]</sup>

... He pensado con frecuencia en el día en que al fin sería consagrado el nacimiento del hombre que tuviera la mirada muy sinceramente *hacia adentro*. Su vida sería como un largo túnel de pieles fosforescentes y no tendría más que recostarse para hundirse en todo lo que hay de común con el resto del mundo y que nos resulta atrozmente incomunicable. Quisiera que cada cual, pensando en que el nacimiento de semejante hombre podría volverse posible, mañana, mediante un acuerdo común de sus semejantes y del mundo, pudiera, como yo, derramar lágrimas de dicha.

Esto va acompañado de cuatro páginas en las que se expresa una intención principalmente orientada hacia afuera. La posibilidad del nacimiento me deja, ¡ay!, con los ojos secos, tengo *fiebre* y ya ninguna lágrima.

¿Qué significan esa “Edad de Oro”, ese inútil afán de las “mejores condiciones posibles” y la enferma voluntad de un hombre unánime? A decir verdad, una voluntad de experiencia agotadora empieza siempre en la euforia. Imposible entender a qué se compromete uno, adivinar el precio que se ha de pagar —pero más tarde se pagará *sin hartarse de pagar*—; nadie presintió hasta qué punto se arruinaría ni la vergüenza que sentiría de no estarlo suficientemente. Dicho esto, si veo que no es posible soportar *vivir*, que uno se ahoga, que de todos modos se huye de la angustia y se recurre al proyecto, mi angustia se incrementa con aquella que la turbulencia elude.

La holgazanería poética, la poesía como proyecto, es lo que un André Breton no podía soportar desnudo, y que el abandono deseado de sus frases debía ocultar. Y, para mí, la angustia sin salida, el sentimiento de complicidad, de sentirme acorralado, asediado. ¡Sin embargo nunca del todo!, y no se me puede reprochar nada: es el desierto lo que yo quería, el lugar (la condición) que hacía falta para una muerte clara e interminable.

Lo que veo: la facilidad poética, el cariz verboso, el proyecto verbal, la ostentación y la caída en lo peor: vulgaridad, literatura. Se pregona que el hombre será renovado: se le hunde un poco más en los antiguos hábitos. ¡Vanidad!, se dice pronto (la vanidad no es lo que parece, no es más que la condición de un proyecto, de un remitir la existencia para más tarde). Sólo se goza de satisfacción vanidosa con un proyecto; la satisfacción desaparece en cuanto se realiza algo, se regresa pronto al plan del proyecto; de esta manera se incurre en la huida, así como un animal en una interminable trampa, y un día cualquiera se muere idiota. En la angustia en que me encierro, tan lejos como me es posible mi alegría justifica la vanidad humana, el inmenso desierto de las vanidades, su sombrío horizonte en el que el dolor y la noche se esconden —una alegría muerta y divina—.

¡Y vanidad en mí mismo!

Seguramente.

“Lo que escribo: ¡un llamado!, el más insensato, el mejor destinado a los sordos. Dirijo una oración a mis semejantes (al menos a algunos de ellos): ¡vanidad de este grito de hombre del desierto! Ustedes son de tal modo que, si lo notaran como yo, ya no podrían seguirlo siendo. Pues (aquí me vengo al suelo) ¡tengan piedad de mí! Vi lo que ustedes son.”

El hombre y su posible. El sórdido ser, bestia (que grita en el frío), colocó su *posible* a ras del suelo. De pronto llega la idea gentil (halagadora): la sigue, la atrapa. ¿Pero, ese *posible* colocado, por un momento, en el suelo?

¡Lo olvida!

¡Definitivamente, lo olvida!

Ya está: se fue.

Hablando de extremo alcanzado, aquí o allá, hablé de escritores, incluso de un “literato” (Dostoievski). Frente a la idea de fáciles confusiones, debo precisar. No es posible saber nada sobre el hombre que no haya adoptado forma de frase y, por otra parte, la pasión por la poesía hace que la cima se componga de intraducibles series de palabras. Lo extremo está en otra parte. Sólo es enteramente alcanzado si se le comunica (el hombre es varios, la soledad es el vacío, la nulidad, la mentira). Que dé prueba de ello una expresión cualquiera: ahí lo extremo es claro. Nunca es literatura. Si la poesía lo expresa, ahí es claro: hasta el grado de no ser poético, pues si él es objeto de la poesía, no lo alcanza. Cuando lo extremo está ahí, los medios que sirven para alcanzarlo ya no están ahí.

El último poema conocido de Rimbaud no es lo extremo. Si Rimbaud alcanzó lo extremo, únicamente alcanzó la comunicación por medio de su desesperación: suprimió la posible comunicación, dejó de escribir poemas.

La negativa a comunicar es una forma de comunicar más hostil, pero es la más poderosa; si fue posible, es por lo que Rimbaud le dio la espalda. Para no comunicar más, renunció. Cuando no es más bien por haber renunciado por lo que dejó de comunicar. Nadie sabrá si el horror (la debilidad) o el pudor determinó la renuncia de Rimbaud. Es posible que los límites del horror hayan retrocedido (no más Dios). En todo caso, tiene muy poco sentido hablar de debilidad: Rimbaud mantuvo su voluntad de extremo en otros planos (sobre todo en el de la renuncia). Es posible que haya renunciado por no haber alcanzado —(lo extremo no es desorden o exuberancia), demasiado exigente para soportar, demasiado lúcido para no ver—. Es posible que después de haber alcanzado, pero dudando que aquello haya tenido algún sentido o incluso que se haya producido —dado que el estado de aquel que alcanza no dura—, no haya podido

soportar la duda. Una más larga búsqueda sería inútil, cuando la voluntad de extremo no se detiene en nada (no podemos alcanzar realmente).

El yo no importa nada. Para un lector, soy el ser cualquiera: nombre, identidad, historia no cambian nada. Él (lector) es cualquiera y yo (autor) lo soy. Él y yo somos sin nombre surgidos del... sin nombre, por ese... sin nombre como lo son para el desierto dos granos de arena, o más bien para un mar dos olas que se pierden en las olas vecinas. El... sin nombre al que pertenece la “personalidad conocida” del mundo del etc., al que ella pertenece tan completamente que lo ignora. Ah muerte infinitamente bendita sin la que una “personalidad” pertenecería al mundo del etc. Miseria de los hombres vivos, que le disputan a la muerte las posibilidades del mundo del etc. Dicha del moribundo, ola entre las olas. Dicha inerte del moribundo, de desierto, caída en lo imposible, grito sin resonancia, silencio de accidente mortal.

El cristiano dramatiza fácilmente la vida: vive frente a Cristo y para él es más que él mismo. Cristo es la totalidad del ser, y sin embargo es, como el “amante”, personal, como el “amante”, deseable: y de pronto el suplicio, la agonía, la muerte. El fiel a Cristo es conducido al suplicio. Él mismo llevado al suplicio: no a cualquier suplicio insignificante, sino a la agonía divina. No sólo dispone del medio para alcanzar el suplicio, sino que no podría evitarlo, y es el suplicio de algo más que él, del mismo Dios, quien, en sí, no es menos hombre y supliciable que él.

No basta con reconocer, lo único que eso pone en juego es el espíritu; es necesario también que el reconocimiento se lleve a cabo en el corazón (actos íntimos a medias ciegos...). No es la filosofía, sino el sacrificio (la comunicación). Extraña coincidencia entre la ingenua filosofía del sacrificio (en la India de la Antigüedad) y la filosofía del no-saber supliciante: el sacrificio, gesto del corazón, transpuesto al conocimiento (existe ahí inversión desde los orígenes hasta ahora, pues el antiguo recorrido va del corazón a la inteligencia, y el actual al contrario).

Lo más extraño es que haya en el no-saber una sanción. Como si, desde el exterior, se nos dijera: “Al fin estás aquí”. La vía del no-saber es el más vacío de los sinsentidos. Podría decir: “Todo se ha consumado”. No. Pues suponiendo que lo dijera, inmediatamente descubro el mismo horizonte cerrado que el instante anterior. Entre más avanzo en el saber, así sea por la vía del no-saber, más se hace pesado, angustioso, el no-saber último. De hecho, me entrego al no-saber, es la comunicación, y como existe comunicación con el oscurecido mundo, vuelto abismal por el no-saber, me atrevo a decir Dios: y es así como otra vez hay saber (místico), pero no puedo detenerme (no puedo —pero debo mantener el aliento—): “Si Dios supiera”. Y más allá, siempre más allá. Dios como el carnero que sustituyó a Isaac. No es ya el sacrificio. Más adelante es el sacrificio desnudo, sin carnero, sin Isaac. El sacrificio es la locura, la

renuncia a todo saber, la caída en el vacío, y nada, ni en la caída ni en el vacío nos es revelado, pues la revelación del vacío no es más que un modo de caer más adentro en la ausencia.

#### EL NO-SABER DESNUDO.

Esta proposición es la cúspide, pero debe ser entendida de esta manera: desnudo, luego veo lo que el saber ocultaba hasta aquí, pero si veo sé. Efectivamente, sé, pero lo que supe, el no saber, lo desnuda de nuevo. Si el sinsentido es el sentido, el sentido que es el sinsentido se pierde, vuelve a ser sinsentido (sin fallo posible).

Si la proposición (el no-saber desnudo) posee algún sentido —apareciendo, desapareciendo enseguida— es que quiere decir EL NO-SABER COMUNICA EL ÉXTASIS. El no-saber es antes que nada ANGUSTIA. En la angustia aparece la desnudez, que extasía. Pero el éxtasis mismo (la desnudez, la comunicación) se sustrae si la angustia se sustrae. De esa manera el éxtasis sólo se hace posible en la angustia del éxtasis, en el hecho de no poder ser satisfacción, *saber comprendido*. El éxtasis, obviamente, es primero que nada *saber comprendido*, especialmente en la extrema indigencia y en la extrema construcción de la indigencia que representamos yo, mi vida y mi obra escrita (eso lo sé, nadie ha llevado nunca antes el saber tan lejos, nadie ha podido, pero para mí fue fácil —obligatorio—). Pero cuando lo extremo del saber está ahí (y lo extremo del saber que acabo de interpretar está más allá del saber absoluto), lo mismo sucede con el saber absoluto, donde todo se trastoca. Apenas supe —supe totalmente— que la indigencia en el plano del saber (donde el saber me deja) se revela, que la angustia vuelve a empezar. Pero la angustia es el horror a la indigencia y llega un momento en que, en la audacia, se ama la indigencia, en que me entrego a la indigencia: entonces es la desnudez la que extasía. Luego vuelve el saber, la satisfacción, la angustia otra vez, y vuelvo a empezar redoblando hasta el agotamiento (al igual que en un ataque de risa la angustia que nace de lo impropio de la risa hace que aumente esta misma).

En el éxtasis uno puede *dejarse llevar*, es la satisfacción, la dicha, la insulsez. San Juan de la Cruz rechaza la imagen seductora y el arrobamiento, pero se apacienta en el estado teopático. Seguí su método de consunción hasta el fin.

Supresión del sujeto y del objeto, única forma para no desembocar en la posesión del objeto por parte del sujeto, es decir, de evitar el precipitado absurdo del *ipse* deseando convertirse en el todo.

Conversación con Blanchot. Le digo: la experiencia interior no tiene ni propósito ni autoridad que la justifiquen. Si hago estallar en añicos la necesidad de un propósito, de una autoridad, al menos subsiste un vacío. Blanchot me recuerda que propósito y autoridad son exigencias del pensamiento discursivo; insisto, al describir la experiencia en la forma ofrecida en último lugar, preguntándole cómo cree tal cosa posible sin autoridad ni nada. Me dice que la experiencia misma es la autoridad. Añade a propósito de esta autoridad que debe ser expiada.

Quiero ofrecer una vez más el esquema de la experiencia a la que llamo experiencia pura. Primeramente alcanzo lo extremo del saber (por ejemplo, imito el saber absoluto, poco importa en qué forma, pero esto supone un esfuerzo infinito del espíritu que desea el saber). Entonces sé que no sé nada. *Iipse* he deseado ser todo (mediante el saber) y caigo en la angustia: el motivo de esta angustia es mi no-saber, el sinsentido sin remedio (en este caso el no-saber no suprime los conocimientos especiales, sino su sentido, les resta todo sentido). Enseguida, puedo saber lo que es la angustia de la que hablo. La angustia supone el deseo de comunicar, es decir, de perderme, pero no la entera resolución: la angustia es la consecuencia de mi temor a comunicar, a perderme. La angustia se presenta en el tema del mismo saber: *ipse*, mediante el saber, quisiera ser todo, por ende comunicar, perderme, y no obstante permanezco *ipse*. Para la comunicación, antes de que ésta se produzca, se exponen el sujeto (yo, *ipse*) y el objeto (en parte indefinido, en tanto no ha sido totalmente aprehendido). El sujeto desea apoderarse del objeto para poseerlo (esta voluntad proviene del ser comprometido en el juego de las contemporizaciones, véase el *Laberinto*), pero no puede sino perderse: irrumpe el sinsentido de la voluntad de saber, sinsentido de todo posible, haciéndole saber al *ipse* que va a perderse y con él el saber. La angustia no cesa mientras el *ipse* persevera en su voluntad de saber y de ser *ipse*, pero si el *ipse* se abandona y el saber consigo mismo, si se entrega al no saber en este abandono, empieza el arrobamiento. En el arrobamiento, mi existencia recobra un sentido, pero el sentido se refiere enseguida al *ipse*, se vuelve *mi* arrobamiento, un arrobamiento que yo, *ipse*, poseo, dando satisfacción a mi voluntad de ser todo. En cuanto vuelvo a este punto cesa la comunicación, la pérdida de mí mismo, dejé de abandonarme, permanezco ahí, pero con un nuevo saber.

El movimiento se reinicia a partir de ahí; puedo elaborar el nuevo saber (acabo de hacerlo). Desemboco en esta noción: que sujeto y objeto son perspectivas del ser en el momento de la inercia, que el objeto apuntado es la proyección del sujeto *ipse* que desea ser el todo, y que toda representación del objeto es fantasmagoría resultante de esta inocente y necesaria voluntad (no importa mucho que se exponga al objeto como cosa o como algo existente), que es preciso llegar a hablar de comunicación entendiendo que la comunicación le quita la silla tanto al objeto como al sujeto (lo que se hace claro en la cima de la comunicación, cuando existen comunicaciones entre sujeto y objeto de la misma índole, entre dos células, entre dos individuos). Puedo elaborar esta representación del mundo y mirarla en principio como solución de cualquier enigma. De pronto descubro lo mismo que con la primera forma de saber: que ese supremo saber deja como la noche a un niño, desnudo en el fondo del bosque. Lo que es más grave en esta ocasión es que lo que está en juego es el sentido de la comunicación. Pero cuando la misma comunicación, en un momento en que se encuentra desaparecida, inaccesible, se me aparece como un sinsentido, entonces alcanzo el colmo de la angustia, y en un desesperado impulso me abandono y la comunicación, así como el arrobamiento y la dicha, me son de nuevo dados.

En ese momento la elaboración deja de ser necesaria, está hecha: inmediatamente y debido al arrobamiento entro de nuevo en la noche del niño extraviado, en la angustia, para volver

más tarde al arrobamiento y así sin otro fin que no sea el agotamiento, sin otra posibilidad de interrupción que no sea el desfallecimiento.

Es la dicha suplicante.

Las enfermedades de la experiencia interior. En ella el místico posee el poder de animar lo que le plazca; la intensidad ahoga, elimina la duda y se barrunta lo que se esperaba. Como si dispusiéramos de un poderoso aliento de vida: cada presuposición del espíritu se ve animada. El arrobamiento no es una ventana hacia el exterior, hacia el más allá, sino un espejo. Es la primera enfermedad. La segunda es poner en proyecto la experiencia. Nadie puede vivir lúcidamente la experiencia sin antes tener el proyecto. Esta enfermedad menos grave no es evitable: el proyecto incluso debe ser mantenido. Ahora bien, la experiencia es lo contrario del proyecto: llego a la experiencia en contra de mi proyecto de tenerla. Entre experiencia y proyecto se establece la relación del dolor con la voz de la razón: la razón representa la inanidad de un dolor moral (diciendo: el tiempo borrará el dolor —como cuando se debe renunciar al ser amado—). La herida está ahí, presente, espantosa y rechazando a la razón, reconociendo su legitimidad, pero sin ver en ella otra cosa que un horror más. No sufro menos por una herida si presiento que sanará muy pronto. Hay que  *echar mano*  tanto del proyecto como de la certidumbre de una próxima cura. El proyecto como la certidumbre puede ser un lacayo socarrón, que no ignora nada, escéptico, y que se sabe lacayo, desapareciendo desde el momento en que la experiencia se lleva a cabo verdaderamente, y del mismo modo que el dolor (de un suplicio) exige la soledad y grita amargamente: “déjenme”.

Si todo se realiza como él quisiera, el lacayo debe hacerse olvidar. Pero puede hacer trampa. La primera enfermedad, el espejo, es lo propio de un lacayo grosero, que no comprende la profunda servidumbre a la que se debe.

El lacayo de la experiencia es el pensamiento discursivo. En este caso, la nobleza del lacayo descansa en el rigor de la servidumbre.

Una vez alcanzado el no-saber, el saber absoluto no es más que un saber entre otros muchos.

## V

Es preciso. ¿Es eso gemir? Ya no lo sé. ¿A dónde voy, a dónde se dirige esta nube de pensamientos, desabrida, que imagino semejante a la sangre de una garganta súbitamente abierta? Insípida, en absoluto amarga (incluso en la peor de las tribulaciones, permanezco alegre, abierto, generoso. Y abundante, demasiado abundante, ese cogote abundante de sangre...).

Mi dificultad: pérdida total de certidumbre, la diferencia entre un objeto esculpido y la neblina (por lo general nos imaginamos que es espantoso). Si expresara la dicha, incumpliría conmigo: la dicha que es mía difiere de las demás. Soy fiel al hablar de fiasco, de inacabable desfallecimiento, de ausencia de esperanza. Sin embargo... fiasco, desfallecimiento, desesperanza son para mí luz, desnudamiento, gloria. En cambio: mortal indiferencia —de lo que me interesa, sucesión de personajes sin continuidad, disonancias, caos—. Si hablo otra vez de equilibrio, de euforia, de fuerza, no se me comprenderá a menos de que se asemeje a mí (para empezar). Para ser menos oscuro: me crucifico por momentos, le doy largas al problema, pero sin derecho (sin autoridad para hacerlo). Si dispusiera de la autoridad, todo en mí sería servidumbre, me declarararía “culpable”. No es así: no tengo amargura. Aquí se revela una inconsecuencia decepcionante, ineluctablemente *soberana*.

La necesidad de armonía es una gran servidumbre. No podemos escapar mediante la negativa: queriendo evitar la puerta falsa, introducimos una mentira agravada: ¡la *falsa* se reconocía al menos como tal!

La armonía es un recurso para “realizar” el proyecto. La armonía (la medida) lleva el proyecto a su realización: la pasión, el pueril deseo impiden esperar. La armonía es lo propio del hombre en proyecto, encontró la calma y eliminó la impaciencia del deseo.

La armonía de las bellas artes realiza el proyecto en otro sentido. En las bellas artes, el hombre vuelve “real” la forma de existencia armoniosa inherente al proyecto. El arte crea un mundo a imagen del hombre del proyecto, reflejando esta imagen en todas sus formas. No obstante, el arte no es tanto la armonía como el tránsito (o el retorno) de la armonía a la disonancia (en su historia y en cada obra).

La armonía, como el proyecto, rechaza el tiempo de afuera; su principio es la repetición por la que todo posible se eterniza. El ideal es la arquitectura, o la escultura, que inmovilizan la armonía, garantizando la duración de motivos cuya esencia es la anulación del tiempo. Por lo demás, la repetición, el tranquilo empleo del tiempo mediante un tema renovado, los tomó el arte prestados del proyecto.

En el arte, el deseo vuelve, pero, antes que nada, es el deseo de anular el tiempo (de anular el deseo), en tanto que, en el proyecto, simplemente existía rechazo del deseo. El proyecto es en definitiva lo propio del esclavo, es el trabajo y el trabajo ejecutado por quien no goza del fruto. En el arte, el hombre vuelve a la soberanía (al cumplimiento del deseo) y, si en principio es deseo de anular el deseo, vuelve a ser deseo de reavivar el deseo apenas consiguió su propósito.

No hablo de los diversos personajes que sucesivamente yo soy. No resultan interesantes o debo hacerlos callar. Soy mi propósito —el de evocar una experiencia interior— sin tener que traerlos a cuento. Estos personajes, en principio, son neutros, un tanto cómicos (a mi entender). Con respecto a la experiencia interior de la que hablo, carecen de todo sentido, excepto por esto: culminan mi inarmonía.

Ya no quiero, me lamento,  
no puedo soportar más  
mi cárcel.  
Digo esto  
amargamente:  
palabras que me ahogan,  
déjenme,  
suéltlenme,  
tengo sed  
de otra cosa.  
Quiero la muerte  
no admitir  
este reino de las palabras,  
encadenamiento  
sin pavor,  
tal como sería deseable  
el pavor;  
no es nada  
este yo que soy,  
sino  
cobarde aceptación  
de lo que es.  
Odio  
esta vida de instrumento,  
busco una fisura,  
mi fisura,  
para acabar quebrado.  
Amo la lluvia,  
el relámpago,  
el lodo,  
una vasta extensión de agua,  
el fondo de la tierra,  
pero no a mí.  
En el fondo de la tierra,  
ah, mi tumba,



libérame de mí,  
no quiero serlo más.

Cada vez que intentaba escribir un libro, el cansancio llegaba prácticamente antes del final. Me volvía lentamente ajeno al proyecto que me había hecho. Olvido lo que entusiasmaba la víspera, cambiando de hora en hora con una somnolienta lentitud. Huyo de mí mismo y mi libro me rehúye; se convierte casi en su totalidad como un nombre olvidado: tengo pereza de buscarlo, pero la oscura sensación del olvido me angustia.

¿Y si este libro se parece a mí, si la continuación no entiende el principio, lo ignora o acaba siéndole indiferente? ¡Extraña retórica, extraña manera de invadir lo imposible! Negación, olvido, existencia informe, armas equívocas... la pereza misma que sirve de energía inquebrantable.

De pronto, al caer la noche, me acordé, en la calle, de Quarr Abbey, monasterio francés de la isla de Wight, donde, en 1920, pasé dos o tres días; recordaba como una casa rodeada de pinos, bajo una suavidad lunar, a orillas del mar; la luz de la luna asociada a la belleza medieval de los oficios —ante mis ojos desaparecía todo aquello que me resultaba hostil en la vida monacal— me hacía sentir tan sólo la exclusión del resto del mundo; me imaginaba entre las paredes del claustro, alejado de la agitación, figurándome por un momento un monje a salvo de la vida despedazada, discursiva: ahí mismo en la calle, favorecido por la oscuridad, mi corazón chorreante de sangre se inflamó y conocí un repentino arrobamiento, favorecido igualmente por mi indiferencia hacia la lógica, hacia el espíritu de consecuencia.

El cielo entre las paredes de un gris espectral, la penumbra, la húmeda incertidumbre del espacio a la hora exacta que era: la divinidad tuvo entonces una insensata y sorda presencia que iluminaba hasta el grado de la embriaguez. Mi cuerpo no había interrumpido su rápido andar, pero el éxtasis torcía ligeramente sus músculos. Ninguna incertidumbre esta vez, sino una indiferencia hacia la certidumbre. Escribo divinidad deseando no saber nada, sin saber nada. En otros momentos, mi ignorancia era el abismo por encima del cual me hallaba suspendido.

Lo que actualmente debo *execrar*: la ignorancia voluntaria, la ignorancia metódica a través de la cual se me dio la búsqueda del éxtasis. No es que, efectivamente, la ignorancia no abra el corazón al arrobamiento. Pero lo que yo experimento es la amarga prueba de lo *imposible*. Toda vida profunda está cargada de *imposible*. La intención, el proyecto, destruyen. Sin embargo *supe* que no sabía nada, y esto, mi secreto: “el no-saber comunica el éxtasis”. A partir de entonces volvió a comenzar la existencia, banal y basada en la apariencia de un saber. Deseaba evadirla, diciéndome: este saber es falso, no sé nada, absolutamente nada. Pero sabía: “el no-saber comunica el éxtasis”, ya no sentía *angustia*. Viví encerrado (miserablemente). Al inicio de esa noche, la precisa imagen en mí de la armonía monacal me

comunicaba el éxtasis: sin duda a través de la necesidad a la que me abandonaba de esa manera. ¡La inviabilidad, lo imposible! En la inarmonía a la que honestamente *debo* atenerme, sólo la armonía, a causa del *debo*, representa una posibilidad de inarmonía: necesaria deshonestidad, pero no es posible volverse deshonesto mediante un afán de honestidad.

¡Y el éxtasis es la salida, armonía!, quizá, pero desgarradora. ¿La salida? Me basta con buscarla: vuelvo a caer, inerte, lamentable: ¡salida del proyecto, de la voluntad de salida! Pues el proyecto es la cárcel de la que deseo escapar (el proyecto, la existencia discursiva): ¡concebí el proyecto de escapar del proyecto! Y sé que basta con quebrantar en mí el discurso, a partir de ahí el éxtasis aparece, del que me aleja únicamente el discurso, el éxtasis al que el pensamiento discursivo traiciona al ofrecerlo como ausencia de salida. La impotencia lanza dentro de mí (me acuerdo) un largo grito interior, angustiada: haber conocido, no conocer más.

Es debido a eso también que en su furor el discurso es sinsentido, pero (gimo) no lo *suficiente* (en mí *no lo suficiente* ).

¡*No lo suficiente!*, no suficiente angustia, sufrimiento... lo digo, yo, el hijo de la alegría, al que nunca deja de sostener una risa salvaje, dichosa (a veces me soltaba: su infinita ligereza, *distante*, seguía siendo tentación en el decaimiento, en las lágrimas y hasta en los golpes que, con la cabeza, le daba en otro tiempo a las paredes). ¡Pero!... mantener un dedo en el agua hirviendo... ¡y grito “no es suficiente”!

Olvido —una vez más—: el sufrimiento, la risa, el dedo. Infinito ir más allá en el olvido, el éxtasis, la indiferencia, de mí mismo, de este libro: veo lo que el discurso nunca alcanzó. Estoy *despejado*, brecha abierta al cielo ininteligible y todo en mí se precipita, se acuerda en un último desacuerdo, ruptura de todo posible, beso violento, rapto, pérdida en la total ausencia de lo posible, en la opaca y muerta noche, no obstante luz, no menos incognoscible, cegadora, que el fondo del corazón.

Y sobre todo *no más objeto*. El éxtasis no es amor: el amor es posesión a la que le hace falta el objeto, al mismo tiempo poseedor del sujeto, poseído por él. No hay más sujeto = objeto, sino “brecha abierta” entre uno y otro y, en la brecha, el sujeto y el objeto están disueltos, hay tránsito, comunicación, pero no del uno al otro: el *uno* y el *otro* perdieron la existencia inconfundible. Las preguntas del sujeto, su voluntad de saber son suprimidas: el sujeto no está ya ahí, su interrogación no tiene ya sentido ni principio que la introduzca. Como tampoco ninguna respuesta sigue siendo posible. La respuesta debería ser “tal es el objeto”, cuando no hay más objeto inconfundible.

El sujeto conserva al margen de su éxtasis el papel de un niño en un drama: su presencia sigue estando rebasada, incapaz nada más que de presentir de manera vaga —y distraídamente—

una presencia profundamente ausente; permanece entre bastidores, como ocupado en juguetes. El éxtasis no tiene ningún sentido para él, sólo que lo cautiva *por ser algo nuevo*; pero si éste dura, el sujeto se aburre: el éxtasis deja decididamente de tener sentido. Y como no hay en él deseo de perseverar en el ser (tal deseo es lo propio de seres inconfundibles), no posee ninguna consistencia y se disipa. Como algo ajeno al hombre, se desprende de él, ignorante tanto de la necesidad de la que fue causa como del andamiaje intelectual apoyado en él (y que él permite se derrumbe): para tal necesidad, es el sinsentido; para la avidez de saber, no-saber.

El sujeto —lasitud de sí mismo, necesidad de ir a lo extremo— busca, es verdad, el éxtasis; nunca tiene *la voluntad* de su éxtasis. Existe un irreductible desacuerdo entre el sujeto que busca el éxtasis y el éxtasis mismo. Sin embargo el sujeto conoce el éxtasis y lo presente: no como una dirección voluntaria que viene de él mismo, sino como la sensación de un efecto que viene del exterior. Puedo ir a su encuentro, por instinto, perseguido por el asco del enfangamiento que soy: el éxtasis nace entonces de un desequilibrio. Lo alcanzo mejor a través de medios exteriores, debido a que en mí mismo no puede haber disposiciones necesarias. El lugar en el que conocí anteriormente el éxtasis, la memoria hechizada de sensaciones físicas, el banal ambiente del que conservé una memoria precisa, tienen un poder evocador mayor que el de la voluntaria repetición de un acto descriptible del espíritu.

Llevo conmigo como un lastre la preocupación de escribir este libro. En realidad soy *conducido*. Incluso si absolutamente nada respondiera a la idea que tengo de necesarios interlocutores (o lectores), la simple idea actuaría en mí. Soy con ella hasta tal punto uno, que sería más fácil que se me despojara de un miembro.

El *tercero*, el compañero, el lector que me conduce, es el discurso. O, mejor: el lector es discurso, es él quien habla a través de mí, que mantiene en mí el discurso vivo a su intención. Y, sin duda, el discurso es proyecto, pero es de nuevo aún más ese *otro*, el lector, que me ama y que me olvida ya (me mata), sin cuya presente insistencia no podría conseguir nada, no tendría experiencia interior. Y no es que en los instantes de violencia —de desdicha— no lo olvide, como él mismo me olvida, pero yo tolero en mí la acción del proyecto en la medida en que es un vínculo con ese *él* oscuro, que comparte mi angustia, mi suplicio, y que desea mi suplicio tanto como yo deseo el suyo.

Blanchot me preguntaba: ¿por qué no proseguir mi experiencia interior como si fuera el *último hombre*? En cierto sentido... Sin embargo sé que soy el reflejo de la multitud y la suma de sus angustias. Por otra parte, si fuera el último hombre, ¡la angustia sería la más loca que se pueda imaginar! —de ninguna manera podría escapar de ella, permanecería frente al aniquilamiento infinito, rechazado en mí mismo, o incluso: vacío, indiferente—. ¡Pero la experiencia interior es conquista y, como tal, *para los demás*! El sujeto se extravía en la experiencia, se pierde en

el objeto, que a su vez se disuelve. Sin embargo no podría disolverse hasta ese grado si su naturaleza no le permitiera tal transformación; en la experiencia, pese a todo, el sujeto permanece: en la medida en que no es un niño en el drama, una mosca en la nariz, es *conciencia de los demás* (la otra vez lo había desdeñado). Al ser la mosca, el niño no es exactamente el sujeto (es irrisorio, irrisorio a sus propios ojos); haciéndose *conciencia de los demás*, tal como lo era el antiguo coro, el testigo, el vulgarizador del drama, se pierde en la comunicación humana, como sujeto se arroja fuera de él, se abisma en una indefinida multitud de posibles existencias. Pero, y si esta multitud llegara a faltar, si lo posible estuviera muerto, si yo fuera... el último, ¿debería acaso renunciar a salir de mí, permanecer encerrado en este yo como en el fondo de una tumba? Desde ahora deberé lamentarme ante la idea de no ser, de no poder esperar ser ese último; desde ahora, monstruo, lloraré el *infortunio* que me aplasta —pues es posible, el *último* sin coro, quiero imaginar, moriría muerto para sí mismo, en el infinito crepúsculo que él sería, sentiría cómo las paredes (el fondo mismo) de la tumba se abren—. Puedo imaginar además... (¡sólo lo hago por los demás!): puede ser que ya vivo sea yo sepultado en su tumba —del *último*, de aquel ser en desamparo, desencadenando el ser en él—. Risa, sueño y, mientras se duerme, los techos caen en una lluvia de grava... no saber nada, hasta ese punto (no de éxtasis, de sueño): así ahorcarme, enigma insoluble, aceptar dormir, el universo estrellado como mi tumba, glorificado, gloria constelada de sordos e ininteligibles astros, más lejanos que la muerte, aterradores (el sinsentido: el sabor de ajo que tenía el asado de cordero).

---

[1] “La Transfusion du verbe”, en *Naissance de l’homme-objet*, de Jean-François Chabrun.

## *Tercera parte*

### Antecedentes del suplicio (o la comedia)

... el viejo Nobodaddy, allá arriba,  
se puso a toser, eructar y peer.  
Después profirió un gran juramento que hizo temblar el cielo,  
y llamó con grandes gritos a William Blake.  
Blake estaba vaciándose las entrañas  
en Lambeth bajo los álamos.  
Saltó sobre su asiento  
y dio tres vueltas alrededor de sí mismo.  
Al ver esto, la luna se sonrojó con un rojo escarlata,  
las estrellas arrojaron al suelo su taza y huyeron...

WILLIAM BLAKE

*Haré ahora el relato de los antecedentes de mi “experiencia interior” (cuya culminación es el “suplicio”). Con este fin vuelvo a considerar lo que escribía sobre la marcha, al menos lo que me queda de ello (por lo general escribí de manera oscura, afectada y recargada: modifiqué la forma, podé, en ocasiones expliqué, lo que no cambia en nada el fondo).*

*Limito el relato a lo que me deja confundido con el hombre (en sí), rechazando lo que revelaría esa mentira y haría de mi persona un “error”; represento sin rodeos que la experiencia interior exige al que la realiza colocarse en un pináculo para el inicio (los cristianos lo saben, se sienten obligados a “pagar” su suficiencia, ésta los arroja a la humildad: en el momento mismo del descrédito, no obstante, el santo más amargo se sabe elegido).*

*Todo hombre ignora el pináculo en el que vive encaramado. Ignora o simula (es difícil juzgar cuánto hay de ignorancia y cuánto de fingimiento). Poco caso a la insolencia honesta ( Ecce homo y, en especial, el fragmento de Blake).*

*[Me traslado veinte años para atrás: primero reí, mi vida se había disuelto, tras una larga piedad cristiana, con una mala fe primaveral, en la risa. Más arriba describí el punto de éxtasis de esta risa, pero, desde el primer día, no tuve más dudas: la risa era revelación, abría el fondo de las cosas. Diré la ocasión en que dicha risa surgió: estaba en Londres (en 1920) y debía encontrarme a la mesa con Bergson; no había leído entonces nada suyo (ni tampoco, con mucho, lo de otros filósofos); sentí curiosidad, y un día que me encontraba en el British Museum pedí La risa (el más corto de sus libros); la lectura me irritó, la teoría me pareció escueta (aunado a eso, el personaje me decepcionó: este prudente hombrecito, ¡filósofo!), pero el problema, el sentido oculto de la risa, se convirtió a partir de entonces para mí en el asunto clave (ligado a la risa dichosa, íntima, de la que noté enseguida estar poseído), el enigma que resolvería a toda costa (y que, resuelto, resolvería por sí mismo todo). Durante mucho tiempo no conocí más que una caótica euforia. Sólo hasta después de varios años sentí cómo el caos —fiel imagen de una incoherencia de ser diverso— se volvía gradualmente sofocante. Me hallaba roto, disuelto por haber reído demasiado, y me encontré deprimido: el inconsistente monstruo, vacío de sentido y de voluntades que yo era me dio miedo.]*

## DESEO LLEVAR MI PERSONA AL PINÁCULO

Si el cajero falsifica las cuentas, quizás el director se halle escondido detrás de algún mueble, dispuesto a confundir al desconsiderado empleado. ¿Escribir es falsificar cuentas? No lo sé, pero sé que un *director* es posible, y que, si irrumpiera, mi único recurso sería la vergüenza. No existen lectores, con todo, que tengan la posibilidad de causar tal tribulación. Si el más perspicaz me acusara, me reiría: es de mí de quien tengo miedo.

¿Por qué pensar: “soy un hombre perdido” o “no busco nada”? Si basta con admitir: “No puedo morir sin interpretar ese papel y, para callarme, sería preciso no morir”. ¡Y cualquier otra excusa!, el olor de encierro del silencio —o: el silencio actitud imaginaria y la más “literaria” de todas—. Otras tantas evasivas: pienso, escribo, para no conocer ninguna manera de sentirme mejor que un andrajo.

Estoy de acuerdo en que ya no se oiga nada, pero se habla, se grita: ¿por qué tengo miedo de oír también mi propia voz? Y no hablo de miedo, sino de terror, de horror. ¡Que me manden a callar (si se atreven)!, ¡que mis labios sean cosidos como los de una herida!

Siento que desciendo vivo ni siquiera a una tumba, sino a la fosa común, sin grandeza ni inteligencia, realmente desnudo (como es desnuda la mujer pública). ¿Me atreveré a afirmar: “No cederé, en ningún caso entregaré mi confianza ni me dejaré enterrar como a un muerto”? Si alguien tuviera piedad y quisiera sacarme de apuros, más bien yo aceptaría: sólo sentiría un

asco cobarde por sus intenciones. Más vale permitirme ver que no es posible hacer nada (salvo, quizá, involuntariamente, si se me abruma), que esperen de mí el silencio.

¿Qué es lo *ridículo*, ridículo como enfermedad, como algo absoluto? Ridículo, atributo, es su propia negación. Pero ridículo es aquello que no puedo soportar. Las cosas son así: lo que es ridículo nunca lo es totalmente, eso sería soportable; así, una vez formulado el análisis de los elementos de lo ridículo (que sería la manera fácil de arreglárselas), resulta inútil. Ridículo, son los demás hombres —innumerables—; en medio: yo mismo, inevitablemente, como una ola en el mar.

La dicha indebida, que el espíritu no evita, oscurece la inteligencia. Unas veces se utiliza para intentar arreglar —para la propia mirada— la ilusión de una posibilidad personal —contrapartida de un horror excedente—; otras veces imagina uno resolver las cosas, pasando precisamente a la oscuridad.

Me abandono a la broma diciendo en nombre de la inteligencia que en definitiva ella se niega a formular lo que sea; que no solamente abandona a aquel que habla sino también al que piensa.

El procedimiento que consiste en no dejar de encontrar alguna novedad para escapar a los resultados precedentes se le ofrece a la agitación, pero no hay nada más tonto.

Si considero que un pensamiento es ridículo, lo aparto. Y, de una cosa a otra, si todo pensamiento es ridículo y si pensar es ridículo...

Si digo: “*Un hombre es el espejo de algún otro*”, expreso mi pensamiento, pero no si digo: “*El azul del cielo es ilusorio*”. Si digo: “*El azul del cielo es ilusorio*” con el tono de alguien que expresa su pensamiento, soy ridículo. *Para expresar mi pensamiento* hace falta una idea personal. Me traiciono de este modo: la idea no importa mucho, *deseo llevar mi persona al pináculo*. De hecho no podría evitarlo de ninguna manera. Si tuviera que compararme con los demás, sentiría por mí un desprecio como el que inspiran los seres ridículos. En general damos la espalda, asustados, ante esas verdades sin salida: cualquier escapatoria es buena (filosófica, utilitaria, mesiánica). Quizá hallaría una nueva salida. Uno de los procedimientos consistió en chirriar los dientes, en convertirse en presa de pesadillas y grandes sufrimientos. Incluso en ocasiones esta afectación valía más que sorprenderse en flagrante delito, ocupado en ascender un pináculo.

Estos juicios deberían conducir al silencio, y yo escribo. No es en absoluto paradójico. El silencio es en sí mismo un pináculo y, aún más, el sanctasanctorum. El desprecio que todo silencio implica quiere decir que no se tiene más interés en verificar (como se hace al subir a un pináculo cualquiera). Ahora lo sé; no tengo manera de callarme (habría que treparme a una



altura así, y entregarme, sin posibilidades de distracción, a un ridículo tan evidente...). Siento vergüenza de ello y puedo decir hasta qué punto mi vergüenza es insignificante.

*[Vino el tiempo en que, con un gesto feliz, me abandonaba sin reparos a mí mismo. Mi infinita vanidad recibió del exterior tardías y por lo demás miserables confirmaciones. Dejé de explotar ávidamente las posibilidades de objeción enfermiza. Mi desorden se reanudó, menos afortunado, más hábil. Si recordaba lo que había dicho acerca del “pináculo”, veía en ello el aspecto más enfermo de mi vanidad (pero no un auténtico rechazo). Abrigaba el deseo, al escribir, de ser leído, estimado: tal recuerdo tenía el mismo relente de comedia que toda mi vida. Se vinculaba además —de manera muy distante, pero se vinculaba— a la moda literaria de la época (a la pregunta planteada un día por Littérature en su encuesta: “¿por qué escribe?”). Mi “respuesta” fue varios años posterior y no se publicó, era absurda. No obstante, me pareció que respondía al mismo espíritu de la encuesta: el prejuicio de tratar la vida desde el exterior. No veía cómo podría salir de semejante estado de ánimo. Pero ya no dudaba en encontrar valores necesarios, tan claros y al mismo tiempo tan profundos como para eludir las respuestas destinadas a engañar a los demás o a uno mismo.*

*En lo que viene a continuación —escrito en 1933— sólo pude vislumbrar el éxtasis. Era una vía sin rigor y a lo sumo una obsesión.*

*Estas pocas páginas se vinculan:*

*—a las primeras frases de la obertura de Leonor que me parecieron de una desgarradora sencillez; nunca voy, por así decir, al concierto, y menos para escuchar a Beethoven; me invadió una sensación de embriaguez divina que no habría podido ni puedo ahora describir sin rodeos y que intenté escuchar evocando el carácter suspendido —que me llevó hasta las lágrimas— del fondo del ser*

*—a una separación poco cruel: estaba enfermo, en cama —me acuerdo de un hermoso sol vespertino—, de pronto vislumbré la identidad de mi dolor —causada por una partida— y de un éxtasis, de un repentino arrobamiento.]*

## LA MUERTE ES EN CIERTO SENTIDO UNA IMPOSTURA

### 1

Exijo —alrededor de mí se extiende el vacío, la oscuridad del mundo *real*—, existo, permanezco ciego, en la angustia: cada uno de los demás es muy distinto a mí, no siento nada de lo que él siente. Si considero mi llegada al mundo —ligada al nacimiento y luego a la conjunción de un hombre y de una mujer e, incluso, en el instante de la conjunción—, una

suerte única decidió la posibilidad de ese *yo* que yo soy: en última instancia la loca improbabilidad del único ser sin el que, *para mí*, nada sería. La más pequeña diferencia en la serie cuyo término soy yo: en lugar de *yo* ávido de ser yo, no habría en cuanto a *mí* más que la nada, como si estuviera muerto.

Esta infinita improbabilidad de la que provengo está debajo del *yo* como un vacío: mi presencia, encima de ese vacío, es como el ejercicio de un frágil poder, como si ese vacío exigiera el desafío que *yo* mismo le lanzo, es decir, el *yo* de la infinita, dolorosa improbabilidad de un ser irremplazable que yo soy.

En el abandono en que me encuentro perdido, el conocimiento empírico de mi similitud con otros es indiferente, pues la esencia del *yo* depende de que nada podrá remplazarlo nunca: la sensación de mi improbabilidad fundamental me coloca en el mundo en el que vivo como alguien que le es un extranjero, absolutamente extraño.

Con mucha mayor razón, el origen histórico del *yo* (mirado por ese *yo* él mismo como una parte de todo lo que es objeto de conocimiento), o incluso el estudio explicativo de sus maneras de ser, no son sino otros tantos insignificantes engaños. Miseria de toda explicación frente a una exigencia inagotable. Incluso en una celda de condenado, ese *yo* que mi angustia opone a todo el resto vería lo que lo precedió y lo que lo rodea como un vacío sometido a su poder. [*Semejante manera de ver vuelve el desamparo de un condenado algo asfixiante: no le importa, de todos modos debe sufrir, pues no puede abandonarlo.*]

En tales condiciones, ¿por qué me preocuparía de otros puntos de vista, por muy razonables que sean? La experiencia del *yo*, de su improbabilidad, de su insensata exigencia, no es menos existente.

## 2

Según parece, yo debería elegir entre dos maneras opuestas de ver. Pero esta necesidad de una elección se presenta vinculada a la posición del problema fundamental: ¿qué existe, cuál es, desprendida de formas ilusorias, la existencia profunda? La respuesta se ofrece con mayor frecuencia como si la pregunta hubiera sido *¿qué hay de imperativo?* (¿cuál es el valor moral?) y no *¿qué existe?* En otros casos, la respuesta es escapatoria (evasión incomprensiva, no destrucción del problema) —si la materia está dada como existencia profunda—.

Eludo la confusión dándole la espalda al problema. Definí el *yo* como un valor, pero me negué a confundirlo con la existencia profunda.

En toda investigación honesta (realista), ese yo tan otro como un semejante es rechazado como nada (prácticamente ignorado); pero es precisamente como una nada (como *ilusión* —como tal—) que responde a mi exigencia. Lo que en él se disipa (lo que parece fútil, e incluso vergonzoso) precisamente es, apenas se plantea el problema de la existencia profunda, lo que desea ser: lo que precisa es sin duda una vacía vanidad, improbable hasta el límite del espanto y sin verdadera relación con el mundo (el mundo explicado, conocido, es lo contrario de lo improbable: es un fundamento, aquello que, hágase lo que se haga, no es posible retirar).

Si la conciencia que tengo de yo es incomprensible para el mundo, si, temblando, abandono toda esperanza de acuerdo lógico y me consagro a la *improbabilidad* —primero a la mía propia y, para terminar, a la de toda cosa [*es hacerle al hombre ebrio, titubeante, que, de una cosa a otra, toma su vela por sí mismo, le sopla y, gritando de miedo, finalmente se toma por la noche*]—, puedo aprehender al yo en llanto, en la angustia (puedo incluso prolongar mi vértigo hasta donde llega la mirada y encontrarme únicamente en el deseo de algún otro —de una mujer— única, irremplazable, moribunda, en cada cosa que se me asemeje), pero será solamente hasta que la muerte se acerque cuando sin duda sabré de lo que se trata.

Es en el momento de morir, sin escape posible, cuando advertiré el desgarramiento representado por mi naturaleza y en el que trascendí “lo que existe”. Mientras viva, me conformo con un vaivén, con un término medio. Diga lo que diga, me sé el individuo de una especie y, groseramente, permanezco de acuerdo con una realidad común; tomo parte en lo que, con toda necesidad, existe, en lo que nada puede retirar. El yo = que = muere abandona este acuerdo: él, auténticamente, nota lo que lo rodea como un vacío y a sí mismo como un desafío a ese vacío; el yo = que = vive se limita a presentir el vértigo en el que todo terminará (mucho más tarde).

Y además, es cierto: si no ha llegado al estado de “soberanía moral”, el yo = que = muere en los brazos mismos de la muerte mantiene con las cosas una especie de acuerdo en ruinas (donde se combinan la tontería y la ceguera). Desafía sin duda al mundo, pero blandamente, se oculta en su propio desafío, se esconde a sí mismo lo que era hasta el fin. Seducción, fuerza, *soberanía* le son necesarias al yo = que = muere: hay que ser un dios para morir.

En un sentido vulgar, la muerte es inevitable, pero en un sentido profundo, inaccesible. El animal lo ignora aun cuando ella arroje al hombre a la animalidad. El hombre ideal que encarna la razón le es ajeno: la animalidad de un dios es esencial a su naturaleza; al mismo tiempo sucia (maloliente) y sagrada.

El asco, la seducción febril se unen, se exasperan en la muerte: ya no se trata de la banal anulación, sino del punto mismo en que chocan la avidez última y el extremo horror. La pasión

que gobierna tantos juegos o sueños espantosos es tanto el loco deseo de ser yo como el de no ser ya nada.

En el halo de la muerte, y solamente ahí, el yo funda su imperio; ahí nace la pureza de una exigencia sin esperanza; ahí se realiza la esperanza del yo = que = muere (vertiginosa esperanza, ardiente de fiebre, en la que ha retrocedido el límite del sueño).

Al mismo tiempo se aleja, no como vana apariencia, sino en la medida en que depende del mundo arrojado al olvido (aquel que funda la interdependencia de las partes), la presencia carnalmente inconsistente de Dios.

No hay más Dios en la “inaccesible muerte”, en la noche cerrada, no se oye más que *lamma sabachtani*, la frasecita que los hombres han cargado entre todas de un horror sagrado.

En el vacío idealmente oscuro, caos, hasta descubrir la ausencia de caos (ahí todo es desierto, frío, en la noche cerrada, aunque al mismo tiempo de una desagradable brillantez que provoca fiebre), la vida se abre a la muerte, el yo crece hasta el imperativo puro: en la parte hostil del ser, este imperativo se formula “muere como un perro”; no tiene ninguna aplicación en un mundo del que se desentiende.

Pero, en la distante posibilidad, esta pureza de “muere = como = un = perro” responde a la exigencia de la pasión —no la del esclavo hacia el amo—: la vida que se consagra a morir es pasión del amante por la amante; los celos coléricos del amante participan ahí, pero jamás la “autoridad”.

Y, para terminar, es sucia la caída en la muerte; en una soledad cuya lentitud difiere de la de los amantes que se desnudan, es la cercanía de la corrupción la que vincula el yo = que = muere a la desnudez de la ausencia.

### 3

*[En todo lo que antecede nada he dicho acerca del sufrimiento que, por lo general, acompaña a la muerte. Pero el sufrimiento está unido a la muerte de manera profunda y su horror resalta en cada línea. Pienso que el sufrimiento es siempre ese mismo juego del último naufragio. Un dolor significa poco y no se diferencia claramente de una sensación de placer, antes de la náusea, el íntimo frío en el que sucumbo. Un dolor no es quizá nada más que una sensación incompatible con la tranquila unidad del yo: alguna acción, externa o interna, pone en juego el frágil ordenamiento de una existencia combinada, me*

*descompone, y es el horror de este acto amenazador lo que me hace palidecer. No es que un dolor sea necesariamente amenaza de muerte: éste descubre la existencia de posibles acciones a las que no podría sobrevivir el yo, evoca la muerte, sin introducir una verdadera amenaza.]*

Si ahora represento la contraparte: cuán poca importancia tiene la muerte, tengo a la razón de mi lado. *[En los sufrimientos, es cierto, la razón revela su debilidad y hay algunos que es incapaz de dominar; el grado de intensidad alcanzado por el dolor demuestra el poco peso de la razón; y aún más, la virulencia excedente del yo, evidente contra razón.]* En cierto sentido la muerte es una impostura. El yo, muriendo como dije de una espantosa muerte, no menos desatento a la razón que un perro, se encierra en el horror por voluntad propia. Si escapa por un momento a la ilusión que lo funda, acogerá a la muerte como un niño que se duerme (así ocurre con el viejo cuya ilusión juvenil se ha ido apagando lentamente o con el joven que vive una vida colectiva: el trabajo de la razón, destructivo de ilusión, se lleva a cabo groseramente en ellos).

El carácter angustioso de la muerte significa la necesidad que el hombre tiene de angustia. Sin esa necesidad, la muerte le parecería fácil. Al morir *mal*, el hombre se aleja de la naturaleza, engendra un mundo ilusorio, humano, fabricado por *el arte*: vivimos en el mundo trágico, en la atmósfera ficticia cuya forma culminante es la “tragedia”. Nada es trágico para el animal, que no cae en la trampa del yo.

Es en ese mundo trágico, artificial, en el que nace el éxtasis. Sin duda alguna todo objeto de éxtasis es creado por el arte. Todo “conocimiento místico” está basado en la creencia en el valor revelador del éxtasis: habría que verlo, por el contrario, como una ficción, como algo en cierto sentido análogo a las intuiciones del arte.

Si, no obstante, afirmo que en el “conocimiento místico” la existencia es obra del hombre, quiero decir que es la hija del yo y de su ilusión esencial: la visión extática no deja por eso de tener un inevitable objeto.

La pasión del yo, con el amor que en él arde, busca un objeto. El yo sólo es liberado *fuera de sí*. Puedo saber que creé el objeto de mi pasión, que él no existe por sí mismo: no por eso deja de estar ahí. Sin duda mi desilusión lo transforma: no es Dios —*yo lo creé*— pero por la misma razón no es la nada.

Dicho objeto, caos de luz y de sombra, es *catástrofe*. Lo distingo como objeto, y sin embargo mi pensamiento lo conforma a su imagen, al mismo tiempo que es su reflejo. Al distinguirlo, mi propio pensamiento se sumerge en el aniquilamiento como en una caída en la que se profiere un grito. Algo inmenso, exorbitante, se libera en todos sentidos, con un ruido de

catástrofe; esto surge de un vacío irreal, infinito, y al mismo tiempo desaparece en él, en un impacto de un brillo cegador. En un estrépito de trenes que se dan de frente, un espejo que se rompe para dar la muerte es la expresión de esta llegada imperativa, todo poderosa y ya aniquilada.

En condiciones normales, el tiempo es anulado, encerrado en la permanencia de las formas o en los cambios previstos. Algunos movimientos inscritos en el interior de un orden *detienen* el tiempo, al que fijan en un sistema de pesos y medidas. La “catástrofe” es la más profunda revolución —es el tiempo “sacado de sus goznes”—: el esqueleto es su signo, a la salida de la corrupción, de la que se desprende su ilusoria existencia.

#### 4

Así como el objeto con su éxtasis, el tiempo responde a la fiebre extasiada del yo = que = muere: pues al igual que el tiempo, el yo = que = muere es cambio puro y ni uno ni otro poseen una real existencia.

Pero si la interrogación inicial subsiste, si en el desorden del yo = que = muere persiste la humilde pregunta: “¿qué es lo que existe?”

El tiempo no significa otra cosa que la huida de los objetos que parecían verdaderos. Por lo demás, la existencia sustancial de las cosas sólo tiene para el yo un sentido lúgubre: su insistencia es para él comparable a los preparativos de su ejecución capital.

Aparece esto en último lugar: sea cual fuere, la existencia de las cosas no puede encerrar a esta muerte que ella me proporciona; ella misma es proyectada en mi muerte que la encierra.

Si afirmo la ilusoria existencia del yo = que = muere o del tiempo, no creo que la ilusión deba ser sometida al juicio de las cosas cuya existencia sería sustancial: por el contrario, proyecto su existencia en una ilusión que la encierra.

En razón misma de la improbabilidad, el hombre que yo soy tras su “nombre” —cuya llegada al mundo era aquello que puede pensarse de más improbable— encierra sin embargo la totalidad de las cosas. Al liberarme de un mundo que me mata, la muerte encierra efectivamente este mundo real en la irrealidad de un yo = que = muere.

Julio de 1933

*[En 1933 estuve enfermo una primera vez; a principios del año siguiente enfermé de nuevo todavía más, y sólo salí de la cama para cojear, tullido de reumatismos (no me recuperé sino hasta el mes de mayo —tiempo a partir del cual he gozado de una banal salud—).<sup>[1]</sup> Creyéndome mejor y deseando restablecerme bajo el sol, fui a Italia, pero llovió (era el mes de abril). Algunos días caminaba con mucha dificultad, y en cierta ocasión atravesar una calle me hizo gemir: estaba solo y recuerdo (a tal grado llegaba mi ridiculez) haber llorado a lo largo de un camino que dominaba el lago de Albano (donde intentaba en vano alojarme). Resolví volver a París pero en dos etapas: salí temprano de Roma y dormí en Stresa. El tiempo mejoró al día siguiente y me quedé. Fue el final de una mezquina odisea: las tardes de viaje pasadas en camas de hotel fueron seguidas por un delicioso alivio bajo el sol. El gran lago rodeado de montañas primaverales brillaba frente a mis ojos como un espejismo: hacía calor, me quedaba sentado bajo las palmeras, en floridos jardines. Sufría ya menos: traté de caminar y lo conseguí de nuevo. Iba hasta el puente de pontones a consultar el horario. Voces de una infinita majestad, y al mismo tiempo animadas, seguras de sí mismas, gritando hacia el cielo, se elevaron en un coro de una increíble fuerza. Quedé pasmado, sin saber de dónde provenían esas voces: transcurrió un momento de arrobamiento antes de que entendiera que un altavoz difundía la misa. Encontré una banca en el puente desde donde podía gozar de un inmenso paisaje, al que la luminosidad matinal otorgaba su transparencia. Permanecí ahí para oír cantar la misa. El coro era el más puro, el más magnífico del mundo, la música admirable de hermosura (no sé nada respecto a la maestría o acerca del autor de la misa —en materia de música, mis conocimientos son aleatorios, perezosos—). Las voces se elevaban como por olas sucesivas y variadas, alcanzando paulatinamente la intensidad, la precipitación, la riqueza absolutas, pero lo que parecía milagroso era una repercusión, como de un cristal que se rompe, que ellas alcanzaban en el momento mismo en que todo parecía llegar a su fin. La secular potencia de los bajos sostenía incesantemente, llevándolas hasta el rojo candente (hasta el punto del grito, de la incandescencia que ciega) las altas llamas de las voces de los niños (así como la abundante brasa de un fuego, al despedir un intenso calor, duplica la fuerza delirante de las llamas, se burla de su fragilidad, las atormenta más). Lo que hay que decir en todo caso de esos cánticos es el asentimiento que nada podría alejar de la mente, y que en absoluto se apoyaba en los puntos del dogma (distinguía algunas frases latinas del Credo... —otras, no importaba—) sino en la gloria torrencial del triunfo al que accede la fuerza humana. Ahí en ese puente de pontones, frente al lago Mayor, me pareció que jamás otros cantos podrían consagrar con mayor fuerza la realización del hombre cultivado, refinado, no obstante torrencial y alegre, que yo soy, que somos nosotros. Ningún dolor cristiano, sino una exultación de los dones con los que el hombre se liberó de innumerables dificultades (especialmente —esto adquiriría mucho sentido— en la técnica del canto y de los coros). El carácter sagrado de la invocación no hacía más que fortalecer un sentimiento de fuerza, gritar más fuerte hacia el cielo y hasta el desgarramiento la presencia de un ser exultante por su certidumbre y como seguro de su infinita suerte. (No importaba mucho que eso resultara de la ambigüedad del humanismo cristiano, no, nada importaba ya, el coro*

*gritaba con sobrehumana fuerza.)*

*De nada sirve querer liberar a la vida de las mentiras del arte (llegamos a despreciar el arte con la finalidad de huir, de hacer trampa). Fue aquel año en el que la tormenta se levantó por encima de mí, pero por muy simple y desgarrador que haya sido, soy capaz de no traicionar al hablar, no de las cosas en sí mismas, sino, para expresarme con mayor claridad, de cantos de Iglesia o de ópera.*

*Regresé a París, recuperé la salud: fue sólo para entrar repentinamente en el horror.*

*Descubrí el horror, no la muerte. Aquél que él desposa como a un asistente, al que él convida, la tragedia por lo demás lo dispensa con angustia, embriaguez y arrobamiento. Volví a Italia, y aun cuando lo hiciera “como un loco”, expulsado de un lugar a otro, viví ahí la vida de un dios (los frascos de negro vino, el relámpago, los presagios). Sin embargo, apenas si puedo hablar de eso.*

*El silencio aterrado, religioso, que se produjo en mí se expresa sin duda en ese nuevo silencio. Y, como dije, no es de mi vida de lo que se trata.*

*Sería extraño acceder al poder, de reforzar una autoridad, aun cuando fuera paradójicamente, y establecerse en una gloria muy fácil. El triunfo aprehendido en aquel puente de pontones de Stresa sólo alcanzó su pleno sentido en el momento de la expiación (momento de angustia, de sudor, de duda).*

*Y no es que fuera pecado, porque entonces sencillamente habríamos podido, habríamos debido no cometerlo, en cambio el triunfo... era necesario, teníamos que asumirlo (y justamente en ello consiste lo trágico —en que es irremediable—).*

*Para expresar el movimiento que va de la exultación (de su dichosa, brillante ironía) al instante del desgarramiento, recurrí una vez más a la música.*

*El Don Giovanni de Mozart (que evoco después de Kierkegaard y que escuché —al menos una vez— como si los cielos se abrieran —pero la primera únicamente pues, después, ya me lo esperaba: el milagro no volvió a obrar—) presenta dos instantes decisivos. En el primero, la angustia —para nosotros— ya está ahí (el Comendador es invitado a cenar), pero Don Giovanni canta:*

*“Vivan le femine — viva il buon vino — gloria e sostegno — d’umanita...”*

*En el segundo, mientras el héroe sostiene la mano de piedra del Comendador —que lo hiela— y, ansioso por arrepentirse, responde (antes de caer fulminado, en la última réplica):*

*“No, vecchio infatuato!”*



*(La fútil —psicológica— palabrería a propósito del “donjuanismo” me sorprende, me repugna. Don Juan no es a mi entender —más ingenuo— sino una encarnación personal de la fiesta, de la orgía feliz, que niega y derriba divinamente los obstáculos.)]*

## EL LABERINTO (O LA COMPOSICIÓN DE LOS SERES)

En el origen de la vida humana existe un principio de insuficiencia. Aisladamente, cada hombre imagina a los demás incapaces o indignos de “ser”. Una conversación libre, maldiciente, expresa una certeza sobre la vanidad de mis semejantes; una palabrería aparentemente mezquina revela una ciega tensión de la vida hacia una indefinible cúspide.

La suficiencia de cada ser es impugnada sin descanso por sus próximos. Incluso una mirada que exprese admiración se asocia a mí como una duda. *[El “genio” rebaja más de lo que eleva; la idea del “genio” impide ser sencillo, impele a mostrar lo esencial, a disimular lo que decepcionaría: no hay “genio” posible sin “arte”. Me gustaría simplificar, desafiar el sentimiento de insuficiencia. Yo mismo no soy suficiente y únicamente mantengo mi “pretensión” aprovechando la sombra en la que me encuentro.]* Una carcajada, una expresión de repugnancia acogen gestos, frases, actos fallidos en los que mi insuficiencia profunda se traiciona.

La inquietud de unos y otros se incrementa y se multiplica en la medida en que distinguen, en los recodos, la soledad del hombre en una noche vacía. Sin la presencia humana, la noche en la que se encuentra todo —o más bien se pierde todo— parecería vanamente existencia, sinsentido equivalente a la ausencia de ser. Pero esta noche deja de estar vacía y cargada de angustia cuando entiendo que los hombres no son ahí nada y que en vano le añaden su discordancia. Si en mí persiste la exigencia de que en el mundo haya “ser”, el “ser” y no sólo mi evidente “insuficiencia”, o la insuficiencia más simple de las cosas, me sentiría tentado un día a responder a eso introduciendo en mi noche la suficiencia divina —aun cuando ésta sea el reflejo de la enfermedad del “ser” en mí—. *[Hoy veo el vínculo esencial de esta “enfermedad” en aquello que consideramos divino —la enfermedad es divina—, pero en tales condiciones la divinidad no es “suficiente”, es decir, que no existe “culminación” imaginable a partir de la angustia que introduce en nosotros la sensación de inacabamiento.]*

El ser en el mundo es tan *incierto* que puedo proyectarlo hacia donde yo quiera —fuera de mí—. Es una especie de hombre torpe —que no supo descifrar la intriga esencial— que limita el ser a mí. Efectivamente, el ser no está exactamente en *ninguna* parte y fue un juego haberlo aprehendido *divino* en la cúspide de la pirámide de los seres particulares. *[El ser es*

“inaprehensible”, sólo se le “aprehende” por error; el error, en este caso, no es solamente fácil, es la condición del pensamiento.]

El ser no está en *ninguna parte*:

El hombre podría encerrar al ser en un elemento simple, indivisible. Pero no hay ser sin “ipseidad”. A falta de “ipseidad”, un elemento simple (un electrón) no encierra nada. El átomo, a pesar de su nombre, es algo compuesto, pero su complejidad es elemental: el átomo mismo, debido a su relativa simplicidad, no puede ser determinado “ipsealmente”. [2] De esa manera, el número de las partículas que componen a un ser interviene en la constitución de su “ipseidad”: si el cuchillo en el que sucesivamente se reemplaza el mango y después la hoja pierde hasta la sombra de la ipseidad, no sucede lo mismo con una máquina, en la que habrían desaparecido, reemplazados pieza por pieza, cada uno de los numerosos elementos que la formaban siendo nueva: con menos razón tratándose de un hombre cuyos componentes mueren incesantemente (de manera que nada de los elementos que éramos subsiste tras una cierta cantidad de años). Cuando mucho puedo admitir que, a partir de una extrema complejidad, el ser impone mirándolo bien *algo más* que una aparición fugitiva, pero, al elevarse gradualmente, la complejidad es para ese *algo más* un laberinto en el que éste se extravía interminablemente, perdiéndose de una buena vez por todas.

Una esponja reducida mediante una operación de machacado a un polvo de células daría como resultado que el polvo vivo formado por una multitud de seres aislados se perdiera en la nueva esponja que ella vuelve a formar. Un fragmento de sifonóforo es en sí mismo un ser autónomo, pero el sifonóforo completo, en el que participa el fragmento, difiere él mismo muy poco de un ser que posee su unidad. Es sólo a partir de los animales lineales (gusanos, insectos, peces, reptiles, aves o mamíferos) como los individuos vivientes pierden definitivamente la facultad de conformar, entre varios, conjuntos relacionados en un solo cuerpo. Los animales no lineales (como el sifonóforo, el coral) se integran en *colonias* cuyos elementos están cimentados, pero no forman *sociedades*. Por el contrario, los animales superiores se reúnen sin que existan entre ellos lazos corporales: las abejas, los hombres, quienes forman sociedades estables, también poseen cuerpos autónomos. La abeja y el hombre poseen sin duda un cuerpo autónomo, pero ¿son por ello seres autónomos?

En lo que respecta a los hombres, su existencia se vincula al lenguaje. Cada persona imagina, y por ende conoce, su existencia mediante la ayuda de las palabras. Las palabras vienen a su mente cargadas de una multitud de existencias humanas —o no humanas— con respecto a la cual su existencia privada existe. El ser está mediatizado en sí por las palabras, que únicamente pueden ofrecerse arbitrariamente como “ser autónomo” y profundamente como “ser relacionado”. Basta con seguir de cerca, durante un breve tiempo, los recurrentes recorridos de las palabras para darse cuenta, en una especie de visión, de la laberíntica construcción del ser. Lo que vulgarmente se denomina *conocer* cuando el vecino *conoce* a su

vecina —y la llama— no es otra cosa más que la existencia combinada en un instante (en el sentido en que toda existencia se combina —así el átomo compone su unidad de elementos simples—) que hizo alguna vez de esos seres un conjunto tan real como sus partes. Una limitada cantidad de frases intercambiadas basta para una conexión banal y duradera: en lo sucesivo, dos existencias son al menos parcialmente penetrables una en la otra. El conocimiento que tiene el vecino de su vecina no está menos alejado de un encuentro entre desconocidos de lo que lo está la vida de la muerte. El *conocimiento* surge de esta manera como un vínculo biológico inestable, no menos real, sin embargo, que el de las células de un tejido. El intercambio entre dos personas tiene efectivamente la posibilidad de sobrevivir a la separación momentánea. *[Esta manera de ver tiene el defecto de proponer al conocimiento como un fundamento del vínculo social: es mucho más difícil e, incluso en un cierto sentido, no es nada de eso. El conocimiento de un ser por parte de otro no es más que un residuo, una forma banal de vínculo que han hecho posible algunos actos de comunicación esencial (pienso en las operaciones íntimas de la actividad religiosa, en el sacrificio, en lo sagrado: el lenguaje, que es utilizado por el conocimiento, está intensamente cargado de tales operaciones). Hice bien en hablar de conocimiento, no de lo sagrado, en el sentido de que más valía partir de una realidad familiar. Me siento más bien contrariado por haber caído en un fárrago erudito: pero esta explicación previa introduce la teoría de la comunicación que se verá esbozada más adelante. Sin duda es algo miserable, pero el hombre accede únicamente a la más cargada noción de posibilidades candentes yendo en contra del sentido común, oponiendo los datos científicos al sentido común. No veo de qué manera, sin datos científicos, se hubiera podido volver al sentimiento oscuro, al instinto del hombre privado aún de “sentido común”.]*

UN HOMBRE ES UNA PARTÍCULA INSERTA EN CONJUNTOS INESTABLES Y ENTREVERADOS. Tales conjuntos se acomodan con la vida personal a la que le aportan múltiples posibilidades (la sociedad le facilita la vida al individuo). A partir del *conocimiento*, la existencia de una persona se encuentra aislada de la del conjunto únicamente desde un punto de vista estrecho e insignificante. Sólo la inestabilidad de los vínculos (este hecho banal: por muy íntimo que sea un vínculo, la separación es fácil, se multiplica y puede prolongarse) hace posible la ilusión del ser aislado, replegado en sí mismo y con el poder de existir sin intercambio.

De un modo general, todo elemento aislable del universo aparece siempre como una partícula susceptible de entrar en composición en un conjunto que la trasciende. *[A decir verdad, si considero el universo, éste está, según se afirma, constituido por un gran número de galaxias (de nebulosas espirales). Las galaxias componen las nubes de estrellas, ¿pero el universo compone a las galaxias? (¿Es su conjunto organizado?) El problema que rebasa al entendimiento provoca una cómica amargura. Conciérne al universo, a su totalidad...]* El ser siempre es un conjunto de partículas que mantienen sus relativas autonomías. Estos dos principios —composición que trasciende a los componentes y autonomía relativa de los componentes— regulan la existencia de cada “ser”.

De estos dos principios se deriva un tercero que rige a la condición humana. La incierta oposición entre la autonomía y la trascendencia pone al ser en una posición resbaladiza: al mismo tiempo que se encierra en la autonomía, y por eso mismo, cada ser *ipse* desea volverse el todo de la trascendencia; en primer lugar, el todo de la composición de la que forma parte, y después un día, sin límite, el todo del universo. Su voluntad de autonomía lo opone primeramente al conjunto, pero se debilita —se reduce a nada— en la medida en que se niega a entrar en él. Renuncia entonces a la autonomía por el conjunto, pero provisionalmente: la voluntad de autonomía sólo cede por un tiempo y, rápidamente, de un solo movimiento que trae el equilibrio, el ser se consagra al conjunto y al mismo tiempo el conjunto a sí mismo.

Este ser *ipse*, compuesto él mismo de partes y, como tal, resultado, imprevisible oportunidad, entra en el universo como voluntad de autonomía. Se combina pero intenta dominar. Perseguido por la angustia, se entrega al deseo de someter el mundo a su autonomía. El *ipse*, la partícula ínfima, esta imprevisible y puramente improbable oportunidad, está condenada a querer ser otra: todo y necesaria. El acto que padece —y que lo introduce en composiciones cada vez más altas— animado del deseo de llegar a la cima —paulatinamente—, lo lleva a una ascensión angustiosa; esta voluntad de ser *universo* no es sin embargo más que un irrisorio desafío contra la incognoscible inmensidad. La inmensidad se sustrae al conocimiento, se sustrae infinitamente frente a un ser que la busca al sustraerse él mismo a la improbabilidad que él es y no sabe buscar nada sino para reducir la necesidad de su mandato (en el mandato del saber, a través del cual el hombre intenta tomarse a sí mismo por el todo del universo, existe necesidad, miseria sufrida y tal es el destino irrisorio e inevitable que nos corresponde, pero dicha necesidad la atribuimos al universo, con el que confundimos nuestro saber).

Al dirigirse hacia la cima (que es, dominando los mismos imperios, la composición del saber) esta fuga no es más que uno de los recorridos del “laberinto”. Pero este recorrido, que debemos seguir señuelo tras señuelo en busca del “ser”, no podemos evitarlo de ninguna manera. La soledad, donde intentamos buscar refugio, es un nuevo señuelo. Nadie escapa a la composición social: en esta composición, cada sendero conduce a la cima, lleva al deseo de un saber absoluto, es necesidad de poder sin límites.

Sólo una inevitable fatiga nos desvía. Nos detenemos frente a la engorrosa dificultad. Las vías que llevan hacia la cima están abarrotadas. Y no sólo es tensa la competencia por el poder, sino que casi siempre se enfanga igualmente en el pantano de la intriga. El error, la incertidumbre, la sensación de la vanidad del poder, la facultad que conservamos para imaginar alguna altura suprema por encima de la primera cúspide, contribuyen a la fundamental confusión dentro del laberinto. No podemos afirmar ciertamente que la cima se encuentra aquí o allá. (En cierto sentido incluso jamás es alcanzada.) Un hombre oscuro, al

que el deseo —o la necesidad— de alcanzarla volvió loco, está más cerca, en la soledad, que los encumbrados personajes de su tiempo. Con frecuencia resulta que la locura, la angustia o el crimen protegen sus inmediaciones, pero no hay nada claro: ¿quién podría decir que las mentiras y la bajeza alejan de ellos? Una incertidumbre tan grande es capaz de justificar la humildad: pero por lo general ésta no es más que una desviación que parecía segura.

Tal oscuridad de condiciones es tan draconiana e incluso exactamente tan espantosa, que no dejamos de tener motivos para renunciar. Los pretextos abundan. En tal caso, basta con que nos pongamos en manos de uno o de varios intermediarios: renuncia a la cúspide, cualquier otro la alcanzará, puedo delegar mi poder, renuncia que se ofrece a sí misma un título de inocencia. Sin embargo es a través de él como llega lo peor. Es obra de la fatiga, del sentimiento de impotencia: al buscar la cima, encontramos la angustia. Pero al huir de la angustia caemos en la más vacía de las pobrezas. Experimentamos su “insuficiencia”: es la vergüenza por haber sido arrojados al vacío lo que conduce a delegar el propio poder (y la vergüenza se esconde). De ahí que los hombres más superficiales, y los más cansados, hagan pesar su indiferencia y su fatiga: la indiferencia y la fatiga le ceden el sitio más importante a las supercherías, dan pie incluso a las supercherías. Sólo escapamos de la aberrante nostalgia de la cima volviéndola falaz.

## 2

¿De qué manera el ser humano particular accede a lo universal?

Al salir de la irrevocable noche, la vida lo arroja aún niño al juego de los seres; es entonces el satélite de dos adultos: de ellos recibe la ilusión de la suficiencia (el niño mira a sus padres como a dioses). Ese carácter de satélite no desaparece para nada en lo sucesivo: retiramos de nuestros padres la confianza, pero la delegamos en otras personas. Lo que el niño encontraba en la existencia aparentemente sólida de los suyos, el hombre lo busca en todo lugar donde la vida se traba y se condensa. Perdido en la multitud, el ser particular delega en aquellos que ocupan su centro el cargo de la totalidad del “ser”. Se conforma con “tomar parte” en la existencia total, que, incluso en los casos más sencillos, conserva un carácter difuso.

Esta gravitación natural de los seres tiene como consecuencia la existencia de conjuntos sociales relativamente estables. En principio, el centro de gravitación se encuentra en una ciudad; en las condiciones del pasado, una ciudad, como una corola que encierra un pistilo doble, se formaba alrededor de un soberano y de un dios. Si varias ciudades se combinan y renuncian a su papel de centro en provecho de una sola, entonces un imperio se ordena alrededor de una ciudad entre todas, donde se concentran soberanía y dioses: en tal caso, la gravitación alrededor de la ciudad soberana empobrece la existencia de las ciudades

periféricas, en cuyo seno los órganos que formaban la totalidad del ser desaparecieron o decaen. Gradualmente, las composiciones de conjuntos (de ciudades y más tarde de imperios) acceden a la universalidad (o al menos tienden a ella).

La universalidad es única y no puede luchar contra semejantes (los bárbaros no son del todo semejantes). La universalidad suprime la competencia. En tanto se opongan fuerzas análogas, una debe crecer a expensas de las demás. Pero cuando una fuerza victoriosa se queda sola, esa manera de determinar su existencia mediante una oposición se hace ausente. Si el Dios universal entra en juego, ya no es, como el dios local, un garante de una ciudad en pugna contra otras rivales: se encuentra solo en la cúspide, incluso se deja confundir con la totalidad de las cosas y sólo de un modo arbitrario puede mantener en sí la “ipseidad”. Los hombres, en su historia, se comprometen de esa manera en la extraña lucha del *ipse* que debe convertirse en el todo y sólo puede hacerlo muriendo. *[Los “dioses que mueren” se consideran universales. El dios de los judíos fue antes que nada “dios de los ejércitos”. Según Hegel, la derrota, la degradación del pueblo judío habría arrojado a su dios del estado personal, animal, de los dioses antiguos, al modo de existencia impersonal, primitivo —de la luz—. El dios de los judíos no poseía ya la existencia del combate: en la muerte de su hijo alcanzó la auténtica universalidad. Nacida del cese del combate, la universalidad profunda —el desgarramiento— no sobrevivió a la reanudación del combate. Hasta donde les es posible, los dioses universales huyen por lo demás de esta universalidad asesina en la guerra. Alá, arrojado a la conquista militar, escapa de esta manera al sacrificio. Al mismo tiempo extrae al dios de los cristianos de su soledad: lo compromete, a su vez, a un combate. El Islam se debilita desde el momento en que renuncia a la conquista: la Iglesia declina a resultas de ello.]*

Buscar la suficiencia es el mismo error que encerrar al ser en un punto cualquiera: no podemos encerrar nada, sólo encontramos la insuficiencia. Intentamos ponernos en presencia de Dios, pero Dios viviendo en nosotros exige inmediatamente morir; sólo sabemos aprehenderlo mediante el asesinato. *[Incesante sacrificio necesario para la supervivencia: crucificamos, de una buena vez por todas y, no obstante, cada día, de nuevo, crucificamos. El mismo Dios crucifica.*

*Dios —dice Ángela de Foligno (cap. LV)— le entregó a su hijo al que amaba una tal pobreza como nunca hubo y no habrá nunca otra igual a la suya. Y sin embargo lleva al Ser como propiedad. Posee la sustancia y ella le pertenece a tal grado que esta pertenencia está por encima de la palabra humana. Y sin embargo Dios lo hizo pobre, como si la sustancia no hubiera sido suya.*

*“Pertenencia por encima de la palabra...” ¡Curiosa inversión! La “propiedad de la sustancia”, la “pertenencia”, sólo existe realmente en “palabra”; la experiencia mística, la visión, es la única en situarse más allá de la palabra y no puede ser evocada más que por ella. Ahora bien, el más allá que es la visión, la experiencia, se relaciona con el “y sin*

*embargo Dios lo hizo pobre”, no con la pertenencia, que es tan sólo una categoría discursiva. La pertenencia está ahí para ampliar la paradoja de una visión.]*

Lo que brilla en el extravío de la cima se abre paso, además, en cuanto la vida empieza a errar. La necesidad de un señuelo —se hizo evidente la necesidad de la autonomía del ser humano para imponerle su valor al universo— introdujo desde el principio un desarreglo en toda la vida. Lo que caracteriza al hombre desde un principio, y que también preludia la ruptura realizada de la cúspide, no es únicamente la voluntad de suficiencia sino la tímida y disimulada atracción, del lado de la insuficiencia.

Nuestra existencia es una tentativa desesperada de culminar el ser (el ser acabado sería el *ipse* convertido en todo). Pero el esfuerzo es *padecido* por nosotros: es él el que nos extravía y ¡cuán extraviados estamos de todos modos! No nos atrevemos a afirmar a plenitud nuestro deseo de existir sin límites: nos asusta. Pero estamos aún más inquietos al sentir un momento de cruel alegría en nosotros en cuanto surge la evidencia de nuestra miseria.

El ascenso hacia una cima en la que el ser alcanza lo universal es una combinación de partes en la que una voluntad central subordina a su ley algunos elementos periféricos. Sin lasitud, una voluntad más fuerte en busca de suficiencia arroja a voluntades más débiles a la insuficiencia. La insuficiencia no es únicamente la revelación de la cima: aquélla brilla a cada paso, cuando la composición arroja hacia la periferia lo que ella compone. Si la existencia arrojada hacia la insuficiencia mantiene su pretensión a la suficiencia, ésta prefigura entonces la situación de la cima, pero aquél al que la suerte sigue, ignorante del fracaso, la nota desde el exterior: el *ipse* que busca convertirse en el todo sólo es trágico en la cima para sí mismo, y cuando su impotencia se manifiesta exteriormente, es “risible” (en este último caso no puede sufrir él mismo: si se hiciera consciente de su impotencia abandonaría su pretensión, dejándosela a alguien más fuerte que él, cosa que no es imposible más que en la cima).

En una combinación de seres humanos, sólo el centro posee la iniciativa y rechaza a los elementos periféricos hacia la insignificancia. Sólo el centro es la expresión del ser compuesto y predomina sobre los componentes. Posee sobre el conjunto un poder de atracción que incluso, parcialmente, ejerce en un terreno alledaño (cuyo centro es menos fuerte). El poder de atracción vacía a los componentes de sus elementos más brillantes. Varias ciudades son vaciadas de vida en provecho de una capital. (El acento local se hace cómico.)

La risa nace de desnivelaciones, de depresiones bruscamente dadas. Si jalo la silla... la suficiencia de un personaje serio se ve repentinamente remplazada por la revelación de una insuficiencia última (se le jala la silla a los seres falaces). Me siento dichoso, sea como sea, del fracaso experimentado. Y pierdo mi seriedad yo mismo, riendo. Como si fuera un alivio escapar a la preocupación de mi suficiencia. No puedo, es cierto, abandonar mi preocupación

sin consecuencias. Únicamente la rechazo si puedo hacerlo sin peligro. Ríe de un hombre cuyo fracaso no mancilla mi esfuerzo de suficiencia, de un personaje periférico que se daba aires de grandeza y comprometía la auténtica existencia (imitando sus apariencias). La risa más feliz es la que hace nacer a un niño. Pues el niño debe crecer y sé que la insuficiencia que revele, y por la que yo río, será seguida de la suficiencia del adulto (el tiempo está dado para tal cosa). El niño es la ocasión para inclinarse —sin profunda inquietud— sobre un abismo de insuficiencia.

Pero, al igual que el niño, la risa crece. En su forma inocente, tiene lugar en el mismo sentido que la composición social: la garantiza, la refuerza (es rechazo hacia la periferia de las formas débiles): la risa combina a aquéllos que reúne en convulsiones unánimes. Pero la risa sólo accede a la región periférica de la existencia y no tiene únicamente por objeto a los simples o a los niños (aquellos que se volvían vacíos o lo son aún); mediante una necesaria inversión, regresa del niño al padre, de la periferia al centro, cada vez que el padre o el centro muestran a su vez insuficiencia. (En ambos casos, reímos además de una situación idéntica: pretensión injustificada a la suficiencia.) La necesidad de la inversión es tan importante que tuvo antaño su consagración: no existe composición social que no incluya en cambio la impugnación de sus argumentos; los ritos lo demuestran: las saturnales o las fiestas de los locos invertían los papeles. *[Y la profundidad a la que descendía ciegamente el sentimiento que determinaba los ritos, los múltiples e íntimos vínculos de los temas del carnaval y de la ejecución de los reyes, lo indican de sobra.]*

Si ahora comparo la composición social con una pirámide, aquélla aparece como una dominación del centro, de la cima (es un esquema grosero, incluso desagradable). La cima arroja incesantemente la base hacia la insignificancia y, en este sentido, olas de risas recorren la pirámide impugnando gradualmente la pretensión a la suficiencia de los seres situados más abajo. Pero la primera serie de estas olas surgidas de la cima refluye y la segunda recorre la pirámide de abajo hacia arriba: el reflujó impugna esta vez la suficiencia de los seres situados más arriba. Esta impugnación, hasta el último instante, reserva en cambio la cima: no puede dejar en todo caso de alcanzarla. A decir verdad, el ser innumerable es en cierto sentido estrangulado por una convulsión repercutida: la risa, en especial, no estrangula a nadie, pero ¿y si considero el espasmo multitudinario (que nunca se abarca de una sola mirada)? El reflujó, ya lo dije, no puede dejar de alcanzar la cima. ¿Y si la alcanza? Es la agonía de Dios en la negra noche.

### 3

La risa muestra la verdad que el desgarramiento de la cumbre desnuda: cuán maldita está nuestra voluntad de fijar el ser. La risa se extiende a lo largo de ligeras depresiones: el desgarramiento abre el abismo. Abismo y depresiones son un mismo vacío: la inanidad del ser que somos. El ser se sustrae en nosotros, nos falta, debido a que lo encerramos en el *ipse* y porque es deseo —necesidad— de abarcarlo todo. Y el hecho de entender claramente la



comedia no cambia nada. Las escapatorias (la humildad, la muerte de sí mismo, la creencia en el poder de la razón) son otras tantas vías que nos hacen hundirnos aún más.

Mediante ningún recurso puede el hombre escapar a la insuficiencia ni renunciar a la ambición. Su voluntad de huir es el miedo que tiene de ser hombre: no tiene más consecuencia que la hipocresía —el hecho de que el hombre sea lo que es sin atreverse a serlo [*en tal sentido, la existencia es en nosotros solamente embrionaria, no somos hombres del todo*]—. No existe ningún acuerdo imaginable e, inevitablemente, el hombre tiene que desear ser todo, permanecer *ipse*. Resulta cómico a sus propios ojos si adquiere conciencia de ello: así pues, le es preciso *desear* ser cómico, pues lo es en tanto que es hombre (ya no se trata de los personajes emisarios de la comedia) —sin escapatoria—. [*Esto supone una disociación angustiosa de sí mismo, una inarmonía y un desacuerdo definitivos —padecidos con vigor— sin inútiles esfuerzos por paliarlos.*]

En primer lugar —no puede evitarlo— el hombre debe combatir, teniendo que responder a la voluntad que tiene de estar solo y de ser él mismo todo. Mientras combate, el hombre no es todavía cómico ni trágico, y todo permanece suspendido en él: subordina todo a la acción a través de la cual necesita traducir su voluntad (necesita entonces ser moral, imperativo). Pero puede abrirse un pasaje.

El objeto del combate es una composición cada vez más vasta y, en tal sentido, resulta difícil acceder plenamente a lo universal. Pero se aproxima uno a él gracias al éxito en el combate (en conjuntos eminentes la vida humana tiende a cobrar un valor universal). Por poco que el combate afloje —o que, de alguna manera, se le escape una vida— el hombre accede a su soledad última: en tal momento la voluntad de ser todo lo hace añicos.

Está entonces en pugna ya no con un conjunto semejante al que él representa, sino con la nada. En ese debate extremo puede compararse al toro de lidia. El toro, durante la corrida, ora se absorbe gravemente en la indolencia animal —abandonándose al secreto desfallecimiento de la muerte—, ora, embargado de furor, se precipita al vacío que un matador fantasma abre sin tregua frente a él. Pero una vez afrontado ese vacío, es la desnudez lo que abraza —EN LA MEDIDA EN QUE ES UN MONSTRUO— asumiendo ligeramente ese pecado. El hombre ya no es como la bestia un juguete de la nada, sino que la nada misma es su juguete —se hunde en ésta, pero ella esclarece la oscuridad de su *risa*, que sólo alcanza *embriagado* del vacío mismo que lo mata—.

Febrero de 1936

[*Me irrito al pensar en la época de “actividad” que pasé —durante los últimos diez años de paz— esforzándome en llegar a mis semejantes. Tuve que pagar ese precio. El mismo éxtasis es vacío asumido como ejercicio privado, importante sólo para uno.*]

*Incluso al predicar a los convencidos, hay, en la prédica, un elemento de desamparo. La profunda comunicación solicita el silencio. En última instancia, la acción, significada por la prédica, se limita a esto: cerrar la propia puerta a fin de detener el discurso (el ruido, la mecánica exterior).*

*La puerta debe permanecer al mismo tiempo cerrada y abierta. Lo que desee: la profunda comunicación de los seres con exclusión de los vínculos que los proyectos requieren, conformada por el discurso. A la larga, me volví desconfiado, cada día más lastimado en lo íntimo. Si me refugiaba en la soledad, lo hacía obligado. Ahora, no me importa que todo esté muerto —o lo parezca—.*

*La guerra puso fin a mi “actividad” y mi vida se vio todavía más alejada del objeto de su búsqueda. Una pantalla de costumbres separa de tal objeto. Finalmente, pude hacerlo, tuve la fuerza: hice caer la pantalla. No hubo ya nada apacible que pudiera hacer ilusorios los esfuerzos. Por una vez, se volvía posible vincularse a la cristalina e inexorable fragilidad de las cosas —sin tener que responder a espíritus cargados de preguntas vacías—. Desierto, sin duda no sin espejismos, inmediatamente disipados...*

*Pocas circunstancias fueron más favorables a la embriaguez irónica. Pocas veces la primavera me permitió conocer mejor la dicha del sol. Labraba mi jardín, no sin ardor, calculando alegremente las oportunidades contrarias (parecían ser muchas... pero no se precisaron sino hasta mayo. Recuerdo haber sembrado en el 20 —provocaba al destino pero sin mucha convicción—). La extrema angustia y la melancolía, la profunda serenidad desengañada, le otorgaban entonces a la vida muchos diversos sentidos (poco conciliables). Las condiciones se prestaban mal a la expresión, pero mi pensamiento se desprendió de sus cadenas, alcanzó la madurez. Me dejaba embriagar por un sentimiento de conquista y el desgarrado mundo se extendió frente a mí como un territorio abierto. Esas cuantas páginas me parecen hoy indecisas —se hallaban atestadas de impuras elevaciones líricas—, pero bajo la impresión de la visión inicial pensé que revelaban la verdad profunda.*

*Desde hace casi dos años pude adelantar en la experiencia interior. Por lo menos en cuanto al hecho de que los estados descritos por los místicos habían dejado de permanecer cerrados para mí. Esta experiencia era independiente, es cierto, de los presupuestos a los que los místicos la creían vinculada. Sus resultados convergieron un día con aquellos que yo extraje de dilatadas reflexiones alrededor del erotismo y de la risa —como con aquellos seguidos de un estudio libresco y de la asustadiza experiencia de lo sagrado—. No abordé sino hasta más tarde los problemas de método y sin embargo permanecía antes que nada en la vaguedad —al menos desde el punto de vista de la ciencia del saber, de la filosofía—. Cuando, después de un año llegué ahí —hablo de eso en algún otro libro—, accedí a la*

*claridad excesiva, repugnante; enseguida, no tenía nada que hacer, no podía elaborar ningún proyecto, me sentía abandonado al asco que describí con el nombre de “suplicio”.]*

## LA “COMUNICACIÓN”

...De una partícula simple a otra no existe diferencia de naturaleza, como tampoco diferencia entre ésta y aquélla. Existe *de* eso que se produce aquí o allá, cada vez en forma de unidad, pero esta unidad no persevera en sí misma. Ondas, olas, partículas simples no son quizá sino los múltiples movimientos de un elemento homogéneo; únicamente poseen la unidad huidiza y no rompen la homogeneidad del conjunto.

Los grupos compuestos de numerosas partículas simples son los únicos que poseen ese carácter heterogéneo que me diferencia de ti y aísla nuestras diferencias en el resto del universo. Lo que se denomina un “ser” no es nunca algo simple, y si es el único en tener la unidad duradera, ésta es sólo imperfecta: está alterada por su profunda división interior, permanece mal cerrada y, en algunos puntos, atacable del exterior.

Es cierto que este “ser” aislado, ajeno a todo lo que no es él, es la forma en la que se te aparecieron primeramente la existencia y la verdad. Es con esta irreductible diferencia —que tú eres— con la que debes relacionar el sentido de cada objeto. Sin embargo esa unidad que es tú te huye y se escapa: esta unidad sólo sería un dormir sin sueños si en ella el azar dispusiera con frecuencia tu voluntad más ansiosa.

Lo que tú eres depende de la actividad que liga a los elementos sin número que te componen, a la intensa comunicación entre sí de tales elementos. Son contagios de energía, de movimiento, de calor o de transferencias de elementos lo que constituye interiormente la vida de tu ser orgánico. La vida no está nunca situada en un punto en particular: pasa rápidamente de un punto a otro (o de múltiples puntos a otros puntos), como una corriente o como una especie de flujo eléctrico. Así, ahí donde quisieras aprehender tu sustancia intemporal, sólo encuentras un tránsito, los mal coordinados juegos de tus elementos precederos.

Más adelante, tu vida no se limita a este inaprehensible flujo interior; desemboca también hacia el exterior y se abre de manera incesante a lo que se derrama o brota hacia ella. El duradero torbellino que te compone choca con torbellinos semejantes con los que forma una vasta figura animada por una agitación calculada. Ahora bien, vivir no sólo significa para ti los flujos y los huidizos juegos de luz que se unen en ti, sino los tránsitos de calor o de luz que van de un ser a otro, de ti a tu semejante o de tu semejante a ti (incluso en el instante en que me lees el contagio de mi fiebre que te afecta): las palabras, los libros, los monumentos, los símbolos, las risas no son sino otros tantos caminos de este contagio, de estos tránsitos. Los

seres individuales cuentan poco y encierran inconfesables puntos de vista, si se toma en cuenta todo lo que se anima pasando de uno a otro en el amor, en trágicos espectáculos, en actos de fervor. De esa manera no somos nada, ni tú ni yo, junto a las quemantes palabras que podrían ir de mí hacia ti, impresas en una página: pues sólo habré vivido para escribirlas y, si es cierto que se dirigen a ti, tú vivirás por haber tenido la fuerza de escucharlas. (Igualmente, ¿qué significan los dos amantes, Tristán, Isolda, considerados sin su amor, en una soledad que los deja con cualquier ocupación vulgar? Dos pálidos seres, privados de maravilla; nada cuenta más que el amor que los desgarran juntos.)

Yo no soy y tú no eres, en los vastos flujos de las cosas, más que una pausa favorable al salto. No tardes en adquirir una exacta conciencia de esta angustiosa posición: si llegaras a consagrarte a objetivos encerrados en esos límites en los que nadie está en juego, tu vida sería como la de la mayoría, estaría “privada de maravilla”. Un breve momento de pausa: el complejo, el suave, el violento movimiento de los mundos se fabricará con tu muerte una espuma deslumbrante. Las glorias, las maravillas de tu vida dependen de ese salto líquido que se urdía en ti en el inmenso ruido de catarata del cielo.

Las frágiles paredes de tu aislamiento en las que se combinaban las múltiples pausas, los obstáculos de la conciencia, sólo habrán servido para reflejar por un momento el resplandor de esos universos en el seno de los cuales nunca dejaste de estar perdido.

Si no hubiera más que esos inestables universos, que jamás encontrarían remolinos que captaran las demasiado rápidas corrientes de una conciencia indefinida, cuando ella vincula no sabemos qué brillante interior, infinitamente vago, a los más ciegos actos de la naturaleza, dichos actos, a falta de obstáculos, serían menos vertiginosos. La conciencia angustiada por las crecientes torrenciales que la arrastran requiere del orden estabilizado de las apariencias aisladas. Pero si éste es tomado por lo que parece, si se encierra en un temeroso apego, no es más que el pretexto para un risible error, una existencia en exceso debilitada señala un estancamiento, un absurdo y pequeño recogimiento, por un breve instante, en medio de la celestial orgía.

De uno a otro extremo de esta vida humana, que es nuestro patrimonio, la conciencia de la poca estabilidad, incluso desde la profunda carencia de estabilidad auténtica, libera los ensalmos de la risa. Como si de repente esta vida pasara de una solidez vacía y triste al feliz contagio del calor y de la luz, a los libres tumultos que se comunican las aguas y los aires: los estallidos y las repercusiones de la risa suceden a la primera obertura, a la permeabilidad de aurora de la sonrisa. Si un conjunto de personas ríe por una frase que revela una extravagancia o por un gesto distraído, pasa a través de ellas una corriente de intensa comunicación. Cada existencia aislada sale de sí misma gracias a la imagen que pone en evidencia el error del petrificado aislamiento. Sale por sí misma en una especie de fácil eclosión, se abre al mismo tiempo al contagio de una ola que repercute, pues los que ríen se vuelven conjunto como las

ondas del mar; ya no hay más muro entre ellos mientras la risa dura, no están más separados de lo que lo están dos olas, pero su unidad es tan indefinida, tan precaria como la de la agitación de las aguas.

La risa colectiva supone la ausencia de una verdadera angustia, y sin embargo no tiene más origen que la angustia. Lo que la engendra justifica tu miedo. No es posible pensar que, caído, quién sabe de dónde, en esta inmensidad desconocida, abandonado a la enigmática soledad, condenado a terminar hundiéndote en el sufrimiento, no te embargue la angustia. Pero del aislamiento en el que envejeces en medio de universos destinados a perderte, tienes la libertad de extraer esa conciencia vertiginosa de lo que tiene lugar, conciencia y vértigo a los que únicamente llegas trabado por esta angustia. No podrías convertirte en el espejo de una realidad desgarradora si no tuvieras que *quebrantarte*...

En la medida en que opones un obstáculo a fuerzas desbordantes, estás condenado al dolor, reducido a la inquietud. Pero de nuevo tienes la libertad de distinguir en ti el sentido de esta angustia: la forma en la que el obstáculo que tú eres debe negarse a sí mismo y desear verse destruido, debido a que forma parte de las fuerzas que lo quebrantan. Sólo es posible con esta condición: que tu desgarramiento no impida que tu reflexión se lleve a cabo, lo que exige que se produzca un *desplazamiento* (que el desgarramiento se vea solamente reflejado y deje por un tiempo el espejo intacto). La risa colectiva, suponiendo que la angustia ha sido alejada, cuando extrae al mismo tiempo de ésta algunas repercusiones, es sin duda la forma desenvuelta de este ardid: no es el que ríe a quien la risa afecta, sino a uno de sus *semejantes* —incluso sin haber exceso de crueldad—.

Las fuerzas que operan en destruirnos encuentran en nosotros tan afortunadas —y en ocasiones tan violentas— complicidades que no podemos darles simplemente la espalda según nuestro interés. Nos vemos obligados a “abandonar una parte para no perderlo todo”. Rara vez los hombres se encuentran en situación de darse muerte —y no como el desesperado sino como el hindú, que se arroja majestuosamente bajo un carro alegórico—. Pero sin llegar a entregarnos del todo, podemos, por nosotros mismos, entregar al menos una parte: sacrificamos algunos bienes que nos pertenecen, o lo que nos liga por tantos vínculos a aquello de lo que nos distinguimos tan mal: nuestro semejante. Seguramente esa palabra, *sacrificio*, signifique esto: que los hombres, por su voluntad, hacen entrar algunos bienes en una región peligrosa en la que medran fuerzas destructoras. Así *sacrificamos* a aquél del que reímos, abandonándolo sin angustia alguna a una cierta zozobra que nos parece ligera (sin duda la risa no tiene la gravedad del sacrificio).

Es únicamente *en los demás* donde podemos descubrir la forma en que la ligera exuberancia de las cosas dispone de nosotros. Apenas nos percatamos de la vanidad de nuestra oposición cuando nos vemos arrastrados por el movimiento; basta con que dejemos de oponernos, con que comuniquemos con el ilimitado mundo de los risueños. Pero que comuniquemos sin

angustia, llenos de dicha, imaginando que no damos pie nosotros mismos al movimiento que, algún día, dispondrá sin embargo de nosotros con definitivo rigor.

Sin duda alguna el risueño es él mismo risible y, en un sentido profundo, más que su víctima, pero no importa mucho que un débil error —un desplazamiento— vuelque la alegría al reino de la risa. Lo que expulsa a los hombres de su vacío aislamiento y los confunde con los ilimitados movimientos —a través de los cuales se comunican entre sí, precipitados con estrépito uno hacia otro como las aguas— no podría ser otra cosa más que la muerte si el horror de ese yo que se ha replegado en sí mismo no se viera impelido a extraer consecuencias lógicas. La conciencia de una realidad exterior —tumultuosa y desgarradora, que nace en los repliegues de la propia conciencia— le exige al hombre distinguir la vanidad de esos repliegues, de “saberlos”, en un presentimiento, ya destruidos —*pero también exige que duren*—. La espuma que ella es en la cúspide de la ola exige ese incesante desplazamiento: la conciencia de la muerte (y de las liberaciones que aporta a la inmensidad de los seres) no se formaría si la muerte no estuviera cerca, pero deja de ser en cuanto la muerte ha hecho su labor. Y es por tal razón que esta agonía, como paralizada, de todo lo que es, que es la existencia humana en el seno de los cielos supone la multitud espectadora de aquellos que sobreviven un poco (la multitud superviviente amplifica la agonía, la refleja en las infinitas facetas de múltiples conciencias, donde la paralizada lentitud coexiste con una rapidez de bacanal y donde son contempladas la fulminación y la caída de los muertos): el sacrificio requiere no sólo de víctimas, sino de sacrificantes; la risa no solamente solicita a los personajes risibles que somos; también desea la inconsecuente multitud de los risueños...

*[Escribí (de abril a mayo) mucho más, pero sin añadir nada que me importara. Me agoté inútilmente en desarrollar.*

*Cuando expresé el principio del desplazamiento —como una ley que preside a la comunicación— creí haber alcanzado el fondo (me sorprendía que al haber dado a leer este texto, nadie viera como yo la huella firmada del criminal, la tardía, y sin embargo decisiva explicación del crimen... Habrá que decirlo: no hubo nada de eso).*

*Hoy me imagino que no me equivoqué. Al fin daba cuenta de la comedia —que es la tragedia — y recíprocamente. Al mismo tiempo afirmaba: que la existencia es comunicación —que toda representación de la vida, del ser, y generalmente de “algo”, debe ser revisada a partir de aquí—.*

*Los crímenes —y por ende los enigmas— de los que daba cuenta estaban claramente definidos. Eran la risa y el sacrificio (en lo que seguía, y que no me pareció importante conservar, abordaba el sacrificio, la comedia que quiere que muera uno solo en lugar de todos los demás y me disponía a demostrar que la vía de la comunicación (profundo vínculo*

*de los pueblos) está en la angustia (la angustia y el sacrificio unen a los hombres de todas las épocas).*

*La utilización de los datos científicos (quizá la moda —la actual, la precedera— en materia de saber) me parece tener una importancia secundaria dado el fundamento, la experiencia extática de la que partía.]*

---

[1] Al menos hasta el momento en que escribí esta página: pocos días después caí gravemente enfermo y aún no me he repuesto (1942).

[2] Cf. Paul Langevin, *La Notion de corpuscules et d'atomes*, Hermann, 1934, pp. 35 y ss.



## II. *El culpable*

... en un tazón de ginebra  
una noche de festejo  
las estrellas caen del cielo

bebo a grandes sorbos el trueno  
voy a reír a carcajadas  
con el rayo en el corazón...

### Introducción

Al frente de la primera edición de *El culpable* <sup>[1]</sup> escribí estas palabras, cuyo sentido respondía (en su conjunto) a **la impresión que tenía de habitar —estábamos en 1942— un mundo en el que me encontraba en situación de extranjero.** (En cierto sentido, tal situación no me sorprendía: los sueños de Kafka, de diversas maneras, son, con más frecuencia de lo que creemos, el fondo de las cosas...):

Un tal llamado Dianus <sup>[2]</sup> escribió estas notas y murió.  
Él mismo se designó (¿por antífrasis?) bajo el nombre del culpable.  
El libro publicado con este título es un libro acabado.  
Una carta y los fragmentos de una obra empezada son objeto de un apéndice.

\*

No es mi intención, en estas pocas líneas —que introducen la edición de mis dos primeros libros—, <sup>[3]</sup> buscar el principio del que procedía mi reflexión... sino, más modestamente, **decir de qué manera, a mi entender, mi pensamiento se aleja del de los demás. Sobre todo del de los filósofos.** Se aleja en primer lugar debido a mi ineptitud. No fue sino hasta muy tarde cuando emprendí la adquisición de los conocimientos deseados: se me dijo que tenía muchos dones, que debía... pero las mismas críticas —en cuanto al primer libro de esta obra, no faltaron— me dejaron indiferente. (Tengo otras preocupaciones, quizá más razonables...)

Me gustaría proponer hoy esta principal explicación de una actitud que se aleja: *tengo miedo*. Y jamás me sentí obligado a revelar la verdad; mis acciones, cada día de un modo más claro, son las de un enfermo, al menos las de un hombre sin aliento, agotado. *Es el miedo el que me sostiene, el miedo —o el horror— de aquello que en la totalidad del pensamiento se encuentra en juego.*

La búsqueda de la verdad no es mi fuerte (ante todo, la concibo como la de la fraseología que la representa). Y ahora debo ponerla por delante: *más que la verdad, es el miedo el que deseo y el que busco: el que abre un abismo vertiginoso, el que alcanza lo ilimitado posible del pensamiento.*

Me ha parecido que el pensamiento humano tenía dos términos: Dios y el sentimiento de la ausencia de Dios; pero al no ser más que la confusión de lo SAGRADO (de lo religioso) y de la RAZÓN (de lo utilitario), Dios sólo tiene lugar en un mundo en donde la confusión de lo utilitario con lo sagrado se vuelve la base de una aplicación razonable. Dios aterra si deja de ser lo mismo que la razón (Pascal, Kierkegaard). *Pero si ya no es lo mismo que la razón, me encuentro frente a la ausencia de Dios. Y al confundirse esta ausencia con este último aspecto del mundo —que no tiene ya nada de utilitario— y al no tener por otra parte nada que ver con retribuciones o castigos futuros, el problema, finalmente vuelve a plantearse:*

*—... el miedo... sí, el miedo, que sólo alcanza lo ilimitado del pensamiento... el miedo, sí, ¿pero el miedo a qué?*

La respuesta colma el universo, colma el universo en mí:

*—... obviamente el miedo a NADA...*

\*

Obviamente, en la medida en que lo que me atemoriza en este mundo no está limitado por la razón, debo temblar. Debo temblar en la medida en que la posibilidad del juego no me atrae.

*Pero, humanamente, el juego que, por definición, permanece abierto, está a la larga condenado a perder...*

El juego no solamente pone en entredicho el resultado material que el trabajo puede acaso ofrecer, sino el mismo resultado ofrecido sin trabajo por el juego. *El juego o la fortuna. La fortuna de las armas se confunde con el valor, con la fuerza, pero el valor y la fuerza son en definitiva formas de la fortuna. Si pueden combinarse con el trabajo, al menos éste no accede a su forma pura.* Y no es menos cierto que, al aportar su apoyo, el trabajo aumenta las

posibilidades del que juega: las aumenta en la medida en que, de una manera apropiada, aquel que juega trabaja.

Pero la combinación entre el trabajo y el juego deja en último lugar la ventaja del trabajo. La aportación del trabajo al juego cede finalmente todo el sitio al trabajo, ya que el juego sólo se queda en tal caso con el sitio reducido a lo inevitable.

Así, incluso si mi inclinación no me hubiera arrojado a la angustia, las vías que el juego hubiera podido abrirme no me ofrecían una salida real. El juego conduce finalmente a la angustia. Y nuestro único posible es el trabajo.

La angustia no es realmente lo posible del hombre. ¡No, la angustia es lo imposible!; lo es en el sentido en que lo imposible me define. El hombre es el único animal que supo hacer de la muerte, exacta y gravemente, lo imposible, pues es el único animal que muere en ese cerrado sentido. La conciencia es la condición de la muerte acabada. Muero en la medida en que poseo la conciencia de morir. Pero al sustraer la conciencia, con la muerte no sólo tengo conciencia de morir: esta conciencia, al mismo tiempo, es sustraída en mí por la muerte...

El hombre que, tal vez, es la cima, no es más que la cima de un desastre.

Como la delirante puesta del sol, aquel al que la muerte entierra se hunde en la magnificencia que se le escapa: se le escapa en tanto que lo agranda. En ese momento, las lágrimas ríen, la risa llora, y el tiempo... el tiempo accede a la simplicidad que lo suprime.

\*

En realidad, el lenguaje que utilizo sólo podría terminar con mi muerte. Siempre y cuando no se la confunda con un aspecto violento y teatral que le otorgara el azar. La muerte es una desaparición, es una supresión tan perfecta que en la cima el total silencio es la verdad, al grado que resulta imposible hablar de ella. A lo que aquí llamo el silencio, obviamente, sólo puede aproximarse desde fuera, de lejos.

Añado que, si muriera ahora, sin duda mi vida estaría sujeta a sufrimientos intolerables. Esos sufrimientos que, cuando mucho, harían más desagradable mi muerte a quienes me sobrevivan, no cambiarían en nada la supresión de la que yo sería objeto.

De esta manera, llego al final del lenguaje que es la muerte. En potencia, se trata todavía de un lenguaje, pero cuyo sentido —ya ausencia de sentido— está dado por las palabras que ponen fin al lenguaje. Tales palabras tienen sentido, al menos, únicamente en la medida en que preceden de manera inmediata al silencio (el silencio que pone fin): sólo tendrían un pleno sentido olvidadas, cayendo decidida y repentinamente en el olvido.

Pero permanezco, permanecemos —sea como fuere— en el terreno en el que lo único accesible es el límite del silencio. El mismo silencio equívoco del éxtasis es a final de cuentas inaccesible, o —como la muerte— accesible un instante.

¿Dejaré que mi pensamiento se confunda lentamente —disimuladamente y haciendo tan poca trampa como me sea posible— con el silencio?<sup>[4]</sup>

---

[1] Gallimard, 1944.

[2] Dianus es el seudónimo —extraído de la mitología romana— del que eché mano cuando publiqué por primera vez estas primeras páginas de *El culpable*, en abril de 1940, en el número de *Mesures* que salía por esas fechas de una imprenta de Abbeville.

[3] *La experiencia interior*, 2ª ed. revisada, seguido de *Método de meditación*, 1954; *El culpable*, 2ª ed. revisada, seguido de *El aleluya*. Estos dos libros forman los tomos I y II de *La suma ateológica* (Gallimard).

[4] No. ¡Todavía no! ¡Quedaría por comparar mi pensamiento con el de los demás! ¿El de todos los demás? Es posible: llego a la salida *previa*: ¿no podríamos, finalmente, combinar en su totalidad las posibilidades del pensamiento (como, aproximadamente, lo hizo Hegel, quien, quizás en un cierto sentido, murió ahogado...)?

# La amistad

## I. LA NOCHE

La fecha en la que empiezo a escribir (5 de septiembre de 1939) no es una coincidencia. Empiezo a hacerlo con motivo de los acontecimientos, pero no para hablar de ellos. Escribo estas notas incapaz de hacer cualquier otra cosa. En lo sucesivo, necesito dejarme llevar por actos de libertad, de capricho. De pronto, ha llegado para mí el momento de hablar sin rodeos.

Me resulta imposible leer. Al menos la mayor parte de los libros. No se me antojan. Me fatiga un exceso de trabajo. Tengo los nervios destrozados por ello. Me embriago con frecuencia. Si bebo y como lo que me place me siento fiel a la vida. La vida siempre es hechizo, festín, fiesta: sueño opresivo, ininteligible, enriquecido no obstante por un encanto del que me valgo. La sensación de la suerte me exige colocarme frente a un destino difícil. No se trataría de suerte si no fuera una indudable locura.

De pie en un tren atestado, empecé a leer el Libro de las visiones de Ángela de Foligno.

Transcribo, sin poder decir hasta qué punto he ardidido: el velo se desgarró aquí, surjo de la bruma en la que se debate mi impotencia. El Espíritu Santo le habla a la santa:

Voy a hablarte durante todo el camino; mi palabra será ininterrumpida y te desafío a que escuches cualquier otra, pues te he atado y no te soltaré mientras no hayas vuelto aquí una segunda vez y entonces sólo te soltaré relativamente a esta dicha de hoy; pero, en cuanto al resto, nunca, nunca, si me amas.

Lo que sigue a continuación expresa un amor tan ardiente que un suplicio parece ser la leña que necesita esa hoguera. Vivo como un puerco a los ojos de los cristianos sin reparar en esa idea risible; de lo que en cierto modo estoy sediento es de arder: sufro por no arder a mi vez al grado de acercarme tanto a la muerte que la respiro como el aliento de un ser amado.

Todo tiene lugar en una ardiente penumbra, sutilmente privada de sentido. El mal del que es presa la tierra me parece algo incomprensible: algo silencioso, huidizo, que exaspera y exalta.

Pérfido tiempo, de un sordo sonido de sirenas (en el pequeño valle de F..., con el bosque y el brumoso cielo en el horizonte: extraña lamentación de fábrica en medio de los grandes árboles y de antiguas casas). Una pesadilla es mi verdad, mi desnudez. La trama lógica que se introduce ahí me hace reír. Me sumerjo de buena gana en las sábanas de bruma de una realidad indecisa, en el seno de este nuevo mundo al que pertenezco. Lo que tiene de intolerable una tan sucia neblina (para gritar)... Permanezco solo, ahogado por una marea creciente: hilaridad tan dulce, tan amiga de sí misma como el movimiento del mar. Me acuesto en la inmensa luz de mi noche, en mi fría embriaguez, en mi angustia; soporto en tanto sé que todo es vano. Nadie acepta la guerra tan extrañamente: soy el único que puede; otros no aman la vida con una embriaguez lo bastante suplicante, no pueden reconocerse en las tinieblas de un mal sueño. Ignoran los caminos de sonámbulo que van de una risa dichosa a la excitación sin salida.

No hablaré de guerra, sino de experiencia mística. No soy indiferente a la guerra. De buena gana daría mi sangre, mis fatigas y, lo que es más, esos momentos de salvajismo a los que accedemos con la cercanía de la muerte... ¿Pero cómo olvidar por un momento mi ignorancia y el que me encuentre perdido en un corredor subterráneo? Este mundo, un planeta y el cielo estrellado no son para mí más que una tumba (donde no sé si me ahogo, si lloro o si me transformo en una especie de ininteligible sol). Una guerra no puede esclarecer una noche tan perfecta.

El deseo de un cuerpo de mujer tierno y muy desnudo (perfumado, ataviado de diversos adornos): en un deseo tan doloroso, entiendo menos mal lo que yo soy. Una especie de oscuridad alucinante me hace perder lentamente la cabeza, me comunica una torsión de todo el ser tendido hacia lo imposible. Hacia quién sabe qué cálida, florida, mortal explosión... por donde me evado hacia una ilusión de sólidos vínculos entre el mundo y yo. Una casa de citas es mi verdadera iglesia, la única lo suficientemente intranquilizante. Puedo buscar con avidez la forma en que los santos ardieron, pero lo que maldice mi ligereza es su *requiescat*. Conocí el reposo extático, iluminado, pero, así se me expulsara del reino entrevisto, aun si me diera la estabilidad, no podría más que maldecirlo.

La experiencia mística difiere de la erótica por el pleno éxito de aquella. El exceso erótico desemboca en la depresión, en el asco, en la imposibilidad de perseverar, y el deseo insatisfecho consume el sufrimiento. El erotismo excede las fuerzas humanas. Lo que Jünger dijo de la guerra, el despertar bajo la mesa en medio de los restos, es ofrecido de antemano en el tormento que, sin aplacamiento imaginable, se pone en juego en toda orgía.

La orgía a la que asistí (en la que participé) aquella noche era de la más vulgar índole. Sin embargo mi llaneza me coloca pronto en el peor de los niveles. Permanezco silencioso, tierno, no hostil, en medio de los gritos, de los bramidos, de las caídas de los cuerpos. A mis ojos, el espectáculo es terrible (pero aún más terribles las razones, los medios con los que otros se

mantienen al margen de ese horror, al margen de necesidades que no tienen más salida que este último).

Nada de reprobación, nada de vergüenza. El erotismo, la exhibición de mujeres de pesados senos, de boca ostentosa, que es todo su horizonte, me resultan tanto más deseables cuanto apartan toda esperanza. No sucede lo mismo con **el misticismo, cuyo horizonte es promesa de luz**. Lo soporto mal y vuelvo rápidamente al vómito erótico, a su insolencia, que no respeta nada ni a nadie. Me resulta gratificante entrar en la sucia noche y encerrarme ahí orgullosamente. La chica sobre la que estaba montado tenía una naturalidad infantil, casi silenciosa. La que se arrojó violentamente desde una mesa hasta el suelo era de una dulzura apagada: dulzura desesperante frente a mis ebrios ojos de indiferente.

**Un dios no se ocupa de la naturaleza de las cosas como lo hace un hombre de la política, y para un dios, la guerra o la prostitución no son otra cosa que la naturaleza de las cosas, que no puede ser ni buena ni mala, sino solamente divina.**

**Los dioses ríen de las razones que los animan, tan profundas son, inexpresables en la lengua de los demás.**

**La divinidad (en el sentido de divino, no de Dios, servil creador y médico del hombre), la fuerza, el poder, la embriaguez y el rapto fuera de mí, la dicha de ya no ser, de “morir de no morir”, toda mi vida, el gesto de mi corazón de mujer afiebrada: otro aspecto, sequedad, sed imposible de aplacar, y al mismo tiempo frialdad a toda prueba.**

**Esperé el desgarramiento del cielo (el momento en que el inteligible ordenamiento de los objetos conocidos —y no obstante extraños— cede el sitio a una presencia que ya no es inteligible sino para el corazón). Lo esperé, pero el cielo no se abrió. Hay algo de insoluble en esta espera de depredador agazapado y consumido por el hambre. El disparate: “¿Es Dios a quien desearía despedazar?” Como si fuera un auténtico depredador, pero yo estoy aún más enfermo. Pues río de mi propia hambre, no quiero comer nada, más bien debería ser comido. El amor me consume a fondo: no hay más *salida* que una muerte rápida. Lo que espero es una respuesta en la oscuridad en que me encuentro. Si no soy triturado, ¡quizás al menos sea el desecho olvidado! No hay respuesta alguna a esta agotadora agitación: todo permanece vacío. Mientras que si... pero no tengo Dios al que suplicar.**

**Lo más sencillamente que me es posible, le pido a aquel que se imagine mi vida que la vea como una enfermedad de la que Dios sería el único remedio para callar un solo instante y, si encuentra entonces un auténtico silencio, no tema retroceder. Pues no ha visto de lo que habla. Mientras que yo, por mi parte, miré a este *ininteligible*<sup>[1]</sup> frente a frente: en ese momento, estaba inflamado de un amor tan grande que no imagino nada más. Vivo lento, *feliz*, no podría**



dejar de reír: no me siento cargado del lastre, de la servidumbre apaciguante, que empiezan en cuanto se habla de un dios. Este mundo de los vivos se halla situado frente a la desgarradora visión del *ininteligible* (penetrada, transfigurada por la muerte, pero gloriosa) y al mismo tiempo la organizada perspectiva de la teología se ofrece a él para seducirlo. Si nota su abandono, su vanidad desarmada entre una ausencia de solución y la banal solución del enigma que es él mismo, entonces es una herida lo único que queda en él.

Pues si en último lugar existe alguna satisfacción inmutable, ¿por qué soy rechazado? Pero sé que la satisfacción no satisface, y que la gloria del hombre depende de la conciencia que él tiene de no conocer nada por encima de la gloria y de la satisfacción. Algún día, acabaré de ser trágico, moriré: únicamente ese día, porque de antemano me coloqué en su luz, que otorga su significado a lo que soy. No tengo ninguna otra esperanza. La alegría, el amor, la sosegada libertad se asocian en mí al odio por la satisfacción.

Me parece llevar un cangrejo en la cabeza, un cangrejo, un sapo, un horror que debería vomitar a toda costa.

Beber, lanzarme al libertinaje o liarme a golpes serían las únicas salidas que me quedan durante esta oscura imposibilidad. Todo se contrae en el fondo de mí mismo: habría que soportar el horror, tolerarlo sin sucumbir al vértigo.

Yo sé que hay en mi ausencia buena voluntad. Nadie más que yo decidió salir de la ausencia de salida. Siempre tuve cuidado de ponerme al abrigo de cualquier posible. Corriendo el riesgo de acceder al día, el sueño entorpecía mi impulso. Este límite interviene si deseo actuar; interviene si intento forzar los secretos del dominio interior. De vez en cuando, una pasión decisiva, una irrupción accidental: viene después la parálisis, una inmovilidad de esfinge, sordo a todo lo que hay que resolver, con los ojos vacíos, absorto en el propio enigma. Ya no ignoro que esta alterancia me paraliza, pero me gusta su sabiduría animal, más caprichosa y segura de sí misma que cualquier otra.

Presa de esta parálisis, organizo lentamente mi ser a través de la tierra y del cielo. Soy “el árbol que hunde sus raíces en la tierra”: tanta solidez como lentitud. Hay horas en las que experimento la necesidad de sentir en mí este oscuro crecimiento, atando, acumulando fuerzas. El mayor poder es compensado por un sentimiento de fragilidad acrecentada.

Quise culparme a mí mismo. Sentado en la orilla de una cama, frente a la ventana y a la noche, me ejercité, obstinado en volverme yo mismo *un combate*. La pasión de sacrificar, la pasión del sacrificio se oponían en mí como los dientes de dos engranajes cuando se agarran en el momento en que el árbol de levas entra en movimiento.

Lo que se llama *sustancia* no es sino un estado de equilibrio provisional entre la irradiación (la pérdida) y la acumulación de la fuerza. La *estabilidad* nunca rebasa este relativo equilibrio, de poca duración: me parece que nunca es estática. La misma vida se asocia a esos estados de equilibrio, pero el relativo equilibrio significa solamente que ella es posible; la vida es igualmente acumulación y pérdida de fuerza, constante ajuste del equilibrio sin el cual ella no sería. Por lo tanto, no puede haber sustancia aislable, y únicamente el universo podría poseer eso que se llama sustancia, pero nos damos cuenta de que la sustancia quiere la unidad, que la unidad quiere ese sistema de concentración-expansión que excluye la duración. Lo que pertenece al universo se presenta de ese modo de una naturaleza distinta a la de la sustancia, pues ésta no es más que la precaria calidad con la que la apariencia se asocia a los seres particulares. El universo se reduce tanto a esa perezosa noción de sustancia como a las carcajadas y a los besos. Carcajadas y besos no engendran noción, consideran expectativas más auténticas de “lo que es” que las ideas gracias a las cuales los objetos se vuelven manipulables; nada más risible: ¡reducir “lo que es” —si se quiere, el universo— a algo parecido a un objeto útil! Reír, amar e incluso llorar de rabia y de mi impotencia para conocer son formas de conocimiento que no deben ser colocadas en el plano de la inteligencia, que en dado caso se combinan con la inteligencia hasta el punto en que ésta asimila la risa, el amor o las lágrimas a las otras formas de acción y de reacción de los objetos entre sí. Estas formas aparecen primero en la inteligencia como aspectos subordinados a lo real, pero las risas o las demás emociones improductivas no poseen menos la facultad de reducir la inteligencia a la incapacidad. La inteligencia adquiere conciencia de su miseria, pero de ninguna manera podemos confundir dos experiencias del universo irreductibles entre sí. La confusión y la subordinación de la inteligencia son las únicas que permiten hablar de Dios. Dios-esclavo exige mi esclavitud en segundo grado en el interminable establecimiento de cadenas. Reír del universo liberaba mi vida. Me evado de la gravedad riendo. Me niego a traducir intelectualmente dicha risa: la esclavitud se reiniciaría a partir de ahí.

Es necesario ir más allá.

“En el lugar en el que me encontraba, buscaba el amor y no lo hallaba más. Perdí incluso aquel que había traído hasta ahora y fui hecha el no-amor” (*Libro de las visiones*, xxvi, trad. [al francés] de Hello).

Cuando Ángela de Foligno habla de Dios, habla como esclava. Lo que ella expresó, no obstante, puede afectarme e incluso hacerme temblar. Balbuceo. Experimento lo que la santa dice como otro balbuceo. No me detengo en lo que puede ser el reflejo de estados de cosas de los que el tiempo dispuso, de encadenamientos desencadenados actualmente (cerrados de otra manera).

Ella prosigue:

Cuando Dios aparece en las tinieblas, ni risa, ni ardor, ni devoción, ni amor, nada sobre el rostro, nada en el corazón, ni un temblor, ni un movimiento. El cuerpo no ve nada, los ojos del alma están abiertos. El cuerpo descansa y duerme, la lengua está cortada e inmóvil: todas las amabilidades que Dios me ha ofrecido, numerosas e inenarrables, sus dulzuras, sus dones, sus palabras y sus acciones, todo eso es pequeño al lado de Aquel que veo en la inmensa tiniebla...

**Ningún límite a partir de una risa sumamente violenta.**

Estas notas me atan como un hilo de Ariadna a mis semejantes y el resto me parece vano. Sin embargo no podría hacer que ninguno de mis amigos las leyera. Debido a eso, tengo la impresión de escribir en el interior de la tumba. Quisiera que fueran publicadas cuando esté muerto, pero puede ser que viva bastante tiempo, que la publicación se haga mientras viva. Sufro ante esta idea. Puedo cambiar, pero mientras tanto me siento angustiado.<sup>[2]</sup>

No puedo imaginar nada que haga reír más ni más ingenuo que mi conversación con dos “mujeres de la calle”: estaban desnudas, como lobas, en un bosque de espejos y de luces de colores. Las moralejas me vuelven inocentemente “salvaje”.

## II. EL “DESEO SATISFECHO”

*“Desearía en una esposa*

*”Lo que siempre se encuentra en una mujer ligera:*

*”Las huellas del deseo satisfecho.”<sup>[3]</sup>*

Escribo feliz por la oportunidad que me permitió saciarme. Nuevamente, imagino acceso y vida posible. Ningún prejuicio.

**En una aguda serenidad, frente al cielo estrellado y negro, frente a la colina y los árboles negros, encontré lo que hace de mi corazón una brasa cubierta de cenizas, pero ardiente interiormente: la sensación de una presencia irreducible a cualquier noción, esta especie de silencio de relámpago traído por el éxtasis. Me vuelvo fuga inmensa fuera de mí, como si mi vida discurriera en ríos lentos a través de la tinta del cielo. Dejo entonces de ser yo mismo, pero lo que salió de mí alcanza y encierra en su abrazo una presencia sin límites, ella misma semejante a la pérdida de mí mismo: lo que no es ni yo ni el otro, sino un profundo beso en el que se perderían los límites de los labios, se asocia a este éxtasis, tan oscuro, tan poco ajeno al universo como el curso de la tierra a través de la pérdida del cielo.**

**En este momento puede empezar el Sacrificio. En este momento vuelven a empezar la Insatisfacción, la Cólera y el Orgullo. En el silencio, un pájaro negro de alas torpes, cargado de odio hasta por sí mismo, ávido de suprimir lo que aún se llama Ternura, Amor: el éxtasis dejó de ser tolerable y solamente subsiste una virilidad vacía . . . . .  
. . . . . Me encuentro solitario: al final, el jardín se extiende frente a mí construido en profundidad, como la arquitectura de un vasto monumento funerario, abierto a mis pies; tan sombrío, tan profundo que parece un abismo.**

Mi descripción es incierta y quizás ininteligible. Me imagino a un hombre *in articulo mortis*, queriendo dar muestras mediante un signo, por última vez, de su vida. El signo indica que algo

tiene lugar, ¿pero qué? No obstante, así lo creo, se me podría seguir, probar mi fidelidad (más íntegra en la primera parte que en la segunda).

En un caos monumental. Mi sólida cabeza de campesino resiste. Los mazazos del alcohol ya sólo dejan en mí un “deseo satisfecho”. Resulta difícil distinguir, en el desorden de estas páginas, la mediocre incoherencia de una vida. Si subsiste alguna virtud en mí, la agoto con la última vulgaridad de las circunstancias hasta volverla incomprensible, hasta desprenderme sin una palabra de lo que parecía encerrarme.

Paso gustosamente —si hace falta mediante un rodeo— frente a la iglesia de la Madeleine: vislumbro el Obelisco entre la columnata del Palais Gabriel, por encima del Palais-Bourbon, emparejando su aguja con el domo dorado de los Inválidos. El decorado representa a mis ojos la tragedia vivida por un pueblo: la realeza, clave de este ordenamiento monumental, derribada con sangre —bajo los abucheos de una agitada multitud— y luego renaciendo, en un silencio de piedra, discreto, impenetrable a la distracción de los transeúntes. La idea me viene con prontitud del “alma del mundo” sepultada, glorificada por la arquitectura de los Inválidos. Me evado sin problema del hechizo que atrapa a espíritus más fáciles, pero la grandeza del hegeliano edificio, doblemente postrado, encuentra en mí lejanas resonancias. Glorias, desastres y silencios componen un inaprehensible misterio, desde el fondo del cual surgió el Obelisco. Desde la guerra pasé dos veces a pie frente al monolito, al que nunca había visto en esta oscuridad. Cuando no se le ve como en la noche actual, pierde uno su extrema majestad. Desde la base, distinguía el bloque de granito perdiéndose en la profundidad del cielo: ahí recortaba sus aristas a la altura del brillo de las estrellas. La orgullosa piedra tenía en la noche la majestad de las montañas: como la muerte y las arenas estaba silenciosa, bella como las tinieblas y resquebrajada como un redoble de tambor.

Deseo describir una experiencia mística y sólo aparentemente me alejo de ello, pero ¿quién podría discernir un camino en el caos que introduzco?

**Un cuerpo desnudo, expuesto, quizás observado con indiferencia. Así de fácil es contemplar el cielo por encima de uno como un vacío. Un cuerpo expuesto, sin embargo, posee a mis ojos el mismo poder que en el juego sexual, y en la clara u oscura extensión del cielo puedo abrir la herida a la que me adhiero como a la desnudez femenina. El éxtasis cerebral que experimenta un hombre que besa a una mujer tiene como objeto la frescura de la desnudez; en el espacio vacío, en la abierta profundidad del universo, la extrañeza de mi meditación alcanza asimismo un objeto que me libera.**

Describí lo que experimenté aquella noche, meditando frente a una nube negra cuya dislocación me parecía “acrobática” —distorsión de miembros enmarañados—.

No confundo mis desenfrenos con mi vida mística. La descripción del tantrismo en el libro de Eliade dejó en mí un sentimiento de aversión. Me atengo aquí y allá a impulsos sin mezclas. Las tentativas de término medio, por lo demás alejadas de las calculadas languideces del tantrismo, no han hecho más que alejarme de las posibilidades de esa índole. Las referiré — más tarde— deseando mostrar el salvaje estado al que se asocia mi experiencia.

Amar a fondo, sumergido en la abierta y fulgurante profundidad: ya no importa saber *lo que está* en el fondo del abismo. Escribo aún escaldado, no iré más lejos. No podría añadir nada. No puedo describir el incendio del cielo, lo que ahí, repentinamente, aparece de agudo, de dulce, de llano, de intolerable, como lo es la agonía de un niño. Tengo miedo al momento de escribir estas últimas palabras, miedo del vacío silencio *que yo soy* frente a... Hace falta firmeza para tolerar una luz tan viva y no sentir ninguna vanidad de la inteligencia, firmeza para no desfallecer cuando se hace clara una única verdad: desear encerrar *lo que está ahí* en una categoría intelectual es reducirse, a falta de una orgullosa hilaridad que dé como resultado la fe en Dios. Permanecer viril en la luz exige la audacia de una ignorancia demente: dejarse iluminar, gritando de dicha, esperar la muerte —debido a una presencia desconocida, incognoscible—; volverse uno mismo amor y luz ciega, esperar una perfecta ininteligencia de sol.

Imposible acceder a esta viril ininteligencia antes de haber penetrado el secreto del deseo de la desnudez. Debemos transgredir en primer lugar los interdictos con los que el absoluto respeto se asocia a la trascendencia divina, a la infinita humillación del hombre.

La ruina humana no cesa nunca de divagar a lo largo de un río sordo al ruido de nuestros discursos: de pronto, entra en un ruido de catarata...

La dura y luminosa desnudez de las nalgas, innegable verdad de acantilados entre el hueco del mar y del cielo. El periodo de entreguerras fue la época en que la mentira era tan necesaria para la vida como el alcohol. La ausencia de solución no es expresable.

### III. EL ÁNGEL

El erotismo es cruel, conduce a la miseria, exige ruinosos dispendios. Es demasiado oneroso para estar además asociado a la ascesis. En cambio, los estados místicos, extáticos, que no implican ruina material o moral, no prescinden de rigores ejercidos contra uno mismo. La experiencia que tengo de uno y otros esclarece a mis ojos esas consecuencias contrarias de dos tipos de exceso. Para renunciar a mis hábitos eróticos tuve que inventar un nuevo modo de crucifixión: no debía ser menos embriagante que el alcohol.

La representación de un rostro ascético, con los ojos quemados y los huesos prominentes, me oprime cuando pienso en mí mismo. Mi padre ciego, las órbitas vacías, una larga nariz de escuálido pájaro, gritos de sufrimiento, largas y silenciosas risas: ¡me gustaría parecerme! ¡No puedo dejar de interrogar a las tinieblas y tiemblo de haber tenido frente a mí, durante toda mi infancia, a este involuntario, angustioso asceta!

Al encontrarse con el destino que no puede eludir, un hombre hace en principio un movimiento hacia atrás: después del libertinaje y el éxtasis encontré el camino de la austeridad. Esta mañana, la sola idea de la ascesis me devolvía a la vida: no imaginaba nada más deseable. Ahora no puedo representarme la misma imagen sin repulsión. Me niego a volverme hostil, con los ojos huecos, enflaquecido. Si es cierto que ése debe ser mi destino, no puedo evitarlo, y sin embargo no puedo soportarlo.

Me propongo una primera forma de ascesis: una total naturalidad. La extrema movilidad, la alternancia de exaltaciones y depresiones vacían la existencia de contenido: no hay nada peor que un exceso de ardientes veleidades. Imagino finalmente la pobreza como una cura.

Distingo una imagen que describe (bastante mal) una visión extática: “Un ángel aparece en el cielo: sólo es un punto brillante, con el espesor y la opacidad de la noche. Posee la belleza de una luz interior, pero, en una vacilación inaprehensible, el ángel alza una espada de cristal que se quiebra”.

Este ángel es el “movimiento de los mundos”, pero no puedo amarlo como a un ser análogo a los demás. Es la herida, o la fisura que, disimulada, hace de un ser “un cristal que se destroza”. Pero, aun cuando no pueda amarlo como a un ángel, ni como a una entidad diáfana, lo que capté de él libera en mí la reacción que me provoca el deseo de morir y la necesidad de no ser más.

Resulta denigrante reducir la voluptuosidad de la pena, tanto más voluptuosa en tanto la pena hace sufrir, a la vulgaridad de un tema literario. Cuando a los ojos de la ascesis la voluptuosidad, cuando el tormento corroe ingenuamente, lo que está en juego se encuentra en el cielo, en la noche, en el frío, no en la historia de las letras.

“Dios —dice Ángela de Foligno (cap. 55)— dio a su Hijo, al que amaba, una pobreza como nadie igual a él ha recibido jamás. Y sin embargo tiene al Ser como propiedad. Posee la sustancia, y le pertenece a tal grado que esta pertenencia está por encima de la palabra humana. Y sin embargo Dios lo hizo pobre, como si la sustancia no hubiera sido suya.”

No sólo se trata de las virtudes cristianas: la pobreza, la humildad. El que la sustancia inmutable, incluso para Dios, no sea la soberana satisfacción, que el desasimiento y la muerte sean el más allá que requiere la gloria de Aquel *que es* la eterna beatitud —como la de cualquiera que posea a su manera el ilusorio atributo de la sustancia—, una verdad tan ruinosa no podía ser accesible en su desnudez para la santa. Y no obstante: no puede ser evitada a partir de una visión extática.

La miseria del cristianismo es la voluntad de huir, en la ascesis, de un estado en el que la fragilidad, la no-sustancia, es dolorosa. Sin embargo le es preciso *sacrificar* la sustancia — que garantiza con tanto esfuerzo—.

No hay ser sin fisura, pero vamos de la fisura padecida, de la decadencia, a la gloria (a la fisura amada).

El cristianismo alcanza la gloria huyendo de lo que es (humanamente) glorioso. Primero debe figurarse la protección de lo que, frente a la fragilidad de las cosas de este mundo, es sustancial: el sacrificio de Dios se vuelve entonces posible y su necesidad interviene inmediatamente. Visto así, el cristianismo es la adecuada expresión de la condición humana: el hombre sólo accede a la gloria del sacrificio si se despoja del malestar que la inestabilidad le causaba. Pero está en el mismo nivel que aquellos que flaquean pronto —que no pueden soportar una embriaguez sin mañana (la del erotismo o el festejo)—. El punto en el que abandonamos al cristianismo es la exuberancia. Ángela de Foligno lo tocó y lo describió, pero sin saberlo.

Existe el universo y, en mitad de su noche, el hombre descubre partes de él; se descubre a sí mismo. Pero siempre se trata de un descubrimiento inacabado. Cuando muere, un hombre deja tras él a sobrevivientes condenados a arruinar lo que él creyó, a profanar lo que veneró. Descubro que el universo es así, pero, con toda seguridad, los que me seguirán notarán mi error. La ciencia humana debería fundarse en su acabamiento; al ser inacabada, no es *ciencia*, no es más que el inevitable y vertiginoso producto de la voluntad de ciencia.

La grandeza de Hegel consistió en haber hecho depender a la ciencia de su acabamiento (¡como si pudiera haber un conocimiento digno de ese nombre mientras se le elabora!), pero del edificio que habría deseado dejar no subsiste más que una gráfica de la parte de construcción anterior a su tiempo (gráfica que no se había realizado antes que él y que no ha sido realizada después). Forzosamente dicha gráfica, que es la *Fenomenología del espíritu*, no es pese a todo sino un comienzo; es el fracaso definitivo: la única culminación posible del conocimiento se consigue si afirmo acerca de la existencia humana que ésta es un comienzo que nunca será acabado. Cuando esta existencia alcance su posibilidad extrema, no podrá encontrar la satisfacción, al menos la de las exigencias que viven en nosotros. Podría definir tales exigencias como falsas a juicio de una verdad que le pertenecerá en una posición de

semisueño. Pero, según su propia regla, esta verdad sólo puede serlo siempre y cuando, si muero, muere conmigo lo que hay en el hombre de inacabado. Y una vez eliminado mi sufrimiento y lo inacabado de las cosas deje de socavar nuestra suficiencia, la vida se alejaría del hombre; con la vida, su distante e inevitable verdad: que inacabamiento, muerte y deseo inaplacable son la herida jamás cerrada del ser y sin la cual la inercia —la muerte absorbiéndose en la muerte y no cambiando ya nada— lo encerraría.

En el punto extremo de la reflexión, resulta que los datos de ciencia valen en la medida en que hacen imposible una imagen definitiva del universo. La ruina de las concepciones establecidas causada por la ciencia, que continúa causando, constituye su grandeza, y más que su grandeza su verdad. Su acción destaca de una oscuridad llena de apariciones ilusorias una sobria imagen de la existencia: un ser empeñado en conocer y, frente a la posibilidad de conocer que se le escapa, finalmente queda, en su sabia ignorancia, algo como un inesperado resultado de la operación. El problema planteado era el del ser y la sustancia, y lo que se me presenta con toda fuerza (que, en el instante en que escribo, hace que el “fondo de los mundos” se abra ante mí, que en mí no haya ya diferencia entre el conocimiento y la “pérdida de conocimiento” extático), lo que se me presenta es que, ahí donde el conocimiento buscó el ser, encontró lo inacabado. Existe identidad entre el objeto y el sujeto (el objeto conocido, el sujeto que conoce) si la ciencia inacabada, inacabable, admite que el objeto, él mismo inacabado, es inacabable. A partir de ahí se disipa el malestar derivado de la necesidad que experimenta lo inacabado (el hombre) de encontrar lo acabado (Dios); la ignorancia del porvenir (la *Unwissenheit um die Zukunft*<sup>[4]</sup> que Nietzsche afeccionaba) es el estado extremo del conocimiento, el incidente que figura al hombre es la imagen adecuada (y por lo mismo inadecuada) del inacabamiento de los mundos.

En la representación del inacabamiento encontré la coincidencia entre la plenitud intelectual y un éxtasis, lo que no había conseguido alcanzar hasta entonces. No me preocupa mucho llegar a mi vez a la posición hegeliana: supresión de la diferencia entre el objeto —que es conocido— y el sujeto —que conoce (aun cuando esta posición responda a la dificultad fundamental)—. Desde la vertiginosa cuesta por la que asciendo, ahora columbro la verdad fundamental basada en el inacabamiento (como Hegel, por su parte, la basaba en el acabamiento), ¡pero ya no hay ahí sino la apariencia de un fundamento! Renuncié a aquello de lo que el hombre está sediento. Me encuentro —glorioso— llevado por un movimiento descriptible, tan fuerte que nada lo detiene y que nada podrá detener. Es lo que tiene lugar y que no puede ser justificado ni rechazado a partir de principios: no es una posición, sino un movimiento que mantiene cada posible operación dentro de sus límites. Mi concepción es un antropomorfismo desgarrado. No deseo reducir, comparar la totalidad de lo que es a la paralizada existencia de las servidumbres, sino a la salvaje imposibilidad que yo soy, que no puede evitar sus límites y que tampoco puede mantenerse dentro de ellos. La *Unwissenheit*, la ignorancia amada, extática, se vuelve en ese momento la expresión de una sabiduría sin esperanza. En el extremo de su desarrollo, el pensamiento aspira a su “ejecución”, precipitada, a través de un salto, a la



esfera del sacrificio y, así como una emoción crece hasta el desgarrado momento de un sollozo, su plenitud la lleva hasta el punto en que un viento que sopla la derriba, donde reina la contradicción definitiva.

En toda realidad accesible, en cada ser, hay que buscar el lugar del sacrificio, la herida. Un ser sólo es afectado hasta el punto en que sucumbe, una mujer bajo el vestido, un dios en la garganta del animal del sacrificio.

Aquel que, odiando la egoísta soledad, intentó perderse en el éxtasis, tomó la extensión del cielo “por la garganta”: pues ésta debe sangrar y gritar. Una mujer desnuda abre un campo de delicias (decentemente vestida ella no trastornaba): así la vacía extensión se desgarrar y, desgarrada, se abre al que se pierde en ella del mismo modo que el cuerpo en la desnudez que se entrega a él.

La historia está inacabada: cuando este libro sea leído, el más pequeño escolar sabrá cuál fue el fin de la guerra actual; en el momento en que escribo, nadie puede darme la ciencia del escolar. Una época de guerra revela el inacabamiento de la historia hasta el grado en que resulta chocante morir unos días antes del fin (es como soltar un libro de aventuras a diez páginas del desenlace). El acuerdo con el inacabamiento de la historia —implicado en la muerte— es algo pocas veces accesible a los vivos. Sólo Nietzsche escribió: *Ich liebe die Unwissenheit um die Zukunft.*<sup>[5]</sup> Pero el recluta ciego muere seguro del resultado que desea.

La ciencia, como la historia, está inacabada: moriré sin tener respuesta a los problemas esenciales, ignorante para siempre de los resultados que cambiarán las perspectivas humanas (que cambiarían las mías como cambiarán las de los sobrevivientes).

Los seres están inacabados unos respecto de otros, el animal respecto del hombre y este último con respecto a Dios, que sólo está acabado para ser imaginario.

Un hombre se sabe inacabado e inmediatamente imagina al ser acabado; lo imagina real. A partir de ahí dispone no solamente de lo acabado, sino, en consecuencia, también de lo inacabado. Lo inacabado dependía hasta entonces de su impotencia, pero, al disponer de lo acabado, el exceso de su fuerza libera en él el deseo de lo inacabado. Puede con toda tranquilidad volverse humilde, pobre, gozar en Dios de su humildad, de su pobreza; se imagina al mismo Dios sucumbiendo al deseo del inacabamiento, al deseo de ser un hombre y pobre, y de morir en un suplicio.

La teología mantiene el principio de un mundo acabado, en todo tiempo y en todo lugar, y hasta en la noche del Gólgota. Basta con que Dios sea. Hay que matar a Dios para notar la invalidez del inacabamiento en el mundo. Se impone entonces al pensamiento que, a toda costa, habría que *acabar* este mundo, pero lo imposible está ahí, lo inacabado: toda realidad se quiebra,

está agrietada, la ilusión de un río inmóvil se disipa, el agua dormida corre, escucho el ruido de la catarata cercana.

La ilusión del acabamiento ofrecida —humanamente— en la persona de una mujer vestida, apenas está parcialmente desnuda: su animalidad se vuelve visible y su contemplación libera en mí mi propio inacabamiento... **En la medida en que los seres parecen perfectos, permanecen aislados, encerrados en sí mismos. Pero la herida del inacabamiento los abre. A través de eso que se puede llamar inacabamiento, animal desnudez, herida, los diversos seres separados comunican, adquieren vida perdiéndose en la comunicación de uno a otro.**

Encontrándome ebrio hace ya un buen tiempo en el andén del metro Strasbourg-Saint-Denis, utilicé para escribir el reverso de una fotografía de mujer desnuda. Escribí entre sinsentidos: **“No comunicar significa exactamente la sangrienta necesidad de comunicar”.** Fuera de mí, no había perdido sin embargo conciencia y sufría en silencio de un intolerable deseo de gritar, de hallarme desnudo. El mismo sufrimiento en todos los planos: la necesidad de perderse hace que toda la vida duela, pero el ser escapa al acabamiento con esa necesidad. La insatisfacción inscrita en la agitación de la historia, el movimiento de la ciencia minando toda posibilidad de reposo, la imagen de Dios sin más salida que el suplicio, la muchacha enferma y harta, levantándose el vestido, son otros tantos medios de esta “comunicación experimentada como la desnudez”, sin la cual todo es vacío.

#### IV. EL PUNTO DE ÉXTASIS

Hace más de un mes empecé este libro gracias a una conmoción que vino a poner todo en tela de juicio y me liberaba de empresas en las que me había estancado. Al estallar la guerra no pude esperar más; exactamente: esperar una liberación que para mí es este libro.

**El desorden es la condición de este libro, es ilimitado en todos los sentidos. Me gusta que mis arrebatos y mis excesos no tengan objetivo. Sin embargo una voluntad persiste, mofándose de mi impaciencia, distante, indiferente a los peligros que la atraen. Más allá de la agitación, exterior a la ambición calculada, es el deseo que tengo de ir hasta el fin de un evidente destino: ni menos evidente ni menos indefinible que un ser amado. Me gustaría morir de ese destino.**

**Quise y encontré el éxtasis. Llamo a mi destino el desierto y no temo imponer ese árido misterio. Ese desierto al que accedí, lo deseo accesible a otros, a los que sin duda les falta.**

Hablaré lo más llanamente que me sea posible de las vías a través de las cuales encontré el éxtasis, en el deseo de que otros lo encuentren de la misma manera.

La vida es una consecuencia de la inestabilidad, del desequilibrio. Pero es la fijeza de las formas lo que la hace posible. Yendo de un extremo a otro, de un deseo a otro, de la postración a la tensión exaltada, que el movimiento se precipite y no queda más que ruina y vacío. Debemos limitar algunos recorridos bastante estables. Es tan pusilánime temer la estabilidad fundamental como dudar en romperla. La inestabilidad sin descanso es más insulsa que una rigurosa regla: no podemos desequilibrar (sacrificar) sino lo que es. Desequilibrio y *sacrificio* son aún más grandes en la medida en que su objeto estaba en equilibrio, en que estaba *acabado*. Estos principios se oponen a la moral necesariamente niveladora, enemiga de la alternancia. Socavan tanto la moral romántica del desorden como la moral contraria.

El deseo del éxtasis no puede rechazar el método. No puedo tener en cuenta las acostumbradas objeciones.

Método significa violencia contra los hábitos de relajamiento.

No es posible comunicar un método por escrito. Lo escrito indica la huella que siguió los caminos: otros caminos son posibles: la única verdad general es el ascenso, la tensión inevitables.

Ni el rigor ni el artificio son humillantes. El método es un nado a contracorriente. La corriente humilla: los medios de ir contra ella me seguirían pareciendo agradables si fueran peores.

Los flujos y reflujos de la meditación se asemejan a los movimientos que animan a la planta en el momento en que la flor se forma. El éxtasis no explica nada, no justifica nada, no esclarece nada. No es otra cosa más que la flor, al no estar menos acabado ni ser menos perecedero. La única salida: tomar una flor y contemplarla hasta el acuerdo, de modo que ella explique, esclarezca y justifique, *estando* inacabada, *siendo* perecedera.

El camino atraviesa una región desértica: región no obstante de apariciones (de delicias o de espantos). Más allá: el perdido movimiento de un ciego, con los brazos al aire y los ojos bien abiertos, mirando fijamente al sol y, él mismo, interiormente, volviéndose luz. Imaginemos un cambio tan intenso, un incendio tan repentino hasta hacer que la idea de sustancia parezca vacía: sitio, exterioridad, imagen, otras tantas palabras que se vuelven vacías; las palabras menos impropias —*fusión, luz*— son de una incomprensible índole. Difícil hablar de *amor*, palabra gastada, sin fuerza, en razón misma de *sujetos* y de *objetos* que la sumergen por lo general en su impotencia.

¿Hablar de alma y de Dios, del amor que une a estos dos términos? ¿Una especie fulgurante de amor se expresaría mediante los dos términos aparentemente menos regresivos? Sería

entonces, ciertamente, la regresión más profunda.

Un tren eléctrico llega a la estación Saint-Lazare; yo estoy sentado en su interior asomado a la ventana. Me aparto de la debilidad que ve en ello tan sólo una insignificancia en la inmensidad del universo. Si se presta al universo un valor de totalidad acabada, es posible, pero si hay solamente *un* universo inacabado, cada parte posee tanto sentido como la totalidad. Me sentiría avergonzado de buscar en el éxtasis una verdad que, al elevarme al plano del universo acabado, despojara de sentido “la llegada de un tren en la estación”.

El éxtasis es *comunicación* entre ciertos términos (estos términos no son necesariamente definibles) y la comunicación posee un valor que dichos términos no poseían: ella los aniquila —así como la luz de una estrella aniquila (lentamente) a la estrella misma—.

El inacabamiento, la herida, el dolor que la comunicación requiere. El acabamiento es su contrario.

La comunicación exige un defecto, una “falla”; como la muerte, entra a través de un defecto de la coraza. Exige una coincidencia entre dos desgarramientos, en mí mismo, en los demás.

Lo que parece sin “falla” y estable: un conjunto en apariencia acabado (una casa, una persona, una calle, un paisaje, un cielo). Pero la “falla”, el defecto, puede irrumpir.

Un conjunto requiere del espíritu que lo considera: no es uno más que en el espíritu. Y del mismo modo el defecto de conjunto sólo aparece en el espíritu. El “conjunto” y el “defecto de conjunto” se dan uno a otro a partir de elementos subjetivos, pero el “defecto de conjunto” es *profundamente* real. Como el conjunto es construcción arbitraria, la distinción del defecto equivale a ver la construcción arbitraria; el “defecto de conjunto” sólo es real *profundamente* puesto que es notado mediante una imperfección de lo arbitrario: la imperfección, como la construcción, se sitúa en lo irreal: nos regresa a lo real.

Hay:

fragmentos móviles, cambiantes: la realidad objetiva

un conjunto acabado: la apariencia, la subjetividad

un defecto de conjunto: el cambio situado en el plano de la apariencia, pero que revela una realidad móvil, fragmentada, inaprehensible.

Un hombre, una mujer, atraídos uno hacia el otro, se ligan por lujuria. La comunicación que los mezcla corresponde a la desnudez de sus desgarramientos. Su amor significa que no ven el ser el uno en el otro, sino su herida, y la necesidad de perderse: no existe deseo más grande que el del herido por otra herida.

**Un hombre solo y herido, que quiere perderse, se sitúa frente al universo. Si ve en el universo un conjunto acabado, está frente a Dios. Dios es una puesta en conjunto —conforme al hábito humano— de todo lo que podría ocurrir. El desgarramiento del aparente conjunto se encuentra él mismo en el plano de la apariencia: la crucifixión es la herida a través de la cual el creyente se comunica con Dios.**

Nietzsche representó la “muerte de Dios” provocando, más adelante, el retorno a la “realidad móvil, fragmentada, inaprehensible”.

Es preciso poner en un mismo plano:

el universo risible,  
una mujer desnuda,  
un suplicio.

Al imaginarme supliciado, entro en trance.

La desnudez me ofrece la necesidad dolorosa de estrechar.

Pero el universo me deja indiferente, no me hace reír: no deja de ser también una noción vacía.

El éxtasis, es cierto, no tiene al universo como objeto. El objeto del éxtasis no es tampoco una mujer, ni un suplicio. Una mujer induce a perderse humanamente en ella. El suplicio espanta. **El éxtasis no puede tener como objeto algo perfectamente espantoso, ni demasiado humano.**

Vuelvo al universo risible: si es risible, tiene que diferir de un universo cuya idea no me hace reír; el “universo risible”, sin duda alguna, es una transposición: al imaginarme algún elemento risible lo transpuse, manteniendo en mi espíritu su aspecto sensible, mientras que, mediante el pensamiento, niego en él el aspecto particular.

Incluso en un principio no pensaba en algo en especial. Pensaba sin precisión en cualquier cosa que fuera risible. Ahora introduzco una historia (la última que me contaron): un hombre trepado en un banco pinta un foco eléctrico de color azul, el pincel alcanza con dificultad el foco; llega otro y acercándose a él le dice de la manera más seria: “Cuélgate del pincel, yo jalo el banco”. Hubiera podido no introducir historia alguna, pero, en este caso particular, “el cambio se produce en el plano de la apariencia”. El espíritu pensaba en un conjunto coherente —al que pertenecen el foco, el pincel, el pintor—: un conjunto así sólo tiene realidad en el espíritu, de suerte que algunos actos del espíritu bastan para ponerlo en falta. Pero lo que aparece no es el vacío. Desgarrada la cortina de las apariencias, el espíritu barrunta por un instante, a través de la desgarradura, el “universo risible”.

El “cambio en el plano de la apariencia” era necesario para el retorno a la “realidad móvil, fragmentada, inaprehensible”.

Entre una “mujer”, un “suplicio” y el “universo risible” existe una especie de identidad: me provocan deseos de perderme. Y, aun así, se trata de una consideración limitada. **Lo que cuenta, finalmente, es la alteración del orden habitual, la imposibilidad de la indiferencia...**

Volveré más adelante a este desarrollo, interrumpido por el sueño (conduce a dificultades agotadoras).

Acabo de contemplar dos fotografías de suplicio. Estas imágenes se me volvieron familiares: una de ellas es no obstante tan horrible que hizo vacilar mi ánimo.

Tuve que parar de escribir. Como lo hago a menudo, fui a sentarme frente a la ventana abierta: apenas sentado, caí en una especie de éxtasis. Esta vez, ya no dudaba —como lo había hecho dolorosamente la víspera— que un estado así fuera más intenso que la voluptuosidad erótica. No veo nada: eso no es ni visible ni invisible. *Eso* pone triste y grave de no morir. **Si, durante la angustia, me imagino todo lo que he amado, debería suponer que las realidades furtivas a las que mi amor se apegó eran como otras tantas vaguedades tras las cuales se ocultaba lo que está ahí. Las imágenes de arrobamiento engañan. Lo que está ahí se encuentra totalmente a la medida del espanto. El espanto lo hizo venir: fue necesario un violento ruido para que eso estuviera ahí.**

Debo haber sollozado al recordar de nuevo, repentinamente, *lo que está ahí*. Me rehago sintiendo la cabeza vacía, a fuerza de amar, de sentirme *raptado*. Voy a contar cómo accedí a un éxtasis tan intenso. Sobre el muro de la apariencia proyecté imágenes de explosión, de desgarramiento. Primeramente, logré hacer en mí el mayor silencio. Esto me fue posible casi todas las veces que me lo propuse. En ese silencio, por lo general insípido, evocaba todos los desgarramientos imaginables. Representaciones obscenas, risibles, fúnebres se sucedieron. Imaginaba la profundidad de un volcán, la guerra o mi propia muerte. Ya no dudaba que el éxtasis pudiera prescindir de la representación de Dios. Sentía una traviesa repugnancia al pensar en monjes o en religiosas “renunciando a lo particular por lo general”.

El primer día que el muro cedió, me encontraba de noche en un bosque. Durante una parte del día había experimentado un violento deseo sexual, negándome a buscar la satisfacción. Había decidido ir hasta el fondo de ese deseo “meditando”, sin horror, en las imágenes a las que se asociaba.

Vinieron después días oscuros. Cuando las complicidades de la juerga escasean, la dicha sigue siendo intolerable: una multitud que se agita inútilmente sin comer. Debí haber proclamado la magnificencia de la vida: no podía. El exceso de dicha se transformaba en vacía excitación. Debí haber sido solamente un millar de voces gritando al cielo: los actos que van “de la noche trágica a la enceguedora gloria del día” embrutecen a un hombre que permanece sentado en su cuarto: sólo un pueblo sería capaz de soportarlos...

Lo que un pueblo soporta y vuelve ardiente me deja descuartizado. Ya no sé lo que quiero; acuciantes excitaciones como moscas, igualmente inciertas, pero carbonizando interiormente. Tras tropiezos, aislamientos, regresos, en el momento del agotamiento, el resultado, según parece, no puede ser más que el extravío —en el límite de lo imposible—.

Pienso que semejante extravío es inevitable. Esta sed sin sed, este llanto de niño en la cuna, sin saber lo que quiere ni por qué llora, servirían de *ultima verba*, de postrera emisión, para nuestro mundo de soles muertos ahitos de sol vivo.

Nadie entraría en esta esfera de pequeñas necesidades y de pequeños llantos sin una extravagancia de bebé; sin tal extravagancia, sus palabras se descompondrían en el vacío: nadie entraría realmente ahí hablando todavía, conformándose con la común esfera en la que cada palabra conserva un sentido. Únicamente se jactaría pensando añadir, mediante una mentira, la *última palabra* a lo que ha sido dicho. No se percataría de que la *última palabra* no es ya una palabra y que, si se desordena todo, no queda nada que *decir*: los bebés que gritan no pueden crear un lenguaje, no sienten la necesidad de hacerlo.

Lo que sé y lo que puedo decir.

La sed sin sed necesita el exceso de bebida, el llanto desea el exceso de dicha. Y el exceso de bebida desea la sed sin sed, así como el exceso de dicha desea incluso la impotencia de llorar en el sentimiento de las lágrimas. Si otros, gritando de sed, llorando, o con los ojos secos, también desean *hablar*, me río de ellos un poco más que de los niños: hacen trampa, pero no saben hacerlo. Si yo mismo grito, o si lloro, ya no ignoro que mi dicha se libera de ese modo: es como si al no escuchar otra cosa que un fragor lejano pensara que es el ruido del trueno. No carezco de memoria y me convierto casi en un bebé, en lugar de un filósofo que vive de su tristeza o de un poeta maldito (como si sólo tuviera una mitad o un cuarto de memoria). Aún más: que semejante miseria, semejante sufrimiento —mudos— sean la última *exhalación* de lo que somos, se encuentra en el fondo de mí como un secreto —una connivencia secreta con la incomprensible e ininteligible naturaleza de las cosas—. Gemidos de dicha, pueriles risas, precoces agotamientos, de todo eso estoy hecho, todo eso me entrega desnudo al frío y a los golpes de la suerte, pero *deseo* entregarme, *deseo* estar desnudo. De todo corazón.

A medida que lo inaccesible se abre ante mí, abandono la primera duda: el miedo de una deliciosa e insulsa beatitud. A medida que contemplo sin esfuerzo el objeto de mi éxtasis, puedo decir de este objeto que desgarrar: como el filo de una navaja, corta y ese punto grita, ciega. No es un punto, pues invade. La provocadora desnudez, la desnudez ácida es la flecha lanzada contra él.

Lo que es “comunicado”, de ese punto a un ser, de un ser a ese punto, es una fulgurante pérdida.

La necesidad de perderse es la más íntima verdad, así como la más distante, verdad ardiente, agitada, que nada tiene que ver con la supuesta sustancia.

La particularidad es requerida por la pérdida y su fusión. Sin la particularidad (en tal punto del planeta, un tren llega a una estación, o si no algo igualmente vacío), no habría nada que “entregar”. La diferencia entre el sacrificio (lo sagrado) y la sustancia divina —teológica— resulta fácil de discernir. Lo *sagrado* es lo contrario de la sustancia. El pecado mortal del cristianismo consiste en asociar lo sagrado al “general creador de lo particular”. Nada que no haya sido particular es sagrado (aun cuando deje de serlo).

El éxtasis es diferente al placer sexual experimentado, y menos diferente al placer ofrecido.

No ofrezco nada, estoy iluminado por una dicha (impersonal) exterior, que adivino y cuya presencia me parece segura. Me consumo por adivinarla, igual que me consumo por una mujer a la que beso profundamente: el “punto que grita” del que hablé es semejante al “punto de placer” del ser humano; su íntima representación es semejante a la del “punto de placer” en el momento de la convulsión.

Deseaba hablar de las “formas de éxtasis” tan claramente como me fuera posible. No lo conseguí y no obstante me habría gustado.

El método de la meditación es cercano a la técnica del sacrificio. El punto de éxtasis es puesto al desnudo si quiebro interiormente la particularidad que me encierra en mí mismo: del mismo modo, lo *sagrado* sustituye al animal en el momento en que el sacerdote lo mata, lo destruye.

Si llego a tener frente a mis ojos una imagen de suplicio, puedo darme la vuelta horrorizado. Pero, si la miro, estoy *fuera de mí...* La horrible visión de un suplicio abre la esfera en la que se encerraba (se limitaba) mi personal particularidad; la abre violentamente, la desgarrar.

De ello no se infiere que, a través del desgarramiento, acceda yo al más allá que llamo, en términos vagos, “EL FONDO DE LOS MUNDOS”.

Términos inadmisibles pero que, vagos en exceso, deben permanecer así: tal carácter vago nunca habrá de atenuarse, efectivamente, si no es mediante precisiones *negativas*.

**En primer lugar:**

“EL FONDO DE LOS MUNDOS” no es Dios. Definitivamente, al vislumbrar ese “FONDO DE LOS MUNDOS” se anula la posibilidad de estancamiento inmutable que era anunciada por un vocablo irrisorio...

**En segundo lugar:**



“EL FONDO DE LOS MUNDOS” no opone nada a ese vertiginoso, catastrófico movimiento que arrastra junto a nosotros al abismo todo aquello que, desde una profunda y horrorosa inmensidad, emerge —o podría emerger— de sólido.

(La visión de un “fondo de los mundos” es en realidad la de una catástrofe generalizada, que nunca será limitada por nada... La visión de “LA MUERTE DE DIOS” sólo difiere de aquélla en que, violentamente, nos encara con el sueño teológico y porque es la única que responde, en definitiva, a la exigencia más honesta.)

El hombre se encuentra tan a la medida de la muerte que, lejos de sucumbir al pavor, es la visión de pavor la que lo libera.

En lugar de evitarlo, perfecciono el desgarramiento. La visión de un suplicio me trastornó, pero muy pronto la soporté en la indiferencia. Evoco ahora los innumerables suplicios de una multitud en agonía. A la larga (o, quizá, en una sola vez) la inmensidad humana está destinada a un horror sin límites...

Estiro cruelmente el desgarramiento: en ese momento alcanzo el punto de éxtasis.

La *compasión*, el dolor y el éxtasis se combinan.

Un hombre siente a veces deseos de escapar de los objetos útiles: escapar del trabajo, de la servidumbre del trabajo regulados por los objetos útiles. Han ordenado de paso la cerrada particularidad (la egoísta vista corta) y todo el prosaísmo de la vida. El trabajo fundó a la humanidad, pero, en la cima, la humanidad se libera del trabajo.

Llega el momento de sustraer una vida humana a la actividad limitada y de oponer el pesado abandono del sueño a la necesidad de los movimientos mecánicos. Llega el momento de detener la fuga del discurso en el espíritu y de absorberlo en ese vacío con la suficiente calma como para que las imágenes y las palabras que irrumpen parezcan extrañas, sin atractivo.

La simple *concentración* es falaz, irritante. Se opone al natural movimiento hacia el exterior de la vida (es cierto que por lo general tal movimiento aborta, conduce a objetos útiles). El voluptuoso adormecimiento en el que entra el espíritu es tanto más agotador cuanto que dependió de artificios.

Es bueno observar un cuerpo en posición relajada, pero al mismo tiempo estable y “saltarina”. Existen oportunidades personales, pero en principio podemos encomendarnos a algunos recursos eficaces: respirar profundamente, concentrar la atención en el aliento, como en el secreto adivinado de toda la vida; al flujo de las imágenes, a fin de poner remedio a la fuga de las ideas del acto de asociaciones sin fin, podemos proponer la equivalencia del lecho inmutable de un río mediante frases o palabras obsesivas. ¿Tales procedimientos parecen

inadmisibles? Pero quienes los rechazan toleran más que eso: están bajo las órdenes de mecanismos a los que dichos procedimientos pueden poner un fin.

Si es *abhorrecible* intervenir (a veces resulta inevitable amar lo que sería agradable execrar), lo más grave no es padecer la restricción, sino el peligro de una seducción excesiva. La primera operación libera y hechiza; la liberación hastía a la larga; resulta insulso y poco viril vivir hechizado.

Durante algunos días, la vida accede a la vacía oscuridad. De ello se deriva un maravilloso alivio: el poder ilimitado le es revelado al espíritu, el universo está a la disposición del deseo, pero el desconcierto llega rápidamente.

En una primera reacción, los preceptos tradicionales son indiscutibles, son maravillosos. Lo sé por uno de mis amigos, quien los obtuvo de una referencia oriental. No desconozco las prácticas cristianas: son aún más auténticamente dramáticas; les falta un primer aspecto sin el cual permanecemos subordinados al discurso.

Pocos fueron los cristianos que salieron de la esfera del discurso para ingresar en la del éxtasis: habrá que suponer en su caso disposiciones que volvieron la experiencia mística algo inevitable, *pese a la fundamental inclinación discursiva del cristianismo*.

La suavidad, la beatitud me repugnan. No concibo nada por encima de un humor huraño.

## V. EL CÓMPLICE

... una extraña suerte —mi suerte— en un mundo que se ha vuelto espantoso me hace temblar.

Las circunstancias de mi vida me paralizan.

¿Tal vez?

Pero tengo la convicción de descubrir un día, en su transparencia, “todo lo que es”, muertos y vivos. Al caer la tarde, casi anocheciendo, el cielo brillante de estrellas aunque atravesado por largas nubes, la colina... más allá —tal vez—, se extienden espacios que no son sino sueños o necesidades de espacio. No me preocupo por verlos: mis risas o mis lágrimas me bastan, imposibles como lo es este mundo. Mi malicia se burla sin daño; y la irrealidad que la soporta se contempla en ella. Se habrá de contemplar de un modo distinto en otra ocasión.

Retorno a la vida animal, acostado en un lecho, con una jarra de vino tinto y dos vasos. Nunca antes, me parece, vi hundirse el sol en un cielo más arrebolado, sangre y oro, entre innumerables nubes rosas. Lentamente, la inocencia, el capricho y esta especie de sumergido esplendor me exaltan.

**La suerte es un vino embriagador, pero es silenciosa: en el colmo de la dicha, aquel que la adivina pierde el aliento.**

Me obsesiona la imagen del verdugo chino de mi fotografía, ocupado en cortar la pierna de la víctima a la altura de la rodilla: la víctima atada al poste, con los ojos en blanco, la cabeza hacia atrás y la mueca de los labios mostrando los dientes.

El cuchillo entrando en la carne de la rodilla: ¿quién podrá soportar que un horror tan grande exprese fielmente “lo que es”, su naturaleza puesta al desnudo?

Relato de una experiencia ardiente, hace algunos meses. —Al caer la noche me dirigí a un bosque: caminé una hora, después me oculté en un sendero oscuro donde deseaba liberarme de una pesada obsesión sexual. Entonces, imaginé fundamental —en cierto punto— quebrar en mí la beatitud. Evoqué la imagen de un “ave de rapiña degollando a un pájaro más pequeño”. Imaginé en la noche las altas ramas y el follaje negro de los árboles animado contra mí, contra la beatitud, con la cólera del ave de rapiña. Me pareció que el oscuro pájaro se abatía sobre mí... y me abría la garganta.

Esta ilusión de los sentidos era menos convincente que otras. Reaccioné y creo que me dio por reír, liberado de un exceso de horror y de incertidumbre. En plena oscuridad, todo estaba claro. En el camino de vuelta, pese a un extremo estado de fatiga, caminaba sobre grandes piedras que, casi siempre, me torcían los pies, como si hubiera sido una sombra ligera. En ese momento no buscaba nada, pero el cielo se abrió. Vi, vi lo que sólo impide ver una gravedad expresamente deseada. La pérdida agitación de un día había al fin quebrado, volatilizado el cascarón.

Caminaba y el cielo negro frente a mí se aclaraba en todo momento. Algunos relámpagos vacilantes, mudos, inmensos, emanaban incesantemente de una lejana tormenta: de pronto, los árboles destacaban sombrías siluetas contra un día pleno. Pero la fiesta del cielo era pálida al lado de la amaneciente aurora. No exactamente en mí: no puedo efectivamente asignar una sede a lo que no es más comprensible ni menos brusco que el viento.

Por todos lados me rodeaba *la aurora*, estaba seguro, y al no conservar más que una escasa conciencia de mí mismo estaba perdido en medio de esta aurora: la violencia es suave y la navaja mejor afilada está mellada al lado de esta aurora. Una beatitud inútil, no deseada, hoja estrechamente apretada en la mano desnuda, que sangra de dicha.

Con la pasión y la malévolamente lucidez de la que soy capaz, quise *que la vida se desvistiera* en mí. Desde que estamos en guerra escribo este libro; todo el resto es vacío a mis ojos. Sólo quiero vivir: alcohol, éxtasis, existencia desnuda como una mujer desnuda —y conmovida—.

En la medida en que la vida que yo soy se me revela y, al mismo tiempo, debido a que la viví sin ocultar nada, se vuelve visible al exterior, no puedo sino sangrar interiormente, llorar y desear.

Mis risas felices, mis noches de dicha y todas mis agresivas malicias, esa desgarrada nube en el viento no es quizá más que un largo sollozo. Me deja helado, abandonado al deseo de imposibles desnudeces.

Lo que estrecho ávidamente. Más lejos: lo que no estrecho, lo imposible y lo maravilloso. Todo se agota, resolviéndose en un hipo.

Muchachas desnudas (desvestidas a medias) como un hipo, como un piso que cede.

Lo que tienen de glacial unos vapores de azufre, un vientre por encima de unas medias, en la complicidad de los ojos, sin esperanza de amor; lo que la desnudez tiene de fiero y de cruelmente suave.

La desnudez femenina aspira a la desnudez masculina tan ávidamente como un placer ardiente a la angustia.

Una pipa, dos cuellos postizos blancos, un cuello postizo azul, cuatro negros sombreros de mujeres: cuatro sombreros de diferentes formas que puedan colocarse sobre tumbas a guisa de cruz.

La desnudez de los seres tan provocadora como su tumba: huele mal y eso me causa risa. La tumba no es menos inevitable que el desnudarse.

**Lo que hay que pedirle al ser amado: ser la presa de lo imposible.**

(Lo que antecede no fue escrito con sangre fría. Había bebido.)

Aborrezco las frases... Lo que afirmé, las convicciones que compartí, todo es risible y está muerto: no soy más que silencio, el universo es silencio.

El mundo de las palabras es risible. Las amenazas, la violencia, el poder que enajena, pertenecen al silencio. **La profunda complicidad no es expresable en palabras.**

Portarse como amo significa no tener que dar nunca cuentas; me repugna tener que explicar mi conducta.

La soberanía es silenciosa o destituida.

La santidad que llega aspira al mal.

Quien habla de justicia él mismo es justicia, propone a un justiciero, a un padre, a un guía.

Yo no propongo la justicia.

Traigo la amistad cómplice.

Un sentimiento de juerga, de licencia, de placer pueril —endiablado—.

Sólo el ser “soberano” conoce el éxtasis. ¡Si el éxtasis no es otorgado por Dios!

La revelación asociada a mi experiencia es la de un hombre a sus propios ojos. Supone una lubricidad, una maldad que el freno moral no detiene; una feliz amistad por lo que es simplemente malvado, lúbrico. El hombre es su propia ley, si se pone desnudo frente a sí mismo.

El místico frente a Dios tenía la actitud de un *sujeto*. Quien pone al ser frente a sí mismo posee la actitud de un *soberano*.

La santidad exige la complicidad del ser con la lubricidad, con la crueldad, con la burla.

Al hombre lúbrico, cruel y burlón, el *santo* le trae la amistad, la risa de connivencia.

La amistad del *santo* es una confianza que se sabe traicionada. Es la amistad que el hombre tiene por sí mismo, sabiendo que morirá, que podrá embriagarse de morir.

## VI. INACABABLE

El pensamiento refleja el universo, y es la cosa más cambiante: su realidad es tanta como la del universo; y como no existe parte pequeña ni grande y la más ínfima no podría tener menos sentido que el todo (ni más ni menos sentido), “lo que es” difiere según el momento. Concebir un punto de reunión —al final del tiempo (Hegel), fuera del tiempo (Platón)— es sin duda una necesidad del espíritu. La necesidad del espíritu es real: es la condición para que haya un sentido, aquello por encima de lo cual (y sin lo cual) el pensamiento no es capaz de concebir nada, pero es cambiante. ¿Pero por qué limitar esas perspectivas a la realidad subjetiva a la que se opondría la inmutable realidad del objeto? Existe la posibilidad de mirar el mundo como una fusión entre sujeto y objeto, en la que el sujeto, el objeto y su fusión no **dejarían** de cambiar, de tal suerte que, entre objeto y sujeto, existieran varias formas de identidad. ¿Significaría esto, no que el pensamiento alcanza necesariamente lo real, pero que quizá lo alcanza? Esto significaría que únicamente están en juego algunos fragmentos: lo **real carecería de unidad, estaría compuesto de fragmentos sucesivos o coexistentes (sin límites invariables).**

El constante error humano traduciría el carácter inacabable de lo real y, por ende, de la verdad. Un conocimiento a la medida de su objeto, si este objeto es íntimamente inacabable, se desarrollaría en todos los sentidos. En conjunto, sería una inmensa arquitectura en demolición y al mismo tiempo en construcción, apenas coordinada y nunca de un extremo al otro. Estando las cosas así representadas, resulta agradable ser hombre. De lo contrario, ¿cabe imaginar la degradación de la que procederían nuestros graves espíritus y nuestra necesidad? ¡A menos que Dios —el ser acabado— no haya sido acuciado por el deseo de lo inacabado como de algo ínfimo más grande que su ausencia de auténtica grandeza! (No habría *grandeza* alguna en Dios: en él no hay ni diferencia ni comparación.)

Esto significa ver en el hombre y sus errores un espejo que no sería ni perfecto ni deformante: ya que la naturaleza es sólo un fragmento reflejado en el espejo de ella que somos nosotros.

Esta proposición no tiene fundamento (nadie puede responder a las preguntas decisivas). Solamente podemos atribuir las preguntas —su falta de respuesta— a una parte de lo real, que es nuestro patrimonio. ¿Pero si admito que en general no existe nada que pueda subordinar a las partes (hacerlas depender de algo más grande que ellas)? Las preguntas y la ausencia de respuesta son límites que de alguna manera formarían parte de las diferentes posibilidades.

Estas proposiciones y estos presupuestos no tienen fundamento, no podrían tenerlo en ningún caso: nada podría estar fundado fuera de una necesidad que excluyera los otros posibles. Ellos sólo constituyen un conjunto residual perteneciente a esa clase de hombre que habla durante mucho tiempo tras la edificación de los fundamentos, cuando la ruina ha sido consumada.

Es difícil pensar de otra manera: ¡“dos y dos son cuatro”, verdad válida para todo aquello real, todo aquello posible! Si se quiere... No hay nada más que descubrir en la vacía extensión fuera de esta evidente fórmula, vacía ella misma.

Si alguien se afirma en esta única certidumbre vacía, representando el zoclo de una obstinada dignidad, ¿puedo reír menos que de la otra idea: “dos y dos son cinco”? Cuando me digo insidiosamente: “dos y dos son cinco... ¿y por qué no?”, realmente no pienso en nada: por el momento todo se fuga de mí, pero, *a través de la fuga en mí de todo objeto*, sin duda me acerco tanto a lo que cae bajo el peso del conocimiento como si, al percibir que “dos y dos son cuatro” en tanto que verdad eterna, me imaginara que alcanzo el secreto de las cosas.

Mientras escribo, una catarinita vuela bajo mi lámpara y se posa en mi mano: me la quito y la coloco sobre una hoja de papel. En alguna ocasión copié en esta hoja un esquema que, según Hegel, representaba las diversas formas que van de un extremo a otro: de la *Allgemeinheit* a la *Einzelheit*.<sup>[6]</sup> Se detenía en la columna *Geist*, donde se va de *allgemeines Geist* a *sinnliches Bewusstsein (Einzelheit)*<sup>[7]</sup> pasando por *Volk, Staat y Weltgeschichte*.<sup>[8]</sup> Volviendo a su

desconcertado andar llegó hasta la columna *Leben*,<sup>[9]</sup> esta vez su territorio, antes de alcanzar en la columna central la “conciencia desdichada”, que no concierne más que a su nombre.

El lindo animalito me humilla. Frente a él no tengo ninguna conciencia dichosa: con gran esfuerzo, evito un malestar traído por la desdicha de mis semejantes. Desdicha explotada por unos patanes: al experimentarla, yo mismo siento volverme un patán.

El filósofo desdichado tiene necesidad de alcohol, tanto como de jabón el carbonero. Pero todos los carboneros son negros y los filósofos sobrios.

¿En conclusión? Le ofrezco a mi pensamiento un vaso de alcohol: ¡retorno a la soleada conciencia!

El curso de mi pensamiento no es tanto el de la desdicha filosófica como un feliz horror a la quiebra —evidente— de los pensamientos: si necesito alcohol, es para ensuciarme con el polvo de los demás.

La humildad frente a Lautréamont o Rimbaud: nueva forma de conciencia desdichada, tiene como la antigua sus propios patanes.

Leí dos “ponencias” de un monje hindú al que conocí; lo vi durante una hora: en su hábito rosa, me agradó por su elegancia, por su belleza y la feliz vitalidad de su risa. Deprimido por esta literatura conforme con la moral de los occidentales.

**Esto podría ser fuertemente expresado y claramente registrado: que la verdad no está ahí donde los hombres se consideran aisladamente: empieza con las conversaciones, las risas compartidas, la amistad, el erotismo y sólo se produce *pasando de uno a otro*. Odio la imagen del ser que se asocia al aislamiento. Ríe del solitario que pretende reflejar el mundo. No puede reflejarlo, porque al ser él mismo el centro de la reflexión deja de estar a la medida de *lo que no tiene centro*. Me imagino que el mundo no se parece a ningún ser separado y encerrado sino *a lo que pasa de uno a otro* cuando reímos, cuando nos amamos: imaginándola, la inmensidad se abre ante mí y yo me pierdo en ella.**

**Poco importo entonces yo mismo y, *recíprocamente*, me importa poco una presencia ajena a mí.**

No creo en Dios: por no creer en mí.

Crear en Dios es creer en uno mismo. Dios no es más que una garantía que me es ofrecida. Si no hubiéramos dado el yo al absoluto, reiríamos de él.

Si doy mi vida a la vida misma, a la vida por vivir, a la vida por perder (no me gusta decir: a la experiencia mística), abro los ojos a un mundo en el que mi único sentido es estar herido, desgarrado, *sacrificado*, en el que, de la misma manera, la divinidad es sólo desgarramiento, ejecución, sacrificio.

Para el que se ejercita en la meditación, Dios, me dicen, no sería menos necesario de lo que es un coto a otro, si se desea la chispa eléctrica entre ambos. El éxtasis tiene necesidad de un objeto propuesto a su surgimiento: aun si se redujera a un punto, este objeto posee una acción tan desgarradora que en ocasiones sería agradable, o cómodo, nombrarlo. Pero es innegable, agregaban, un peligro: el coto (la gravedad) a la que se le da el nombre de Dios cuenta antes de la representación. A decir verdad, el objeto o el punto frente a mí, hacia el que se dirige el éxtasis, es con toda exactitud lo que otros han visto y descrito al hablar de Dios. Lo que se enuncia claramente nos tranquiliza: la definición de un inmutable YO, principio de los seres y de la naturaleza, ofrece la tentación de esclarecer el objeto de la contemplación. Semejante definición proyecta lo que somos en el infinito y en la eternidad. La idea de una existencia individual es favorable a la posición del objeto hacia el cual se dirige el éxtasis (la posición del objeto puede en última instancia precisar su descubrimiento en el éxtasis). Dicha posición no deja de ser también un odioso límite: en la chispa del éxtasis, los cotos necesarios, sujeto-objeto, deben ser necesariamente consumidos, deben ser aniquilados. Esto significa que en el momento en que el sujeto se pierde en la contemplación, el objeto, el dios o Dios, es la víctima agonizante. (De otra manera, la situación de la vida cotidiana, el sujeto aferrado al objeto útil, mantendría la servidumbre inherente a la acción, cuya regla es la utilidad.)

No elegí a Dios como objeto, sino humanamente, el joven chino condenado que vi en las fotografías chorreante de sangre, mientras el verdugo lo supliciaba (la hoja penetrando en los huesos de la rodilla). Me sentía ligado a ese desdichado por los lazos del horror y de la amistad. Pero si miraba la imagen *hasta el acuerdo*, también suprimía en mí la necesidad de ser sólo yo: al mismo tiempo ese objeto elegido por mí se deshacía en una inmensidad, se perdía en la borrasca del dolor.

Cada hombre es ajeno al universo, pertenece a los objetos, a las comidas, a los periódicos — que lo encierran en su *particularidad*, dejándolo ignorante de todo el resto—. Lo que liga la existencia a todo el *resto* es la muerte: cualquiera que vea la muerte deja de pertenecer a una recámara, a los seres allegados, se entrega a los libres juegos del cielo.

Para entender mejor, consideremos la oposición entre los sistemas ondulatorios y corpusculares en la física. El primero da cuenta de los fenómenos por medio de las ondas (como la luz, las vibraciones del aire o las olas), el segundo compone el mundo de los corpúsculos —neutrones, fotones, electrones— cuyos conjuntos más sencillos son los átomos o las moléculas. Del amor a las ondas luminosas o de los seres personales a los corpúsculos



la relación es quizás arbitraria o forzada. Sin embargo, el problema de la física ayuda a ver cómo se oponen dos imágenes de la vida, una erótica o religiosa, la otra profana y prosaica (una abierta y la otra cerrada). El amor es una negación tan total del ser aislado que nos parece natural e, incluso en cierto sentido, maravilloso que un insecto muera del abrasamiento que ha buscado. Pero oponemos a este exceso su contrario con la voluntad de posesión del uno por el otro. Esta necesidad no sólo altera la efusión erótica; ordena incluso las relaciones de recíproca pertenencia entre el fiel y la oscura presencia divina. (Dios se convierte en la cosa del fiel como el fiel es la cosa de Dios.) Hay ahí el efecto de una necesidad. Pero el saber no significa plegarme. El “punto” que grita y desgarrá del que hablé irradiá a tal punto la vida (aun cuando sea —o debido a que lo es— lo mismo que la muerte), que una vez puesto al desnudo el objeto de un sueño se anima al confundirse con él, incluso abrasado e intensamente presente. La persona divina, a partir de su pretendida “aparición”, no está menos disponible que el ser amado, que una mujer ofreciendo su desnudez al abrazo. El dios atravesado de llagas o la esposa dispuesta al placer son entonces una “transcripción” del “grito” que llega al éxtasis. La “transcripción” es fácil; incluso es inevitable: debemos fijar un objeto frente a nosotros. Pero al acceder al objeto en un “grito”, sé que he destruido lo que merece el nombre de objeto y, así como ya nada me separa de mi muerte (que amo al encontrar ese placer ahogado al que se llama la llegada), debo todavía asociar el signo de la desgarradura y del aniquilamiento con las figuras que responden a mi necesidad de amar.

El destino de los hombres se había topado con la piedad, la moral y las más opuestas actitudes: la angustia o incluso con bastante frecuencia el horror: pero no se topó con la amistad. Hasta Nietzsche...

Escribir no es otra cosa que un juego que se juega con una realidad inaprehensible: lo que nadie ha podido, encerrar al universo en proposiciones satisfactorias, no desearía haberlo intentado. Quise volver accesibles a los vivos —impíos y dichosos por los placeres de este mundo— los arrebatos que parecían más lejos de ellos (y sobre los cuales, hasta aquí, la fealdad ascética ha velado celosamente). Si nadie buscara el placer (o la dicha); si únicamente el reposo (la satisfacción) o el equilibrio contaran, el presente que traigo sería inútil. Este presente es el éxtasis, es el relámpago que se pone en juego...

Estos últimos días duermo con un sueño agitado; mis sueños son pesados, violentos, a la medida de mi gran cansancio...

Antier me encontraba en las laderas de un vasto volcán semejante al Etna, pero de una extensión más sahariana; su lava era una arena oscura. Llegaba cerca del cráter y no era exactamente ni de día ni de noche, sino un tiempo oscuro e indeterminado. Incluso antes de distinguir los contornos del cráter con la suficiente claridad, supe que el volcán entraba en actividad. Muy por encima del lugar en el que me encontraba (creía llegar a la cima) se elevaba una inmensa pared de la misma consistencia y del mismo color que la arena, pero lisa

y vertical. Imagen de la inminente catástrofe, una lenta corriente de fuego chorreó sobre la pared en la oscuridad. Me volví y vi cómo el desértico paisaje se rayaba de largas fumarolas, bajas y rastreras. Empecé a descender por el flanco de la montaña, sabiendo que no escaparía al peligro y que me hallaba perdido. Sentí una angustia extrema: había querido jugar y el juego se cernía sobre mí. A través de las fumarolas llegué rápidamente a la base de la montaña, pero ahí mismo donde esperaba encontrar una salida sólo vi pendientes a escalar por todos lados; estaba en el fondo de un embudo irregular cuyas paredes se agrietaban, dejando que ascendieran en largas estelas blancas las densas humaredas del volcán. La certidumbre de la muerte me abatía, pero seguí por ese camino cada vez más duro: llegaba a la entrada de una gruta cuyas rocas fantásticas brillaban con crudos colores, amarillos, negros y azules, dispuestos geométricamente, como lo están en las alas de las mariposas. Penetraba en ese refugio, me internaba por una vasta sala cuya arquitectura no era menos geométrica ni menos bella que la de la puerta. Algunos personajes que se encontraban ahí encajaban con tan poca claridad en el decorado como las estatuas en un soportal. Eran de una estatura inmensa y de una serenidad que daba miedo. Jamás había visto ni imaginado seres más perfectos, más poderosos ni más lúcidamente irónicos. Uno de ellos se elevaba frente a mí en su majestuosa y glacial arquitectura, sentado pero en una posición relajada, como si los órdenes de figuras ornamentales de los que estaba formado fueran las ondas de una risa clara y purificada, sin más límites ni menos violencia que las olas de una tempestad. Frente a este personaje de piedra embriagado por una luz lunar, interior, que emanaba de él, en un gesto de desesperación y seguro de compartir la mortal hilaridad que lo animaba, encontré, temblando, la fuerza para *reconocerme* y para reír. Me dirigí a él, y pese a mi turbación expresé con una soltura engañosa lo que sentía: que yo era semejante a él, semejante a sus congéneres a los que veía, más lejos y más oscuramente que a él, ocupados en reír —con una risa apacible, glacial y desgarradora— de mi miedo extremo y de mi inconcebible audacia. Entonces mi tensión fue tanta que me obligó a despertar.

Uno o dos días antes había soñado que llegaba para mí el momento de no contar con nada y de agotarme sin pensar en recobrar aliento: lo que deseaba me poseía tan completamente que me sentía empujado por reacciones de una desencadenada elocuencia. Como en el sueño, más siniestro, del volcán, era de nuevo la muerte —la muerte temida y deseada al mismo tiempo— formada en esencia por esa vacía grandeza y por esa intolerable risa a las que uno accede al soñar; era de nuevo la muerte proponiendo el salto, la fuerza de encadenar a un desconocido perfectamente negro, que realmente nunca será conocido y cuya seducción, que no es inferior en méritos ante los más tornasolados colores, está hecha de que él nunca tendrá nada, ni la más pequeña parcela de lo conocido, puesto que él es el aniquilamiento del sistema que tenía la facultad de conocer.

*Septiembre 1939-marzo 1940*

---

[1] Por este *ininteligible* quiero decir, no Dios, sino lo que experimentamos cuando, tras aquellos que se sirvieron de la palabra y de las creencias que se le asocian, nos encontramos en el desconcierto que decide a un niño a ir en pos de la madre. En la soledad *real*, sólo un *ilusorio* responde al creyente, pero al no creyente *el ininteligible* (Nota de 1960).

[2] De hecho debí dar algunos fragmentos de este texto a la revista *Mesures*, a principios de 1940 (con el seudónimo de Dianus). A mi vuelta del éxodo, supe que los ejemplares de *Mesures* se encontraban en la estación de Abbeville durante la batalla del Norte y, como esta ciudad había sido muy bombardeada, pensé que se había alejado por mucho tiempo toda posibilidad de publicación. Pero el número de *Mesures* estaba intacto. En 1943, se publicó *La experiencia interior*. La primera edición de *El culpable* debía aparecer a principios de 1944, en febrero (Nota de 1960).

[3] William Blake.

[4] La conmovedora ignorancia del porvenir.

[5] Amo la ignorancia del porvenir.

[6] De la universalidad a la particularidad.

[7] Del espíritu universal a la conciencia sensible (la particularidad).

[8] Pueblo, Estado e historia universal.

[9] Vida.

# Las desdichas del tiempo actual

## I. LA SOLEDAD

El tiempo actual parece ser desfavorable a las nuevas verdades. La capacidad de atención de la que dispone un hombre es débil. La más pequeña dificultad —la suma de unas cuantas cifras— me hace olvidar por un tiempo lo que amo. Y para otros el tiempo se eterniza. *A fortiori* el cambio de las condiciones históricas ocupa toda la atención. Obligado a ocuparme de la actualidad, a perder de vista lo distante, sin el cual la actualidad es irrisoria.

El cambio y la agitación son propicios a la reflexión hiriente —cuando el tiempo de paz no lo es prácticamente—. El trastorno de los hombres y de las cosas —y no el estancamiento— conviene a la conquista de verdades turbias. Un alumbramiento se produce de una madre que sufre la muerte, nosotros nacemos de un tumulto de agudos gritos.

Aquel que contempla de lejos el mundo actual —en el que de alguna manera está muerto—, que lo contempla a la medida de las profundas olas que, en varios siglos, se han sucedido *rápidamente*, ríe al distinguir la nueva ola que acaba de pasar, dejando tras de sí a tantos hombres desamparados, aferrados a los vestigios que dejaron las aguas a su paso. No ve más que la violenta sucesión de las olas surgidas del fondo de los tiempos, sin fin, disponiendo de los frágiles lazos y de las frases estereotipadas. No escucha más que el estruendo de las aguas precipitadas, rojas de sangre. El vertiginoso cielo, el inmenso movimiento (cuya *inmensidad* es sabida, pues ignora su origen y su fin), representan, a sus ojos, esta naturaleza humana que él es y que destruye en él el deseo de reposo. Se trata en verdad de un espectáculo demasiado grande, que lo embarga de desdicha: está aterrado, sin aliento. Pero no era hombre antes de haberlo visto: ignoraba la admiración que no es capaz de reprimir un grito.

Nadie puede saber hasta qué grado de soledad llega un hombre si el destino lo elige.

El punto a partir del cual las cosas aparecen desnudas no es menos opresivo que la tumba. Llegado ahí, la *impotencia divina*, con toda seguridad, lo embriaga: lo desgarrá hasta las

lágrimas.

Heme aquí de vuelta —riendo— entre mis semejantes. Pero sus afanes ya no me conciernen: en medio de ellos, estoy ciego y sordo. Nada podría ser utilizado en mí.

Para un hombre, una sequía de desierto, un estado suspendido (de todo alrededor suyo) son condiciones favorables de desapego. La desnudez se revela a aquel que vive encerrado en una soledad hostil. Es la más dura prueba, la más liberadora: un estado de profunda amistad desea que un hombre sea abandonado por todos sus amigos; la libre amistad está desprendida de lazos estrechos. Mucho más allá de la ausencia de amigos o de lectores *cercanos*, busco ahora a los amigos, a los lectores que puede hallar un muerto y, de antemano, los veo fieles, innumerables, mudos: ¡estrellas del cielo!, mis risas, mi locura los revelan y mi muerte se unirá a ustedes.

Si en mí se libra un combate, es para volverme en un punto la franja de espuma en la que estalla la contradicción de las olas. Mi conciencia de ser, en medio de los demás, un punto de ruptura y de comunicación exige además que ría de mis propios dolores y de mis pasiones. No puedo permanecer ajeno a tales pasiones: incluso si río de ellas, son las mías...

Una extensión demasiado vasta de acontecimientos induce *finalmente* al silencio. Mis frases me parecen estar lejos de mí: falta en ellas la *pérdida de aliento*. Hoy preferiría balbucir: nunca estuve tan seguro de mí. El brillo de mis pensamientos no me expresa más totalmente que a través de los disimulados juegos de luz, que ciegan... Supóngase a un hombre enfermo del actual desgarramiento —al grado de que, frente a sus ojos, todo vacile, de que sus alimentos le den náuseas—, un hombre capaz de soportar siempre y cuando esté ebrio —ebrio sin neurosis e incluso alegre— mientras el suelo gira en su cabeza (como si fuera a morir)...

Nada que cause tanto dolor es capaz de bromear: mi voluntad es firme, tengo dos buenas mandíbulas... Retando a la agitación, le propongo a cada cual mi soledad. ¿Qué sería mi soledad sin la agitación? —¿qué sería la agitación sin mi soledad?—.

Todas las voluntades, las expectativas, las dominaciones, los lazos y las formas de vida ardiente, tanto como los inmuebles o los Estados, nada que no esté amenazado de muerte y que no vaya a desaparecer mañana; los mismos dioses en la altura celestial están en el mismo peligro de caer de esa altura como un combatiente lo está de ser muerto. Al entender tal cosa, al no dudar más, no tengo hilaridad, ni miedo. Mi vida, por lo general, permanece ausente.

Al ir más lejos de lo que lo había hecho, me pareció que la noche dejada atrás alcanzaba una lucidez mayor, y no podía dormir: resultaba desagradable y no obstante tan sencillo como

hallar un objeto perdido: sufrimos por no encontrarlo, pero una vez hallado ya no divierte. La vida continúa en mí todo el día, sólida y segura de sí misma. La idea de haber hallado la palabra me pareció vacía. Esta palabra, de una simpleza desalentadora, podría fácilmente evocarla. Pero el pensamiento del descubrimiento se opone en mí a la comunicación. Inmediatamente me hastío, me siento desanimado.

Ayer consulté un diccionario con la intención de conocer la altura de la atmósfera: la columna de aire cuyo peso debemos soportar no sería inferior a diecisiete toneladas. No lejos de la palabra *atmósfera* me detuve en *Atlixco*, ciudad en el estado de Puebla, en México, al pie del Popocatepetl. Me representé enseguida la pequeña ciudad que imagino semejante a las del sur de la Andalucía: ¿en qué olvido —ignorada del resto del mundo— persiste en sí misma? Sin embargo persiste, las niñas, indigentes y tal vez dentro de un desordenado cuarto, con un sudoroso muchacho que solloza... Oh mundo, totalmente ahogado hoy día en sollozos, vomitando sangre ingenuamente (como un tísico): ¿por el lado de las planicies de Polonia? Lo mismo da no imaginar nada. ¡Un herido grita!, estoy sordo en el fondo de mi soledad, en la que el caos supera al de las guerras. Incluso los gritos de agonía me suenan vacíos. Mi soledad es un imperio en el que se lucha por su posesión: es la estrella olvidada —el alcohol y el saber—.

¿Habré de asumir una tarea excesiva o mi vida no hará caso de todas las tareas? O, incluso, ambas: no habré de sustraerme: *participaré*. No puedo ni sustraerme ni dejar de participar. Voy a vencer mediante el rigor. Rechazando los engaños de los que los demás viven. Llego a experimentar una dominación como un hecho, como una tensión exige que otras tensiones le respondan. Soy duro y lúcido control, al mismo tiempo que decisión. Demasiado seguro de mí para detenerme donde otros pensarían quedar varados.

# La suerte

## I. EL PECADO

Faltaría la parte fundamental si no hablara del pecado. ¿Quién no se percató de que, al plantear el sacrificio, había planteado el pecado? El pecado es el sacrificio, la comunicación es el pecado. Se dice del pecado de la carne que es un sacrificio a Venus. “Consumé el más dulce de los sacrificios”, como expresó el poeta antaño. La expresión de los antiguos no puede ser desdeñada. Y así como el amor es un sacrificio, así el sacrificio es un pecado. Hubert y Mauss dicen de la ejecución:

Es un crimen que empieza, una especie de sacrilegio. Por eso mientras se llevaba a la víctima a la plaza del asesinato, algunos rituales prescribían libaciones y expiaciones... Llegaba a suceder que el mismo autor del asesinato era castigado; se le golpeaba y se le exiliaba... las purificaciones que debía sufrir el sacrificador tras el sacrificio se asemejaban por lo demás a la expiación del criminal [*Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*].

Al sacrificar a Jesús, los hombres asumieron el inexpiable crimen: es la cima del sacrificio.

Para leer *El concepto de angustia*.

Para quien aprehende la comunicación en el desgarramiento, ella es el pecado, es el mal. Es la ruptura del orden establecido. La risa, el orgasmo, el sacrificio y otros tantos desfallecimientos que desgarran el corazón, son las manifestaciones de la angustia: en ellas, el hombre es el angustiado, el que abraza, el que estrecha y posee a la angustia. Pero, precisamente, la angustia es la serpiente, es la tentación.

A quien desee oír, le son necesarios tres recursos: la despreocupación del niño, la fuerza del toro (tan decepcionante en las arenas) y el gusto que tendría un toro irónico en detenerse en los pormenores de su situación.

Afirmo: la comunicación es el pecado. ¡Pero lo contrario es obvio! ¡El egoísmo, exclusivamente, sería el pecado!

Lo peor es la *luz engañosa*. Nadie evita la luz que proviene de un *candelero*. Es más temible la luz incierta que proviene de todas partes (no sabemos de dónde), que coincide en un ángulo con la luz del candelero. El hombre agitado en esa luz engañosa es presa de creencias razonables. No podría creerse abandonado. No sabe que deberá reconocer primeramente el abandono, después desearlo y, por último, volverse voluntad de ser abandonado. ¿Cómo podría adivinar en el abandono la forma de comunicar más abierta? Y siempre las *verdades* traslucen, haces de verdades que lo fascinan se configuran; los haces se deshacen... Sin lasitud, los vuelve a formar un tanto transformados. Llega el hombre más inteligente: atará todo en un haz. ¿La entera verdad, cuando el haz se deshaga, va al fin a disiparse? Nada de eso: la inagotable paciencia de la noche vuelve a empezar: el hombre sana, mediante el olvido, de su impotencia. Sobre todo porque ésta se basaba en un error: en el fondo nadie desea la luz, el mismo Hegel no la deseaba; la inteligencia se dirige hacia una *luz engañosa*, busca un inaprehensible reflejo. ¡La luz destruiría todo, el día sería la noche! El trabajo de la inteligencia prosigue hasta en mí mismo mientras escribo esto... estoy condenado a saber, al menos lo que afirmo. Sin duda no podría, antes de morir, perderme en la noche.

Suponiendo que se tome en serio la explicación que he dado respecto a las condiciones en las que la existencia humana comunica, tendría que *proseguir* la explicación. Pero nadie puede. Lo explicable se transforma al fin en su contrario. La peor amenaza de angustia es la correcta apariencia que damos a verdades ocasionales; no hacemos sino describir y discernir para nosotros lo que nos parece cierto. El que en virtud de su coherencia yo preste objetividad a lo *descrito* es inevitable, pero únicamente pude desplazar el problema. ¿Qué es lo que cambió? Qué importa que la conexión sujeto-objeto del hombre y del universo haya sido colocada en lugar del sujeto puro. Sujeto o conexión existen uno y otro. La conexión es una de las posibles luces engañosas.

Deploro que la inteligencia no posea la dolorosa sensibilidad de los dientes... un cerebro achacoso es mi repartición, pero me encuentro solo...

Al reconocer su irrisoria condición, la inteligencia debe todavía explicar, según las leyes de la explicación, ¡cómo es que esta condición le vino a caer en suerte! Al no estar armada para esta última operación, no deja sin embargo de estarlo para las demás.

La cohesión en el interior de un reducido terreno, la posibilidad de previsiones seguras, el carácter absoluto de las relaciones de número: el hombre se adhiere a esos débiles apoyos como el niño a los brazos de una madre. ¿Qué sentido tendrían la cohesión y el absoluto de los números si hubiera un más allá —muy distinto— que los encerrase? ¿Y qué sentido si no lo hubiera, si esta cohesión lo fuera todo? Para quien desmaya, la cohesión, el absoluto no hacen más que aumentar la angustia: ningún reposo, ninguna certidumbre, incluso la no adherencia es dudosa. Lo real, lo posible, la cohesión y el más allá de la cohesión, rodean al hombre por



todas partes igual que lo haría un enemigo que acosa: guerra sin paz ni tregua imaginables, sin victoria ni derrota que desear... Apelamos a la verdad definitiva, soñamos en la paz, pero una vez más es la guerra.

Me veo por la noche desprendido de mí mismo. Una alta montaña se eleva, sopla un viento frío: nada protege del viento, del frío, de la oscuridad. Trepo por una cuesta infinita, vacilo. A mis pies se abre un vacío aparentemente sin fondo. Soy ese vacío, al mismo tiempo que la cima ocultada por la noche y que está toda entera presente. Mi corazón se esconde en esta noche como una náusea incierta. Sé que a la salida del sol moriré.

La luz invade poco a poco la ausencia del cielo, primero como un malestar. El malestar a la larga asquea y el día amanece. Entiendo que, en la náusea, mi corazón disimula al sol, al que ahora odio. El sol asciende lentamente en el día. Moribundo, ya no me es posible gritar: pues el grito que vocifero es el silencio sin fin.

Lo que los cristianos no quieren comprender: su actitud infantil, su ausencia de virilidad ante Dios; si negamos a Dios —pero sólo entonces— somos viriles; es en eso y no en las abstracciones teológicas donde reposa la definición del término, la definición de Dios.

Escuché a un cura en la radio, voz de niño humilde, únicamente admisible para un cura.

Contrariamente a lo que se admite por lo general, el lenguaje no es la comunicación, sino su negación, al menos su negación relativa, como en el teléfono (o en la radio).

En materia de pensamiento o de moral todo es pobreza si no se glorifica la desnudez de una linda muchacha ebria de sentir en ella un sexo masculino.<sup>[1]</sup> Dar la espalda a su gloria es desviar los ojos del sol.

La dureza intelectual, la seriedad, la voluntad tensada en el abandono. Una virilidad íntegra. Alejar lo que es bueno, lastimoso y blando —en todo caso de la vida intelectual—. No importa que la muchacha *tenga* que ser bella ni que su conducta la conduzca a su ruina.

El hecho de que no podamos perseverar en la lujuria, sino únicamente encontrar líneas de oportunidades, para después rechazarlas y, a partir de ahí, pagar el placer vivido con numerosos tedios, indica que la lujuria es desfavorable a la integridad. Pero en la medida en que la integridad del ser es una armonía en la sucesión temporal, habrá que decir que la voluntad de armonía conduce a la negación engañosa. Conduce al camuflaje de *lo que es*.

¡Me preocupo por los demás casi tanto como si hubiera cambiado de alma! ¡Una mujer se encuentra en la pendiente de lo peor, carezco de corazón y no puedo soportar ni a la mujer ni a

la pendiente!

El orgullo (la presunción) de unos arrastra a los que siguen. El conocimiento está inscrito en un extravío crónico. Considero la serie de los cambios del pensamiento como un único movimiento solidario. Una vez iniciado el extravío, tendremos que sufrir sus consecuencias y no faltar al orgullo. Incluso el extravío consumado del no saber —de la caída en la noche— exige una orgullosa firmeza. Así deba justificar mi orgullo indebidamente, diciendo que el orgullo de los demás es indebido.

El principio de Nietzsche: tened por falso lo que no os ha hecho reír por lo menos una vez, al mismo tiempo que a la risa, está vinculado a la *pérdida de conocimiento extático*.

## II. LA ATRACCIÓN DEL JUEGO

El dolor ha formado mi carácter. Dolor, maestra de escuela y el niño entumecido.

—¡No eres nada sin el dolor!

Lloro —ante esta idea: ¡ser un desecho!—. Me lamento y, dispuesto a orar, no puedo resignarme.

Un momento más tarde, aprieto los labios, los aflojo y me da sueño.

Los dientes adoloridos, el cerebro idiotizado.

Escribo, llamo: la esperanza de la liberación termina por agudizar el dolor.

Ignorando todo del ser que soy —de esta clase de animal—, sin saber nada en el mundo, no poder ver más la noche, golpearme la cabeza contra las paredes, buscar un camino, no para asegurarme sino, condenado, golpearme, sangrar, caer, permanecer tumbado... Sin poder más, presiento las tenazas con las que me rompería los dedos y el hierro candente que enardecería la planta de los pies. Ninguna salida sino las tenazas o el hierro candente. Ningún arreglo, ninguna escapatoria. El hierro, las tenazas, ¿no me esperarían a mí?; al menos mi cuerpo estaría justificado por ellos. *En realidad* este cuerpo no puede vivir lejos del hierro candente. No puede *en realidad* vivir lejos de él. (Tampoco podemos alejarlo del pensamiento.)

Pero, ¿y si el dolor insistentemente prometido me dejara a la larga indiferente? Al menos aspiré al reposo. No pensar ya en nada, estar bajo el sol, libre de cuidados. ¿Cómo pude antaño tener horas absolutamente felices, a la orilla de los ríos, en los bosques, en los jardines, en el café, en mi cuarto? Sin hablar de las dichas convulsivas.

Un deslizamiento, la perspectiva de la pendiente, una muela arrancada, la insensibilidad no llega. ¡El horrible instante!

¿Qué sucedería, hasta qué punto me habría acobardado sin la esperanza aportada por la cocaína? De regreso a mi casa sangro abundantemente. Introduzco mi lengua en el agujero: un trozo de carne se encuentra ahí, es un coágulo de sangre que crece y rebosa. Lo escupo: enseguida sale otro. Los coágulos tienen la consistencia de la mucosidad y un sabor de alimentos descompuestos. Invaden la boca. Pienso que si duermo escaparé al asco, a la tentación de quitarme y de escupir esos coágulos. Me duermo, me despierto al cabo de una hora: durante el sueño, la sangre escurrió de mi boca e inundó la almohada y las sábanas: los pliegues de las sábanas ocultan coágulos semisecos, o viscosos y negros. Estoy hartado, cansado. Pienso en una homofilia, seguida tal vez de muerte: ¡por qué no! No quiero morir, o pienso más bien: la muerte es sucia. Resiento un asco creciente. Dispongo de una palangana al pie de la cama para no tener que ir a escupir al baño. El fuego del calentador se extinguió: la idea de volver a encenderlo me deprime. No consigo volver a dormir. Es interminable. Un poco de somnolencia de tiempo en tiempo. A las cinco o seis de la mañana me decido a encender nuevamente el fuego: quiero emplear este tiempo de insomnio, deshacerme de una tarea deprimente. Quiero vaciar el calentador de su contenido de carbón apagado. Lo hago mal y el cuarto se ve muy pronto tapizado de carbón cenizoso, de cagafierro, de cenizas. Una palangana esmaltada llena de sangre, de coágulos, de salpicaduras, las sábanas manchadas de charcos rojos; agotado de insomnio, sigo sangrando y el sabor de los coágulos viscosos me asquea cada vez más al pasar el tiempo. Finalmente, enciendo el fuego, con las manos llenas de carbón, manchadas de sangre, con costras de sangre en los labios, mientras un espeso humo de hulla invade el cuarto y, como siempre, me cuesta un enorme trabajo hacer prender un combustible rebelde. Ninguna impaciencia, sin más angustia que otros días, una triste avidez de descanso.

*Poco a poco el estrépito, las fuertes risas y las canciones se pierden a la distancia. El arco producía aún una nota final que disminuía incesantemente de sonoridad y que terminó por desvanecerse como un sonido indiferenciado en la inmensidad del espacio. A veces se oía un golpe rítmico en el camino, algo que se asemejaba al fragor de un mar distante, y después ya no hubo nada, nada más que vacío y silencio.*

*¿No es acaso de esa manera como la dicha, tan encantador como inconstante huésped, se aleja de nosotros y como un sonido aislado pretende expresar inútilmente la alegría? Pues en su propio eco sólo se percibe tristeza y soledad y en vano se le presta deliberadamente oídos [GÓGOL, Cuentos ucranianos].*

No podemos saber si el hombre es en general suerte o desventura. El hecho de atenernos a una verdad de combate revela un juicio ambiguo, asociando la suerte a lo que somos y la desventura a una plaga encarnada en los malvados. Un juicio claro acoge por el contrario la existencia del mal y el combate entre el bien y el mal (la incurable herida del ser). En el juicio ambiguo el valor deja de ser condicional; el bien —que somos nosotros— no es una suerte,

sino un derecho, es el ser que responde al deber ser: todas las cosas se combinan, amañadas y preparadas según parece por un Dios con miras a indiscutibles fines.

El espíritu humano está hecho de tal manera que la suerte no pueda ser considerada sino en la medida en que los cálculos que la eliminan permitan olvidarla y *no tomarla en cuenta*. Pero, yendo hasta lo último, la reflexión acerca de la suerte desnuda precisamente al mundo de todas las previsiones o lo encierra en la razón. Como la del hombre, la *desnudez* de la suerte —que decide en última instancia, en definitiva— es obscena, repugnante: es, en una palabra, *divina*. Suspendido a la suerte, el curso de las cosas en el universo no es menos deprimente que el poder absoluto de un rey.

Mis reflexiones alrededor de la suerte están *al margen* del desarrollo del pensamiento.

Sin embargo no podemos concebir otras más desarraigantes (más decisivas). Al descender a lo más profundo, le quitan la silla al que, del desarrollo del pensamiento, esperó la posibilidad de sentarse, de descansar.

Podemos, debemos reducir a la razón, o al conocimiento razonado, mediante la ciencia, una parte de lo que nos afecta. No podemos suprimir el hecho de que, en un punto, cualquier cosa y cualquier ley se decidieron según el capricho del azar, *de la suerte*, mientras, finalmente, la razón sólo interviene en la medida en que lo autoriza el cálculo de las probabilidades.

Es cierto, la omnipotencia de la razón limita la del azar: esta limitación es en principio suficiente; el curso de las cosas obedece *ampliamente* a las leyes que, al ser razonables, discernimos, pero se nos escapa en los extremos.

En los extremos recuperamos la libertad.

¡El pensamiento no puede acceder a los extremos!

En los límites de las posibilidades que nos pertenecen, éste accede, al menos, sólo de dos maneras:

1) tiene la posibilidad de distinguir y, fascinado, de contemplar la abierta extensión de las catástrofes. El cálculo de las probabilidades restringe su alcance, pero anula tanto menos su sentido (o, más bien, su sinsentido) que la muerte, humanamente, hace de nosotros los súbditos de este imperio;

2) una parte de la vida humana que escapa del trabajo accede a la libertad: es la parte del juego que admite el control de la razón, pero que, en los límites de la razón, determina escuetas posibilidades de salto más allá de dichos límites. Es el juego el que, al igual que las catástrofes, resulta fascinante y el que permite vislumbrar, positivamente, *la vertiginosa seducción de la suerte*.

Descubro el objeto de mi deseo: incluso me vinculo a este objeto, vivo en él. Es tan cierto como la luz: maravilla como la primera estrella vacilante de la noche. Quien desee conocer conmigo este objeto deberá adaptarse a mi oscuridad: este lejano objeto es extraño y no obstante familiar: no existe ninguna joven muchacha de frescos colores que al oler las flores no lo haya tocado. Pero su transparencia es tal que está empañado por un aliento y una palabra lo puede disipar.

Un hombre traiciona la suerte de mil maneras, de mil maneras traiciona “lo que es”. ¿Quién se atrevería a afirmar que nunca habrá de sucumbir a los rigores de una puritana tristeza? Traicionaría incluso sin sucumbir a ella. La trama de la suerte armoniza en cada punto la luz y la sombra. Es al acosarme, al mutilarme por un camino de horror, de depresión, de rechazo (además de desórdenes, de excesos), como la suerte me alcanza; la ligereza, la total ausencia de peso de la suerte (entorpecerse aunque sea por un instante es perder la suerte). No la habría encontrado buscándola. No dudo traicionar con hablar simplemente: sólo escapo a la traición mofándome de traicionar yo mismo o de que otros lo hagan. Estoy totalmente, toda mi vida y mis fuerzas están consagradas a la suerte: en mí no es sino ausencia, inanidad... y una muy feliz risa. La suerte: pienso durante la tristeza de la noche en la punta de un cuchillo atravesando el corazón, una dicha que excede, a más no poder...

*Trop de jour trop de joie trop de ciel  
la terre trop vaste un cheval rapide  
j'écoute les eaux je pleure le jour*

*la terre tourne dans mes cils  
les pierres roulent dans mes os  
l'anémone le ver luisant  
m'apportent la défaillance  
dans un suaire de roses  
une larme incandescente  
annonce le jour.<sup>[2]</sup>*

Dos movimientos de índole opuesta buscan a la suerte, uno de raptó, de vértigo; el otro, de acuerdo. Uno desea la unión brutal, erótica; la desventura se precipita ferozmente sobre la suerte, la consume, o al menos la abandona, señalándola con el signo nefasto: un momento inflamada —la desventura sigue su curso o se termina en la muerte—. El otro es adivinación, voluntad de leer la suerte, de ser su reflejo, de perderse en su luz. Por lo general, los movimientos contrarios se combinan. Pero si buscamos el acuerdo buscado en la aversión de la violencia, la suerte como tal es abolida, inscrita en un curso regular, monótono; la suerte nace del desorden y no de la regla. Exige la incertidumbre, su luz centellea en la oscuridad negra; le fallamos si la ponemos al abrigo de la desdicha y el brillo la abandona en cuanto le fallamos.

La suerte vale más que la belleza, pero la belleza extrae su brillo de la suerte.

La inmensa multitud (la desventura) hace que la belleza se sumerja en la prostitución.

No hay suerte que no sea mancillada. No hay belleza sin fisura. Perfectas, la suerte o la belleza no son ya lo que son, sino la regla. El deseo de la suerte está en nosotros como una muela que duele; al mismo tiempo que su contrario, desea la turbia intimidad de la desdicha.

Sin el dolor, nadie sería capaz de imaginar una consumación de la suerte en una época de fulguración, ni la caída que sucede a la consumación.

La suerte, idea arácnica y desarraigante.

La suerte se soporta difícilmente; es común que se le destruya y se zozobre. La suerte se quiere *impersonal* (o es la vanidad, el pájaro en la jaula), inaprehensible, melancólica, se pierde en la noche, como un canto...

No puedo representarme una forma de vida *espiritual*, sino impersonal, dependiente de la suerte y jamás de una tensión de la voluntad.

Vi sobre una techumbre grandes y sólidos ganchos, colocados a media pendiente. Suponiendo que un hombre cayera de la cima, por suerte podría atorarse en alguno de ellos con un brazo o una pierna. Precipitado desde la techumbre de una casa, yo me estrellaría en el suelo. ¡Pero si hay ahí algún gancho podría detenerme al pasar!

Un poco después, podría decirme: “Un arquitecto previó un día ese gancho sin el cual estaría muerto. Debería estar muerto: no es así, estoy vivo, pusieron un gancho”.

Mi presencia y mi vida serían ineluctables: pero no sé qué de imposible, de inconcebible sería su principio.

Ahora me doy cuenta de que, al representarme el impulso de la caída, nada existe en este mundo si no es por haber encontrado un gancho.

Por lo general evitamos mirar el gancho. Nos prestamos a nosotros mismos un carácter de necesidad. Se lo prestamos al mundo, a la tierra, al hombre.

Al haber ordenado el gancho el universo, me perdí en un juego infinito de espejos. Ese juego tenía el mismo principio que la caída detenida por un gancho. ¿Se podría ir más lejos en la intimidad de las cosas? Temblaba, no podía más. Un arrobo íntimo, irritante hasta las

lágrimas: renuncio a describir tal aquelarre; todas las orgías del mundo y de todos los tiempos confundidas en esta luz.

¿Lo diré? Importa tan poco: desde que nuevamente accedo a la suerte, el arrobo me es accesible hasta el grado de que, en cierto sentido, no ha cesado. Rara vez siento la necesidad de asegurarme de ello: lo hago por debilidad. Algunas veces por indolencia, en plena impureza, en la espera de la muerte.

Lo que me quita la angustia: todo valor era suerte, dependía de suertes que existiera, dependía de suertes que la encontrara. Un valor era el acuerdo entre un cierto número de hombres, la suerte animaba a cada uno de ellos, la suerte los acordaba, la suerte en su afirmación (ni voluntad ni cálculo, a no ser hasta después). Imaginaba esta suerte no tras una apariencia matemática, sino como una tecla que acordara el ser a lo que lo rodea. Al ser el mismo ser el acuerdo, acorde en primer lugar con la misma suerte. Una luminosidad se pierde en lo íntimo y en lo posible del ser. El ser se pierde, aliento suspendido, reducido al sentimiento del silencio, el acuerdo está ahí, que fue perfectamente improbable. Los golpes de suerte ponen al ser en juego, se suceden, enriquecen al ser en potencia de acuerdo con la suerte, en poder de revelarla, de crearla (pues la suerte es el arte de ser o el ser, el arte de acoger a la suerte, de amarla). Poca distancia entre la angustia, el sentimiento de la desventura y el acuerdo: la angustia es requerida por el acuerdo, la desventura por la suerte, el insomnio de la madre por la risa del niño.

Un valor que no estuviera basado en la suerte estaría sujeto a impugnación.

El éxtasis está ligado al conocimiento. Accedo al éxtasis, a la búsqueda de una evidencia, de un valor inobjetable, ofrecidos de antemano pero que, en mi impotencia, no había sabido hallar. Lo que al fin puede ser objeto de mi saber responde a la pregunta de mi angustia. Voy a profetizar: al final voy a decir y a saber “lo que es”.

Si sólo la voluntad de angustia interroga, la respuesta, si llega, quiere que la angustia sea mantenida. La respuesta es: la angustia es tu destino: tal como eres, no podrías saber lo que eres, ni lo que es —ni nada—. De esta definitiva derrota se salvan únicamente la simpleza, la engañifa, la trapacería en el imperio de la angustia.

Segura de su impotencia, la angustia deja de interrogar o su interrogación queda sin esperanza: un acto de suerte no interroga nunca, y para este fin se sirve del acto contrario, de la angustia, su cómplice, a la que se adhiere y sin la cual perecería.

La suerte es la consecuencia de una puesta en juego. Esta consecuencia no es nunca el reposo. Incesantemente puesta en juego, la suerte es el *desconocimiento* de la angustia (en la medida en que la angustia es deseo de reposo, de satisfacción). Su gesto lleva al único auténtico fin de la angustia: a la ausencia de respuesta; aquél no puede poner fin a la angustia, pues, a fin de ser suerte, y ninguna otra cosa, le es preciso *desear* que la angustia subsista y que la suerte permanezca en juego.

Si no se detuviera en el camino, el arte agotaría el movimiento de la suerte; el arte sería entonces otra cosa distinta del arte y mucho más.<sup>[3]</sup> No obstante, la suerte no puede hacerse pesada; la ligereza la pone al abrigo de ese “mucho más”. Desea el éxito inacabado, rápidamente privado de sentido, que muy pronto será hora de dejar por algún otro. Apenas aparece, su luz se extingue, a medida que nace otra. Quiere ser jugada, vuelta a jugar, ser puesta sin fin en juego en nuevas partidas.

La suerte personal tiene poco que ver con la suerte; su búsqueda resulta por lo general de la mala unión entre vanidad y angustia. La suerte es tal siempre y cuando sea de una transparencia impersonal, de un juego de comunicaciones que la pierde sin fin.

La luz de la suerte es mantenida en piloto en los logros del arte, pero la suerte es mujer, espera que le quiten el vestido.

La desventura o la angustia mantienen la posibilidad de la suerte. No sucede lo mismo con la vanidad ni con la razón (ni, por lo general, con los actos que retiran del juego).

La belleza fugitiva, sofocante, que encarna a la suerte en un cuerpo de mujer, se alcanza con el amor, pero la posesión de la suerte requiere de los ligeros e incommovibles dedos de la misma suerte. Nada es más contrario a la suerte (al amor) que interrogar, temblar, desear que sean excluidas las suertes desfavorables; nada es más inútil que la agotadora reflexión. Accedo al amor en una indiferencia hechizada, el insensato contrario de la indiferencia. La gravedad es tan exclusiva de la pasión que mejor no reflexionar nunca en ello. El amor como único horizonte es debilidad, comedia o sed de sufrimiento. La suerte apela a un desorden a través del cual se traban y vuelven a trabar sus vínculos. El énfasis, los prejuicios, las reglas del amor representan su negación *a pesar de la cual* es ardiente (pero le respondemos a la suerte poniendo contra nosotros “suertes” *con toda nuestra voluntad* ).

—Entorpecerse aunque sea por un instante es perder la suerte. —Toda filosofía (todo saber exceptúa a la suerte) es reflexión acerca de un residuo átono, acerca de un curso regular sin suerte ni desventura. Reconocer la suerte<sup>[4]</sup> es el suicidio del conocimiento: la suerte, oculta en la desesperación del sabio, nace del arrobo del insensato. —Mi seguridad se basa en la tontería de mis semejantes (o en la intensidad de mi placer). Si anteriormente no hubiera agotado, calculado, darle vuelta a lo posible del espíritu, ¿qué tendría que decir? —Algún día *tentaré a la suerte* y, desplazándome como un silfo sobre huevos, haré creer que camino: mi sabiduría parecerá mágica. Puede ser que le cierre la puerta a los demás —¡Suponiendo que alcanzar la suerte exija *no saber nada!* —El hombre posee una línea de suerte legible en sus “costumbres”, una línea que es él mismo, un estado de gracia, una flecha arrojada. Los animales fueron puestos en juego, el hombre se pone en juego, es la flecha hiriendo el aire, no sé dónde caerá, no sé dónde caeré.



De pocas cosas el hombre tiene más miedo que del juego.

No puede detenerse en el camino. Pero me equivoqué al decir el *hombre*... Un hombre es también lo contrario de un hombre: ¡la impugnación sin fin de lo que designa su nombre!

Nadie se opone a la desventura consumiendo tempestuosamente la suerte si no es cediendo a la avaricia de la suerte. La avaricia es más hostil a la suerte, la arruina de modo más completo que la tempestad. La tempestad revela la naturaleza de la suerte, la desnuda, exhala su fiebre. A la luz equívoca de la tempestad, la impureza, la crueldad y el perverso sentido de la suerte aparecen como lo que son, ornados de una magia soberana.

En una mujer la suerte se reconoce por la huella, legible en los labios, de besos dados a la muerte en una hora de tempestad.

La muerte es en principio un contrario de la suerte. Sin embargo, la suerte se liga en ocasiones a ese contrario: de esa manera la muerte puede ser la madre de la suerte.

Por otra parte, la suerte, diferente en eso de la rareza matemática, se define por la voluntad a la que satisface. Por su parte, la voluntad no puede ser indiferente a la suerte invocada por ella. No podríamos concebir la voluntad sin la suerte que la realiza, ni a la suerte sin la voluntad que la busca.

La voluntad es la negación de la muerte. Es incluso indiferencia a la muerte. Sólo la angustia conlleva la preocupación por la muerte, paralizando la voluntad. La voluntad se apoya en la certidumbre de la suerte, contraria al temor de la muerte. La voluntad adivina a la suerte, la vincula, es la flecha arrojada hacia ella. La suerte y la voluntad se unen en el amor. El amor no tiene más objeto que la suerte y sólo ésta tiene la fuerza para amar.

La suerte está siempre a merced de sí misma. Siempre está a merced del juego, siempre en juego. Definitiva, la suerte dejaría de ser la suerte. Recíprocamente, si en el mundo hubiera un ser definitivo, dejaría de haber *suerte* en él (la suerte en él estaría muerta).

La fe no razonada y el abrasamiento de la suerte atraen a la suerte. La suerte se ofrece en su propio calor, no en el azar externo, objetivo. La suerte es un estado de gracia, un don del cielo, permite arrojar los dados, sin retorno y sin angustia.

La atracción de lo acabado depende de su carácter inaccesible. La costumbre de hacer trampa orna con el traje de la suerte a un ser definitivo.

Esta mañana, la frase “en una mujer, la suerte...” me desgarró. La idea que los místicos ofrecen de su estado es la única que responde a mi desgarramiento.

Ahora puedo dudar: la suerte es lo que la inteligencia debe aprehender para limitarse a su propio dominio, que es la acción. Del mismo modo la suerte es el objeto del éxtasis humano, al ser lo contrario de una respuesta al deseo de saber.

EL OBJETO DEL ÉXTASIS ES LA AUSENCIA DE RESPUESTA DEL EXTERIOR. LA INEXPLICABLE PRESENCIA DEL HOMBRE ES LA RESPUESTA QUE LA VOLUNTAD SE OFRECE, SUSPENDIDA SOBRE EL VACÍO DE UNA NOCHE ININTELIGIBLE; DE UN EXTREMO A OTRO, ESTA NOCHE TIENE LA IMPUDENCIA DE UN GANCHO.

La voluntad capta su propio incendio, discierne en sí misma un carácter de sueño, una caída de estrella, invisible en la noche.

De la suerte a la poesía, la distancia depende de la inanidad de la pretendida poesía. El calculado uso de las palabras, la negación de la poesía, destruye la suerte, reduce las cosas a lo que son. La perversión poética de las palabras se halla en la línea de una belleza infernal de los rostros o de los cuerpos, que la muerte reduce a nada.

La ausencia de poesía es el eclipse de la suerte.

La suerte, como la muerte, es el doloroso “escozor del amante, al que se desea y que da miedo”. La suerte es el punto doloroso en el que la vida coincide con la muerte: en la dicha sexual, en el éxtasis, en la risa y en las lágrimas.

La suerte tiene la facultad de amar a la muerte, y sin embargo ese deseo la destruye (con menos seguridad que el odio o que el miedo a la muerte). Es difícil seguir el dibujo de la suerte: a merced del horror, de la muerte, aunque incapaz de desprenderse de ellos. Sin el horror, sin la muerte, en una palabra: sin el *riesgo* del horror, de la muerte, ¿dónde estaría el hechizo de la suerte?

“No existe ninguna joven muchacha de frescos colores que al oler las flores no las haya tocado. Pero su transparencia es tal que está empañada por un aliento, y una palabra la puede disipar.” Discernir en el más nimio movimiento la audacia de un juego, no puedo hacerlo en la angustia: en la angustia la flor está marchita, la vida tiene el olor de la muerte.

Vivir es lanzar locamente los dados, pero sin retorno. Es afirmar un estado de gracia y no preocuparse por las posibles consecuencias. Con la preocupación por las consecuencias empiezan la avaricia y la angustia. La segunda depende de la primera, es el temblor provocado por la suerte. Sólo la angustia castiga una avaricia naciente, induciéndola a su lograda perversión, que es la angustia.

La religión es la *impugnación* de todas las cosas. Las religiones son los edificios construidos por las variadas respuestas: tras la apariencia de esos edificios se lleva a cabo una impugnación sin medida. De la historia de las diferentes religiones subsiste íntegra la respuesta, a la que se debió responder; profundamente, la inquietud permaneció y las respuestas se disiparon.

Las respuestas son los lances de dados, venturosos o desafortunados, con los que se jugó la vida. La vida fue incluso tan ingenuamente jugada que ellas sólo podían ser consideradas resultados del puro azar. Pero sólo la apuesta era la verdad de la respuesta. La respuesta apelaba a la renovación del juego, mantenía la impugnación, la puesta en juego. En segundo lugar, sin embargo, la respuesta retira del juego.

Pero si la respuesta es la suerte, la impugnación no cesa, la apuesta no deja de ser total, la respuesta es la impugnación misma.

La suerte apela a la vida *espiritual*: es la apuesta más total. En las expectativas tradicionales de la suerte —de las cartas a la poesía— sólo podemos rozarla. (Mientras escribo, recibo de la suerte una ardiente mordida, desarraigante, de breve duración, sobre la cama en la que escribo; permanezco azorado, sin poder decir nada, sólo que hay que amarla hasta el vértigo: ¡hasta qué punto la suerte se aleja, en esta aprehensión, de lo que mi vulgaridad podía notar!)

Nada excede de manera más violenta los límites del *entendimiento*. Cuando mucho, podemos imaginarnos la extrema intensidad, la belleza y la desnudez. Nada acerca de un ser dotado con la palabra, nada acerca de Dios, soberano señor...

Momentos más tarde, el recuerdo es ya inconsistente. Una visión de esta índole no puede insertarse en este mundo. Se vincula con este enunciado: “lo que está ahí, sin dejar de ser no obstante una locura, es *imposible*”. *Lo que está ahí*: ¡la fragilidad misma!, siendo que Dios es su fundamento: lo que, en ningún caso, no habría podido no ser.

Mi curiosidad intelectual pone a la *suerte* fuera de mi alcance: la busco, ella me rehúye, como si acabara de fallarle.

Y no obstante de nuevo... Esta vez la vi *en su transparencia*. Como si nada, a no ser en esa limpidez —en la suspensión del gancho—. Nada, a no ser lo que hubiera podido, lo que hubiera debido no ser, y que muere, se consume y se pone en juego. La transparencia se me aparecía bajo una nueva luz: precaria ella misma, impugnada, capaz de existir *sólo a ese precio*.

El cielo me deslumbra al atardecer, me maravilla, pero no por eso es un ser.

Imaginar a una mujer incomparablemente bella y muerta: no es un ser, no es nada comprensible. Nadie se encuentra en la habitación. Dios no está en la habitación. Y la habitación se encuentra vacía.

La suerte tiene la índole de una flecha. Es esta flecha, diferente de las demás, y sólo hiere a mi corazón. Si caigo para morir, es a causa de ella: *ella* y ninguna otra. Mi corazón tiene la facultad de hacer que sea *ella*. *Ella* ya no es distinta a mí.

¿Cómo *reconocer* la suerte sin haber dispuesto en su honor de un amor *que se oculta*?

Un amor loco la crea, insinuándose en silencio. Llegaba caída del cielo, como el relámpago, ¡y era yo!, gotita deshecha por el relámpago, por un breve instante: más brillante que un sol.

No tengo en mí, o frente a mí, ni Dios ni ser: sólo inciertas *conjunciones*.

Mis labios ríen: al *reconocer* en ellos la suerte: ¡la suerte!

*Probablemente estoy perdido —se dice Tomás—. Ya no tengo fuerzas para esperar, y si podía esperar, mientras no estaba solo, sobreponerme todavía durante algún tiempo a mi debilidad, ahora ya no tengo razón para realizar más esfuerzos. Es obviamente triste estar tan cerca de la meta sin poder tocarla. Estoy seguro de que si alcanzara esos últimos peldaños, entendería por qué he luchado en vano buscando algo que no encontré. Es una desventura y muero a causa de ella [Maurice Blanchot, Aminadab, pp. 217-218].*

*Es solamente en este último cuarto, situado en la cúspide de la casa, como la noche se extiende totalmente. Generalmente es hermosa y tranquilizadora. Es grato no tener que cerrar los ojos para liberarse de los insomnios del día. También resulta algo lleno de encanto encontrar en la oscuridad del exterior las mismas tinieblas que desde hace tanto tiempo han herido de muerte dentro de uno mismo a la verdad. Esta noche posee aspectos particulares. No está acompañada ni de sueños ni de pensamientos premonitorios que remplazan a veces a las ensoñaciones. Pero ella misma es un vasto sueño que no está al alcance de aquél al que ella abarca. Cuando haya envuelto tu cama, correremos las cortinas que cierran la alcoba, y el esplendor de los objetos que habrán de revelarse entonces será digno de consolar al hombre más desdichado. En ese momento, también yo me volveré realmente hermosa. Y ahora que esta engañosa luz me roba tanto atractivo, apareceré en esta propicia hora tal como soy. Te miraré durante un largo rato, me tenderé no muy lejos de ti y tú no tendrás necesidad de interrogarme, responderé a todas tus preguntas. Además, al mismo tiempo, las lámparas cuyas inscripciones deseabas leer estarán orientadas hacia el lado correcto, y las sentencias que te harán entenderlo todo*

*dejarán de ser en adelante indescifrables. Deja entonces de estar impaciente; a tu llamado, la noche te hará justicia y perderás de vista tus penas y tus fatigas.*

*—Una pregunta más —dijo Tomás, que había escuchado con vivo interés—: ¿las lámparas estarán encendidas?*

*—Naturalmente que no —dijo la muchacha—. ¡Qué pregunta más tonta! Todo se hundirá en la oscuridad.*

*—La oscuridad —dijo Tomás pensativamente—, ¿entonces no te veré?*

*—Sin duda —dijo la muchacha—; ¿qué creíste entonces? Es precisamente porque de veras estarás perdido en las tinieblas y que no podrás comprobar nada por ti mismo por lo que te pongo de una vez al tanto. No puedes a final de cuentas esperar oír, ver y descansar. Te advierto, pues, lo que sucederá cuando la noche te haya revelado su verdad y te encuentres en pleno descanso. ¿No te resulta acaso agradable saber que dentro de unos momentos todo lo que has deseado aprender se leerá en las paredes, en mi rostro, en mi boca con unas cuantas palabras sencillas? Que esta revelación no te alcance a ti mismo es realmente un inconveniente, pero lo esencial es estar seguro de que no se ha luchado en vano. Representate desde ahora la escena: te tomaré en mis brazos y te murmuraré al oído palabras de una extrema importancia, de una importancia tal que te transformarías si las escucharas. Me gustaría que pudieras ver mi rostro, pues es entonces, pero no antes, cuando me reconocerás, cuando sabrás si has hallado a la que crees haber buscado durante todos tus viajes y por la que entraste milagrosa pero inútilmente aquí; piensa en la dicha que sería; por encima de todo has deseado verla de nuevo, y cuando entraste en esta casa donde es tan difícil ser recibido, te dijiste que al fin te acercabas a la meta, que ya habías superado lo más difícil. ¿Quién habría mostrado tanta tenacidad en la memoria? Lo reconozco, has estado extraordinario. Mientras que todos los demás olvidan la existencia que han llevado hasta entonces apenas ponen aquí un pie, en cambio tú has conservado un pequeño recuerdo y no has dejado que se pierda ese débil indicio. Como obviamente no has podido evitar que muchos recuerdos se borrarán, sigues siendo para mí como si mil leguas nos tuvieran separados. Apenas si te distingo y me imagino que un día sabré quién eres. Pero dentro de un momento estaremos totalmente unidos. Me extenderé con los brazos abiertos, te estrecharé, rodaré contigo en medio de los grandes secretos. Nos perderemos y nos volveremos a encontrar. No habrá ya nada que nos separe. ¡Qué lástima que no puedas asistir a esa dicha! [Aminadab, pp. 239-241].*

Ponerse en juego “uno mismo” o ponerse “en tela de juicio”.

Nadie, en la búsqueda de un objeto menor, está “él mismo” en tela de juicio (su impugnación se halla entonces en suspenso). El amor por un objeto menor, aun cuando éste fuera un desgarrador encadenamiento de palabras, obstaculiza el desgarramiento del ser (a menos que, una vez alcanzado éste y si la frase no fuera ya el objeto esperado, sino su transición, sea la expresión del desgarramiento).

En el loco amor por la suerte, no hay nada que no esté en juego. La misma razón está en juego. Si la facultad discursiva interviene, el límite de lo posible es su único límite.

La actual suerte del ser humano resulta de la puesta en juego de las oportunidades naturales o fisiológicas (las felices proporciones del hombre, intelectuales, morales, físicas). La suerte adquirida es la apuesta de una incesante impugnación.

Pero al final la suerte se purifica, se libera de los objetos menores, se reduce a la intimidad de la suerte. Deja de ser la respuesta afortunada —entre mil otras— a la simple puesta en juego. Al final, la respuesta es la misma suerte (el juego, la infinita impugnación). La suerte es al final la puesta en juego de todo lo posible, depende de esta puesta en juego (hasta el punto de no ser capaz de distinguirse de ella).

Todo mundo llega hasta este punto herido, agotado. La vida no puede ser mantenida a esta altura, y siempre el suelo acaba sustrayéndose debajo de los pies. ¿Quién podría decidir si es la suerte —o la desventura—? Pero, ante la más pequeña duda, todo está perdido.

El bien sería el hacha de matadero del juez, si él mismo no estuviera en tela de juicio.

Quien retirara, así fuera por un instante, al bien del juego, besaría los bajos de la toga del juez.

El bien sólo respira, él y los suyos, en el aliento del *amok*. El bien besa en el lodo la huella del pie del *amok*.

Si digo que el bien es la puesta en juego, hago latir un corazón en la piedra.

La idea de *bien*, viva en mí, tiene ahí el sitio del “hombre del gancho”. Un aleatorio gancho ha dispuesto de ella. Aislada en la pendiente del techo, del deslizamiento, de la caída, del gancho, la idea de *bien* se hiela. Pertenezco al juego: no hay una sola idea en mí a la que, inmediatamente, no la anime su “puesta en juego”.

Dios expone el horror de un mundo en el que no hay nada que no se juegue, nada que esté al abrigo. Al contrario, la multitud de los seres aleatorios responde a la posibilidad de un ilimitado juego. Si Dios existiera (si existiera de una buena vez por todas, inamoviblemente), la posibilidad del juego desaparecería en la cima.

Al dejar de amarme, amo a una nube gris, al cielo gris. La suerte, que me rehúye, se jugaría en el cielo. El cielo: vínculo oblicuo que me une a aquellos que respiran bajo su extensión;

uniéndome incluso a los seres por venir. ¿De qué manera será posible soportar el problema de la multitud de los seres particulares?

Obsesionado por la idea de conocer la clave del enigma, un hombre es un lector de novela policiaca: ¿podría sin embargo el universo asemejarse al cálculo que un novelista debe hacer a nuestra medida?

*No existe la clave del enigma.* Nada es concebible fuera de la “apariencia”, la voluntad de escapar de la apariencia desemboca en un cambio de apariencia y en lo absoluto nos acerca a una verdad *que no existe*. Fuera de la apariencia no hay nada. O: fuera de la apariencia *está la noche*. Y: en la noche *no hay más que la noche*. Si hubiera en la noche *algo* que el lenguaje pudiera expresar, seguiría siendo la noche. El mismo ser es reductible a la apariencia o no es nada. El ser es la ausencia disimulada por las apariencias.

La noche es una representación más completa que el ser. La suerte surge de la noche, vuelve a la noche, es la hija y la madre de la noche. La noche no existe, la suerte tampoco existe. Al ser lo que no existe, la suerte reduce el ser a la decadencia de la suerte (una suerte que, retirada del juego, busca la sustancia). El ser, según Hegel, es la noción más pobre. Pero, según yo, la suerte es la más completa. La suerte es aquello por lo que el ser se pierde en el más allá del ser.

Llamo puesta en juego al mundo visto desde la noche del no saber. Esto difiere de las leyes según las cuales el mundo está en juego.

Verdades jugadas como oportunidades, apostadas en la mentira del ser: se juegan y volverán a serlo. Las verdades que expresan al ser tienen necesidad de ser inamovibles.

¿Qué significa: “podría haber sido tal...”; un poco menos loco: “si yo fuera Dios”? Una repartición definitiva de los seres, garantizada por Dios, él mismo distinto de los demás, no es menos aterradora que el vacío, en el momento en que mi cuerpo pudiera arrojarse dentro de él. ¡Imposible que Dios haga borrón y cuenta nueva, que borre las diferencias de sueño! ¡Él que es, a todas luces, su negación! Dios se encontraría al margen de la repartición. *Dios no es yo*: esta proposición me hace reír a tal grado que, en la soledad de la noche, me detengo: una risa tan franca vuelve mi soledad desgarradora. “¿Por qué no soy Dios?” Mi respuesta, ¡pueril!: “Yo soy yo”. Pero “¿por qué yo soy yo?” “Si no fuera yo, ¿no sería Dios?” Mi terror es considerable: no sé nada, asiéndome del tirador del cajón, lo aprieto entre los huesos de los dedos. Si Dios a su vez se dijera a sí mismo: “¿por qué yo soy yo?” o “¿por qué no ser este hombre que escribe?” o “¿cualquiera?” ¿Debo concluir: “Dios es un ser sin preguntas, Dios es un yo que conoce la razón por la que debe ser lo que es”? Me le asemejo cuando soy tonto. En el punto en que me encuentro, cuán grande sería mi terror, *si fuera él*. Sólo mi humildad hace tolerable mi impotencia. Si fuera todopoderoso...

Dios está muerto: lo está al grado de que sólo podría hacer comprender su muerte matándome.

El gesto natural del conocimiento me limita a mí mismo. Me hace creer que el mundo va a terminar conmigo. No puedo detenerme en tal vínculo. Me extravío o huyo, me abandono y no puedo volver a mi apego por mí mismo, si no es a través del rodeo de mi negligencia. Vivo siempre y cuando me abandone, me intereso en mí siempre y cuando viva.

¡El pequeño yo! Vuelvo a encontrarlo: familiar, fiel, resoplando: sin duda es *él*. Pero el viejo animal ya no desea que se le tome en serio. Cuando mucho —lo que satisface su malicia— prefiere tener la apariencia un tanto extravagante de un perro de fábula, e incluso, en sus días malos, de un espectro de perro.

Antes de nacer, por decirlo de algún modo, no tenía ninguna oportunidad de llegar al mundo. Me remito a la historia de las horas, de los minutos de mi familia, evoco los encuentros sin los cuales *yo* no sería: fueron *infinitamente poco* probables.

La más risible de las patrañas: ¡al hallarse en el mundo en tales condiciones, el hombre concibió un Dios a su imagen, un Dios que dice yo por sí mismo!

Imaginar a Dios: estar separado de los demás, él dice de sí mismo YO, pero ese YO no tuvo un vencimiento, no es el resultado de ningún vencimiento. Semejante extravagancia traspone a escala de la totalidad la noción que tenemos de nosotros mismos. Dios es como una encrucijada en la que el mundo —que nos destruye, que de la misma manera destruye al mismo tiempo lo que es— encierra a nuestro yo para otorgarle la ilusión de una salvación posible. Ese yo mezcla de ese modo el deslumbramiento de no ser más al sueño de escapar de la muerte.

Si volvemos a la llaneza, el Dios de la teología no es sino la respuesta a la nostalgia que el *yo* tiene de ser al fin *retirado del juego*.

El Dios de la teología y de la razón jamás se pone en juego. El insostenible yo que somos nosotros se juega interminablemente; interminablemente, la “comunicación” lo pone en juego.

El mismo vencimiento —el origen— es “comunicación”, los gametos se unen unos con otros en el centro de la tormenta sexual.

La suerte pone a jugar a los seres en conjunciones: donde de dos en dos, a veces más, sueñan, actúan, se aman, se execran, se dominan, se matan entre sí.

Antes de la conjunción, un hombre se olvida de sí mismo atraído por el ser amado. Como la lluvia o el relámpago suspendidos, el niño llega en esta conjunción tormentosa.



En un sacrificio, la desventura “consume la suerte tormentosamente”, marca al oficiante “con el signo nefasto” (lo sacraliza). Sin embargo, el sacrificante no es desventura, sino que emplea la desventura para los propósitos de la suerte. En otros términos, una consumación de la suerte por medio de la desventura es a veces suerte en el origen y en el resultado. Sin duda tal es el secreto de la suerte: nadie puede hallarla sino jugando, nadie la juega nunca tan bien como al perderla.

Las prostitutas, órganos del placer, están marcadas con “el signo nefasto”. La desventura es un vaso de un contenido espantoso: tengo que meter el dedo. Sin eso, ¿podría recibir yo la descarga de la suerte? La risa y el relámpago se ponen en mí en juego, pero, difícilmente, agotado, me retiré del horrible juego: la tormenta, un estrépito de sueño, un paro del corazón, ceden sitio al vulgar sentimiento del vacío.

En un momento de tribulación, de inquietud, en el que buscaba desesperadamente lo que me liga a la suerte, seguramente estaba matando el tiempo. No deseaba sucumbir entonces al frío. Para no sucumbir, quise hallar compensación en un libro, pero los libros que hubiera podido leer eran densos, hostiles o demasiado tensos —con excepción de los poemas de Emily Brontë—.

La incomprensible criatura respondía:

*la gran risa del Cielo estalla sobre nuestras cabezas,  
la Tierra nunca llega a extrañar la Ausencia.*

Hablaba del tiempo:

*en el que sus cabellos de delicado sol  
se confundirían bajo tierra con las raíces de la hierba.*

1942-1943

---

[1] En la edición de 1944 seguramente replacé dos palabras mediante puntos (*Nota* de 1960).

[2] Demasiada luz demasiada dicha demasiado cielo / la tierra demasiado vasta un caballo rápido / escucho las aguas lloro el día // la tierra gira en mis pestañas / las piedras ruedan en mis huesos / la anémona la luciérnaga / me traen el desfallecimiento // en un sudario de rosas / una lágrima incandescente / anuncia el día. [T.]

[3] En realidad, el arte se oculta. La mayor parte del tiempo un artista, en principio, se limita a su especialidad. Si sale de ella, en ocasiones es para atender a una verdad más importante de lo que el mismo arte es a sus ojos. Casi siempre, un artista no puede ver que el arte le propone crear un mundo semejante al de los dioses o, en nuestros tiempos, semejante a Dios (*Nota* de 1960).

[4] Nada que ver con el cálculo de probabilidades (*Nota* de 1959).

# La divinidad de la risa

## I. EL CUMPLIMIENTO

Si el hombre es un cumplimiento, lo que se cumple no es respuesta a la pregunta: es una pregunta que se cumple. El hombre interroga y no puede cerrar la herida que una interrogación sin esperanza abre en él: “¿*Quién soy, qué soy?*”

Yo soy, el hombre es la interrogación de lo que es, del ser donde quiera que esté, la interrogación sin límites o el ser convertido en la interrogación del mismo ser.

Todo cumplimiento, en tanto se cumple (en tanto habría podido no cumplirse así), ¿tiene como fin la interrogación? La posibilidad de un número infinito de respuestas diversas (en lugar de la respuesta que ella es, nunca se cumplió y nunca deberá cumplirse) mantiene su carácter de interrogación. Cada cumplimiento (cada ser) es el grito de la interrogación, es la afirmación de lo aleatorio, de lo *eventual*. Pero el hombre es algo más: la interrogación no está en él solamente como en cada estrella (o como en cada animalculo); el hombre conjuga todas los modos de la interrogación en las formas de su conciencia, terminando por ponerse a sí mismo —reduciéndose— como pregunta sin respuesta.

Como cumplimiento, el hombre es el de la interrogación, convirtiéndose en un ser subjetivamente (tendiente a su autonomía en la naturaleza, concibiéndose así ella misma en la risa).

El desarrollo último del conocimiento es el de la interrogación. No podíamos cederle interminablemente el paso a la respuesta... al saber... el saber en último grado deja frente al vacío. En la cima del saber, ya no sé nada, sucumbo y siento vértigo.

## II. LAS GANAS DE REÍR

Siempre he retrocedido frente al cumplimiento: tenía miedo de ser *lo que era*: ¡LA RISA MISMA!

Lentamente la fiebre... una oscuridad aumenta, el mundo está trabajando, venas de tensas sienas, sudor frío... Y los ojos ardientes, la boca seca, un turbio movimiento apresura en mi garganta las palabras que me ahogan. No volví la vista (algunas veces lo habría querido).

La suerte de uno insulta la desdicha de otro. O bien la suerte se avergüenza y se disimula. Se traba un malestar y yo me encuentro en el centro de ese malestar.

Si río ahora, puedo pagar esa risa a costa de excesivos dolores. Puedo reír desde el fondo de una infinita miseria. Puedo reír igualmente mantenido por la suerte.

¡Ah!, si pudiera morir de risa... Hoy en día se muere sin frases. El último acto es difícil — obviamente—. ¿Qué más puedo decir?

Poe y Baudelaire en el plano de lo imposible: los amo y ardo con el mismo fuego. ¿Tendré yo más fuerza o *más conciencia*?

Poe y Baudelaire calculaban lo imposible como niños: muy quijotescos y lívidos de miedo.

“¡Recupera tu voluntad roída por las ratas!”

Mi voluntad: tenderme bajo el sol, bajo la sombra, leer, un poco de vino (y este gáznate ávido de alimento caliente y abundante), paisajes brumosos, soleados, desérticos, risueños, finalmente escribir, redactar un libro (esperar con este fin el rigor, un control contradictorio con mi benevolencia, mi puerilidad, me hago en vano el propósito de escribir, al menos en la medida en que me siento quebrantado). Me propongo una tregua, un acuerdo conmigo mismo.

Mi voluntad: el arroyo que corre. Soy apenas un hombre. ¿Provisto de dientes? Bostezo. Magistral, ¿demuestro...?, sueño. Y transcurro, ignorante de quién soy: sólo que me embriago y que embriago.

Obviamente, no puedo *poseer* nada (no obstante necesito comer, beber, en ocasiones no hacer nada: para este fin, el azar, la suerte... qué haría yo sin la suerte).

Inmensa incertidumbre.

La alternancia (entre el arroyo que corre y el águila por encima de las aguas). Meandros. Paisaje indescriptible, tupido, variado, hecho de discordancia y “risueño”. Todo desconcierta en él. El malestar sigue al reposo como un perro, como un perro demente, haciendo círculos, apareciendo, desapareciendo. Hablo de risa.

A mi derecha, un aguilón de ladrillo hueco. Un gran himenóptero, zumbando, entra en un hueco como en una casa. En la cima del aguilón, el cielo es azul, violento, todo está quebrado, tengo la sensación de lo inexorable —que me gusta—. Estoy de acuerdo con lo inexorable. Mi padre ciego, desesperado y, sin embargo, con los ojos fijos en el sol. Mi ventana domina el valle (desde muy alto, como en N.). Sin protección, de acuerdo, extático, *como si la sangre brotara de mis ojos*.

¿Permanecer intangible ante una verdad racional? Actitud de N. (socrática). No es mi asunto.

Me lanzo al agua. El agua (devorante) es el tiempo. Pero debo luchar contra la atracción del reposo. A veces el reposo es imposible: súbitamente, me atrae y me instalo en la angustia. Si el peligro es fácil, alejado, en cambio, no es menos importante.

Necesidad de la alternancia.

Necesidad, llegado el caso, del peligro fabricado —*de la angustia*— a fin de mantener el movimiento. La angustia, tanto como el miedo o lo inevitable, *tiene la ventaja* de ahuyentar el reposo, si es que en principio, a pesar de todo, resulta posible.

*A falta de acción*, la angustia está ahí.

La acción es consecuencia de la angustia y la suprime.

Pero en la angustia hay más que la preocupación de un peligro que exige como respuesta la acción. La angustia es el miedo, es al mismo tiempo el deseo de perderse (un ser aislado debe perderse y, al perderse, debe comunicar). La angustia y la sensación del peligro real se confunden: por lo general están confundidos. A veces, *huyo* de la pura angustia en la acción; otras, no hay acción que responda al miedo motivado: entonces le respondemos como si fuera la angustia (especialmente en las formas primitivas: sacrificios con fines útiles, cuando únicamente la acción...).

Diferentes momentos de la natación en las aguas del tiempo:

a1) real preocupación

a2) acción (gasto de energía productiva)

a3) relajamiento

b1) angustia

b2) parcial pérdida de sí mismo, explosiva... (gasto improductivo, delirio religioso, pero las categorías religiosas se impregnan de acción, de erotismo y cualquier otra cosa, la risa alcanza la inocencia divina...)

b3) relajamiento; etcétera.

Diferentes errores.

Aparentemente dependen, unos y otros, del miedo a nadar.

Uno quiere pasar de la preocupación, o de la angustia, al reposo sin actuar. Otro prefiere la preocupación (o la angustia), siente horror por el reposo. Uno más está enredado en la acción

sin descanso, y otro más está obsesionado con el goce. Nadie *sabe* lo que es la *natación*. Los métodos son contrarios a la *natación*: cada uno de ellos la *desenseña*. La natación: el caos, el desorden mismo; poco más o menos (la conciencia), es la enfermedad, la neurosis... Nadie sabe nadar, no podemos más que *dejarnos llevar* a nado: *no podemos desear ni la preocupación ni la angustia*. Somos reacios al grado de que la educación, los preceptos que nos ofrecemos, están hechos para convencernos —contra la evidencia— de lo inane de la preocupación, de la angustia. Si las empresas humanas triunfaran, indefinidamente, la preocupación y la angustia serían desterradas, pero, por lo mismo, el hombre no concordaría con el correr del tiempo; sólo sería su negación. El éxito en la medida en que se produce en algo exterior, en una fachada (la vida de una niña rica...).

La parte útil de la acción es la de la pérdida...

En otro tiempo el hombre trataba de evitar la preocupación mediante una pérdida (el sacrificio religioso); hoy intenta evitar la angustia mediante la acción útil. La actitud actual es más sensata (la antigua era pueril). Una actitud realmente viril le haría un sitio a la pérdida *no más grande, sino más consciente*.

No puedo *justificar* este principio: *la angustia irreductible*. En tales casos, nos negamos a reconocer lo *injustificado*, por muy inevitable que sea.

Todos estos días, cambiaba de angustia... una después de otra. Digo angustia por temor a la desdicha; la angustia desnuda, obviamente, no tiene otro objeto más que el del ser en el tiempo, que lo destruye. La confusión es necesaria. Propongo una distinción: la angustia es consecuencia de un deseo que engendra él mismo, *desde el interior*, la pérdida del ser; el temor, la aprensión, la preocupación, otros tantos groseros efectos causados *desde el exterior* y relacionados con necesidades (conservación, nutrición, etc.), pero a cada nueva aprensión, sin duda, lo que un ser disimula de angustia abismal (de deseo) puede despertarse.

La necesidad amenazada es la del goce incrementado; la angustia está más cercana que en estados más naturales, como el hambre, como el miedo a un peligro inmediato, comunes a los animales y a los hombres. El insensible tránsito del incremento a la pérdida está implicado por un principio: *la pérdida tiene como condición el movimiento de crecimiento*, que no puede ser indefinido y que sólo se resuelve en la pérdida. En el estado animal, el más llano, es la reproducción asexual.

Una pérdida parcial es para el ser una forma de morir sobreviviendo. Es absurdo querer evitar el horror de la pérdida. El deseo apela al horror posible —en el límite de la intolerancia—. Se trata de aproximarse a la muerte tan cerca como sea posible soportarla. Sin desfallecimiento —y, si es preciso, incluso desfalleciendo—.

... y, si es preciso, incluso muriendo.

La alternancia de los seis tiempos (agrupados en dos movimientos: preocupación, acción, reposo —angustia, pérdida, reposo—) implica la alternancia, en el doble movimiento, entre la carga y la emisión, entre la potencia y la impotencia. Pero, como la acción y la pérdida existen, fáciles de discernir, en oposición, la preocupación se confunde por lo general con la angustia. De tal suerte que se debe decir simplemente: es necesario, alternando, actuar *en primer lugar*, pues la pérdida supone la acción y la carga previas —y *luego* perder—. No sería concebible la acción sin la preocupación. La pérdida depende de la profundidad abismal de la angustia. No es posible encontrar en eso un ritmo cómodo. El desgarramiento —nunca deseado— es introducido —desde el exterior por la preocupación, desde el interior por la angustia— desde el interior, pero a despecho de una voluntad consciente, que no es más que aplicación de la *acción*.

Al releer los pasajes escritos el año pasado, me acuerdo: sentía la muerte, tenía frío en el alma. Nada de angustia, sino el frío, la fatiga de ser *yo*, sin dicha, sin exceso. ¿Mi Dios? En mi desamparo, su ausencia no era ya sostenible: los pasajes releídos deseaban que *ella* me agarrara de la garganta, demostraban *la presencia de Dios...* Dios vive, Dios me ama... De esa manera zanjaba mi sensación de terror. Al instante se anulaba lo que había experimentado de opuesto, se anulaba o parecía anularse.

Esta mañana, en mi cama, lo primero que pensé fue que Dios *existía*, y luego más serenamente que yo, Dios o su ausencia éramos tanto uno como otro *risibles*: apariencias risibles.

Cómo alcanzar sin fuerza juvenil, ¡ay!, la divinidad de la risa... ¡Pero la juventud tiene demasiado ardor!, la impetuosidad de un *yo* la limita.

Acuerdo a final de cuentas con el hombre sencillo, joven y sano, enemigo nato de la complicación. Desacuerdo con el cristiano, el intelectual, el esteta.

Si van hasta el fondo, el cristiano, el intelectual y el esteta se disuelven: ni hablar del asunto.

Siempre la misma ausencia de armonía, de razón. Luego feliz, bebiendo, riendo. Más tarde asomado a la ventana, sin aliento, bajo el claro de luna que baña el valle, la terraza con guías de boje. Un poco más tarde, en el piso, sobre las losas frías de la recámara, implorando la muerte en voz baja.

Las hermosas flores en los bosques, el agotamiento de la guerra (opresivo), los diversos desórdenes, las tareas, los alimentos, todas las cosas que me paralizan, me atropellan, me anulan.

Con la caída del día cesa la angustiosa agitación: me dirijo a la terraza para echarme en la tumbona. Giran algunos murciélagos, pasando como ciegos, salen de la leñera, del cuarto en el

que nos lavamos, rozando los techos, los árboles, los rostros. El cielo es puro y palidece, algunas ondulaciones se extienden a lo lejos en las alturas, más allá de la calma de los valles. Describo cuidadosamente, con insistencia, estos lugares en los que pienso pasar el año: la estrecha casa en medio de techos ruinosos que se erizan, dominándose unos a otros; una larga franja de terreno que divide un camino de bojes forma una terraza: esa terraza, por encima de las murallas del villorrio, domina la extensión de los bosques de las colinas.

Tras un largo descanso, la *ausencia* del cielo estrellado me hace reír.

En la angustia, cada una de las dificultades que se enfrentan es insuperable. Pero ninguna si estoy relajado.

Iniciado el relajamiento, me sentía disminuido: sin poder hacer el amor, físicamente enfermo, auténtico despojo. Con la risa frente a las estrellas vuelve la vida explosiva...

El primer efecto de la angustia en mí: sensación de una impotencia que hace entrar en el tiempo los actos necesarios. Roto el acuerdo con el tiempo y el remordimiento que se deriva de ello, sensación de mi decaimiento. En estrecha relación con el hecho de escribir este cuaderno: me siento en falta ante el proyecto —en lugar de reír al unísono del tiempo—.

Necesidad, por alternancia, de vincularse al tiempo mientras actúo —pero la acción, como la risa, exige un previo relajamiento (es el secreto del movimiento, del rápido encadenamiento de los movimientos)—.

No podría encontrar lo que busco en un libro, aún menos ponerlo. Tengo miedo de estar buscando la poesía. La poesía es una flecha arrojada: si apunté bien, lo que cuenta —lo que yo quiero— no es ni la flecha ni el blanco, sino el momento en que la flecha se pierde, disolviéndose en el aire de la noche: hasta el recuerdo de la flecha se pierde.

Nada es más engorroso a mis ojos que el éxito.

En el éxito, es preciso implicar la aprobación de los datos naturales y, en la aprobación, alguna equivalencia de Dios, que tranquiliza y satisface.

Es cierto: la risa es un éxito tan extraño. La acción, el afán, responden a los datos naturales: con la risa desaparece el afán: la armadura que había puesto a la acción en orden estalla.

Sin embargo, tener éxito es resolver un problema. La existencia se impone a mí como un enigma por resolver. La vida, la recibí como una prueba por superar. Me cuesta mucho no hacerme algún relato fabuloso. Todo es difícil: hay que desnudar al enigma, retirarle el carácter humano. Incluso si es verdad que se nos ha tendido una trampa, que todo es producto



de maquinaciones, sería presuntuoso de mi parte imaginarlo así. La apariencia es la ausencia de la razón de ser: la posibilidad de una razón se introduce como una duda en la ausencia de razón, es todo. El resto es fatuidad, vértigo, desesperanza famélica o devota.

No puedo sentir respeto por Jesús; por el contrario, más bien un sentimiento cómplice, de odio por la apatía, por los apagados rostros. El mismo deseo de acciones fáciles, ardientes, que parecían imposibles. ¿Quizá también la misma ingenua ironía (una confianza total, que se abandona, impregnada de enferma lucidez)?

Arroja una molesta luz sobre la condición humana el que Dios nazca del sentimiento de nuestra miseria. No podemos soportar el desamparo. El sentimiento de la ausencia de Dios se asocia al horror de las beatitudes.

¡Y siempre yo!, mi tiempo, mi vida, en este momento, aquí: ¿soy el viento agitando las espigas, un canto de innumerables pájaros? La abeja me descubre, nubes ciegas...

Mi ininteligible dicha, el fondo del corazón, la araña negra. Las amapolas de los campos, el sol, las estrellas, ¿puedo ser más, algo más que un grito en las fiestas del cielo? Desciendo en mí mismo: encuentro un eterno duelo, la noche... la muerte... y el deseo del duelo, de la noche, de la muerte.

¿Pero la pena, la amargura, el TRABAJO, las ciudades sin fiestas, las cabezas inclinadas, el ladrido de las órdenes (el odio), las servidumbres que son unas sentinas?

Como la desdichada mosca, obstinada en el cristal, me atengo a los confines de lo posible y heme aquí yo mismo perdido en las fiestas del cielo, agitado por una infinita risa. Pero LIBRE... (mi padre me repetía con frecuencia —alarmado por el “poco carácter” mío—: “el trabajo es la libertad”)... emancipado de la servidumbre por la SUERTE.

Pero el trabajo, la libertad, la suerte, no es más que el horizonte terrenal del hombre. El universo es LIBRE, no tiene nada que hacer. ¿Cómo podrían encontrarse en él la suerte o la risa? La filosofía —prolongando a la suerte más allá de ella misma— se sitúa en la diferencia entre el universo y el “trabajador” (el hombre). Contra Hegel: Hegel persiguió la identidad del sujeto-trabajador con el universo como objeto.

Al elaborar la filosofía del trabajo (es el *Knecht*, el esclavo emancipado, el trabajador, quien en la *Fenomenología* se convierte en Dios) Hegel suprimió la suerte —y la risa—.

(Riendo *a mi modo*, sentí en la contracción de la risa no sé qué de doloroso, de agonizante. Era terrible y delicioso. Era sano.)

A falta de desventura, no puede haber suerte *en el universo* (el hombre se revela así el universo a sí mismo). Pero el hombre —o la suerte— no accede a sí mismo directamente. La suerte lo desanima: la diviniza (la niega, la crucifica, la clava a la necesidad). La necesidad de *garantizar* la suerte, de eternizarla, es la maldición de la suerte en carne y hueso, la apoteosis de su sombra a cuestas. La suerte es primeramente recibida como un fracaso, un gesto de espanto le responde, seguido de un refugio en las lágrimas: después, lenta, terriblemente, las lágrimas ríen.

Paralelamente a la dolorosa “metamorfosis de las lágrimas” se produjo, como un sedimento dejado por la agitación de las aguas, el trabajo de la razón. El dios teológico se halla en conjunción con estos hechos.

Ayer, el inmenso zumbido de las abejas que subía por los castaños como un deseo de adolescente por las niñas. Blusas desabotonadas, risas vespertinas, el sol me ilumina, me calienta y, riendo a morir, despierta en mí el aguijón de avispa.

Cada ser se halla inserto en el ordenamiento del mundo (el instinto de los animales, las costumbres de los hombres), cada cual emplea el tiempo como debe ser. Yo no, “mi” tiempo por lo general está abierto, abierto en mí como una herida. Unas veces sin saber qué hacer y otras precipitándome, sin saber dónde empieza o termina mi tarea, agitándome febril y desordenadamente, a medias distraído. Sin embargo, *yo sé arreglármelas...* Pero la angustia está latente y se derrama en forma de fiebre, de impaciencia, de avaricia (miedo imbécil de *perder* mi tiempo).

Me acercaba a la cima... todo es confuso. En el momento decisivo, tengo siempre otra cosa que hacer.

Empezar, olvidar, jamás “desembocar”... según yo, el método es el bueno, el único a la medida de objetos que *se le* asemejen (que se asemejen al mundo).

¿Pero cuándo, pero cómo habré de morir?, cosa que, sin duda, otros sabrán un día y que jamás sabré yo.

Un labriego trabaja en su viñedo y maldice a un caballo: sus vociferantes amenazas hacen pasar por la campiña primaveral una nefasta sombra. Ese grito se une a otros: una red de amenazas ensombrece la vida. Como las maldiciones de los carreteros, de los labriegos, las prisiones y el trabajo en cadena afean todo: las manos, los labios tiznados antes de la tormenta...

No tengo ningún descanso, ni tampoco ocupación. Soy pobre, gasto cada vez más. Lo soporto mal (cada vez me las arreglo menos bien). Vivo “al día”, sin saber casi nunca qué hacer al momento siguiente. Mi vida es una mezcla de todo, de buscador de placer y de miserable, de lujo y desperdicios.

Detesto la angustia que: *a)* me fatiga; *b)* me vuelve la vida una carga, me deja incapaz de vivir; *c)* me quita la inocencia. La angustia es culpabilidad. El movimiento del tiempo exige la fuerza, el reposo. La fuerza se liga al reposo. En la sexualidad, la impotencia nace de excesivas agitaciones. La inocencia es por lo demás una idea abstracta, la ausencia de culpabilidad no puede ser negativa: es *gloria*. Cuando mucho, lo contrario: la ausencia de gloria es la culpabilidad. Culpable significa sin acceso a la gloria.

Voy a dormir. Mis sueños me acongojan de antemano. Recuerdo aquéllos de las noches pasadas, despojos que se disipan en polvo. Lo que amo: las flores, el brillo del día, la suavidad de un hombro...

Llamo a mi encuentro a la fuerza juvenil, al impulso, a la belleza grave o grácil de un canto. Y, envejeciendo, a las masculinas melancolías de la música.

Lo que amaba de absurdo, de raro, era el brillo, el deseo de deslumbrar, era la vida desaforada y fácil.

Más desaforada y más ansiosa es la belleza, más insoportable el desgarramiento. De todos modos, el dolor de los hombres tiene la extensión de la miseria. Pero en la gloria, el dolor y la angustia se consumen.

Al menor desfallecimiento: el movimiento de la vida se vuelve intolerable. La posibilidad del desfallecimiento es la base. La más tímida risa absorbe un desfallecimiento infinito.

Escribo al alba. Como si me fuera a faltar el valor.

En la medida en que ninguna posibilidad de gloria me fascina, soy un miserable desecho.

Superaré incluso las dificultades mezquinas, la inviabilidad, la impotencia. Me atemoriza un poco una risa que me desgarraría con una horrible dicha, tan excesiva que me lleva a pensar en el cuchillo de un asesinato.

Lo más amargo para mí es el malentendido que desfigura la palabra *gloria*.

Pero nadie puede negar lo que liga la existencia humana a lo que la palabra designa. Es inútil encoger los hombros: las mentiras que dieron motivo a la palabra no alteran el

sentimiento que tenemos de ella. Hay que ir hasta el fondo, donde la verdad física se revela.

Toda la tierra ha hablado, vivido de gloria, y no sólo de gloria armada. El sol es glorioso, el día es glorioso. No puede ser cobarde lo que es glorioso. De ello no se deduce que la gloria se reduzca a los esplendores de empresas inconfesables. Está ahí donde la vida se afirma: depende de la suerte, o de la voluntad de los hombres, la afirmen sea de una o de otra forma.

Ya no abandonar la gloria a los caprichos de hombres fútiles, que la seccionan como los niños a sus juguetes, acuña con ella moneda y después la subastan en una feria. Retirada de una cómica o sórdida circulación, de ella subsiste una flama juvenil, que consume al ser, animándolo de un movimiento activo y *acordándolo al deseo de los demás*.

Una fiel respuesta al deseo de todos es gloriosa, suceda lo que suceda. Pero la vanidad provocada por la gloria es su deshonra.

Enseño la moral más dichosa, y no obstante la más difícil. Tanto, que las dificultades no pueden ser superadas mediante el esfuerzo: no hay amenaza ni látigo que vengan a ayudar al “pecador”.

Mi esperanza es poca. Mi vida me agota... Me cuesta trabajo salvar mi humor infantil (la jovialidad de la risa). La confianza y la ingenuidad son crueles, evitan ver el esfuerzo hecho bajo amenaza. Nadie persistiría a través de mis dificultades. Podría preferir la muerte. Se acaban mis fuerzas nerviosas...

Me opongo tanto como Hegel al misticismo poético. La estética, la literatura (la deshonestidad literaria) me deprimen. La individualidad y la propia representación (a la que alguna vez me entregué) me hacen sufrir. Le doy la espalda al espíritu indefinido, idealista, elevado, que va en contra de la banalidad y de las verdades humillantes.

Dificultad elemental. El estado de lucidez en el que me encuentro ahora (que eleva la angustia al grado más fuerte) excluye el relajamiento, sin el cual ya no tengo capacidad de reír. La acción dirige mi lucidez actual. De ahí la imposibilidad de un estado de pérdida. Sólo podría reír de nuevo si recuperara el reposo y, por el momento, no creo.

En lugar de agotarme con las contradicciones de los estados de pérdida, a través de los cuales resulta fatal nadar a contracorriente —sin voluntad, por juego, mediante lances de dados—, intentaré mostrar la acción ordenando dichos estados.

### III. RISA Y TEMBLOR

¿Pero quién reiría hasta morir? (La imagen es excesiva, no cuento con ninguna otra.)

Si mi vida se perdiera en la risa, mi confianza sería ignorante y de ese modo sería una total ausencia de confianza. La risa loca sale de la esfera accesible al discurso, es un salto que no es posible definir a partir de sus condiciones. La risa está suspendida, la risa deja en suspenso al que ríe. Nadie puede atenerse a ella: mantener la risa es caer en la gravedad; la risa está suspendida, no afirma nada, no apacigua nada.

La risa es el salto de lo posible a lo imposible —y de lo imposible a lo posible—. Pero no es más que un salto: mantenerlo equivaldría a reducir lo imposible a lo posible *o al contrario*.

Rechazar el “mantenimiento” de un salto: ¡el reposo de un movimiento!

Es necesario actuar desde el momento en que no es posible ni “saltar” ni mantenerse en su sitio.

Mi vida destrozada, despedazada, vivida en la fiebre, sin nada que la ordene, o que la ayude desde el exterior, este encadenamiento de temores, de angustias y de dichas exasperadas exige un posible, una modalidad accesible, una acción con la cual responder al deseo. Necesito no sólo amar, sino conocer una forma de acción que me lleve adonde pueda amar. Debo descender hasta esos detalles.

La condición de la “risa” consiste en *saber* resolver las dificultades comunes de la vida. Es quizá decisivo distinguir en la risa esta necesidad ajena a la tragedia: el espíritu en la actitud trágica se ve abrumado, cristiano a medias (o sea sometido a la inevitable miseria), abandonado a las consecuencias de la decadencia. El heroísmo es una actitud huidiza: el héroe escapa de la desdicha con la que agobia al vencido. El erotismo está únicamente vinculado al matrimonio por la persecución de una solución dichosa. El matrimonio lo relega por lo general a la marginalidad, a la irregularidad, a las situaciones falsas o nefastas. Por lo demás, el erotismo se inclina por la ausencia de solución, que es el heroísmo. La risa banal —menor— es relegada al igual que el erotismo a la marginalidad y, como él, sólo tiene un lugar furtivo.

La risa de la que hablaré rechaza necesariamente la desdicha: no puede ser furtiva; limita el horizonte, lo posible del hombre.

En la quietud podemos, alternadamente, vincularnos a la risa, a la excitación sexual, a espectáculos angustiosos. En la desdicha es necesario amar con mayor firmeza. La desdicha induce con frecuencia a una actitud heroica. O a las banalidades nacidas de sentimientos trágicos (la humildad cristiana). El amor vinculado a la risa —en la que todo está suspendido— donde sólo contamos con la suerte —es difícilmente accesible: exige la peor tensión—. En

tal caso, la tensión no tiene como fin la risa, sino la lucha contra condiciones desfavorables. (Dije “el amor”: el amor a la vida, a lo posible y a lo imposible, no por una mujer...)

Lo que funda la actitud poética es la confianza otorgada a las disposiciones naturales, a las coincidencias, a la inspiración. La condición humana, en última instancia, es reductible a la objeción que la naturaleza hace de sí misma (al autocuestionamiento del ser). Impugnación que se da en la ciega disposición (en el juego de elementos diferenciados). La vida humana se liga a la lucidez —que no llega desde afuera, adquirida en condiciones contrarias—, lucidez hecha de impugnaciones sin tregua de sí misma y que al final se disuelven en la risa (en el no saber). La lucidez, la impugnación, no pueden dejar de afectar la conciencia de los límites —en la que los resultados relativos vacilan, en la que el ser es la impugnación de sí mismo—.

En la representación de ese juego —en el que el ser se pone a sí mismo en entredicho— una disminución del movimiento produciría la ilusión de una satisfacción accesible, así como de una lucidez infalible. A decir verdad, la “lucidez” —infalible— no es capaz de detenerse ni un instante en sí misma: se destruye al agotar su posibilidad. En ningún momento de su desarrollo la lucidez es independiente de su impugnación; su último resultado es un punto necesario para la última impugnación.

Con las primeras estrellas, recostado y crispado... Me levanto, me quito la ropa y mis zapatos, me pongo una bata. Desciendo relajado a la terraza. De ahí observé el “mundo” con la idea de responder alegremente —orgullosamente, apasionadamente—, con la precisión deseada, a las angustiosas dificultades.

Me despierto después de la medianoche, sin saber, cubierto de una sudoración de angustia. Me levanto, afuera el viento sopla con fuerza, el cielo está estrellado. Desciendo hasta el extremo de la terraza. Me bebo en la cocina un vaso de vino tinto. Advierto una dificultad a la que no responde ninguna acción precisa: si es que padezco la consecuencia de un error. Supongo que mi error es imbécil o culpable —pero irreparable—; es la situación del remordimiento...

La transparencia resuelve el remordimiento. Pero la transparencia no resolvería nada si no llevara la existencia hasta la intensidad de la risa (como el hierro es llevado hasta la incandescencia).

En la risa, el éxtasis es sutil, inmanente. La risa del éxtasis no *ríe*, pero me abre infinitamente. Su transparencia está atravesada por la flecha de la risa, surgida de una mortal ausencia. Una abertura tan excesiva implica al mismo tiempo amor por la flecha y la soltura nacida de un sentimiento de triunfo.

Celebro riendo las bodas entre el fracaso y el poder: el sentimiento de poder da prueba del éxito de un elemento natural contra la naturaleza —elemento que pone a la naturaleza en entredicho—, pero la naturaleza triunfaría, escaparía a la impugnación si el elemento, triunfando sobre ella, la justificara mediante su éxito: sería el triunfo de la naturaleza, no el de la impugnación de la naturaleza. La *impugnación* desea aún el fracaso, desea el *éxito del fracaso* (que sea el fracaso el que triunfe): en ese sentido, la sola lucidez no puede ir hasta lo último, ¡ella no es triunfo del desgarramiento! La impugnación se desplaza hacia la indecisión de interferencias y de rompimientos, como la risa.

No sé qué de abierto y de mortalmente herido, en la risa, es la violenta suspensión que hace la naturaleza de sí misma.

Cuando el hombre triunfa sobre la naturaleza, fracasa al mismo tiempo, convirtiéndose en aquel al que la naturaleza satisface. El hombre es siempre una danaide sin aliento.

La extrema lucidez no se ofrece en una lucidez inmediata, sino en un desfallecimiento de la lucidez: la noche cae, e inmediatamente el conocimiento es posible (el humor de la fiebre al final de *Aminadab*, donde la existencia se desprende de las perspectivas clásicas —idealistas, cristianas—).

La impugnación es lo propio del ser aislado. La lucidez, y la transparencia, son lo propio del ser aislado.

Pero en la transparencia, en la gloria, ¡se niega como ser aislado!

En la medida en que el ser aislado se observa como una existencia natural, sin advertir en su soledad el desgarramiento de todas las cosas —y de sí mismo— que él es, se encuentra en equilibrio con la naturaleza. Es finalmente el reposo del ser aislado —la impugnación cesa—.

Empeñado en las vías de la impugnación: lucho contra el agotamiento sin descanso. Esas vías remontan la corriente natural que en todo momento desearía descender. Sobre todo si la impugnación disimula infinitamente los resultados buscados: gozar de un resultado es volver a descender. El mundo humano parece natural, estando hecho casi totalmente de erosiones.

De hecho no podría subir sin volver a descender. Las palabras *subir*, *descender*, carecen de exactitud. Subo mientras desciendo. La naturaleza se opone en mí mismo a la naturaleza. Sólo pongo a la naturaleza en entredicho siempre y cuando yo sea *ella*. Los territorios aparentemente menos naturales —las oficinas, la esfera jurídica, las herramientas...— tienen una relativa independencia frente a la naturaleza. Coexisten y no pueden impugnar. Se separan de la naturaleza mediante una solución de continuidad —mediante una mayor facilidad, en

última instancia, de satisfacción: la naturaleza permanece abierta a la incertidumbre—. Si quiero impugnar a la naturaleza, necesito perderme en ella, no aislarme en mi función (como un “servicio” o una herramienta).

La impugnación no es conciliable con el reposo, el enunciado se arruina a medida que se le enuncia; incluso precipitado en la posibilidad del movimiento, mi pensamiento escrito no puede agotarlo puesto que, escrito, es tan inmóvil como una piedra.

No puedo detenerme en las expresiones poéticas de la agotadora posibilidad del movimiento. El lenguaje destruido o disgregado responde al lado suspendido, agotador, del pensamiento, pero sólo interviene en la poesía. La poesía que no está comprometida con una experiencia que rebasa a la poesía (que se distinga de ella) no es el movimiento sino el residuo dejado por la agitación. Subordinar la infinita agitación de la abeja a la colecta, al embotellamiento de la miel, es sustraerse a la pureza del movimiento; la apicultura se sustrae, y sustrae la miel a la fiebre de las abejas.

Más lejos que la poesía, el poeta ríe de la poesía, ríe de la delicadeza de la poesía. Del mismo modo la lubricidad ríe de las caricias tímidas. En un beso, en una mirada, puedo introducir un ardor venenoso, pero podría acaso limitarme a las miradas, a los besos...

Dios no es el límite del hombre, pero el límite del hombre es divino. Dicho de otra manera, el hombre es divino en la experiencia de sus límites.

Me abandono, me pierdo —en cierto sentido— y me vuelvo a encontrar, una vez más, “ahogado en un vaso de agua”.

Carezco de buen humor, mi cara se alarga, me turbo en mí mismo y en los demás.

En el cielo nublado, que el viento despedaza en infinitos desgarramientos, adiviné la tragedia áfona de las cosas, más asediado que Fedra moribunda y cargada con los horrores de Hécate...

Leyendo a Hegel, mis heridas, mis risas, mis “santas” lubricidades me parecen fuera de lugar, las únicas sin embargo a la medida de un esfuerzo que reúne al hombre en sí mismo.

Avanzaba mediante escapadas breves y maliciosas, y sin perder de vista el origen, el impulso y la noche final.

Con frecuencia, Hegel me parece la evidencia, pero la evidencia es difícil de soportar.



Lo será aún más en adelante. Una evidencia recibida en el sueño de la razón perderá el carácter del despertar. En la historia acabada, una vez hecha la evidencia, el hombre cambiaría su carácter por el de la inmutable naturaleza. Me siento amenazado de muerte. Yo... pero, de todos modos, una melancolía así no es comunicable. Tenga razón o no, mi sentimiento de despertar a la muerte sólo puede morir conmigo. Suponiendo que el hombre continúe errando y disolviéndose en interminables desacuerdos consigo mismo... pero suponiendo que encontrara el acuerdo, que desapareciera como hombre (el hombre *es* el ser histórico, es ausencia de acuerdo consigo mismo...), la supervivencia de la cosa escrita es la de la momia.

La parte viva de la burguesía es también su parte enferma (neurótica, quejumbrosa, irreal). En el campo una población raquítica (un sordomudo de 10 años balbuceaba con la nariz en el autobús: a-u-i-o-; la cara simiesca de su madre recorría con gruesos labios sus sienes —una pequeña fiesta en el camino: un jovial barrigón con rojiza cara de sapo palpaba el seno de una flaca jorobada de enorme nariz—. En ese momento lamenté no traer alguna de la ropa que me gusta: una mujer barbuda de negro y bien rasurada dominaba a la muchedumbre desde lo alto de unos descomunales pechos). Pero ¿qué hacer? Me niego a huir: soy hombre y no puedo alejarme de los momentos de esplendor, como tampoco de las impotencias.

No puedo confundirme con el mundo que mi valor no es capaz de modificar. El mundo no soy yo; personalmente, no soy *nada*. Las frondas y las flores primaverales, la diversidad sin límite y la tierra durante el atardecer girando con sus planicies, con sus montañas y sus mares, a través de los cielos... Pero si el mundo, en un sentido, es el hombre (lo que yo soy de pies a cabeza) lo es siempre y cuando lo olvide (lo que cae es la noche de *Aminadab* ).

Este mundo ligado a la vanidad desea una locura difusa, no me quiere a mí. Es el hombre en general, visto como un sueño ilimitado: teniendo sentido sólo durante la noche (sobre el fondo del sinsentido), no soy yo, es el hombre en general —árabe, bribón, juez o presidiario— lo que el mundo deseó.

Con la sensación de que el mundo *se lleva a cabo* en mí, hallo la exultación, el acuerdo con la vanidad, el infantilismo, lo cómico. Soy un lance de dados, tal es mi fuerza. Estoy feliz de descubrir en mí la violencia de una jugada. La ciega violencia...

Todo en mí se dirige hacia un punto; la suerte que yo habría sido, destinándome a terminar en la degradación. Pocas vidas requirieron de tanto esfuerzo (bajo una apariencia de facilidad).

Un profundo desamparo, una malicia hipócrita me han dado la experiencia de Dios que tienen los devotos. Pero este lado simplón es un resultado de mi orgullo. La gentileza, la independencia y el desprecio por las convenciones me han dado y me siguen dando este desparpajo de jugador.

Es con la sensación del juego —de ser un don Juan de todos los posibles— como se encuentran los resortes cómicos de mi carácter (y el origen en mí de una risa infinita).

*El hombre no nació para resolver los problemas del universo, sino más bien para buscar dónde empieza el problema y después mantenerse entre los límites de lo inteligible [GOETHE, Conversaciones con Eckermann].*

Pero el hombre se halla suspendido al enigma que es él mismo y su naturaleza insoluble es el origen en él de la gloria y del rapto, de la risa y de las lágrimas.

Goethe concluía: “La razón del hombre y la de la divinidad son dos cosas muy distintas”. Goethe, me imagino, atacaba la posición dominante de Hegel.

El esfuerzo de Hegel parece nefasto e incluso repulsivo frente a la alegría y el equilibrio de Goethe. En la cima del saber Hegel no es jocoso:

La conciencia natural —dice— se entrega inmediatamente a la ciencia (esta palabra designa en este caso el sistema del saber absoluto); tal cosa es para ella un nuevo intento de caminar de cabeza, lo que hace sin saber qué es lo que la impele a ello. Cuando la conciencia natural se ve obligada a moverse así, se le impone una violencia que parece innecesaria y para la cual no está preparada [*Fenomenología*, prefacio, II, 2].

Goethe aparece vivo, disponiendo ingenuamente de los recursos del mundo, en lugar de esa posición forzada, un tanto risible. Y sin embargo, sólo me siento desenvuelto, desenfadado y, para mejor reír de ello, *goethiano*, más allá de las miserias hegelianas.

Goethe añade un poco más adelante: “No debemos proferir las más altas máximas sino cuando son útiles para el bien del mundo. Las demás, debemos reservarlas para nosotros; siempre estarán ahí para difundir su brillo sobre todo aquello que hagamos, como la suave luz de un sol oculto”. Curioso que una auténtica riqueza tenga un aspecto ciego, que lo divino dependa de la impotencia; la forzada posición de Hegel o, en Goethe, una belleza de necrópolis. Lo único que me esclarece es una “risa infinita”.

Debí haber sido, sin Hegel, primero Hegel; y carezco de los medios. Nada me es más extraño que una forma personal de pensamiento. El odio en mí por el pensamiento individual (el mosquito que se afirma: “en cuanto a mí, pienso de otra manera”) afecta la calma, la sencillez; cuando aventuro una palabra, juego con el pensamiento *de los demás*, y es que he extraído al azar sustancia humana alrededor de mí.

La primavera matinal: bañarse, rasurarse, cepillarse... cada mañana, es un hombre nuevo, bañado, rasurado, cepillado.

Y como me es preciso desprender de mí el despojo de un día, supero las oscuridades del azar (las dificultades del pensamiento).

Lo que llamo la noche difiere de la oscuridad del pensamiento: la noche posee la violencia de la luz.

La noche misma es la juventud y la embriaguez del pensamiento: lo es en tanto que es la noche, el violento desacuerdo. Si el hombre es desacuerdo consigo mismo, su embriaguez primaveral es la noche, sus más dulces primaveras se destacan sobre el fondo de la noche. La noche no puede ser amada en el odio del día —ni el día en el miedo de la noche—. Ebria de belleza, de impudor, de juventud, la bacante danza con el personaje de la muerte. La danza fascina por esto: cada uno de los dos ama en el otro el rechazo de lo que es él mismo y su amor accede a los límites mismos en los que la vena temporal estalla. Su risa es la risa misma... uno y otra son engañados, uno y otra engañan: un poco más pura, la noche sería la certidumbre del día, el día sería la de la noche. La tensión nacida de un carácter suspendido es requerida para el desacuerdo, de donde procede el acuerdo: el acuerdo es tanto más acuerdo cuanto rehúsa serlo.

#### IV. LA VOLUNTAD

Verdades profundas. La tarde en el campo, un brillante sol de mayo, detrás de los postigos de mi cuarto, tengo calor, me siento feliz, me quité el saco. La cabeza un tanto ardiente por un vino generoso, pero debo descender al sitio del *desahogo*.

Los dos gestos del erotismo: uno de acuerdo con la naturaleza y el otro de impugnación, no podemos suprimirlos ni a uno ni a otro. El horror y la atracción están mezclados. La inocencia y el brillo favorecen el juego. En el momento oportuno, la más tonta conoce la dialéctica.

Lo que escribo difiere en esto de un diario: imagino a un hombre, ni demasiado joven ni demasiado viejo, ni demasiado sutil ni demasiado sensato, orinando y defecando, simplemente (felizmente) lo imagino reflexionando (después de leerme) sobre el erotismo y la impugnación de la naturaleza: vería entonces el afán que tenía yo de conducirlo a la *decisión*. Inútil ofrecer un análisis: que piense en el momento de la excitación ingenua, pero sospechosa, inconfesable: él impugna a la naturaleza.

El erotismo es el borde del abismo: me inclino por encima del incomprensible horror (el momento en que el globo ocular se revuelve en la órbita). El abismo es el fondo de lo posible.

La risa incontenible o el éxtasis nos colocan al borde mismo del abismo. Es la “impugnación” de todo lo posible.

Es el punto de ruptura, de dejarlo todo, la anticipación de la muerte.

Como en los malos momentos de una guerra, lo arbitrario es descartado de los caminos que sigo. Por no tender al objeto preciso, la fantasía no es tolerable. Tanto me sorprende en mis escritos un ordenamiento tan riguroso, que tras un intervalo de varios años el pico golpea en el mismo lugar (despojo prescindible frente a frente). Un *sistema* de una precisión de relojería ordena mis pensamientos (pero me oculto sin fin en este inacabable trabajo).

Debo pertenecer a una especie humana un tanto transformada, que se habría superado: ésta realizaría al parejo la puesta en acción y la impugnación de la naturaleza (el trabajo y la risa).

El conocimiento opone a la certidumbre de la puesta en acción la duda final de la impugnación. Pero la vida hace de una la condición de la otra y recíprocamente. La sumisión a la naturaleza —al entreveramiento visto como algo providencial— es un obstáculo para la *puesta en acción*. En ese mismo sentido, la puesta en acción es por sí misma la objeción a la naturaleza. Por otro lado, la impotencia para poner en acción, la pereza poética, implica directamente —o por reacción— el recurso de la autoridad divina (la sumisión al orden natural). La divina libertad de la risa quiere que la naturaleza se someta al hombre, y no el hombre a la naturaleza.

Veía una fotografía, fechada en 1922, donde estoy con un grupo —en Madrid, sobre la terraza del techo de una casa—. Estoy sentado en el piso, espalda contra espalda con X. Recuerdo mi aspecto jovial, incluso elegante. Vivía de esa tonta manera. Con el tiempo, la realidad del mundo, de la tierra, se descompone, al igual que, en un prisma, un rayo de sol: el tiempo la arroja en todas direcciones a la vez. Las colinas, los pantanos, el polvo y los demás hombres no están menos unidos, menos indistintos que las partes de un líquido. ¡El caballo y la mosca! ... todo se halla mezclado.

ausencia de trueno  
eterna extensión de aguas llorosas  
y yo la mosca risueña  
y yo la mano cortada  
yo mojaba las sábanas  
y yo era el pasado  
la ciega estrella muerta

perro amarillo  
él está ahí  
el horror  
aullando como un huevo  
y vomitando mi corazón

en la ausencia de mano  
grito

le grito al cielo que  
no soy yo el que grita  
en este desgarramiento de trueno  
no soy yo el que muere  
es el cielo estrellado  
el cielo estrellado grita  
el cielo estrellado llora  
me caigo de sueño  
y el mundo se olvida

entiérrenme en el sol  
entierren mis amores  
entierren a mi mujer  
desnuda en el sol  
entierren mis besos  
y mi blanca baba.

Un hombre golpetea la mesa durante una hora, luego se pone rojo, otro tiene dos hijos muertos de tisis y su hija, loca, estrangula a sus dos hijos, etc. Un gran viento ahuyenta y precipita las cosas y lo que nosotros somos, con furia, a la inanidad. La fatiga hace soñar en otro planeta. La idea de huir no es en realidad ni absurda ni cobarde. Queremos hallar lo que buscamos, que es liberarnos de nosotros mismos. Es por eso que, al hallar el amor, sentimos embriagueces tan puras —al carecer de grandes desesperanzas—. El amor es cada vez ese otro planeta, nos sumergimos en él liberados del vacío de los golpeteos y de la desdicha. En el amor, efectivamente, dejamos de ser nosotros mismos.

Esto contra la indiferencia adormecida de un lector: un poco más lejos abandona este libro ¿por qué otra cosa? ¿Qué cita tiene consigo mismo?

Esto contra los *en cuanto a mí*, las diferencias deseadas.

Hago del lenguaje un uso clásico. El lenguaje es el órgano de la voluntad (de la puesta en acción); me expreso en la modalidad de la voluntad, que sigue su camino hasta el final. Qué significa el abandono de la voluntad si se habla: romanticismo, mentira, inconciencia, guirigay poético.

Nada es a mis ojos más válido que la oposición radical de los actos deseados a la ingenuidad de un desgarramiento extático. No podemos hacer del éxtasis un objetivo apuntado, y menos aún el medio para otro resultado. La indiferencia por las vías de acceso no suprime el hecho

de que el éxtasis supuso el acceso al éxtasis. Pero aquel que habla y se enfanga en sus propias palabras está forzosamente en búsqueda de las vías de acceso; se detiene en actos deseados al no poder rechazar los medios con los que acepta reducir su vida.

Reparo en la necesidad de audacias, de consunciones, de *imprevistas* lucideces. Tengo una sensación desnuda de la pesada realidad. El horror me pone incesantemente enfermo, pero tengo el coraje de amar ese peso sin *reticencias*. Es preciso que la existencia vaya hasta lo extremo, aceptar los límites reales y únicamente esos límites; sin eso, ¿cómo reír? Si tuviera alguna complacencia en detenerme en el asco, si negara el peso que no pude levantar, sería “liberal” o cristiano: ¿cómo podría reír?

El horizonte frente a mí (horizonte abierto). Más allá los poblados, las ciudades y los seres humanos que comen, hablan, sudan, se desvisten, se acuestan. Como si no existieran. Al igual que los seres del pasado. Al igual que los que vendrán más adelante. Pero en este mundo de más allá de la colina o del instante, quiero ofrecer la transparencia de frases como: “Pero en este mundo..., etc.” Lo que yo soy no afecta a Stendhal muerto. ¿Pero quién hará por mí más de lo que yo hago por este muerto? En este más allá de la colina y del instante, ola agotada, moriré... Mientras tanto, en mi cama, me quedé dormido. Despierto: en el horizonte, el cielo está pálido, rayado por el sol ocultado: una bella estrella dorada, el delicioso creciente de la luna en medio de nubes ligeras, más allá de las colinas y el instante... ¡El sueño!, me desprendo del sueño y escribo, subiéndome para ver mejor (y ser mejor visto) a la cima de la escritura. Y en pocos instantes, de nuevo el sueño, agotador como una agonía.

¿Puedo esperar salir de un estado de fatiga y de flujo gota a gota en la muerte? Y qué fastidio el de escribir un libro, luchando contra el agotamiento del sueño, deseando la transparencia de un libro: resplandor que se traslada de una nube a otra, de un horizonte al horizonte siguiente, de un sueño a otro. No abrazo lo que digo, el sueño me abate, lo que digo se descompone en una inercia parecida a la muerte.

Una frase se desplazaba más lejos en la descomposición de las cosas y yo dormía ya... Olvidaba. Me despierto, escribo estas pocas palabras. Todo cae ya: en el desprendimiento de cascajos del sueño.

No ser otra cosa que un campo, en la bruma matinal, sobre el que habría graznado un cuervo.

Escribo como el pájaro canta por la mañana, ¡ay!, con una congoja de angustia, de náusea: ¡agotado por mis sueños nocturnos! Me repito: “Un día estaré muerto, ¡MUERTO!” ¿Y el esplendor del universo? Nada. Todos los sentidos se anulan, componen otros nuevos; inaprehensibles como saltos. Siento un violento viento en la cabeza. Escribir es irse a otra

parte. El pájaro que canta y el hombre que escribe se liberan. De nuevo el sueño y, con la cabeza pesada, me desplomo.

Y ahora que la noche ha terminado, ¿adónde voy? Mi fuerza está en la risa, mi dicha en no saber nada.

Río infinitamente, pero, vivo, deseo reír: la risa supone una vida animada, una voluntad ardiente.

Hago el amor como se llora, y sólo la risa es noble; la simple risa embriaga con una certeza de triunfo. El hombre a la deriva, que no hace *su* voluntad (sino la de Dios o la de la naturaleza), tiene pocas ganas de reír, ignora el infinito de la risa.

La risa es como el pie, molido por lo general por el zapato y por el uso...

No escribo para este mundo (supervivencia —expresamente— de aquel de quien surgió la guerra), escribo para un mundo diferente, para un mundo sin miramientos. No deseo imponerme a él, me imagino ahí silencioso, como ausente. La necesidad de la desaparición incumbe a la transparencia. Nada me opone a las fuerzas reales, a los vínculos necesarios: sólo el idealismo (la hipocresía, la mentira) tiene la virtud de condenar al mundo real —de ignorar su verdad física—.

¿Qué otra cosa soy sino el rayo de una estrella muerta? El mundo cuya luz soy yo está muerto. Me resulta lamentable tener que suprimir la diferencia entre esta muerte real y mi vida artificial.

De un mundo moribundo o muerto, descomponiéndose, lo que subsiste en la superficie en forma de luz es la negación de este mundo (de su verdad, de su orden). No es la expresión del mundo que vendrá. ¿Mensaje de un mundo al otro?... Un anciano, al morir, ¿deja algún signo de vida? Pero ¿quién experimentará la inanidad que conocí, después de nosotros? ¿Quién podrá entonces proferir el grito de una vida que dispone de todos los posibles y al morir, en llamas, de un exceso de facilidad?

Leo el *Diario* de Stendhal, 30 de marzo de 1806:

La señora Filip está recostada en una cama de reposo en su salón amarillo cuya llave al fin encontró su indolente hija. Emite un eructo, que me repugna totalmente viniendo de ella. Rostro y suspiros voluptuosos sobre todo al respirar el humo de yesca. ¡He aquí la forma de morir!

[...]

Antes de eso, Samadet se puso en ridículo ante los ojos solamente de veinte personas, como Pacé y yo. Dúos ingleses, voz desafinada. ¡Cuánta necesidad de sensaciones tiene esta pobre sociedad! Cuánto debe uno temer aburrirla con la

futilidad de los objetos, mientras no sea uno sombrío, y acaba uno siéndolo si se tiene ingenio. Tuf de Wildermeth se vio bien ese día.

Este hombre ha estudiado la dignidad; su aire correcto, su talle, algo cruel, delgado y distinguido en el rostro, todo ayuda a concederle tal tipo, el más propio de todos. Si él hubiera elegido tal carácter, eso supondría que tiene más inteligencia que la que demuestra. Por lo demás rígido, sin buen gusto ni gracia, pero Lovelace de Marsella, seductor por el sentimiento.

¿El hombre? ¿Samadet, Wildermeth?...

En el fondo del pozo: Samadet canta en sociedad...

En cambio, un caballo en una calle de A. atado a una pared por una cuerda. La cuerda anulaba su enorme cabeza: desdicha inexistente. Debió dar de coces. Era como la pared o el suelo.

Nadie puede renunciar a su voluntad (abandonar la autonomía). El mismo Wildermeth es un caballo, un músculo, un fragmento (cree que es algo más). El orgullo no es localizable, y sin embargo existe. Con frecuencia soy humano, ¡soy rebelde! ¿Un poco más tarde?, caballo o Samadet.

No olvido nada. Hablo con Samadet: sólo la tontería (sólo Samadet) me lee; un caballo no lee. Amor propio, tontería, lo que la tierra niega al girar. Y es que, ¡Samadet lector!, soy tu sepulturero y tú no existías.

Cada noche, una estrella en el mismo lugar del cielo. Soy relativo a la estrella. La estrella es quizá lo inmutable, y yo, que la miro, podría no existir (yo, algún otro, ningún otro). Lo absurdo del yo de las pulgas o de las moscas se disloca en lo absurdo de la estrella.

Nada más que una estrella...

No importa qué estrella: alguna estrella... ¡El hombre es cuando sabe que no es! La materia es en tanto disuelve a un hombre y, mediante la descomposición, expone su ausencia.

El yo opaco mantiene al universo en la opacidad...

Sería inútil querer evitarlo: la humildad cristiana es desdichada, sobre todo es contradictoria, ¡se asocia a la inamovible obsesión del yo! ¡Piénsese en la monstruosa inmortalidad de los yo del infierno y del paraíso! ¡Piénsese en el Dios del Yo, que ordena su multiplicación delirante!

Me gustaría sólo ver en mi yo nada más que la relación con cualquier otra cosa. En realidad, el hombre, o el yo, se relaciona con la naturaleza, se relaciona con lo que niega.

Relacionando con aquello que niego lo que yo soy, no puedo más que reír, dislocarme, disolverme.



La risa no niega únicamente a la naturaleza, en la que por lo general el hombre se encuentra entreverado, sino también a la miseria humana, en la que la mayoría de los hombres se encuentran aún entreverados.

El idealismo (o el cristianismo) relacionaba al hombre con lo que en el hombre niega a la naturaleza (con la idea). La naturaleza vencida, el hombre que la domina tiene el poder de relacionarse con lo que domina: tiene el poder de reír.

El orgullo es lo mismo que la humildad: siempre es la mentira (Wildermeth o san Benito Labre). Al ser lo contrario del orgullo, la risa es a veces lo contrario de la humildad (nadie ríe en el *Evangelio*).

No puedo más que adorar o reír (triunfo mediante la inocencia).

# SOBRE NIETZSCHE

## VOLUNTAD DE SUERTE

*Entra Giovanni con un corazón en la punta de su puñal.*

[...]

GIOVANNI: No os sorprendáis si vuestros corazones llenos de aprensiones se crispan con esta vana imagen. ¡De qué pálido espanto, de qué cobarde cólera no se habrían sentido sobrecogidos vuestros senos si hubieseis sido testigos del robo de vida y de belleza que he cometido! ¡Hermana mía, oh, mi hermana!

FLORIO: ¿Qué ocurre?

GIOVANNI: La gloria de mi acto ha apagado el sol de mediodía y hecho del mediodía la noche...

JOHN FORD, *Lástima que sea una puta*

## Prefacio

### 1

¿Deseáis calentaros contra mí? No os acerquéis demasiado, os lo aconsejo: de lo contrario podríais quemaros las manos. Pues ved, soy demasiado ardiente. Es ya muy difícil impedir que mi llama estalle fuera de mi cuerpo.

1881-1886<sup>[1]</sup>

Lo que me obliga a escribir, creo, es el temor de volverme loco.

Padezco una aspiración ardiente, dolorosa, que dura en mí como un deseo insatisfecho.

En cierto sentido, mi tensión se asemeja a un loco deseo de reír, y no difiere mucho de las pasiones que hacen arder a los personajes de Sade; y, sin embargo, está cerca de la de los mártires o la de los santos...

No puedo dudarle: este delirio acusa en mí el carácter humano. Pero, hay que decirlo, conduce al desequilibrio y me priva horriblemente de reposo. Ardo y me desoriento y al final quedo vacío. Puedo proponerme grandes y necesarias acciones, pero ninguna responde a mi fiebre. ¡Hablo de una preocupación moral, de la búsqueda de un objeto cuyo valor supera al de los demás!

Comparado con los fines morales que por lo general se proponen, este objeto es inconmensurable a mis ojos: tales fines parecen mediocres y engañosos. Pero son precisamente éstos los que yo querría traducir en actos (¿no están acaso determinados como una exigencia de actos definidos?).

Es cierto: el afán de un bien limitado lleva en ocasiones a la cima hacia la que tiendo. Pero mediante un rodeo. El fin moral difiere entonces del exceso del que aquél es motivo. Los estados de gloria, los momentos sagrados, que revelan lo inconmensurable, exceden los resultados buscados. La moral común coloca esos resultados en el mismo plano que los fines del sacrificio. Un sacrificio explora el fondo de los mundos y la destrucción que lo garantiza revela su desgarramiento. Pero es celebrado para un fin banal. Una moral siempre tiene en mira el bien de los seres.

(Las cosas han cambiado aparentemente el día en que Dios fue representado como único fin verdadero. No dudo que de lo inconmensurable de lo que hablo se diga que, en suma, no es más que la trascendencia de Dios. Sin embargo, según yo, esta trascendencia es la huida de mi objeto. ¡Nada puede cambiar en el fondo si en lugar de la satisfacción de los seres humanos no se considera la del Ser celestial! La persona de Dios desplaza y no suprime el problema. Únicamente introduce la confusión: a discreción, cuando haga falta, el ser en el caso de Dios se otorga una esencia inconmensurable. No importa: *se sirve a Dios, se actúa a su favor*: luego es reductible a los fines ordinarios de la acción. *Si se situara más allá no podríamos hacer nada en su provecho.*)

## 2

La aspiración extrema e incondicional del hombre ha sido expresada por primera vez por Nietzsche *independientemente de cualquier objetivo moral y de servicio a un Dios*.

Nietzsche no puede definirla con precisión pero ella lo anima, la asume de cabo a rabo. Arder sin responder a alguna obligación moral, expresada en el tono del drama, sin duda es una paradoja. Es imposible predicar o actuar a partir de ahí. De ello se deriva un resultado que desconcierta. Si dejamos de hacer de un estado ardiente la condición de algún otro, ulterior y ofrecido como un bien palpable, el estado propuesto se asemeja a una fulguración al estado puro, a una consumación vacía. Si no se la relaciona con algún enriquecimiento, como la fuerza y la proyección de una ciudad (o de un Dios, de una Iglesia, de un partido), dicha consumación no es siquiera inteligible. *El valor positivo de la pérdida no puede ofrecerse en apariencia más que en términos de beneficio*.

Nietzsche no tuvo una conciencia clara de esta dificultad. Debió aceptar su fracaso: al final supo que había hablado en el desierto. Al suprimir la obligación, el bien, al denunciar el vacío y el engaño de la moral, arruinaba el valor eficaz del lenguaje. La fama tardó en llegar, y cuando llegó no tuvo más que decir. Nadie respondía a sus esperanzas.

Me parece que hoy se debe decir: aquellos que lo leen o lo admiran lo escarnecen (lo supo, lo dijo). *¿Excepto yo?* (simplifico). Pero intentar, como él lo pedía, seguirlo y abandonarse a la misma prueba, al mismo extravío que él.

Esta total liberación de lo posible humano, definido por él, es de todos los posibles sin duda el único que no haya sido intentado (me repito: simplificando, excepto yo [?]). En este momento de la historia, pienso en qué medida la enseñanza de cada una de las doctrinas

concebibles que han sido predicadas fue realmente observada. Nietzsche, a su vez, concibió y predicó una nueva doctrina, se puso a la búsqueda de discípulos, soñaba con fundar una orden: odiaba lo que obtuvo... ¡vulgares alabanzas!

Hoy me parece indispensable afirmar mi desamparo: traté de extraer de mí las consecuencias de una doctrina lúcida, que me atraía como la luz: coseché la angustia y casi siempre la impresión de sucumbir.

### 3

En absoluto habré de abandonar, sucumbiendo, la aspiración de la que hablé. O, más bien, esta aspiración no me abandonará: moriré, pero no por eso callaré (al menos es lo que pienso): desearía que aquellos a los que amo soporten y sucumban a su vez.

En la esencia del hombre hay un violento movimiento que desea la autonomía, la libertad del ser. Libertad se entiende sin duda de varias maneras, ¿pero quién se sorprenderá hoy en día de que se muera por ella? Las dificultades que enfrentó Nietzsche —renunciando a Dios y renunciando al bien, y no obstante ardiendo con el ardor de aquellos que se dejaron matar por el bien o por Dios— las enfrenté a mi vez. La desalentadora soledad que describió me abate. Pero la ruptura con las entidades morales le proporciona al aire que respiro una verdad tan grande que preferiría vivir como inválido o morir en lugar de recaer en la servidumbre.

### 4

Admito, en el momento de escribir, que una búsqueda moral que se propone como objeto algo más allá del bien desemboca primeramente en el extravío. Nada me garantiza aún que sea posible superar la prueba. Esta confesión, basada en una molesta experiencia, me autoriza a reír de quien, atacándola o utilizándola, confunde la posición de Nietzsche con la de Hitler.

*“¿A qué altura se encuentra mi morada? Nunca conté al subir los peldaños que llevan hasta mí; donde cesan todos los peldaños, tengo mi techo y mi morada.”*<sup>[2]</sup>

De este modo se expresa una exigencia que no apunta a ningún *bien* palpable y que por eso consume a quien la vive.

Deseo terminar con este vulgar equívoco. Resulta espantoso ver cómo se reduce al plano de la propaganda un pensamiento que ha permanecido cómicamente inutilizado y que sólo abre el vacío a quien se inspira en él. Para algunos, Nietzsche habría tenido la mayor influencia en esta época. Es dudoso: nadie lo esperaba para que se mofara de las leyes morales. Sobre todo, no manifestó una actitud política: se negaba, solicitado, a optar por el partido que fuera; le irritaba que lo creyeran de derecha o de izquierda. Le horrorizaba la idea de ver su pensamiento subordinado a cualquier causa.

Sus decididos sentimientos por la política datan de su alejamiento de Wagner, de la desilusión que sufrió el día que Wagner expuso frente a él la grosería alemana, Wagner socialista, galófono, antisemita... El espíritu del segundo Reich, sobre todo en sus tendencias prehitlerianas, cuyo emblema es el antisemitismo, es lo que más causó su desprecio. La propaganda pangermanista le repugnaba.

A mí me gusta hacer tabla rasa —escribe—. Yo me enorgullezco de pasar por el despreciador de los alemanes por excelencia. El recelo que me inspiraba el carácter alemán ya fue expresado por mí a la edad de veintiséis años (tercera consideración intempestiva). Los alemanes son para mí una cosa imposible. Cuando yo quiero imaginar una especie de hombre absolutamente contraria a todos mis instintos, lo que se presenta siempre a mi espíritu es un alemán.<sup>[3]</sup>

Si se desea ver con claridad, Nietzsche fue en el plano político *el profeta, el anunciador de la grosera fatalidad alemana*. Es el primero en denunciarla. Execró la locura insensible, rencorosa, beata que se apoderó desde 1870 de los espíritus alemanes y que hoy se agota en el furor hitleriano. Nunca un error más mortal había extraviado así a un pueblo entero destinándolo tan cruelmente al abismo. Pero él se destacó de entre esta multitud *destinada* de antemano, negándose a participar en la orgía de la “propia satisfacción”. Su tenacidad tuvo consecuencias. Alemania decidió ignorar a un genio que no la halagaba. Sólo su notoriedad en el extranjero atrajo tardíamente la atención de los suyos... No sé si exista un más bello ejemplo de un hombre y de un país que se dan la espalda: durante quince años, toda una nación que permaneció sorda a esta voz, ¿no es algo digno de ser tomado en cuenta? Al asistir hoy a la ruina, tenemos que admirar el hecho de que en el momento en que Alemania se comprometió en un camino que la llevaba a lo peor, el más sensato y el más ardiente de los alemanes se haya vuelto contra ella: se sintió horrorizado y no pudo dominar tal sentimiento. ¿No resulta sin embargo desalentador que, tanto de un lado como de otro, se deba reconocer después de todo que en la tentativa por escapar tanto como en la aberración no existiera una sola salida?

Nietzsche y Alemania, opuestos uno al otro, habrán vivido finalmente el mismo destino: fueron igualmente agitados por insensatas esperanzas, pero inútilmente. Fuera de esa trágica vanidad de la agitación, todo entre ellos se desgarró y se odia. Las similitudes son insignificantes. Si no existiera la pésima costumbre de escarnecer a Nietzsche, de hacer con él lo que más lo deprimía: una lectura rápida, un empleo cómodo —*sin siquiera abandonar posiciones a las que él es contrario*—, su doctrina se tomaría por lo que es: el más violento de los disolventes. No sólo se la injuria cuando se hace de ella un auxiliar de las causas que desvaloriza, también se la pisotea, probando que se ignora cuando se finge adoptarla. Quien, como yo lo hice, intente ir hasta el fin de lo posible al que ella apela, se convertiría a su vez en un campo de infinitas contradicciones. En la medida en que siguiera este aprendizaje de la paradoja, vería que ya no le sería posible abrazar cualquiera de las causas existentes, que su soledad es total.

En este libro que escribo atropelladamente no he desarrollado este punto de vista teóricamente. Creo incluso que un esfuerzo de esa índole se vería manchado de gravedad. Nietzsche escribió “con su sangre”: quien lo critique o, mejor, lo ponga a prueba, sólo podrá hacerlo a su vez sangrando.

Escribía deseando que mi libro apareciera, de ser posible, con motivo del centenario de su nacimiento (15 de octubre de 1844). Lo escribí de febrero a agosto, esperando que la huida de los alemanes haría posible su publicación. Lo inicié con una exposición teórica del problema (es la segunda parte, p. 334), pero ese corto planteamiento no es en el fondo sino un relato de experiencia vivida: de una experiencia de veinte años, cargada a final de cuentas de espanto. En este sentido, me parece útil disipar un equívoco: Nietzsche tendría que ser el filósofo de la “voluntad de poder”; se presentaba como tal y es acogido como tal. Pienso que más bien es el filósofo del *mal*. Es la atracción y el *valor* del mal los que, a mi entender, dieron a sus ojos su sentido a lo que él deseaba cuando hablaba de poder. Si no fuera así, ¿cómo explicar este pasaje?

“EL CORRUPTOR DEL GUSTO.— A.: ¡Eres un corruptor del gusto!, se dice en todas las partes. B.: ¡Ciertamente! Corrompo en todo el mundo el gusto de su partido; esto no me lo perdona ninguno” (*La gaya ciencia*, 183).

Esta reflexión, entre muchas otras, es absolutamente inconciliable con las conductas prácticas, políticas, extraídas del principio de la “voluntad de poder”. Nietzsche sintió aversión por todo aquello que, en su tiempo, se alineó en el sentido de esta voluntad. Si no sintió inclinación —o experimentó incluso la necesidad— de pisotear la moral recibida, no dudo en cambio que no haya cedido a la repulsión que inspiran los métodos de la opresión (la policía). Él justifica su odio por el bien como la condición misma de la libertad. Personalmente, sin ilusión alguna respecto al alcance de mi actitud, me siento en oposición, me opongo a toda forma de imposición: no por eso dejo de hacer del *mal* el objeto de una búsqueda moral extrema. Y es que el mal es lo opuesto de la imposición, que, por su parte, se ejerce en principio con miras a un bien. Sin duda el mal no es más que lo que una hipócrita serie de malentendidos ha querido hacer de él: en el fondo, ¿no es acaso una libertad concreta, la turbulenta ruptura de un tabú?

El anarquismo me irrita, sobre todo las vulgares doctrinas que hacen la apología de los criminales del fuero común. Las prácticas de la Gestapo sacadas a la luz muestran la profunda afinidad que une el hampa con la policía: nadie es más proclive a la tortura, a servir cruelmente al aparato de opresión que esos hombres sin fe ni ley. Odio incluso a esos débiles de mentes confusas que exigen todos los derechos para el individuo: el límite de un individuo no solamente está condicionado por los derechos de algún otro, lo está más duramente por los del *pueblo*. Cada hombre es solidario con el pueblo, comparte sus sufrimientos o sus conquistas, sus fibras forman parte de una masa vibrante (no por eso está menos solo en los momentos difíciles).

Esas dificultades capitales de la oposición entre el individuo y la colectividad o entre el bien y el mal y, por lo general, esas insensatas contradicciones de las que comúnmente salimos únicamente negándolas, me ha parecido que sólo un golpe de suerte —propinado en la audacia

del juego— puede vencerlas libremente. Ese estancamiento en el que sucumbe la vida llevada hasta los límites de lo posible no podría excluir una posibilidad de salir. En lo que una sabiduría lógica no es capaz de resolver, una temeridad sin medida, que no retroceda y no mire hacia atrás, podría triunfar. Por esta razón, sólo podía escribir con mi vida este libro proyectado sobre Nietzsche, donde, si me era posible, quería plantear y resolver el problema íntimo de la moral.

Es sólo mi vida, son sus irrisorios recursos los que podían proseguir en mí esa búsqueda del Grial que es la suerte. Ésta parecía responder con más exactitud que el poder a las intenciones de Nietzsche. Sólo un “juego” tenía la virtud de explorar lo posible muy lejos, sin prejuizar los resultados, otorgándole únicamente al *futuro*, a su libre cumplimiento, el poder que por lo general se atribuye a una toma de decisión, que no es más que una forma del *pasado*. Mi libro es, por una parte, el relato día con día de los lances de dados, arrojados, debo decirlo, con muy pobres recursos. Por otro lado, en este año realmente cómico, pido perdón por los intereses de mi vida privada que estas páginas de diario ponen en juego: no sufro por ellas, me río de buena gana de mí mismo y no conozco mejor manera de perderme en la inmanencia.

## 6

El placer que me causa saberme risible no puede ir sin embargo tan lejos como para permitirme extraviar a quien me lea. El problema esencial que se agita en este desordenado libro (y así debía serlo) es el que Nietzsche vivió y el que su obra se aplicó a resolver: el del hombre en su totalidad.

La mayor parte de los hombres —escribe— son una imagen fragmentaria y exclusiva del hombre; hay que sumarlas para obtener un hombre. Épocas enteras, pueblos enteros tienen en tal sentido algo de fragmentario; es quizá necesario para el crecimiento del hombre el que sólo se desarrolle pedazo por pedazo. Por eso no hay que ignorar que, en el fondo, sólo se trata de producir al hombre sintético, que los hombres inferiores, la inmensa mayoría, no son más que los preludios y los ejercicios preliminares cuyo concertado juego puede hacer surgir aquí y allá al *hombre total*, semejante a una piedra miliar que indique hasta dónde ha llegado la humanidad [1887-1888; citado en *Voluntad de poder*, II, p. 347].

¿Pero qué significa esta fragmentación o, más aún, cuál es su causa, si no es esa necesidad *de actuar* que especializa y limita el horizonte de una actividad dada? Aun cuando fuera de interés general, lo que no siempre es el caso, la actividad que subordina cada uno de nuestros instantes con algún resultado preciso borra el carácter total del ser. Quien actúa sustituye con un determinado fin en particular —en los casos menos especiales, la grandeza de un Estado o el triunfo de un partido— esa razón de ser que él mismo es como totalidad. Toda acción especializa en tanto sólo existe acción limitada. Por lo general una planta no actúa, no está especializada: ¿está especializada en papar moscas!

Sólo puedo existir totalmente si rebaso de alguna manera el estadio de la acción. Si no sería soldado, revolucionario profesional, científico, no “el hombre total”. El estado

fragmentario del hombre es, en el fondo, lo mismo que la elección de un objeto. En cuanto un hombre limita sus deseos a, pongamos, la posesión del poder en el Estado, actúa, sabe lo que debe hacer. No importa que fracase: desde un principio inserta ventajosamente su ser en el tiempo. Cada uno de sus momentos se vuelve algo *útil*. A cada instante se le ofrece la posibilidad de avanzar hacia el objetivo elegido: su tiempo se convierte en una marcha hacia dicho objetivo (eso es lo que por lo general llamamos vivir). Lo mismo sucede si tiene como objeto su salvación. Toda acción hace de un hombre un ser fragmentario. Sólo puedo mantener en mí el carácter íntegro si me rehúso a actuar, o al menos negando la eminencia del tiempo reservado a la acción.

La vida solamente permanece íntegra cuando no se subordina a cualquier objeto preciso que la rebase. En ese sentido, la esencia de la integridad es la libertad. Sin embargo no puedo convertirme en un hombre íntegro por el simple hecho de luchar por la libertad. Incluso si luchar de esa manera es la actividad que más me agrada de todas, no podría confundir en mí al estado de integridad con mi lucha. Es el ejercicio positivo de la libertad y no la lucha negativa contra una opresión en particular lo que me pone por encima de la existencia mutilada. Cada uno de nosotros aprende amargamente que luchar por la propia libertad es en principio alienarla.

Ya lo dije: el ejercicio de la libertad está del lado del mal, mientras que la lucha por la libertad es la conquista de un *bien*. Si la vida es íntegra en mí, en tanto que ella es tal, no puedo ponerla al servicio de un bien sin dividirla, sea el de algún otro, el de Dios o mi bien. No puedo adquirir sino sólo dar, y dar sin contar, sin que un don tenga nunca como objeto el interés de algún otro. (Considero en este sentido el bien de algún otro como un engaño, pues si quiero el bien de algún otro es para encontrar el mío, a menos que lo identifique con el mío. La totalidad es en mí esta exuberancia: no es más que una aspiración vacía, un desdichado deseo de consumirse sin más razón que el deseo mismo —*que ella es totalmente*— de arder. Es por tal cosa que ella es el deseo de reír del que hablé, ese prurito de placer, de santidad, de muerte... No tiene otra tarea que cumplir.)

## 7

Un problema tan extraño sólo se concibe si es vivido. Resulta fácil objetar su sentido diciendo que se nos imponen tareas infinitas. Precisamente en el tiempo actual. Nadie piensa en negar la evidencia. No es menos cierto que la totalidad del hombre —en tanto que término inevitable— se hace presente desde ahora por dos razones. La primera negativa: la especialización, por todas partes, se acentúa hasta un grado alarmante. La segunda: algunas tareas agobiantes, en nuestros días, se revelan no obstante *en sus exactos límites*.

El horizonte era antaño oscuro. El objeto grave era primeramente el bien de una ciudad, pero la ciudad se confundía con los dioses. El objeto fue después la salvación del alma. En los dos casos, la acción apuntaba por una parte a un fin limitado, comprensible; por otra parte, a una totalidad definida como algo inaccesible aquí abajo (trascendente). La acción tiene en las



condiciones modernas fines precisos, enteramente adecuados a lo posible: la totalidad del hombre ha perdido su carácter mítico. Accesible a todas luces, se consagra al acabamiento de las tareas que se ofrecen y se definen materialmente. Es distante: al subordinarse, los espíritus fragmentan tales tareas. Y tampoco deja de ser discernible.

Esta totalidad que aborta en nosotros el trabajo necesario no está menos presente en dicho trabajo. No como un objetivo —el objetivo es el cambio del mundo, su ajuste a la medida del hombre— sino como un resultado ineluctable. Al término del cambio, el hombre-responsable-de-la-tarea-de-cambiar-el-mundo, lo que no es sino un aspecto fragmentario del hombre, será él mismo transformado en hombre íntegro. Este resultado parece lejano en lo que se refiere a la humanidad, pero la tarea *definida* lo describe: no nos trasciende como los dioses (la ciudad sagrada), ni como la supervivencia del alma; está en la inmanencia del hombre responsable... Podemos diferirlo para más tarde antes de pensar en ello, sin embargo nos es contiguo; si en su común existencia los hombres no pueden tener la conciencia clara desde ahora, lo que los separa de esta noción no es ni el hecho de ser hombres (y no dioses) ni el de no estar muertos: es una obligación momentánea.

Igualmente un hombre en combate no debe (provisionalmente) pensar en reducir al enemigo. Sin duda, no existe prácticamente combate violento que no deje que se introduzcan, en los momentos de calma, las preocupaciones de los tiempos de paz. Pero tales preocupaciones, en el momento mismo, parecen insignificantes. Las mentes más duras le dan un espacio a esos momentos de tregua y tratan de no hacerlos tan serios. Se equivocan en un sentido: ¿la seriedad no es, en el fondo, la razón que hace correr la sangre? Pero de nada sirve: es preciso que lo serio sea la sangre; *es preciso* que la vía libre, sin combate, desprendida de las necesidades de la acción y no fragmentada, aparezca bajo la luz de las frivolidades: en un mundo libre de dioses, del afán de salvación, incluso la “tragedia” no es más que una diversión —una distracción subordinada a fines que están en la mira de una sola actividad—.

Esta manera de entrar —*por la pequeña puerta*— de la razón de ser de los hombres tiene más de una ventaja. De esta manera, el hombre íntegro se revela antes que nada en la inmanencia, en el plano de una vida frívola. Tenemos que reírnos de él, aun si fuera profundamente trágico. Se trata de una perspectiva que libera: ha adquirido la mayor simplicidad, la desnudez total. Tengo que agradecer —sin comedia— a aquellos cuya actitud de gravedad y una vida cercana a la muerte me definen como a un hombre vacío, como a un soñador (estoy por momentos de su lado). En el fondo, el hombre íntegro no es más que un ser cuya trascendencia es abolida, de quien ya nada se encuentra separado: un poco tonto, un poco Dios, un poco loco... es la transparencia.

Si deseo efectuar mi totalidad en mi conciencia, debo remitirme a la inmensa, cómica, dolorosa convulsión de todos los hombres. Esta acción se propaga en todos sentidos. Una

acción sensata (que va en *un* determinado sentido) atraviesa sin duda esta incoherencia, pero es precisamente ella la que le presta a la humanidad de mi tiempo (como a la del pasado) el aspecto fragmentario. Si por un momento olvido este sentido, descubro más bien la shakesperiana suma tragicómica de las manías, de las mentiras, de los dolores y de las risas; la conciencia de una totalidad inmanente surge a la luz en mí, pero como un desgarramiento: la existencia total se sitúa más allá de un sentido, es la presencia consciente del hombre en el mundo en tanto que éste es *sinsentido*, sin otra cosa que hacer más que ser lo que es, incapaz ya de superarse, de darse algún sentido con la acción.

Esta conciencia de totalidad se relaciona con dos maneras opuestas en el uso de una expresión. *Sinsentido* es por lo general una simple negación, se dice de un objeto que hay que suprimir. La intención que rechaza lo que carece de sentido es en realidad la negativa de ser íntegro, y es debido a tal negativa que carecemos de conciencia de la totalidad del ser en nosotros. Pero si digo *sinsentido* con la intención contraria de buscar un objeto libre de sentido, no niego nada, enuncio la afirmación en la que *toda la vida* se aclara por fin en la conciencia.

Eso que se dirige hacia esta conciencia de una totalidad, hacia esta total amistad del hombre por sí mismo, se considera precisamente en gran medida como algo que carece en el fondo de *seriedad*. Siguiendo este camino, me vuelvo irrisorio, adquiero la inconsistencia de todos los hombres (tomados en conjunto, dejando de lado lo que lleva a los grandes cambios). No deseo dar cuenta de este modo de la enfermedad de Nietzsche (hasta donde parece, era de origen somático): no obstante, hay que decir que una primera acción hacia el hombre íntegro es el equivalente de la locura. Abandono el bien y abandono la razón (el sentido), abro bajo mis pies el abismo del que me separaban la actividad y los juicios que ella implica. Por lo menos, la conciencia de la totalidad es en principio desesperanza y crisis en mí. Si abandono las perspectivas de la acción, se me revela mi perfecta desnudez. Me encuentro en el mundo sin recursos, sin apoyo, me desplomo. No existe más salida que una incoherencia sin fin en la que lo único que podría conducirme es mi suerte.

## 9

Una experiencia tan desoladora, obviamente, sólo puede hacerse una vez que todas las demás han sido intentadas, acabadas, y agotado todo lo posible. Por consiguiente, únicamente podría ser el último recurso de toda la humanidad. Sólo un individuo muy aislado podría en nuestros días realizarla con la ayuda de un desorden mental, como también de un indudable vigor. Lo logrará si la suerte le permite determinar un imprevisto equilibrio en la incoherencia: ese divino estado de equilibrio que tradujera con una osada e incesantemente ejercitada naturalidad el profundo desacuerdo, pero bailado en la cuerda, pienso que de ninguna manera podría ser alcanzado por la “voluntad de poder”. Si soy claro, entendida como un término, la “voluntad de poder” sería un retroceso. Siguiéndola, volvería a la fragmentación servil. Me atribuiría nuevamente un deber y sería dominado por el bien que es el poder deseado. La

exuberancia divina, la ligereza que la risa y la danza de Zaratustra expresaban serían nuevamente absorbidas, y en lugar de la dicha suspendida sobre el abismo me vería obligado a la gravedad, al servilismo de la *Kraft durch Freude*. Si se deja de lado el equívoco de la “voluntad de poder”, el destino que Nietzsche le ofrecía al hombre lo sitúa más allá del desgarramiento: ningún retroceso es posible y de ahí se deriva la profunda inviabilidad de la doctrina. El esbozo de una actividad, la tentación de elaborar un objetivo y una política en las notas de *Voluntad de poder* sólo desembocan en un dédalo. El último escrito terminado, el *Ecce homo*, afirma la ausencia de un objetivo, la insubordinación del autor a todo proyecto. Considerada en las perspectivas de la acción, la obra de Nietzsche es un fiasco —de lo más indefendible— y su vida no es más que una vida fracasada, así como la vida de quien intente poner en práctica sus escritos.

## 10

*Que no se dude un instante más:* no se ha entendido una sola palabra de la obra de Nietzsche antes de haber *vivido* esa patente disolución en la totalidad; vista del exterior, esta filosofía no es más que un dédalo de contradicciones y, peor aún, pretexto para mentiras por omisión (si, como los fascistas, se aíslan pasajes con fines que el resto de la obra niega). Me gustaría que ahora se me siguiera con mayor atención. Ya se habrá adivinado: la crítica que antecede es la forma disimulada de la aprobación. Justifica esta definición del hombre íntegro: el hombre cuya vida es una fiesta *inmotivada*; fiesta en todos los sentidos de la palabra, una risa, una danza y una orgía que nunca se subordinan, un sacrificio que prescinde de los fines: los materiales y los morales.

Lo que antecede introduce la necesidad de una disociación. Los estados extremos, colectivos, individuales, eran antaño motivados por los fines. De esos fines, algunos no tienen ya sentido (la expiación, la salvación). El bien de las colectividades ya no se persigue por medio de una dudosa eficacia, sino directamente por la acción. En tales condiciones, los estados extremos cayeron en el dominio de las artes, lo que no dejó de crear algún inconveniente. La literatura (la ficción) vino a remplazar lo que antes era la vida espiritual, la poesía (el desorden de las palabras), los auténticos estados de trance. El arte representa un pequeño territorio libre fuera de la acción, que paga su libertad con su renuncia al mundo real. Tal precio es elevado, y no hay prácticamente un solo escritor que no sueñe con volver a encontrar lo real perdido: pero para eso debe pagar en el otro sentido, renunciar a la libertad y ponerse al servicio de una propaganda. El artista que se limita a la ficción sabe que no es un hombre íntegro pero también es un literato de propaganda. El dominio de las artes abarca efectivamente la totalidad en un sentido; sin embargo, ésta se le escapa de todos modos.

Nietzsche está lejos de haber resuelto la dificultad. Zaratustra es también un poeta, ¡incluso una ficción literaria! Sólo que nunca lo aceptó. Las alabanzas lo exasperaban. Se agitó, buscó la salida en todos sentidos. Nunca perdió el hilo de Ariadna *que es el de no tener objetivo alguno* y no servir a ninguna causa: la causa, lo sabía, *cortaba las alas*. Pero, por

otro lado, la ausencia de causa arroja a la soledad: es la enfermedad del desierto, un grito que se pierde en un gran silencio...

La comprensión a la que invito implica definitivamente la misma ausencia de salida: supone el mismo suplicio entusiasta. Pienso que en ese sentido es necesario invertir la idea de eterno retorno. No es la promesa de repeticiones infinitas lo que desgarrar, sino esto: que los instantes captados en la inmanencia del retorno aparezcan de pronto como fines. No hay que olvidar que los instantes son considerados y asignados como medios *por todos los sistemas*: toda moral dice: “que cada instante de vuestra vida esté *motivado*”. El retorno inmotiva al instante, libera a la vida de un fin y de ese modo en principio la arruina. El retorno es la forma dramática y la máscara del hombre íntegro: es el desierto de un hombre para el que cada instante se encuentra en lo sucesivo inmotivado.

Resulta inútil buscar dar un rodeo: hay que elegir al fin, por un lado un desierto y por el otro una mutilación. La miseria no puede ser dejada así nomás como un paquete. Suspendidos en un vacío, los momentos extremos son seguidos por depresiones que ninguna esperanza atenúa. Si adquiero en todo caso una conciencia clara de lo que se vive de este modo, puedo dejar de buscar una salida donde no la hay (para ello, me he atenido a mi crítica). ¿Cómo no atribuirle consecuencias a la ausencia de objetivo inherente al deseo de Nietzsche? La suerte, inexorablemente —y la búsqueda de la suerte—, representa un único recurso (cuyas vicisitudes han sido descritas en este libro). Pero avanzar así con rigor implica una necesaria disociación en la acción misma.

Si es cierto que, en el sentido en que se entiende por lo general, el hombre de acción no puede ser un hombre íntegro; el hombre íntegro conserva en cambio una posibilidad de actuar. Sólo con la condición, no obstante, de reducir la acción a principios y a fines que le pertenezcan exclusivamente (en una palabra, a la razón). El hombre íntegro no puede ser trascendido (dominado) por la acción: perdería su totalidad. En cambio, no puede trascender la acción (subordinarla a sus fines): de esa manera se definiría como un motivo, entraría, se aniquilaría, en el engranaje de las motivaciones. Hay que distinguir por un lado el mundo de los motivos, en el que cada cosa tiene un sentido (es racional), y por el otro el mundo del sinsentido (libre de todo sentido). Cada uno de nosotros pertenece en parte a uno, en parte al otro. Sólo en la ignorancia podemos distinguir consciente y claramente lo que está vinculado. En mi opinión, la razón sólo puede ser limitada por ella misma. Si actuamos, erramos fuera de los motivos de equidad y de orden racional de los actos. Entre los dos territorios sólo hay una relación admisible: la acción debe ser limitada racionalmente por un principio de libertad.<sup>[4]</sup>

Lo demás es silencio.

---

[1] Las citas de Nietzsche se dan sin nombre de autor; las indicaciones de fechas se remiten a las notas póstumas.

[2] 1882-1884; citado en *Voluntad de poder*.

[3] *Ecce homo*, p. 103.

[4] Cuando la parte del sacrificio, de la locura, la del hombre íntegro –*la parte maldita*– ha sido acordada (concedida del exterior) por la razón según normas liberales y razonables. Es la condena del capitalismo como forma de actividad irracional. A partir del momento en que el hombre íntegro (su irracionalidad) se reconoce como algo exterior a la acción, en que ve en toda posibilidad de trascendencia una trampa y la pérdida de su totalidad, renuncia a los sojuzgamientos irracionales (feudales, capitalistas) en el terreno de la actividad. Nietzsche presintió sin duda la necesidad del abandono sin descubrir su causa. El hombre íntegro sólo puede ser tal en la medida en que renuncia a ofrecerse como el *fin* de los demás: si no hace caso es avasallado, se restringe a los límites feudales o burgueses más acá de la libertad. Nietzsche, ciertamente, siguió apegándose a la trascendencia social, a la jerarquía. Decir: no hay nada sagrado en la inmanencia, significa esto: lo que *era* sagrado ya no debe *servir*. La llegada del tiempo de la libertad es la del tiempo de reír: “Ver zozobrar a las naturalezas trágicas y poder reír de ello...” (¿Nos atreveremos a aplicar la proposición a los actuales acontecimientos, en lugar de intentar nuevas trascendencias morales...?) En la libertad, el abandono, la inmanencia de la risa, Nietzsche liquidaba de antemano lo que lo seguía atando (su immoralismo juvenil) a las formas vulgares de la trascendencia –que son libertades en servidumbre—. La elección del mal es la de la libertad, “la libertad, la superación de todo obstáculo”.

## *Segunda parte*

### La cúspide y el descenso

¡Nadie debe seguirte aquí a escondidas! Tu mismo pie ha borrado detrás de ti el camino, y sobre él está escrito: imposibilidad.

*Zaratustra, El viajero*

Los asuntos que habré de introducir conciernen al bien y al mal en su relación con el ser o con los seres.

El bien se otorga primeramente como bien de un ser. El mal parece un perjuicio causado —obviamente a algún ser—. Puede ser que el bien sea el respeto a los seres y el mal la violación de los mismos. Si estos juicios tienen algún sentido, puedo extraerlos de mis sentimientos.

Por otra parte, de manera contradictoria, el bien está ligado al desprecio del interés de los seres por sí mismos. Según una apreciación secundaria, pero que interviene en los sentimientos en su conjunto, el mal sería la existencia de los seres —en tanto que ésta implica su separación—.

Entre estas formas opuestas, la conciliación parece fácil: el bien sería el interés en los *demás*.

Es posible en efecto que toda la moral repose en un equívoco y se derive de desplazamientos.

Pero antes de abordar los asuntos implicados en el enunciado que antecede, mostraré tal oposición bajo otra luz.

## 1

Cristo en la cruz es el símbolo más sublime, incluso hoy.

1885-1886

*Tengo la intención de oponer ya no el bien al mal sino la “cúspide moral”, diferente del bien, al “descenso”, que no tiene nada que ver con el mal y cuya necesidad determina por el contrario las modalidades del bien.*

*La cúspide responde al exceso, a la exuberancia de las fuerzas. Lleva la intensidad trágica al máximo. Se asocia a los derroches de energía sin medida, a la violación de la integridad de los seres. Así pues, está más cerca del mal que del bien.*

*El descenso —que responde a los momentos de agotamiento, de fatiga— otorga todo su valor al afán de conservar y de enriquecer al ser. De él es de quien dependen las reglas morales.*

*Habré de mostrar en primer lugar, en la cúspide que Cristo es en la cruz, la expresión más equívoca del mal.*

La ejecución de Cristo es considerada por los cristianos como un mal.

Es el más grande pecado que se haya cometido nunca.

Este pecado posee incluso un carácter ilimitado. No sólo son los criminales los actores del drama: la falta incumbe a todos los hombres. En la medida en que un hombre hace el mal (cada hombre está por su parte *obligado* a hacerlo), crucifica a Cristo.

Los verdugos de Pilatos crucificaron a Jesús, pero el Dios al que clavaron en la cruz fue ejecutado en sacrificio: el agente del sacrificio es el Crimen, que, desde Adán, cometen infinitamente los pecadores. Lo que la vida humana esconde de odioso (todo lo que lleva en sus recovecos de sucio e imposible, el mal condensado en su fetidez) ha violado de manera tan perfecta el bien que no es posible imaginar nada que se le parezca.

La ejecución de Cristo atenta contra el ser de Dios.

Las cosas tuvieron lugar como si las criaturas sólo hubieran podido comunicarse con su Creador por medio de una herida que desgarraba su integridad.

La herida es buscada, deseada por Dios.

Los hombres que hacen la ley no son menos culpables.

Por otra parte —no es lo más extraño—, esta culpabilidad es la herida que desgarrar la integridad de cada ser culpable.

De ese modo, Dios herido por la culpabilidad de los hombres y los hombres heridos por su culpabilidad frente a Dios, encuentran, aunque con pena, la unidad que parece ser su fin.

Si hubieran conservado su respectiva integridad, si los hombres no hubieran pecado, Dios por un lado y los hombres por el otro habrían perseverado en su aislamiento. Una noche de muerte, en la que el Creador y las criaturas sangraron juntos, se desgarraron mutuamente y en todo lugar se pusieron en tela de juicio —en el límite extremo de la vergüenza—, tuvo que ser necesaria para su comunión.

*Así la “comunicación”, sin la cual nada sería para nosotros, está garantizada por el crimen. La “comunicación” es el amor y el amor mancha a aquellos a los que une.*

El hombre alcanza en la crucifixión la cúspide del mal. Pero es precisamente por haberla alcanzado por lo que dejó de estar separado de Dios. De donde vemos que la “comunicación”

de los seres está garantizada por el mal. El ser humano sin el mal estaría replegado en sí mismo, encerrado en su esfera independiente. Pero la ausencia de “comunicación” —la soledad vacía— sin duda sería un mal aún mayor.

La posición de los hombres es conmovedora.

Tienen que “comunicar” (tanto con la existencia indefinida como entre ellos): la ausencia de “comunicación” (el egoísta replegado en sí mismo) es obviamente de lo más condenable. Pero al no poder ser efectuada sin herir o sin manchar a los seres, la “comunicación” es en sí misma culpable. El bien, de cualquier manera que se le considere, es el bien de los seres, pero deseando alcanzarlo, debemos poner en entredicho —en la noche, mediante el mal— a esos mismos seres para quienes lo deseamos.

Un principio fundamental se expresa de la siguiente manera:

La “comunicación” no puede tener lugar de un ser pleno e intacto a otro: requiere de seres que lleven al ser *puesto en juego* en sí mismos, colocado en el límite de la muerte, de la nada; la cúspide moral es un momento de puesta en juego, de suspensión del ser más allá de sí mismo, en el límite de la nada.

## 2

El hombre es, en efecto, el más cruel de todos los animales. Como más a gusto se ha sentido hasta ahora en la tierra ha sido asistiendo a tragedias, corridas de toros y crucifixiones; y cuando inventó el infierno, he aquí que éste fue su cielo en la tierra.

*Zaratustra, El convaleciente*

*Es importante para mí mostrar que, en la “comunicación”, en el amor, el deseo tiene como objeto la nada.*

*Es así para todo “sacrificio”.*

De un modo general, el sacrificio, y no únicamente el de Jesús, parece haber dado una sensación de crimen:<sup>[1]</sup> el sacrificio está del lado del mal, es un mal que el bien necesita.

El sacrificio sería por otra parte ininteligible si sólo se viera en él la manera mediante la cual los hombres, universalmente, se “comunicaban” entre sí, como también con las sombras con las que poblaban los infiernos o el cielo.

Para volver más palpable el lazo de la “comunicación” con el pecado —del sacrificio con el pecado— describiré en principio cómo el deseo, se entiende que el deseo soberano, que la angustia corroe y nutre, induce al ser a buscar el más allá de sí mismo.

Para empezar, el más allá de mi ser es la nada. Es mi ausencia que presiento en el desgarramiento, en la desagradable sensación de una carencia. La presencia de los otros se revela a través de este sentimiento. Pero sólo se revela plenamente si, por su parte, el *otro* se asoma él mismo a la orilla de su nada, o si cae en ella (si muere). La “comunicación” sólo



tiene lugar *entre dos seres puestos en juego* —desgarrados, suspendidos, uno y otro inclinados por encima de su nada—.

Esta manera de ver ofrece una misma explicación del sacrificio y de la obra de carne. En el sacrificio los hombres se unen, ejecutándolo, a un dios que personifica a un ser vivo, víctima animal o humana (de ese modo se unen incluso entre ellos). El sacrificio mismo —y los asistentes— se identifican de alguna manera con la víctima. Así se asoman en el momento de la ejecución a su propia nada. Penetran al mismo tiempo a su dios hundiéndose en la muerte. El abandono de una víctima (como en el holocausto, donde es quemada) coincide con el golpe asestado al dios. La ofrenda pone parcialmente el ser del hombre en juego: luego le es posible, durante un breve instante, unirse al ser de su divinidad al que la muerte ha puesto al mismo tiempo en juego.

### 3

Sería espantoso seguir creyendo en el pecado; todo lo que hacemos, por el contrario, aun cuando debiéramos repetirlo mil veces, es inocente.

1881-1882

*Más frecuentemente que el objeto sagrado, el deseo tiene como objeto la carne, y en el deseo de la carne el juego de la “comunicación” aparece rigurosamente en su complejidad.*

*En el acto de carne, el hombre atraviesa manchando —y manchándose a sí mismo— el límite de los seres.*

El deseo soberano de los seres tiene como objeto el más allá del ser. La angustia es el sentimiento de un peligro ligado a esta inagotable espera.

En el dominio de la sensualidad, un ser de carne es el objeto del deseo. Pero lo que atrae en este ser de carne no es inmediatamente el ser, es su herida: es un punto de ruptura de la integridad del cuerpo y el orificio de los desechos. Esta herida no pone exactamente la vida en juego, sino sólo su integridad, su pureza. No mata pero mancha. Lo que la mancha revela no difiere fundamentalmente de lo que revela la muerte: el cadáver y la excreción expresan uno y otro la *nada*; el cadáver por su lado participa de la mancha. Un excremento es una parte muerta de mí mismo, que debo expulsar, haciéndola desaparecer, acabando de aniquilarla. En la sensualidad como en la muerte, no es la nada *misma* lo que por lo demás atrae. Lo que nos cautiva en la muerte, lo que nos deja abrumados pero sobrecojidos en silencio por una sensación de presencia o de vacío sagrados, no es el cadáver como tal. Si vemos (o nos imaginamos) el horror que es en realidad la muerte —cadáver sin adornos, descomposición—, sólo experimentamos repugnancia. El respeto piadoso, la veneración tranquila e incluso dulce, en la que nos detenemos, se asocia a aspectos artificiales —como la aparente serenidad de los muertos a los que les cerró la boca una venda de dos horas—. Lo mismo ocurre en la sensualidad, donde la transposición es necesaria para la atracción de la nada. Sentimos horror

por la excreción, incluso un asco insuperable. Nos limitamos a padecer la atracción del estado en el que se lleva a cabo —de la desnudez que puede, si elegimos, ser inmediatamente atrayente por la textura de la piel o por la pureza de las formas—. El horror de la excreción que se vive a distancia, avergonzado, al que se añade la fealdad de los órganos, representa la obscenidad de los cuerpos —zona de nada que nos es preciso rebasar y sin la cual la belleza no tendría ese lado suspendido, puesto en juego, que nos condena—. La linda y voluptuosa desnudez triunfa finalmente en la puesta en juego que la mancha efectúa (en otros casos, la desnudez fracasa, permanece fea, enteramente en el nivel de lo manchado).

Si ahora menciono la tentación (por lo general independiente de la idea de pecado: con frecuencia resistimos temiendo consecuencias nefastas), distingo, acusada, la prodigiosa puesta en marcha del ser en los juegos carnales.

La tentación sitúa el extravío sexual frente al tedio. No siempre somos presa del tedio: la vida reserva una posibilidad de numerosas comunicaciones. Pero si la tentación llega a faltar, lo que el tedio revela entonces es la nada del ser encerrado en sí mismo. Un ser separado se marchita si deja de comunicar, languidece y siente (oscuramente) *que no existe por sí solo*. Esa nada interior, sin salida, sin atractivo, le repugna: sucumbe al malestar del tedio y el *tedio* lo devuelve de la nada interior a la del exterior, a la *angustia*.

En el estado de tentación, esa vuelta —en la angustia— se retarda interminablemente en esa nada frente a la cual nos coloca el deseo de comunicar. Si considero independientemente del deseo y, por así decir, en sí misma, la nada de la obscenidad, sólo distingo el signo sensible, aprehensible, de un límite en el que el ser viene a faltar. Pero en la tentación, esa nada del exterior aparece como respuesta a la sed de comunicar.

El sentido y la realidad de esta respuesta son algo fácil de determinar. No comunico sino fuera de mí, abandonándome o arrojándome hacia afuera. Pero fuera de mí, dejo de ser. Poseo esta certidumbre: abandonar al ser en mí, buscarlo al exterior, es arriesgarse a arruinar —o a aniquilar— aquello sin lo cual la existencia del exterior ni siquiera se me haría presente, ese yo sin el cual nada de “lo que es para mí” existiría. El ser en la tentación, si se me perdona la expresión, se encuentra triturado por la doble tenaza de la nada. Si no comunica, se aniquila —en ese vacío que es la vida aislada—. Si desea comunicar, corre igualmente el riesgo de perderse.

No se trata sin duda más que de mancha y la mancha no es la muerte. Pero si cedo en condiciones despreciables —como pagándole a una muchacha pública—, sin morir, estaría no obstante arruinado, degradado ante mí mismo: la cruda obscenidad habrá de corroer al ser en mí, su naturaleza excrementicia dejará rastro en mí, estaré indefenso y desarmado frente a esa nada que trae consigo la podredumbre y que debí haber rechazado y separado de mí a toda costa, abriéndome a ella a través de una agotadora herida.

La prolongada resistencia en la tentación hace surgir con claridad este aspecto de la vida carnal. Pero el mismo elemento interviene en toda sensualidad. Por muy débil que sea, la comunicación desea una puesta en juego. Sólo tiene lugar en la medida en que los seres,

inclinados fuera de sí mismos, se ponen en juego bajo amenaza de degradación. Es por eso que los seres más puros *no ignoran* las sentinas de la sensualidad común (no pueden, aunque lo estén, permanecerle ajenos). La pureza a la que se consagran significa que una parte inaprehensible, ínfima de ignominia, basta para atraparlos: en la extrema aversión, presienten lo que algún otro agota. Todos los hombres, a final de cuentas, c... por las mismas razones.

## 4

Para aquel predicador de las pequeñas gentes acaso fuera bueno que él sufriese y padeciese por el pecado del hombre. Pero yo me alegro del gran pecado como de mi gran *consuelo*.

*Zaratustra*, Del hombre superior

... el bien supremo y el mal supremo son idénticos.

1885-1886

Los seres, los hombres, no pueden “comunicar” —vivir— más que fuera de sí mismos. Y como tienen que “comunicar”, tienen que *desear* ese mal, la mancha que, al poner al ser en juego en ellos mismos, los hace penetrables uno al otro.

Escribía en otro tiempo (*La experiencia interior*):

Lo que tú eres depende de la actividad que liga a los elementos sin número que te componen, a la intensa comunicación entre sí de tales elementos. Son contagios de energía, de movimiento, de calor o de transferencias de elementos lo que constituye interiormente la vida de tu ser orgánico. La vida no está nunca situada en un punto en particular: pasa rápidamente de un punto a otro (o de múltiples puntos a otros puntos), como una corriente o como una especie de flujo eléctrico...

Y más adelante:

Tu vida no se limita a este inaprehensible flujo interior; desemboca también hacia el exterior y se abre de manera incesante a lo que se derrama o brota hacia ella. El duradero torbellino que te compone choca con torbellinos semejantes con los que forma una vasta figura animada por una agitación calculada. Ahora bien, vivir no sólo significa para ti los flujos y los huidizos juegos de luz que se unen en ti, sino los tránsitos de calor o de luz que van de un ser a otro, de ti a tu semejante o de tu semejante a ti (incluso en el instante en que me lees el contagio de mi fiebre que te afecta): las palabras, los libros, los monumentos, los símbolos, las risas no son sino otros tantos caminos de este contagio, de estos tránsitos...

Pero esos ardientes recorridos no remplazan al ser aislado a menos que él consienta, si no a aniquilarse, al menos a *ponerse en juego* —y, con el mismo gesto, *poner en juego* a los demás—.

*Toda “comunicación” participa del suicidio y del crimen.*

El horror fúnebre la acompaña, la repulsión es su signo.

Y el mal aparece bajo esa luz —¡como una fuente de la vida!—.

Es al arruinar la integridad del ser en mí mismo, y en los demás, como me abro a la comunión, como accedo a la cúspide moral.

Y la cúspide no es *padecer*, es *desear* el mal. Es el voluntario acuerdo con el pecado, con el crimen, con el mal. Con un destino sin tregua que exige que unos vivan y otros mueran.

## 5

Y se presta fe a todo esto bajo el nombre de moral. *Ecrasez l'infâme!*  
¿Me han comprendido? Dionisio frente al crucificado...

*Ecce homo*

Distinguir los casos no es más que una indigencia: incluso una ínfima reserva ofende al destino. Lo que para uno sólo es *exceso perjudicial al exceso mismo* no lo es para aquel otro, *situado más lejos*. ¿Puedo considerar *nada humano como ajeno a mí*? La más pequeña suma apostada y abro una infinita perspectiva de emulación.

*En esta moviente escapada se vislumbra una cúspide.*

*Como el punto más alto —el más intenso grado— de atracción para ella misma, que sea capaz de definir la vida.*

*Especie de resplandor solar, independiente de las consecuencias.*

Propuse el mal en lo que antecede como un medio a través del cual debemos pasar si deseamos “comunicar”.

Afirmaba: “el ser humano sin el mal estaría replegado en sí mismo...”, o: “el sacrificio es un mal que el bien necesita”, y más adelante: “el mal aparece... ¡como una fuente de la vida!” De esta manera introducía una relación ficticia. Al permitir que en la “comunicación” se viera el bien del ser, relacionaba la “comunicación” con el ser al que, precisamente, ella rebasa. En tanto que “bien del ser”, habrá que decir más bien que “comunicación”, mal o cúspide se ven reducidos a una servidumbre que no pueden asumir. Las nociones mismas de *bien* o de *ser* hacen intervenir una duración cuya preocupación es ajena al mal —a la cúspide— *por esencia*. Lo que se desea en la “comunicación” es *por esencia* el rebasamiento del ser. Lo que *por esencia* es rechazado en el mal, es la preocupación del tiempo por venir. Es precisamente en este sentido que la aspiración a la cúspide, *que el movimiento del mal —es constitutivo en nosotros de toda moral—*. Una moral sólo tiene *valor* (en el sentido más fuerte) en *sí misma* si toma en cuenta el rebasamiento del ser —rechazando la preocupación del tiempo por venir—.

*Una moral vale en la medida en que nos propone ponernos en juego*. No es más que una regla de interés, al que le falta el elemento de exaltación (el vértigo de la cúspide al que la indigencia bautiza con un nombre servil, *imperativo*).

*Frente a tales proposiciones, la esencia de la “moral vulgar” es la que se pone más claramente en evidencia a propósito de los desórdenes sexuales.*

*Mientras algunos hombres se hagan cargo de dar a otros una regla de vida, tendrán que apelar al mérito y proponer como fin el bien del ser —que se realiza en el tiempo por venir—.*

Si mi vida está en juego para un bien aprehensible —así como para la ciudad, por alguna causa útil— mi conducta es meritoria, generalmente considerada como moral. Y por las mismas razones, mataría y arruinaría *de acuerdo con la moral*.

En otro terreno, no es bueno dilapidar los recursos en el juego, en la bebida, pero sí en mejorar la suerte de los pobres.

El mismo sacrificio sangriento es execrado (derroche cruel). Pero el mayor odio de la lasitud tiene como objeto la libertad de los sentidos.

El examen de la vida sexual con respecto a sus fines la hace casi totalmente *exceso* —salvaje irrupción hacia una inaccesible cúspide—. Es exuberancia que se opone por esencia a la preocupación del tiempo por venir. La nada de la obscenidad no puede ser subordinada. El hecho de no ser supresión del ser sino sólo concepción derivada de un contacto, lejos de atenuar incrementa la reprobación. Ningún mérito se le asocia. La cúspide erótica no es como la heroica, alcanzada *a costa* de duros sufrimientos. Los resultados aparentemente no se relacionan con las penas. La suerte es la única que parece disponer. La suerte interviene en el desorden de las guerras, pero el esfuerzo, el valor le dejan una parte apreciable al mérito. Los aspectos trágicos de la guerra, opuestos a las cómicas suciedades del amor, terminan por elevar el tono de una moral que exalta la guerra —y sus beneficios económicos...— agobiando la vida sensual. Todavía tengo aquí mis dudas respecto a haber aclarado lo suficiente la ingenuidad de la postura moral. El argumento de mayor peso es el interés de las familias, a las que obviamente lastima el exceso sensual. Confundido sin cesar con la severidad de la aspiración moral, vemos cómo se despliega desagradablemente una preocupación por la integridad de los seres.

Para el juicio común, la esencia de un acto moral consiste en estar esclavizado a alguna utilidad —en ofrecer al bien de algún ser un gesto en el que el ser aspire a rebasar al ser—. Según esta manera de ver las cosas, la moral no es más que una negación de la moral. El resultado de este equívoco es el de oponer el bien de los demás al del hombre que yo soy: el desplazamiento reserva efectivamente la coincidencia de un desprecio superficial con una profunda sumisión al servicio del ser. El mal es el egoísmo y el bien es el altruismo.

Esta moral no es tanto la respuesta a nuestros ardientes deseos de una cúspide como un cerrojo opuesto a tales deseos. Al llegar rápidamente el agotamiento, los desordenados derroches de energía a los que nos induce el afán de superar el límite del ser son desfavorables para la conservación, es decir, para el bien de este ser. Trátese de sensualidad o de crimen, se ven implicadas algunas ruinas tanto del lado de los agentes como de las víctimas.

No quiero decir que la sensualidad y el crimen respondan siempre o incluso por lo general al deseo de una cúspide. La sensualidad prosigue su banal desorden —sin auténtica fuerza— a través de las existencias simplemente relajadas: nada es más común. Lo que denominamos *placer*, con una natural aversión en el fondo, no es más que la subordinación a seres cargados de esos excesos de goce a los que otros más ligeros acceden para perderse. Un crimen del fuero común tiene muy poco que ver con los oscuros atractivos de un sacrificio: el desorden que aquél implica no es deseado para lo que es sino que está al servicio de *intereses* ilegales, que difieren poco, si se observa insidiosamente, de los intereses más elevados. Las regiones desgarradas que designan al vicio y al crimen designan del mismo modo la cúspide hacia la cual tienden las pasiones.

¿Qué eran los más altos momentos de la vida silvestre, dónde se traducían libremente nuestras aspiraciones? Las *fiestas*, cuya nostalgia nos anima todavía, eran el tiempo del sacrificio y de la orgía.

## 7

La dicha que encontramos en el porvenir sólo es posible con la aniquilación de lo real de la “existencia”, de la bella apariencia, en la destrucción pesimista de la ilusión —es en el aniquilamiento de la apariencia, incluso la más bella, como la dicha dionisiaca alcanza su clímax—.

1885-1886

Si considero ahora el éxtasis cristiano a la luz de los principios que he ofrecido, me es posible distinguirlo en una sola acción que participa de los furores de Eros y del crimen.

Más que cualquier creyente, es un místico cristiano el que crucifica a Jesús. Su mismo amor exige de Dios que Él sea puesto en juego, que Él grite su desesperanza en la cruz. El crimen de los santos es por excelencia erótico. Está ligado a esos raptos, a esas tortuosas fiebres que introducían los calores del amor en la soledad de los conventos.

Esos aspectos de extremo desgarramiento que estremecen en la oración al pie de la cruz no son ajenos a los estados místicos no cristianos. El deseo es siempre la causa de los momentos de éxtasis, y el amor, que es su gesto, siempre tiene como objeto en algún punto equis el aniquilamiento de los seres. La nada en juego en los estados místicos es unas veces la nada del sujeto, otras veces el del ser contemplado en la totalidad del mundo: el tema de la noche angustiosa aparece de alguna manera en las meditaciones de Asia.

El trance místico, sea cual sea la confesión a la que pertenezca, se agota en rebasar el límite del ser. Su íntima quemadura, llevada al grado extremo de la intensidad, consume

inexorablemente todo lo que otorga a los seres, a las cosas, una apariencia de estabilidad, todo lo que tranquiliza, ayuda a soportar. El deseo eleva poco a poco al místico a una tan perfecta ruina, a un derroche tan perfecto de sí mismo, que la vida se compara en él a la explosión solar.

Sin embargo es claro que, se trate de yoguis, de budistas o de monjes cristianos, esas ruinas, esas consunciones ligadas al deseo no son reales: en ellos el crimen o el aniquilamiento de los seres es representación. El convenio que se estableció por todas partes en materia de moral resulta fácil de comprobar: los desórdenes reales, cargados de repercusiones desagradables, como son las orgías y los sacrificios, fueron rechazados en la medida de lo posible. Pero al persistir el deseo de una cúspide al que respondían esos actos y mientras los seres siguieran teniendo necesidad de encontrar, “comunicando”, el más allá de lo que son, algunos símbolos (ficciones) vinieron a sustituir las realidades. El sacrificio de la misa, que representa la ejecución de Jesús, es otro símbolo en la infinita renovación que hace la Iglesia de él. La sensualidad adquirió forma de efusión espiritual. Algunos temas de meditación remplazaron a las orgías reales, al alcohol, a la carne, a la sangre, convertidos en objetos de reprobación. Al responder al deseo, la cúspide permaneció de esa manera como algo accesible y las violaciones del ser a las que se vincula no resultan ya inconvenientes al no ser más que representaciones del espíritu.

## 8

En cuanto a la *decadencia*, todo hombre que no muere demasiado joven la representa casi en todos los sentidos: conoce, pues, por experiencia, los instintos propios de lo decadente: casi *la mitad de la vida* humana es decadencia.

1888

*La sustitución de las cúspides espirituales por las cúspides inmediatas no sería en todo caso posible si no admitiéramos la primacía del futuro sobre el presente, si no extrajéramos consecuencias del inevitable descenso que sucede a la cúspide. Las cúspides espirituales son la negación de lo que podría ofrecerse como moral de la cúspide. Corresponden a una moral del descenso.*

El deslizamiento hacia las formas espirituales exigía una primera condición: hacía falta un pretexto para rechazar la sensualidad. Si suprimo la consideración del tiempo por venir, no puedo resistirme a la tentación. No puedo más que ceder sin defensa al menor antojo. Imposible incluso hablar de tentación: ya no puedo sentirme tentado, vivo a merced de mis deseos, a los que en lo sucesivo sólo pueden oponerse las dificultades exteriores. A decir verdad, este estado de dichosa disponibilidad no es humanamente concebible. La naturaleza humana, *como tal*, no puede rechazar la preocupación del futuro: los estados en los que esta preocupación deja de afectarnos están por encima y por debajo del hombre.

Sea como fuere, únicamente escapamos al vértigo de la sensualidad imaginándonos un bien, situado en el tiempo futuro, que ella echaría a perder y que debemos reservar. Luego, no podemos alcanzar las cúspides que se encuentran más allá de la fiebre de los sentidos a menos que induzcamos un objetivo ulterior. O, si se quiere, lo que resulta más claro —y más grave—, no alcanzaremos las cúspides no sensuales, no inmediatas, a menos que apuntemos a un fin necesariamente superior. Y este fin no está únicamente situado por encima de la sensualidad —que ella fija— sino que debe incluso hallarse *por encima de la cúspide espiritual*. Más allá de la sensualidad, de la respuesta al deseo, nos encontramos efectivamente en el dominio del bien, es decir, el de la primacía del futuro con respecto al presente, el de la conservación del ser con respecto a su gloriosa pérdida.

En otros términos, resistirse a la tentación implica el abandono de la moral de la cúspide, pertenece a la moral del descenso. Es en el momento en que sentimos que las fuerzas nos abandonan, en que declinamos, cuando condenamos los excesos de derroche en nombre de un bien superior. En tanto nos anima una efervescencia juvenil estamos de acuerdo con las dilapidaciones peligrosas, con toda clase de temerarias puestas en juego. Pero en cuanto las fuerzas nos abandonan, o que empezamos a percibir sus límites, *que declinamos*, nos preocupamos por adquirir y por acumular los bienes de toda clase, por enriquecernos con miras a futuras dificultades. Actuamos. Y la acción, el esfuerzo, sólo pueden tener como fin una adquisición de fuerzas. Ahora bien, las cúspides espirituales, opuestas a la sensualidad —debido a que incluso se oponen a ella— se ligan a esfuerzos con miras a un bien por ganar inscribiéndose en el desarrollo de una acción. Las cúspides ya no corresponden a una *moral de la cúspide*: una *moral del descenso* los designa no tanto a nuestros deseos como a nuestros esfuerzos.

## 9

Entre mis recuerdos no encuentro nunca el de haberme esforzado, no se encuentra en mi vida ninguna huella de lucha: yo soy todo lo contrario de una naturaleza heroica. *Querer* una cosa, *esforzarse* por una cosa, tener delante de los ojos un *fin*, un *deseo*, son cosas que yo no conozco por experiencia.

*Ecce homo*

*De esa manera el estado místico, por lo general, está condicionado por la búsqueda de la salvación.*

Hasta donde parece, este vínculo de una cúspide como el estado místico con la indigencia del ser —con el miedo, con la avaricia expresados en los valores del descenso— tiene algo de superficial, y debe ser profundamente falaz. No deja de ser igualmente manifiesto. Un asceta en su soledad persigue un fin cuyo vehículo es el éxtasis. *Trabaja* en su salvación: así como un comerciante negocia con miras a una ganancia, asimismo un obrero se cansa con miras a un salario. Si el obrero o el comerciante pudieran ser lo suficientemente ricos por voluntad



propia, si no sintieran ninguna preocupación por el futuro, ningún temor por la ruina o la muerte, dejarían inmediatamente la obra y los negocios y buscarían, según la ocasión, los placeres peligrosos. Por su lado, un asceta tiene la posibilidad de emprender un largo trabajo de liberación en la medida en que sucumbe a la miseria del hombre.

Los ejercicios de un asceta son *humanos* en la medida en que no difieren precisamente mucho de una tarea de agrimensura. Sin duda lo más difícil es distinguir finalmente este límite: sin el incentivo de la salvación (o cualquier incentivo semejante) ¡la vía mística no habría sido hallada! Algunos hombres debieron decirse o decir a otros: es correcto actuar así o de este otro modo, con miras a tal resultado, a tal provecho. Sin ese grosero artificio no habrían podido mostrar una conducta de descenso (la infinita tristeza, la risueña seriedad necesarias para el esfuerzo). ¿No resulta claro? Mando al diablo la preocupación por el futuro: ¡inmediatamente exploto con una risa infinita! Al mismo tiempo, perdí cualquier razón para hacer un esfuerzo.

## 10

Vemos nacer una especie híbrida, el artista, distanciado del crimen debido a la debilidad de su voluntad y a su miedo a la sociedad, aún inmaduro para la casa de los locos, pero extendiendo curiosamente sus antenas hacia esas dos esferas.

1888

*Hay que ir más lejos.*

*Formular la crítica es empezar a declinar.*

*El mismo hecho de “hablar” de una moral de la cúspide pertenece a una moral del descenso.*

La preocupación por el futuro enviada al diablo, pierdo también mi razón de ser y, en una palabra, la misma razón.

Pierdo toda posibilidad de *hablar*.

*Hablar*, como lo hago en este momento, de moral de la cúspide, ¡es particularmente la cosa más risible!

¿Por qué razón, con qué fin que rebasa a la misma cúspide, podría yo exponer esta moral?

Y en principio, ¿cómo construirla?

La construcción y el planteamiento de una moral de la cúspide supone un descenso de mi parte, supone una aceptación de las reglas morales dependientes del miedo. En realidad, la cúspide que se propone como fin ya no es la cúspide: la reduzco a la búsqueda de un provecho *puesto que hablo de ella*. Si propongo el loco libertinaje como una cúspide moral, transformo enteramente su naturaleza. De esa manera me privo precisamente de poder acceder en ella a la cúspide.

El libertino sólo tiene la posibilidad de acceder a la cúspide si no es ésa su intención. El momento extremo de los sentidos exige una auténtica inocencia, la ausencia de pretensión

moral e, incluso, en consecuencia, la conciencia del mal.

## 11

*Como el castillo de Kafka, la cúspide no es al final sino lo inaccesible. Se sustrae a nosotros, al menos en la medida en que no dejamos de ser hombres: de hablar.*

*De hecho no es posible oponer la cúspide al descenso como el mal al bien.*

*La cúspide no es “lo que se debe alcanzar”; el descenso “lo que se debe suprimir”.*

*Así como la cúspide no es finalmente más que lo inaccesible, el descenso es desde un principio lo inevitable.*

Al descartar las confusiones comunes, no he suprimido no obstante la exigencia de la cúspide (no he suprimido el deseo). Si reconozco su carácter inaccesible —se tiende a ella siempre y cuando no se desee tender— no por eso tengo razón alguna para aceptar —como el hecho de hablar induce a ello— la indiscutible soberanía del descenso. No puedo negarlo: el descenso es lo inevitable y la misma cúspide lo señala; si la cúspide no es la muerte, deja tras de sí la necesidad de descender. La cúspide, por esencia, es el lugar en el que la vida es, en última instancia, imposible. La alcanzo, en la muy poca medida en que la alcanzo, únicamente si no escatimo mis fuerzas. No dispondría de fuerzas para dilapidar de nuevo si, a través de mi labor, no recuperara las que he perdido. ¿Qué soy, por lo demás? Inscrito dentro de límites humanos, sólo puedo disponer todo el tiempo de mi voluntad de acción. Dejar de trabajar, de esforzarme de alguna manera hacia un objetivo en definitiva ilusorio, ni pensarlo. Supongamos incluso que preveo —en el mejor de los casos— el remedio cesáreo, el suicidio: esta posibilidad se me presenta como una empresa exigente —claro que con una pretensión conmovedora— que coloco antes que la preocupación del instante presente la del tiempo por venir. No puedo, es verdad, renunciar a la cúspide. Protesto —y, en mi protesta, deseo poner un lúcido e incluso endurecido ardor— contra todo lo que nos pide ahogar el deseo. Sin embargo, sólo riendo puedo aceptar el destino que me obliga a vivir como necesitado. No sueño con *suprimir* las *reglas* morales. Éstas proceden del inevitable descenso. Decaemos sin cesar y el deseo que nos destruye sólo vuelve a nacer una vez restablecidas nuestras fuerzas. Puesto que debemos tomar en cuenta la impotencia en nosotros, desprovistos de fuerzas ilimitadas, lo mismo da reconocer en nosotros esta necesidad que acabaríamos por padecer incluso si la negáramos. No podemos igualar a ese cielo vacío que, por su parte, nos trata infinitamente como un asesino, aniquilándonos hasta lo último. Respecto a la necesidad que padezco, sólo puedo decir tristemente que *me humaniza*, que me otorga un innegable dominio sobre las cosas. Puedo en todo caso negarme a no ver en ello más que un signo de impotencia.

## 12

E incesantemente, la especie humana sentenciará de tiempo en tiempo: “Hay algo de lo cual no tenemos derecho a reírnos”. Y el más previsor de los filántropos agregará: “No sólo la risa y la jovial sabiduría, sino también lo trágico con su sinrazón sublime, forman parte de los medios y necesidades de la conservación de la especie”. Por consiguiente, por consiguiente, por consiguiente...

*La gaya ciencia, I*

Los equívocos morales representan sistemas de equilibrio sumamente estables, a la medida de la existencia en general. Sólo podemos volver a ello parcialmente. ¿Quién podría objetar lo que le corresponde a la abnegación?, ¿y por qué sorprenderse de que ésta se combine con un interés común bien entendido? Pero la existencia de la moral, el trastorno que implica, prolongan la pregunta mucho más allá de un horizonte tan cercano. No sé si, en las largas consideraciones que anteceden, logré hacer que se entendiera hasta qué punto la pregunta final era desgarradora. Ahora desarrollaré un punto de vista que, por ser exterior a los simples problemas que quise introducir, acusa sin embargo su alcance.

En tanto los excesivos actos a los que el deseo nos conduce podían estar ligados a acciones útiles o consideradas así —útiles desde luego para los seres declinantes, reducidos a la necesidad de acumular fuerzas—, era posible responder al deseo de la cúspide. Así los hombres sacrificaban otrora, entregándose incluso a orgías; atribuyendo al sacrificio, a la orgía, una acción eficaz en provecho del clan o de la ciudad. La violación del otro que es la guerra posee por otra parte este valor benéfico, en la medida en que, con toda razón, es seguida por el éxito. Más allá del estrecho beneficio de la ciudad, visiblemente bochornoso y egoísta, a despecho de las posibles abnegaciones individuales, la desigualdad en la repartición de los productos dentro de la ciudad —que se desarrolla como un desorden— obligó a la persecución de un bien de acuerdo con el sentimiento de la justicia. La salvación —la preocupación de una salvación personal tras la muerte— se convirtió en el motivo para actuar más allá del bien egoísta de la ciudad y, por consiguiente, la manera de asociar a la acción el ascenso a la cúspide, la propia superación. En un plano general, la salvación personal permite escapar al desgarramiento que descomponía a la sociedad: la injusticia se volvió soportable, al dejar de ser inapelable; incluso los esfuerzos empezaron a ser vinculados a fin de combatir sus efectos. Más allá de los bienes definidos sucesivamente por la ciudad y por la Iglesia como otros tantos motivos de acción (la Iglesia, a su vez, se volvió algo análogo a una ciudad y, durante las cruzadas, se moría por ella), la posibilidad de suprimir radicalmente el obstáculo que es la desigualdad de las condiciones define una última forma de acción benéfica, que motiva el sacrificio de la vida. Así se desarrollaron a través de la historia —y haciendo la historia— las *razones* que puede tener un hombre para ir a la cúspide, para ponerse en juego. Pero, más allá, lo difícil es ir a la cúspide sin razón, sin pretexto. Ya lo dije: hablamos ambiguamente de búsqueda de la cúspide. *Sólo podemos encontrarla hablando de otra cosa.*

*En otros términos, ya que toda puesta en juego, todo ascenso, todo sacrificio son, como el exceso sensual, una pérdida de fuerzas, un derroche, debemos motivar constantemente nuestros derroches con una promesa de ganancia, engañosa o no.*

Si se examina esta situación en la economía general, resulta algo extraño.

Puedo imaginar un desarrollo histórico acabado que reservara posibilidades de acción del mismo modo que un anciano sobrevive mediante la eliminación del progreso y de la esperanza más allá de los límites alcanzados. Una acción revolucionaria fundaría la sociedad sin clases —más allá de la cual ya no podría haber una acción histórica—; esto puedo al menos suponerlo. Pero debo hacer una observación en ese sentido. De un modo general, resulta que la suma de energía humanamente producida es siempre superior a la suma necesaria para la producción. De ahí ese continuo excedente de energía espumante —que nos lleva interminablemente a la cúspide— que constituye esa parte *maléfica* que (muy inútilmente) intentamos derrochar por el *bien* común. Al espíritu que ordena le repugna la preocupación por el bien y la primacía del futuro que prevé *culpables* dilapidaciones, inútiles o incluso perjudiciales. Luego, careceríamos de los motivos de acción que ofrecieron hasta hoy un pretexto para los derroches infinitos: la humanidad hallaría entonces, aparentemente, una posibilidad para respirar... En tal caso, ¿qué sucedería con la energía que nos sobra?...

He querido mostrar insidiosamente el alcance *exterior* que mi pregunta podría adquirir. Ciertamente, debo reconocer que planteada de este modo —en el plano del cálculo económico— pierde en agudeza lo que adquiere en amplitud. Está efectivamente alterada. En la medida en que puse el *interés* en juego, tuve que subordinarle el *derroche*. Se trata obviamente de una encrucijada puesto que en definitiva no podemos derrochar sin fin para ganar: ya lo dije, *la suma de energía producida es mayor...*

## 13

Voy ahora a formular los problemas implicados en mi planteamiento.

*¿Existe un objetivo moral que yo pueda alcanzar más allá de los seres?*

A lo que ya respondí que, por lo menos, no podía ni buscarlo ni hablar de él.

Pero estoy vivo y la vida (el lenguaje) está en mí. Ahora bien, el lenguaje no puede abandonar en mí el objetivo moral... En todo caso debe afirmar que, según las pendientes del descenso, yo no podría encontrar tal objetivo.

Y dicho esto, sigo viviendo.

Añadiré —hablo en mi nombre— que no puedo buscar un *bien* que sustituya al objetivo que me rehúye.

Que yo sepa no tengo ninguna otra razón —exterior a mí— para sacrificarme yo mismo o las pocas fuerzas que poseo.

Vivo a merced de risas, que me alegran, de excitaciones sexuales, que me angustian.

Dispongo, si se me antoja, *de los estados místicos*.

Distanciado de toda fe, privado de toda esperanza, no tengo, para acceder a tales estados, motivo alguno.

Experimento distanciamiento ante la idea de un esfuerzo con miras a alcanzarlos.

Concertar una *experiencia interior* ¿no es distanciarme de la cúspide que ella habría podido ser?

Frente a aquellos que poseen un motivo, una razón, no lamento nada, no envidia a nadie. Los apremio por el contrario a que compartan mi sino. Siento como algo dichoso mi odio contra los motivos y mi fragilidad. La extrema dificultad de mi situación es mi suerte. Me embriago con ella.

Pero llevo en mí como una carga explosiva, a mi pesar, una pregunta:

¿QUÉ PUEDE HACER EN ESTE MUNDO UN HOMBRE LÚCIDO, LLEVANDO CONSIGO UNA EXIGENCIA SIN MIRAMIENTOS?

## 14

No sois águilas: por ello no habéis experimentado tampoco la felicidad que hay en el terror del espíritu. Y quien no es pájaro no debe hacer su nido sobre los abismos.

*Zaratustra, De los sabios ilustres*

Planteado así mi problema, dije lo que tenía que decir: no aporté ninguna respuesta. En este desarrollo dejé de lado el deseo de *autonomía*, la sed de *libertad* que parece ser la pasión del hombre y que, sin duda alguna, es también mi pasión. Pienso menos en esta libertad que un individuo le arranca a los poderes públicos que en la autonomía humana en el seno de una naturaleza hostil y silenciosa. La decisión de sólo depender lo menos posible de lo dado nos induce, ciertamente, a la indiferencia en el tiempo por venir: se opone por otra parte a la satisfacción del deseo. Sin embargo, acerca de la cúspide de la que hablé pienso que es lo mismo que la libertad del ser.

Para hacer tal vínculo patente, me serviré de un rodeo.

Sea cual fuere nuestra preocupación, nuestro pensamiento se agota sin abarcar nunca los posibles en su totalidad. En todo momento sentimos que la noche enigmática, en una profundidad infinitamente grande, nos oculta el objeto mismo de nuestra reflexión. El más ínfimo pensamiento debería recibir un desarrollo infinito. Cuando el deseo de aprehender la realidad me posee —me refiero al deseo de al fin saber, de acceder a la luz—, me siento presa de la desesperación. Inmediatamente me siento perdido (perdido para siempre) en este mundo en el que soy tan impotente como un niño (pero no hay adultos a quienes recurrir). A decir verdad, en la medida en que me esfuerzo en reflexionar, no vislumbro más como un término el momento en que se hará la luz sino aquel en el que se extinguirá y donde me

encontraré nuevamente en la noche como un niño enfermo y finalmente como un moribundo. Aquel que tenga sed de la verdad, realmente sed, no puede poseer mi negligencia: le corresponde agotar cada vez el infinito desarrollo de lo posible. Estoy de acuerdo en que lo intente en la audacia juvenil. Pero así como, para actuar, no necesitamos considerar los objetos en el infinito desarrollo de sus aspectos —los manipulamos y la eficacia de nuestros actos da cuenta del valor de las concepciones—, igualmente, si se trata sólo de interrogar, me veo obligado sin duda a hacer retroceder la pregunta lo más lejos posible, pero “lo más lejos posible” es “lo más que pueda”, mientras que al desear la Verdad, la exigencia que debí haber satisfecho sería absoluta. Y es que no puedo prescindir ni de actuar ni de interrogar, cuando puedo *vivir* —actuar, interrogar— en la ignorancia. El deseo de saber quizá sólo tenga un sentido: servir de motivo al deseo de interrogar. Saber es sin duda necesario para la autonomía que la acción —mediante la cual transforma el mundo— procura al hombre. Pero más allá de las condiciones de *hacer*, el conocimiento aparece finalmente como una engañifa frente a la interrogación que lo solicita. Es en el fracaso que es la interrogación cuando reímos. Los raptos del éxtasis y los ardores de Eros son otras tantas preguntas —sin respuestas— a las que sometemos a la naturaleza y a nuestra naturaleza. Si supiera responder a la interrogación moral —que formulé hace un momento— en verdad me distanciaría decididamente de la cúspide. Es al dejar la interrogación abierta como una herida en mí como conservo una oportunidad, un posible acceso a ella. Si el hablar como lo hago ahora en el fondo es acostarme como un enfermo, e incluso exactamente: acostarme para morir, eso no es solicitar cuidados. Debo excusarme por un exceso de ironía. Realmente no deseaba burlarme de nadie. Solamente deseaba burlarme del *mundo*, quiero decir, de la incomprendible naturaleza cuya salida soy yo. No tenemos la costumbre de tomar en cuenta eso cuando pensamos o cuando hablamos, pero la muerte nos interrumpirá. No tendré que perseguir siempre la humillante búsqueda de lo verdadero. Toda pregunta quedará finalmente sin respuesta. Y yo me sustraeré de tal forma que impondré el silencio. Si otros retoman la tarea tampoco habrán de acabarla y la muerte les quitará la palabra como a mí. ¿Podría recibir el ser una más auténtica autonomía? Al hablar así, me parece que respiro el aire libre de la cúspide.

La existencia no puede ser al mismo tiempo autónoma y viable.

---

[1] Véase Hubert y Mauss, *Essai sur le sacrifice*, pp. 46-47.

## LASCAUX O EL NACIMIENTO DEL ARTE

En este libro he querido mostrar el eminente sitio de la caverna de Lascaux en la historia del arte y, de un modo más general, en la historia de la humanidad. Esta caverna, entre las diversas obras que nos dejó el arte prehistórico, tiene para el arqueólogo y el prehistoriador, a todas luces, el sitio más importante, pero para el hombre culto, apasionado por la historia del arte, posee un sentido incomparable: sus pinturas se encuentran en un estado excepcionalmente notable de conservación y son al mismo tiempo las únicas de las que se pueda decir, según la expresión del más grande de los pintores vivos, que no se ha hecho nada mejor desde entonces. Hablar únicamente de Lascaux y no de la totalidad de las cavernas pintadas, equivale a hablar de lo que interesa a todos los hombres: dignas de asombro y hasta de admiración, las demás cavernas, debido sobre todo a un defectuoso estado de conservación, pertenecen por lo general al campo del arqueólogo y del prehistoriador, del especialista.

Durante los desarrollos de este libro, insistí en el sentido general que tiene para la humanidad la obra de arte: el problema se me imponía puesto que se trataba del arte más antiguo, del *nacimiento* del arte, y no de uno de sus desarrollos entre muchos otros. El verdadero nacimiento del arte, la época en la que había adquirido el sentido de una maravillosa aparición del ser humano, parecía antaño mucho más cercana a nosotros. Se hablaba del milagro griego y era a partir de Grecia que el hombre nos parecía totalmente nuestro semejante. Quise subrayar el hecho de que el momento de la historia más exactamente milagroso, el momento decisivo, debía ser llevado mucho más atrás. Aquello que diferencia al hombre del animal adquirió en efecto para nosotros la forma espectacular de un milagro, pero no es tanto del milagro griego del que deberíamos hablar en lo sucesivo como del *milagro de Lascaux*.

Esta manera de ver me inducía a demostrar hasta qué punto la obra de arte se hallaba infinitamente ligada a la formación de la humanidad. Es eso, me parece, lo que ocurrió, de una manera quizá más significativa que en cualquier otra parte, en la caverna de Lascaux. Para demostrarlo, debí recurrir a los datos más generales de la historia de las religiones: sobre todo porque la religión, o al menos la actitud religiosa, que casi siempre se asocia al arte, fue en sus orígenes más solidaria que nunca con éste.



En lo que concierne a los datos arqueológicos, me limité a utilizarlos tal como los prehistoriadores, mediante un inmenso trabajo que exigió en todo momento una extraordinaria paciencia —y con frecuencia genio—, los establecieron. Hay que decir aquí todo lo que este libro le debe a la obra admirable del abate Breuil, a quien estoy especialmente agradecido por la ayuda que me brindó con sus consejos cuando inicié este libro. Es el estudio arqueológico que llevó a cabo en Lascaux —y que el abate Glory continúa actualmente con éxito— lo que me permitió escribir esta obra. Debo también expresar toda mi gratitud a M. Harper Kelley por su amistosa asistencia. Por último quiero agradecer a M. G. Bailloud, cuyos consejos me fueron particularmente útiles.

# El milagro de Lascaux

## EL NACIMIENTO DEL ARTE

La caverna de Lascaux, en el valle del Vézère, a dos kilómetros de la pequeña ciudad de Montignac, no es sólo la más bella, la más espléndida de las cavernas prehistóricas con pinturas; es, en su origen, el primer signo *sensible* que haya llegado hasta nosotros del hombre y del arte.

Antes del Paleolítico superior, no podemos decir exactamente que se trata del hombre. Un ser que en cierto sentido se asemejaba al hombre ocupaba las cavernas; en todo caso este hombre trabajaba, tenía lo que la prehistoria llama una industria, talleres donde se tallaba la piedra. Pero nunca realizó “obra artística”. No habría sabido y, aparentemente, por lo demás, jamás tuvo deseos de hacerlo. La caverna de Lascaux, que sin duda data, si no de los primeros tiempos, sí de la primera parte de la edad en que la prehistoria toma el nombre de Paleolítico superior, se sitúa en estas condiciones al comienzo de la humanidad cabal. Todo comienzo supone aquello que lo antecede, pero hay un punto en que el día nace de la noche, y aquél cuya luz, en Lascaux, llega hasta nosotros, es la aurora de la especie humana. Es del “hombre de Lascaux” del que seguramente, y por primera vez, podemos al fin decir que, al hacer obra artística, se asemeja a nosotros, y que era, obviamente, nuestro semejante. Resulta fácil decir que lo fue imperfectamente. Carecía aún de muchos elementos —pero esos elementos no tienen quizá la importancia que nosotros les damos—: más bien debemos subrayar el que haya dado pruebas de una virtud decisiva, de una virtud creadora, que no es ya necesaria en nuestros días.

Pese a todo, es apenas muy poco lo que hemos añadido a los bienes que nuestros antecesores inmediatos nos legaron: nada justificaría por nuestra parte el sentimiento de ser más grandes de lo que ellos lo fueron. El “hombre de Lascaux” creó *de la nada ese mundo del arte, en el que empieza la comunicación de los espíritus*. El “hombre de Lascaux”, de esta manera, se comunica incluso con la distante posteridad que para él es la humanidad actual. La humanidad actual a la que, mediante un descubrimiento de ayer, llegaron estas pinturas que la interminable duración de los tiempos no alteró.

Este mensaje, parecido a ningún otro, solicita de nosotros el recogimiento más total del ser. Aquello que en la profundidad de la tierra nos extravía y nos transfigura en Lascaux es la visión de lo más remoto. Este mensaje está además agravado por una extrañeza humana. Vemos en Lascaux una especie de ronda, una cabalgata animal, persiguiéndose a través de las paredes. Pero no deja de ser semejante animalidad el primer signo *para nosotros*, el signo ciego, y no obstante el signo *sensible* de *nuestra* presencia en el universo.

## LASCAUX Y EL SENTIDO DE LA OBRA DE ARTE

Hemos encontrado las huellas de la multitud de los humanos, todavía rudimentarios, anteriores a los tiempos en que se formó esa ronda. Pero son en primer lugar las de los cuerpos que, materialmente, fueron esos seres vecinos de nosotros: si han llegado hasta nuestros días, sus osamentas nos comunican sus rígidas formas. Muchos milenios antes de Lascaux (sin duda unos quinientos mil años) esos industriosos bípedos empezaron a poblar la tierra. Fuera de esos huesos fósiles, sólo nos quedan las herramientas que nos dejaron. Tales herramientas prueban la inteligencia de esos antiguos hombres, pero esta inteligencia, aún burda, sólo se relacionaba con los objetos que son los “puñetazos”, las astillas o las puntas de sílex de los que se servían; con esos objetos, o incluso con la actividad objetiva que prosiguieron de esa manera... Nunca, antes de Lascaux, alcanzamos el reflejo de esta vida interior, cuyo arte —y únicamente el arte— asume su comunicación, y de la que, en su calor es, si no la expresión imperecedera (estas pinturas y las reproducciones que ofrecemos de ellas no tendrán una duración indefinida), al menos sí su duradera supervivencia.

Parecerá sin duda ligero otorgarle al arte este valor decisivo, inconmensurable. Pero este alcance del arte ¿no es más sensible en su nacimiento? Ninguna otra diferencia ha sido más decisiva: ésta opone a la actividad utilitaria la figuración inútil de esos signos que seducen, que nacen de la emoción y se dirigen a ella. Volveremos sobre las explicaciones utilitarias que pueden ofrecerse a este respecto. Primero debemos señalar una oposición fundamental: es cierto, por un lado, y las razones materiales aparentes lo dejan claro; la búsqueda desinteresada se presta por el contrario a la hipótesis... Pero si se trata de obra de arte, tenemos primero que dejar la discusión de lado. Si entramos en la caverna de Lascaux nos sentimos poseídos por una poderosa sensación que no experimentamos frente a las vitrinas en las que están expuestos los primeros restos de los hombres fósiles o sus instrumentos de piedra. Es esa misma sensación de presencia —de clara y ardiente presencia— la que nos provocan las obras maestras de todos los tiempos. Aun cuando no lo parezca, es a la amistad, a la dulzura de la amistad, a lo que la belleza de las obras humanas se dirige. ¿No es la belleza acaso lo que amamos? ¿No es la amistad la pasión, la interrogación siempre recomenzada cuya única respuesta es la belleza?

Esto, que señala con más gravedad de lo que por lo general lo hace la esencia de la obra de arte (que atañe al corazón, al interés), debe ser dicho con insistencia de Lascaux. Precisamente

por la razón de que Lascaux se sitúa antes que nada en nuestras antípodas.

Admitámoslo: la respuesta que Lascaux nos ofrece en primer lugar permanece en nosotros oscura, solamente inteligible a medias. Es la más antigua respuesta, la primera, y la noche de los tiempos de la que proviene está apenas atravesada de inciertos resplandores de débil luz. ¿Qué sabemos acerca de los hombres que solamente dejaron de ellos esas incomprensibles sombras, aisladas de cualquier segundo plano? Casi nada. En todo caso que esas sombras son hermosas, tan hermosas a nuestros ojos como las más hermosas pinturas de nuestros museos. Pero conocemos la fecha de las pinturas de nuestros museos, el nombre del autor, el tema, el propósito. Conocemos las costumbres, las formas de vida que se les asocian, leemos la historia de la época que las vio nacer. No surgieron, como éstas, de un mundo del que apenas conocemos los escasos recursos, limitados a la caza y a la colecta, o la rudimentaria civilización que creó, aquella de la que sólo dan prueba las herramientas de piedra o de hueso y algunas sepulturas. ¡Incluso la fecha de esas pinturas sólo puede ser evaluada a reserva de dejar en el espíritu una fluctuación que rebasa los diez mil años! Casi siempre reconocemos a los animales representados y debemos atribuir el afán de figurarlos a alguna intención mágica. Pero desconocemos el lugar preciso que esas imágenes tuvieron dentro de las creencias y los ritos de esos seres que vivieron muchos milenios antes de la historia. Debemos limitarnos a compararlas con otras pinturas —o con otras diversas obras artísticas— de la misma época y de las mismas regiones, que no son a nuestros ojos menos oscuras. Esas imágenes existen efectivamente en gran cantidad: la sola caverna de Lascaux nos ofrece algunos centenares y existen otras, muy numerosas, en grutas de Francia y de España. Lascaux solamente nos aporta el conjunto más bello, el más intacto de las más antiguas pinturas. De suerte que podemos decir que sobre la vida y el pensamiento de aquellos que fueron los primeros en darnos de sí mismos esta profunda, aunque enigmática comunicación, que es una obra de arte aislada, nada nos instruye mejor. Frente a nosotros estas pinturas resultan milagrosas, nos comunican una fuerte e íntima emoción. Pero nos resultan inteligibles en la misma proporción. Se nos dice que hay que asociarlas a los encantamientos de cazadores ávidos por matar a la presa de la que vivían, pero esas imágenes nos conmueven, mientras que esa avidez nos deja indiferentes. De suerte que esta incomparable belleza y la simpatía que despierta en nosotros nos dejan dolorosamente suspendidos.

# El hombre de Lascaux

## LA RIQUEZA DEL HOMBRE DE LASCAUX

Un trazado de luz rota, que recuerda una línea de relámpago, no deja de ofrecer en el incierto curso de la historia una especie de magia. En diversas ocasiones un gesto de conquista ha conducido moralmente a la humanidad —permitiéndole alcanzar, como a la salida de un sueño, aquello que hasta entonces sólo aparecía furtivamente—. La transformación del hombre, el tránsito del estancamiento invernal a la rápida florescencia de la primavera, parece haberse llevado siempre a cabo como una embriaguez. Como si, de pronto, se produjera una aceleración de los movimientos, una inesperada extralimitación que embriaga y que, como un alcohol, causa una sensación de poder. Una nueva vida empieza: esta vida ha conservado el rigor material que es su esencia, siempre es un combate arriesgado, pero las nuevas posibilidades que trae consigo tienen el sabor de un encantamiento.

Habíamos pensado que, en la miseria de sus inicios, la humanidad no había conocido ni esta euforia ni esta sensación de poder. Le reservábamos a Grecia este milagroso cariz. Otorgamos por lo general a los hombres del Paleolítico una apariencia sórdida: seres sin belleza, casi animales, con toda la avidez, sin el aspecto seductor, tranquilo, que es lo propio del animal. Los representábamos macilentos, hirsutos y sombríos, a imagen de esos miserables que viven en degradado estado en los terrenos baldíos que rodean nuestras ciudades. Los desdichados poseen su grandeza y es más o menos la que las ilustraciones de los libros escolares otorgan al hombre de las cavernas. Vuelvo a ver, de esa manera, el inmenso y espantoso cuadro de Cormon, antaño célebre, que ilustra los versos de Victor Hugo:

*Lorsque avec ses enfants vêtus de peaux de bêtes,  
Echevelé, livide au milieu des tempêtes,  
Caïn se fut enfui de devant Jéhovah...*

Un sentimiento de maldición va asociado a la idea de esos primeros hombres. Mecánicamente, la maldición y la decadencia de las clases *inhumanas* abruman en el fondo de nuestro pensamiento a seres que son hombres, sin poseer su dignidad... Los hombres de los

tiempos prehistóricos cometen según nosotros el error, siendo hombres, de haber tenido sin embargo actitudes cercanas a las de los animales.

No podíamos evitar esta reacción inconsciente: la idea de hombre se opone de una manera fundamental en nosotros a la de animal; de cualquier forma, los primeros hombres seguramente debían a su posición el carácter híbrido de la bestialidad, que es lo propio, no del animal, sino del hombre que desconoce o que no ha reconocido aún su dignidad. Una de dos: o los primeros hombres perdieron en parte la dignidad que les pertenecía desde un principio, o no la poseyeron inicialmente. De tal suerte que en los orígenes de la humanidad advertimos infaltablemente la indignidad.

No obstante, la indignidad no pudo haber sido lo propio del animal que se convertía en hombre. La indignidad existe en el espíritu que imagina actualmente su actitud, pero el animal, que no es humano, no puede ser indigno, y el hombre que se separa del animal no puede serlo a nuestros ojos: es de un modo arbitrario como lo asimilamos a los que, desconociendo su dignidad, se comportan entre nosotros como animales. Esas siniestras imágenes de los primeros hombres acucillados frente a un cuerpo cuya carne devoran con todas sus fuerzas son categorías de nuestro pensamiento. Cuando mucho responden al hombre de Neanderthal: pero es importante subrayar la diferencia fundamental del *Homo sapiens* con este último. Hasta donde podemos juzgar, el neanderthaliano y sus antepasados se desprendieron de manera progresiva del animal. No existe un umbral que podamos determinar exactamente entre ellos y el animal. Pero, desde un principio, el *Homo sapiens* fue nuestro semejante. Lo fue de la manera más tajante.

Los recientes y sucesivos descubrimientos de la prehistoria, de los que Lascaux, el más importante, es quizás el último (fue en 1940 cuando unos niños entraron en la caverna a través de una salida apenas visible), han descartado esta noción de pesadilla. Pocas veces ha sido tan aparente el efecto de la dicha, de la facilidad del genio que resuelve la mayor dificultad: no existe invención más perfecta ni más humana que la que nos comunican esas rocas en el comienzo de nuestra vida, para decirlo de algún modo. Un logro tan grande aleja el sentimiento de una miseria inicial. Resultaba mezquino imaginar una terrible situación desde el origen, un sentimiento de desamparo que habría justificado lo peor. Ya no tenemos derecho de atribuirle al *Homo sapiens* reacciones semejantes a las de los groseros hombres que nos rodean y para quienes la fuerza bruta es la única verdad posible. Habíamos olvidado además que aquellos seres sencillos reían y que fueron sin duda los primeros, hallándose en la posición que nos asusta, en saber realmente reír.

Los prehistoriadores tienen seguramente razón en proponer como “excesivamente ruda y precaria” la vida de esos hombres que *empezaron*. La duración de su vida era mucho más corta que la de hoy en día, como lo muestra la edad promedio de aquellos cuyas osamentas encontramos. Pero la escasa seguridad no significa desdicha. Rara vez rebasaron los cincuenta años y la vida femenina era aún más precaria. Los mamíferos terminan por lo general su vida “en el momento en que desaparece, o se atenúa, la actividad sexual”: efectivamente hacia los cincuenta años para el hombre y un poco antes para la mujer. “La larga supervivencia observada en nuestros días no es más que la consecuencia de los progresos realizados por la

civilización.” La posibilidad de tal supervivencia no era posible para el hombre de Lascaux. En principio, éste no podía experimentar el desamparo que sugieren las condiciones de su existencia. La idea de desamparo es el resultado de una comparación: por ejemplo, el desamparo sucede a la prosperidad, o la tormenta pone súbitamente en peligro a un buque que, sin ella, habría atravesado el mar sin problemas. El desamparo puede ser también el estado duradero de un hombre, de una familia, de una población. Pero entonces, para quien lo sufre, se define en relación con otras posibilidades. Sin duda concebimos en grado extremo un desamparo sufrido en la postración por seres que no tendrían ninguna clase de esperanza ni pudieran imaginar otra cosa que no fuera su miseria. Esta posibilidad es excepcional. Casi siempre, aun precaria, la vida va acompañada de las condiciones que la hacen posible.

Incluso en nuestros días, el buen humor se vincula sin problema a formas de vida que nos parecen horribles. Los tibetanos, que soportan sin ventanas y casi sin fuego los fríos polares, son alegres, risueños, proclives a la sensualidad. Igualmente, los esquimales podían gemir cuando un misionero les quitaba la alegría al suprimir sus fiestas, ellos que, hasta entonces, vivían cantando “como pajaritos”...

Colocados frente a los frescos de Lascaux, cargados sin medida del gesto de la vida animal, ¿cómo atribuiríamos a aquellos que los concibieron una pobreza contraria a ese gesto? Si la vida no hubiera conducido plenamente a esos hombres al nivel de la exuberancia, de la dicha, no habrían podido representarla con esa fuerza decisiva. Pero resulta sobre todo claro para nosotros que ella los agitaba humanamente: esa visión de la animalidad es humana precisamente porque la vida que ésta encarna está en ella transfigurada, porque es bella y, por tal razón, soberana por encima de la miseria imaginable.

## EL PAPEL DEL GENIO

No podemos admitir a la ligera lo que atenuaría el sentido de estas pinturas. Tenemos que imaginarnos a sus autores de una manera distinta a la que nos induce el hábito recibido. ¿Por qué tendríamos que dudarlos? Estos hombres de la era aurignaciana no debieron ser menos alegres, menos risueños y menos sensuales que los tibetanos. No sabemos casi nada de ellos. Es cierto. ¿Pero por qué atribuirles una seriedad que es más bien nuestra? La risa de los hombres debe comenzar en algún punto. Se puede dudar de la risa del neanderthaliano, pero es seguro que el hombre de Lascaux reía. Y olvidamos el alivio que debió significar una risa naciente: para olvidarlo, nos basta con toda la seriedad de la ciencia. Vemos al hombre de esos tiempos ora atenazado por la miseria, o al menos por la necesidad. Ora lo tomamos por un niño. Tampoco dudamos en compararlo con el moderno “primitivo”. Estas diversas representaciones tienen en sí mismas algún sentido, pero debemos liberarnos de unas y de otras.

Resultaba extraño, como se ha intentado, comparar las obras de las cavernas al emborronamiento de los niños... Tenemos que descartar sobre todo una representación de los primeros tiempos que los asimile a la infancia. Los hombres del Paleolítico no estaban

asistidos como lo están nuestros niños. Su abandono en la tierra hace pensar en el de esos jóvenes humanos que, de tiempo en tiempo, son criados por lobos: pero aquellos a los que la desdicha entrega más escasamente a la soledad de los animales no sobrepasan el retraso que para ellos resulta de esto. Lo que distingue a los primeros hombres, es cierto que mediante el esfuerzo de generaciones, fue el haber elaborado solos un mundo humano.

La comparación que enfrenta al hombre aurignaciano con el primitivo actual es sin duda más digna de atención. Se asocia al sentimiento que lleva a la ciencia moderna a dar a los “rezagados” de Australia, de Melanesia y de otras partes este aventurado nombre de “primitivos”. Estos hombres poseen efectivamente un nivel de civilización material cercano al de los auténticos primitivos. Pese a las evidentes diferencias, no podemos negar algunos puntos en común entre ellos. Incluso, a partir de ahí resulta fácil hacer una representación coherente. Las comparaciones se multiplican, los documentos se esclarecen. Los primeros hombres, tal como los modernos “primitivos”, habrían practicado la magia simpática y las danzas enmascaradas, se habrían caracterizado por esta “mentalidad primitiva” que han deducido los estudios de la sociología... Admitiría hasta cierto punto tales interpretaciones comparativas si no tuviera casi siempre la sensación de un error fundamental. Muchas hipótesis son justificables (en su calidad, es cierto, de hipótesis), pero no podemos imaginarnos al hombre de Lascaux imaginándonos al hombre rezagado de la actualidad. Por el contrario, debemos decirnos que el arte de Lascaux está muy alejado del arte “salvaje”. Lascaux está más cerca de un arte lleno de variadas posibilidades, como lo fueron, si se quiere, el arte chino o el de la Edad Media. Por encima de todo, el hombre de Lascaux, por muy cerca que estuviera del polinesio de nuestros días, era aquello que aparentemente no es el polinesio, abrumado con el más incierto y el más complejo porvenir.

Cuando queremos imaginarnos a este hombre, que difería profundamente de nosotros, tenemos que tener presente en la mente el gesto que lo conducía y que lo sacaba del estancamiento. Al menos en eso se asemejaba a nosotros: algo indeterminado nacía en él. El primitivo moderno, tras una interminable maduración, se mantiene en un nivel más cercano a los orígenes que el nuestro: pero hasta nuevo aviso en su destino está el dejar de crear y seguir sin más búsqueda el trillado camino por el que, desde tiempos inmemoriales, se ha mantenido su vida. Por nuestra parte, nosotros vivimos una época de indefinido nacimiento: no importa mucho lo que decidamos, pues el mundo se altera y cambia en nosotros, como también se alteraba y cambiaba, al menos desde el momento que va de los inicios de la Edad del Reno a la plenitud de la caverna de Lascaux: el despuntar se caracterizó incluso por aquello que, en tiempos postreros, no habría de tener nunca más, y que es la disgregada luz de una aurora. No digo que aquellos hombres hayan tenido esta clara y analítica conciencia a la que tan a menudo limitamos la conciencia. Pero el sentimiento de fuerza y de grandeza que los sostenía se hace quizá perceptible en el movimiento que anima a los grandes toros de los frescos de Lascaux. Sin duda, el autor no debió rechazar una tradición que no era lo suficientemente fuerte como para rebajarla. Pero, en todo caso, surgía de esta tradición *creando*: en la penumbra, a la luz abacial de las lámparas, excedía lo que hasta entonces se había hecho, creando lo que no existía un momento antes.



## EL NACIMIENTO DEL JUEGO

Dos acontecimientos decisivos marcaron el curso del mundo; el primero es el nacimiento de la herramienta (o del trabajo); el segundo, el nacimiento del arte (o del juego). La herramienta es debida al *Homo faber*, a aquél que, no siendo ya animal, no era del todo el hombre actual. Por ejemplo, el hombre de Neanderthal. El arte empezó con el hombre actual, el *Homo sapiens*, que sólo aparece hasta principios del Paleolítico superior, en el Aurignaciano. El mismo nacimiento del arte debe relacionarse con la existencia previa de la herramienta. El arte no sólo supuso la posesión de herramientas y la habilidad adquirida para fabricarlas, o para manipularlas, sino que, en relación con la actividad utilitaria, tiene además el valor de una oposición: es una protesta contra un mundo que existía, pero sin el cual la misma protesta no habría podido tomar forma.

Lo que el arte es antes que nada, y lo que sigue siendo por encima de todo, es un juego. Mientras que la herramienta es el principio del trabajo. Determinar el sentido de Lascaux, me refiero a la época cuya culminación es Lascaux, es ubicar el paso del mundo del trabajo al mundo del juego, que es al mismo tiempo el paso del *Homo faber* al *Homo sapiens*, físicamente del esbozo al ser acabado.

Hasta ahora sólo quise hablar lo más rápidamente posible del *Homo faber*. Éste pobló la tierra durante los tiempos paleolíticos medios y antecedió al hombre de Lascaux; pero tuve que situar primeramente a este último en el orden temporal, durante el paso del animal al hombre. Ahora, deseando sacar a la luz a Lascaux, y con ello demostrar lo que significó ese paso, debo precisar exactamente que, en el orden temporal, este periodo del Paleolítico —que antecedió a la Edad del Reno y se sitúa bajo el signo del trabajo y de la herramienta— se extiende a lo largo de unos quinientos mil años: interminable camino al que responden nuevos yacimientos de piedra tallada, esquirlas y *nuclei* que la prehistoria ha clasificado según la factura y cuyo orden de sucesión, en principio, ha sabido indicar. El problema aún consiste en saber si seres del género *Homo* vivían ya antes, en la era Terciaria; pero las herramientas que fueron las piedras talladas no aparecen en estratos anteriores a los del Cuaternario. Cinco mil siglos no son nada junto a los doscientos ochenta millones de años que tenemos que asignar a la formación de los fósiles más antiguos. Quinientos mil años tienen no obstante un sentido de inmensidad comparados con las pocas decenas de milenios que duró —del Aurignaciano al Magdaleniense— el Paleolítico superior, o la Edad del Reno; con los quince mil años que nos separan del Magdaleniense (que cubren el Mesolítico, el Neolítico y la era de los metales que anteceden a la historia); con los cinco mil años de los que la historia nos informa.

(Groseramente, podemos hablar de cinco mil años para la era histórica, de cincuenta mil para la entrada en escena del *Homo sapiens*, en el Paleolítico superior, de quinientos mil para el *Homo faber*. Con excepción de la primera, estas fechas son hipotéticas: asimismo, es con muchas reservas como suponemos que, respecto de Lascaux, el hombre empezó a adornarlo con figuras animales hace cerca de treinta mil años.)

Por muy imperfectas que sean estas aproximaciones, debemos imaginarnos la relativa importancia de estos periodos si queremos captar el sentido de Lascaux; no debemos olvidar

que esos tiempos de aurora y de comienzo habían sido precedidos por el estancamiento secular de la vida humana, al menos en sus formas inacabadas, que caracterizaban a la fabricación de las herramientas y el trabajo. Tras un invierno de ciento cincuenta mil años, los tiempos de Lascaux tendrían de esa manera el sentido de un primer día de primavera. El mismo clima parece haber sido menos inclemente, si no en los primeros tiempos de la Edad del Reno, al menos en el Aurignaciano superior, al que, según parece, debemos atribuir las más bellas pinturas de la caverna. Pero esta comparación no resulta lógica, pues ese inmenso invierno no parece haber estado él mismo precedido por una estación menos desfavorable... Fue en última instancia un invierno en la medida en que las cuatro grandes glaciaciones, durante las cuales Francia sufrió con frecuencia un clima siberiano, se extendieron precisamente a lo largo de todo este tiempo. Fue durante la cuarta glaciación, llamada de Würm, cuando dio inicio el Paleolítico superior. Pero la época que siguió a este inicio vio cómo el clima se templaba. La fauna de los frescos de Lascaux es la de una región relativamente templada. La civilización material, las herramientas y el trabajo de ese entonces diferían poco de lo que habían sido antes de la llegada del *Homo sapiens*, pero el mundo de antaño se vio fundamentalmente transformado: había perdido una parte de su rigor. La herramienta, pese a todo, se enriqueció y la tranquila actividad del hombre dejó de tener como único fin el trabajo: a partir de entonces, el arte añadía a la actividad útil una actividad de juego.

No podríamos subrayar demasiado el hecho de que, antes de los inicios de la Edad del Reno, la vida humana, hasta donde difería de la animal, sólo se distinguía por el trabajo. Al menos en un principio. No hemos conservado efectivamente la huella de otras importantes actividades humanas. La caza no era un trabajo en el sentido en que el término implica el tranquilo cálculo de la aplicación: era la prolongación de la actividad animal. En los tiempos que antecedieron al arte (la figuración), aparentemente, la caza era apenas humana por el tipo de armas empleadas. No fue sino mediante el trabajo con la piedra como el hombre se separaba entonces, de una manera absoluta, del animal. Se separó del animal en la medida en que el *pensamiento* humano le fue otorgado por el trabajo. El trabajo sitúa en el futuro, por adelantado, ese objeto que aún no existe, que es fabricado y en vista del cual el trabajo, simplemente, se lleva a cabo. A partir de ahí existen en la mente del hombre dos clases de objetos, unos ya presentes y los otros por venir. El objeto anterior completa inmediatamente ese aspecto ya doble, y con ello la existencia de los objetos se perfila en la mente de uno a otro extremo. El claro lenguaje es posible, más allá del ladrido del deseo, en el momento en que, al designar al objeto, se relaciona implícitamente con la manera en que ha sido hecho y con el trabajo que suprime su primer estado y garantiza su empleo. A partir de ahí el lenguaje lo sitúa de modo duradero en el transcurrir temporal. Pero el objeto extrae al que lo enuncia de la sensibilidad inmediata. El hombre descubre lo sensible cuando, mediante su trabajo, crea una obra de arte, más allá de las obras útiles.

## DE LA MUERTE

Sin embargo el trabajo, antes del nacimiento del arte, tuvo desde un principio esta decisiva consecuencia. Al remitirse a sí mismos, esos seres que hacían, que creaban objetos, que empleaban herramientas duraderas, comprendieron que morían, que había algo en ellos que no resistía, mientras que los objetos resisten al paso del tiempo. Algo no resistía... al menos algo se les escapaba... La conciencia de la muerte se impuso de ese modo desde esos antiguos tiempos, al final de los cuales encontramos el hábito de la inhumación. Sabemos de una pequeña cantidad de sepulturas de adultos y de niños en Europa y en Palestina, que datan, unas y otras, del final del Paleolítico medio. No antecedieron por mucho a la llegada del *Homo sapiens*, pero los esqueletos que se encuentran ahí pertenecen al hombre inacabado de Neanderthal. Podríamos creer que esas reacciones tardías anunciaban el tránsito a un periodo diferente de la humanidad. Pero, por una parte, el *Homo sapiens* no continuaba al Neanderthal, que no es más que un pariente lejano (procedía aparentemente de una rama colateral). Por otra parte, las inhumaciones del cuerpo vinieron, en épocas inferiores, después de reacciones más generales, más antiguas, que casi siempre tuvieron como objeto únicamente el cráneo. El cráneo era la parte del cuerpo que no debía dejar de representar en la muerte al ser que lo habitaba. Los objetos podían cambiar, pero algo sobrevivía a su transformación: el cráneo, tras la muerte, era aún ese hombre con el que los sobrevivientes se relacionaban anteriormente. El cráneo fue para los seres rudimentarios un objeto imperfecto, en cierto modo deficiente y que, de alguna manera, era ese hombre, pero que sin embargo ya no lo era: ese hombre estaba efectivamente muerto y su cráneo ya sólo respondía mediante una mueca a la interrogación de una mente hecha a la permanencia de lo que es debido a la manipulación de los objetos fabricados. De una cierta cantidad de hallazgos semejantes, en los que los cráneos fueron aparentemente preservados con cuidado, podemos deducir que la humanidad más remota tuvo ya un oscuro sentimiento de la muerte: esos hallazgos pertenecen efectivamente a diversos periodos del Paleolítico medio e inferior. Así, la prolongada fase del ser larvario que antecedió al pleno desarrollo no parece haber sido ajena a este conocimiento fundamental: aquel ser se detenía frente al objeto privilegiado —la cabeza de un ser cercano— que por un lado era ese hombre apenas visto ayer, pero que al mismo tiempo anunciaba que ese hombre ya no existía, que había muerto.

*El neanderthaliano aparentemente sólo conoció de la vida humana la actividad útil que implicaba el discernimiento. Si es posible juzgar, tras el paso de un tiempo tan largo, la muerte, una vez dilucidada, introducía en la conciencia algo distinto a la claridad y a la limitación de los objetos que los rodeaban. Pero la muerte también pudo —y sin duda así fue— aportar algo más que un elemento negativo: esa especie de inmensa fisura que no ha dejado de abrirnos a otras posibilidades fuera de la acción eficaz; esas posibilidades siguen estando aparentemente inexploradas hasta este hombre con “cuello de cisne” que fue el aurignaciano. La humanidad anterior, según parece, se limitaba a traducir en interdicto el sentimiento que le inspiraba la muerte.*

Tales son algunas de las pocas palabras que es posible decir en principio a propósito de la noche disipada por la aurora de Lascaux. Sólo podía ofrecer el sentido de esta aurora hablando, primeramente, de la noche que la antecede. Pero antes de hablar por fin del día, voy a insistir en este elemento de interdicto que, según las apariencias, se decidió *en los tiempos de la noche*.

Pienso que hay una laguna en las consideraciones que se hacen por lo general respecto a los tiempos prehistóricos. Los prehistoriadores examinan esos documentos acumulados por una paciencia y un trabajo inmensos, catalogados por su sagacidad. Los comentan tomando en cuenta las condiciones en las que vivieron los hombres examinados en sus trabajos. Pero, según el único método que corresponde a una disciplina especializada, se limitan a reflexionar a propósito de estos documentos que representan su dominio propio. En su conjunto, no plantean el problema del paso del animal al hombre, de la vida indistinta a la conciencia. Este problema pertenece a otro dominio, sospechoso para la ciencia por definición; sin duda, pues como la psicología no deja de ser en sí misma una disciplina equívoca, el problema pertenece al campo de los filósofos. En consecuencia, resulta obvio que el científico tenga que descartarla. Pero ¿no causaría acaso cierto inconveniente semejante laguna? Por su parte, los sociólogos llevan la reflexión a los hechos etnográficos, cuya precisa observación nos comunican aquellos que estudian las poblaciones arcaicas. De ese modo hablan de tabúes definidos, absolutamente descabellados casi siempre, relativos a algún punto en particular. Desdeñan un hecho general: la diferencia entre el animal y el hombre, considerada en su totalidad, no sólo se apoya en las características intelectuales y físicas, sino también en los interdictos que los hombres creen deber acatar. Si los animales se distinguen claramente del hombre, quizá se deba con mayor claridad a esto: que, para un animal, nada está nunca prohibido; el dato natural limita al animal, en ningún caso él se limita a sí mismo. Pero los sociólogos —o los historiadores de la religión— no imaginan, en principio, que los muchos interdictos que enumeran y que con frecuencia estudian no deben depender de explicaciones en particular, sino que dependen de una explicación global por la que el paso del estado animal, en el que el interdicto no interviene, al estado humano, donde se encuentra obviamente el fundamento de las conductas humanizadas, es puesto en entredicho en su totalidad. Una vez más, el sociólogo y el historiador de las religiones sólo toman en cuenta cada vez los tabúes particulares, sin pensar antes que, por lo general, no hay vida humana posible sin interdicto. Con mucha más razón, los prehistoriadores ni siquiera se plantean el problema, puesto que, en su dominio, jamás encuentran documentos que den cuenta a sus ojos de la existencia de un interdicto.

No obstante, la atención de la que fueron objeto los cadáveres o, de modo más general, los restos humanos, que como vimos actuaba ya mucho antes de los periodos paleolíticos superiores, pero cuyos testimonios son más numerosos en esta época, basta para demostrar que las conductas humanas frente a la muerte son primitivas y en consecuencia fundamentales. Desde el origen, sin duda, estas conductas implicaban un sentimiento de miedo o de respeto: en todo caso, un sentimiento intenso que hacía de los restos humanos objetos diferentes de

todos los demás. Esta diferencia se opuso desde un principio a la ausencia de interés por parte del animal. Por vez primera, la conducta del hombre frente a los muertos hace sentir la presencia de un nuevo valor: los muertos, al menos en su rostro, fascinaron a los vivos, que se esforzaron por *prohibir* su cercanía y limitaron ese vaivén común que cualquier objeto autoriza a su alrededor. Es en esta fascinada limitación, impuesta por el hombre a la acción de los seres y de las cosas, en lo que consiste el interdicto. Los objetos reservados por semejante sentimiento aterrado son sagrados. La muy antigua actitud frente a los muertos significa que la clasificación fundamental de los objetos se había iniciado, unos considerados sagrados y prohibidos, los otros vistos como profanos, manipulables y accesibles sin limitaciones. Esta clasificación domina las acciones constitutivas del ser humano, frente a la cual nos coloca la consideración de esos remotos tiempos y de los que Lascaux seguirá siendo el momento privilegiado, el del hombre al fin acabado.

## EL CONJUNTO SOLIDARIO DE LOS INTERDICTOS

El mundo de Lascaux, tal como nos esforzamos en vislumbrarlo, es antes que nada el mundo que organizó el sentimiento del interdicto: no podríamos penetrarlo si desde un principio no lo viéramos bajo esa luz.

Además, no podríamos en ese plan limitarnos a considerar el interdicto ligado al terror de la muerte, cuya huella permanece en el subsuelo. Las osamentas se preservaron: las encontramos en la posición en la que fueron dejadas y, de ese modo, podemos conocer la disposición que tuvieron con ellas los hombres que vivían hace miles de siglos. No sucede lo mismo con otras conductas, no menos fundamentales, que opusieron igualmente estos hombres a los animales. Los interdictos humanos fundamentales componen dos grupos: el primero ligado a la muerte y el otro a la reproducción sexual y, de esa manera, al nacimiento. Del primer grupo sólo el interdicto que se refiere a los restos mortales corresponde a los tiempos prehistóricos. Pero nada puede instruirnos positivamente —o negativamente— acerca de la existencia en la misma época del interdicto de asesinato, universal en su principio y que, como el anterior, se relaciona con la muerte. El segundo grupo, más inconexo, reúne el incesto, las prescripciones relativas a los periodos críticos de la sexualidad femenina, el pudor considerado en general, y por último los interdictos concernientes al embarazo y al alumbramiento. Resulta obvio que no podía llegar hasta nosotros ningún testimonio que se remonte más allá de la Era del Reno; para esta misma época no existe constancia de ningún documento que pueda informarnos, positivamente o no, directamente o no. Pero en principio estamos seguros de la existencia universal de dos complejos de interdictos: nos hallamos en presencia de un acuerdo general de los documentos históricos y de las observaciones etnográficas. Si ahora aventuro que, en su conjunto, y al menos en su fundamento, todos estos interdictos se remontan, como el que concierne a los muertos, muy lejos, más lejos que la Era del Reno, no puedo ofrecer la prueba irrefutable. (Pero, recíprocamente, nadie podría ofrecer la prueba de lo contrario, de su inexistencia en esta fecha.) Apelo a la relativa coherencia de

los actos del espíritu humano. Sólo un vago e indiferente escepticismo podría objetar que la conciencia de la muerte, o la extrema atención que se daba a un cuerpo sin vida, provenían forzosamente del trabajo. Podemos e incluso debemos dudar metódicamente del vínculo del interdicto del asesinato con el que alejaba el cadáver de los deudos del contacto con los animales o con otros hombres. Pero lo único que importa es la reacción fundamental. Lo mismo ocurre con el complejo sexual que, siendo exactamente lo contrario, completa aquél cuyo objeto es la muerte. Ni siquiera por un momento podemos preguntarnos si el incesto o el interdicto de las pérdidas femeninas se remontan a los tiempos más antiguos. El único problema que planteamos se refiere a la posibilidad de una conducta inicial y no a las particulares formas que asumió en los inicios. A este respecto, únicamente debemos preguntarnos si esta conducta, como la provocada por la muerte, no es una consecuencia inevitable del trabajo. Se trata de saber si, en ese mundo creado por el trabajo y cuyos inicios se remontan al periodo comprendido entre la glaciación de Günz (la primera) y la de Mindel (la segunda de las grandes glaciaciones del Cuaternario), la actividad sexual, como la muerte, no debía revelarse finalmente como algo *muy diferente*. *Muy diferente* al trabajo y al retorno regular de las claras relaciones que insertaba tanto entre los hombres y los objetos como entre los diversos seres humanos. Si se toma en cuenta el conjunto de los interdictos que generalmente determinan las reacciones de prohibición —y de angustia— frente a lo que súbitamente se anuncia como algo *muy diferente*, el conjunto de los informes históricos y etnográficos nos muestra a *una humanidad siempre de acuerdo con nosotros en este aspecto*: para toda la humanidad conocida, el mundo del trabajo se opone al de la sexualidad y al de la muerte. Para la humanidad de la prehistoria más remota, que dejó únicamente entre nosotros las huellas más reducidas, sólo podía arrojarse luz en un punto. ¿Pero no tenemos razón acaso en hacer en este terreno lo que la paleontología hace al reconstruir el conjunto a partir del fragmento aislado que llegó hasta nosotros? Lo que altera un orden de cosas fundamental para el trabajo, lo que no puede ser homogéneo al mundo de los objetos estables y definidos, la vida que se oculta o que surge, debió ser muy rápidamente puesto aparte, considerado según los casos como algo nefasto, como algo perturbador o como algo sagrado. Si se examina bien, no existe una precisa distinción entre lo sexual y lo sagrado. Más adelante, captamos esto como algo de lo más extraño: que ese perturbador dominio que sigue controlándonos, se deja reducir, para aquel que mira lo más lejos posible, al de la vida animal —que no se halla sometida al trabajo—. Es también el dominio a cuya fascinación obedecemos en este libro: el de la caverna de Lascaux.

### LA SUPERACIÓN DE LOS INTERDICTOS: EL JUEGO, EL ARTE Y LA RELIGIÓN

Lo que tenemos a la vista, en este libro, es el nacimiento del arte. Tal como hoy en día Lascaux nos ofrece su más entrañable imagen, su más espléndido aspecto, el más conmovedor. Pero,

nuevamente, no podíamos separar la importancia de su nacimiento del estado larvario que lo antecedió.

Es la salida de tal estado lo que tiene una primerísima importancia, incluso si más adelante debemos reservar frente al del juego, que propiamente hablando es el único que tiene valor de arte, el lugar de la intención mágica —y, a través de esta última, el del cálculo interesado—. Los prehistoriadores, que han hablado de la importancia relativa de una y otra, están de acuerdo actualmente en reconocer que ambas pudieron operar. Sin embargo, me temo que la intención mágica, y con ella el interés, tiene por lo general mayor preponderancia en su pensamiento. Me parece que siempre tienden, quizá por timidez, a hablar únicamente con reservas, en segundo lugar, de un elemento de libre creación y de festejo, que para aquellos que crearon esas imágenes de algún modo divinas pudieron representar. Insisten en el afán que tenían de herir, en la vía que define la magia simpática, a los animales por lo general representados, según el resultado buscado, con las flechas que los sacrificaron. Sin duda alguna, debemos aceptar la existencia de una intención estrechamente material, perseguida a través de la influencia de estas pinturas. En el espíritu de los hombres de Lascaux, la magia debió tener un lugar semejante al que ocupa entre los pueblos estudiados por la historia antigua y por la etnografía. Sin embargo, es importante protestar contra la costumbre de atribuir un gran sentido a esa voluntad de acción eficaz. Debemos admitir al fin que en toda operación ritual la búsqueda de un objetivo preciso es uno más entre otros en las intenciones de aquellos que actúan: esas intenciones abarcan siempre la realidad entera, religiosa y sensible (estética). En todas partes implican lo que el arte tuvo siempre como objeto: la creación de una realidad sensible que modificara el mundo en el sentido de una respuesta al deseo de lo portentoso, implicado en la esencia del ser humano. ¿Cómo no ver el poco alcance de las intenciones particulares de tal obra de arte, si se considera la constancia y la universalidad de este objeto? ¿Es acaso una obra de arte que se le escapó? Por consiguiente, siempre tendremos que desdeñar para este objeto lo que en la obra de arte es visto como algo aislado y mezquino. El elemento aislado no sobrevive; la voluntad de lo portentoso nunca deja de ser sensible para aquel que puede desdeñar la intención caída en el olvido.

¿Qué importa, a final de cuentas, que ignoremos el estrecho sentido que tuvieron para aquellos que los edificaron los prodigiosos alineamientos de piedras erigidas? Pero los desearon prodigiosos: es por eso que su voluntad siempre viva nos afecta en el fondo del corazón. ¿Será acaso diferente para esas pinturas que, por lo demás, no son todas reductibles a la clásica interpretación de la prehistoria? Sin ir más lejos, ¿qué significa el “unicornio” de Lascaux frente al cual se encuentra uno a la entrada de la caverna y que representa a un animal imaginario? ¿Qué significa la escena del fondo del pozo en la que, frente a un bisonte que pierde sus entrañas, se tiende un hombre inanimado? Otras figuras fuera de Lascaux no son reductibles a la llaneza calculadora de la magia. ¿Por qué tendríamos que colocar explicaciones en todas partes a propósito de esos oscuros orígenes? Cuando precisamente es obvio que el arte de imitar el aspecto de los animales mediante el grabado o la pintura no pudo ser utilizado antes de *existir* y que, para *existir*, fue necesario que los primeros que se ejercitaron en eso hayan sido conducidos por casualidad y por juego. Es posible que la

imitación de los gritos o de las actitudes haya llevado al dibujo de siluetas sobre una superficie. Esta posibilidad pasa por la interpretación de las líneas dejadas en relieve por los dedos, varios dedos a la vez, sobre la arcilla, o por los dedos manchados de un color sobre la roca. En algunas cavernas, especialmente en La Baume-Latrone, han sido halladas huellas de estos ejercicios a los que los prehistoriadores dan el nombre de *macaronis*. A veces esas líneas adquieren forma. Las líneas accidentales de las superficies rocosas pudieron ser ellas mismas objeto de una interpretación que sirvió de punto de partida; es el caso del admirable cérvido de la gruta Bayol, en Collias, en Gard. Esta figura, que sin duda se remonta al mismo periodo de los *macaronis* de la gruta vecina de La Baume-Latrone, está trazada a partir de los relieves naturales de la pared, discretamente subrayados por el color. Sólo el juego, en primer lugar, podía conducir a esos balbuceos. Lo que la calma y la intención de la actividad eficaz hicieron fue solamente utilizar el don del juego.

De cualquier modo, el *Homo faber* de los antropólogos (el hombre del trabajo) no se internó por esta vía a la que lo habría conducido el juego. Sólo el *Homo sapiens* (el hombre del conocimiento), que le sucede, la emprendió. La emprendió de modo tan resuelto que un arte lleno de maestría —de genio— no tardó en producir sus primeros esbozos. Nombramos *Homo sapiens* a aquel que abrió de esa manera el mundo estrecho del *Homo faber*. Pero dicho nombre no está justificado. El escaso conocimiento que se elaboró en los primeros tiempos se liga al trabajo del *faber*. La aportación del *sapiens* es paradójica: es el arte y no el conocimiento. El nombre lleva el testimonio del tiempo en el que, de modo más exclusivo que en la actualidad, se admitió que el conocimiento distinguía al hombre del animal... Si se trata del hombre de la Era del Reno, en especial del hombre de Lascaux, lo distinguimos con más claridad de aquel que lo antecedió al insistir no en el conocimiento sino en la actividad estética que, en su esencia, es una forma de juego. La bella expresión de Huizinga, *Homo ludens* (el hombre que juega, especialmente el admirable juego del arte), seguramente le convendría más, e incluso es la única que le convendría. Sólo ella daría con la precisión deseable la réplica del *faber* de Neanderthal. El *faber* permanecía trabado. Su impulso no triunfó sobre la torpeza de las formas cuadrúpedas. Era, torpemente, el vecino del antropoide. El aspecto logrado (que incluso subrayan por oposición los desechos, las frecuentes fealdades de la humanidad), el garbo deliberado, soberano, del hombre risueño y seductor, del hombre-juego, empiezan con aquel al que el antropólogo no supo, hasta hoy, nombrar de una manera apropiada y para el que Huizinga fue el único en encontrar el nombre satisfactorio. Huizinga lo demostró: *Homo ludens* no sólo conviene a aquel cuyas obras dieron a la verdad humana la virtud y el esplendor del arte; toda la humanidad es exactamente designada por él. ¿No es, por lo demás, el único nombre que opone a *faber*, que designa una actividad subordinada, un elemento como lo es el juego y cuyo sentido no depende de ningún otro fin más que él mismo? De cualquier modo fue cuando jugó, y al jugar supo prestarle al juego la permanencia y el maravilloso aspecto de la obra de arte, que el hombre asumió el aspecto físico al que permaneció vinculada su dignidad. El juego no puede ser desde luego la causa de la evolución, pero no es imposible que el torpe neanderthaliano no coincidiera con el trabajo y el hombre sutil con el surgimiento del arte. Nada prueba, es verdad, que el juego no haya



aligerado en alguna medida a la humanidad larvaria; pero ésta no tuvo la fuerza para crear ese mundo humano del juego que asocia el significado del hombre al del arte, que nos liberó, aunque cada vez haya sido sólo por un tiempo, de la triste necesidad, y que nos hizo acceder de alguna manera a ese maravilloso brillo de la riqueza para el que siente haber nacido cada uno.

## EL INTERDICTO Y LA TRASGRESIÓN

Es conveniente que volvamos —en términos cuyo sentido se estrechó— a una oposición fundamental. Puedo ahora señalar con mucha mayor firmeza las consecuencias de la superación, la amplitud y la realidad del *juego*.

Ya subrayé la relación entre los interdictos y el trabajo: los interdictos mantienen —si es posible, en la medida en que es posible— la organización del mundo mediante el trabajo, al margen de los trastornos que la muerte y la sexualidad acarrearán incesantemente; esta persistente animalidad nuestra que invariablemente, si así se quiere ver, aportan la vida y la naturaleza y que son para nosotros como el barro del que surgimos. Cuando, en el Paleolítico superior, en la Era del Reno, el trabajo fue superado por el juego en forma de actividad artística, ésta era muy al principio trabajo, pero ese trabajo adquiría así el sentido de un juego. Durante tal deshielo el interdicto, que engendra el trabajo, había sido afectado a su vez. El interdicto, ese escándalo del espíritu, ese tiempo de suspensión y de estupor, no podía simplemente dejar de ser. El escándalo, el estupor no intervenían menos, pero la vida los rebasaba de la misma manera que el juego rebasaba al trabajo. No poseemos ni podemos obviamente poseer claros testimonios en lo que respecta a la prehistoria; los testimonios que abundan provienen de la humanidad que la historia o la etnografía nos permiten conocer, pero con toda claridad indican que un acto de trasgresión es la necesaria contrapartida de la suspensión, del retroceso y del interdicto. El festejo señala en todas partes el repentino momento del levantamiento de las reglas cuyo peso debía soportarse siempre: la fiesta levantaba la tapadera de la olla. No todos los interdictos eran suspendidos y alguno no lo era del todo, pero lo eran en su principio y en algunos de sus efectos. La fiesta era fundamentalmente el tiempo de una relativa licencia. Para el periodo de la Era del Reno debemos inducir sin duda la existencia de semejantes momentos; debemos hacer de nuevo lo que la paleontología hace para los fósiles: recomponer el todo con la ayuda de los fragmentos.

Tampoco podríamos aportar la prueba de que, en los tiempos que antecieron, la trasgresión no actuaba, no existía. Entendámonos por lo demás: si hablo de trasgresión no estoy designando el caso en que, por impotencia, el interdicto no interviene. Una regla no siempre es eficaz: puede, en este caso, no ser respetada; este individuo, al que la angustia no afecta, tiene la indiferencia del animal. Esta trasgresión de indiferencia que, más que trasgresión, es ignorancia de la ley, debe haber sido común en la época en que los interdictos empezaron a ser palpables, sin imponerse todavía con toda claridad. Me parece que conviene reservar el nombre de trasgresión al acto que se produce, no por falta de angustia ni a causa de

una insuficiente sensibilidad, sino más bien por el contrario, pese a la angustia experimentada. La angustia es profunda en la trasgresión auténtica pero en la fiesta la excitación la sobrepasa y la suspende. La trasgresión que designo es la trasgresión religiosa, ligada a la sensibilidad extática, que es origen del éxtasis y el fondo de la religión. Se asocia a la fiesta, de la que el sacrificio es un momento de paroxismo. La antigüedad veía en el sacrificio el *crimen* del sacrificante que, en medio del angustioso silencio de los asistentes, ejecutaba a la víctima; el crimen o el sacrificante, con conocimiento de causa y él mismo angustiado, violaba el interdicto del asesinato. Lo que importa saber aquí es que, en su esencia, y en la práctica, el arte expresa ese momento de trasgresión religiosa, que es el único en expresarlo con la suficiente seriedad y que es su única salida. Es el estado de trasgresión que el deseo dirige, la exigencia de un mundo más profundo, más generoso y prodigioso; la exigencia, en una palabra, de un mundo sagrado. La trasgresión se traduce siempre en formas prodigiosas: como las formas de la poesía y la música, la danza, la tragedia o la pintura. Las formas del arte no tienen otro origen que no sea la fiesta de todos los tiempos, y la fiesta, que es religiosa, se vincula al despliegue de todos los recursos del arte. No podemos imaginar un arte independiente del acto que engendra la fiesta. El juego es en algún punto la trasgresión de la ley del trabajo: el arte, el juego y la trasgresión sólo coinciden asociados, en un acto único de negación de los principios que presiden la regularidad del trabajo. La preocupación capital de los orígenes —como siguió siéndolo en las sociedades arcaicas— fue la de acordar el trabajo con el juego, el interdicto con la trasgresión, el tiempo profano con los desenfrenos de la fiesta en una especie de equilibrio ligero, en el que los contrarios se combinan sin cesar, en el que el mismo juego adquiere la apariencia del trabajo y en el que la trasgresión contribuye a la afirmación del interdicto. Avanzamos con una especie de seguridad en el más amplio sentido; la trasgresión sólo existe a partir del momento en que el arte mismo se manifiesta y en que el nacimiento del arte, poco más o menos, coincide en la Era del Reno con un tumulto de juego y de fiesta, que en el fondo de las cavernas nos son anunciados por esas figuras en las que la vida estalla, que siempre se sobrepasa y que se realiza en el juego de la muerte y del nacimiento.

La fiesta, de cualquier modo, debido a que pone en juego todos los recursos de los hombres y a que esos recursos adquieren la forma del arte, debe dejar en principio algunas huellas. Efectivamente, contamos con dichas huellas en la Era del Reno, mientras que no las encontramos en la era anterior. Son, como ya dije, fragmentarias, pero si las interpretamos en el mismo sentido que los prehistoriadores (éstos admiten la existencia de la fiesta en la época de las pinturas de las cavernas) entonces ofrecen a la hipótesis que proponemos un carácter tan acentuado de verosimilitud que podemos seguramente apoyarnos en ella. Incluso suponiendo que la realidad fue diferente de la reconstitución que intentamos, sólo debió diferir muy poco, y si un día apareciera alguna nueva verdad apuesto que, con muy pocas variantes, podría repetir lo que ya dije.

La realidad de la trasgresión es independiente de los datos precisos. Si nos esforzamos por dar una particular explicación de una obra, podemos aventurar por ejemplo —ya se ha hecho— que un animal salvaje grabado en una caverna lo fue con la intención de alejar a los

espíritus. Cada hecho corresponde siempre a una intención práctica en particular, *añadiéndose* a esa intención general que he querido captar al describir las condiciones fundamentales del paso del animal al hombre y que son el interdicto, y la trasgresión mediante la cual el interdicto es rebasado. Estas condiciones siguen siendo las de nuestra vida y es por ellas que se define la vida humana, pues esta vida humana es inconcebible sin ellas. Objetarlo no haría sino mostrar la ignorancia de facto del espíritu de trasgresión. Debieron existir desde el origen, pero el interdicto antecedió necesariamente a la trasgresión. La parte de hipótesis que introduzco aquí se limita a situar el paso del interdicto a la trasgresión, se entiende que del momento en que la trasgresión, al darse rienda suelta en un acto de fiesta, tuvo al fin dentro de la actividad el lugar eminente que la religión le otorgó. Semejante principio no podría oponerse a las precisas interpretaciones que corresponden aisladamente a cada obra. Una obra de arte, un sacrificio, participan, si se me entiende, de un espíritu de fiesta que sobrepasa al mundo del trabajo, y cuando no a la letra, sí al espíritu de los interdictos necesarios para la protección de ese mundo. Cada obra de arte tiene aisladamente un sentido independiente del deseo de portento que le es común con todas las demás. Pero, de antemano, podemos decir que una obra de arte en la que tal deseo no es palpable, o es débil e interviene apenas, es una obra mediocre. Asimismo, todo sacrificio tiene un sentido preciso, como la abundancia de las cosechas, la expiación o cualquier otro propósito lógico; de alguna manera ha respondido en todo caso a la búsqueda de un momento sagrado, más allá del tiempo profano, en el que los interdictos garantizan la posibilidad de la vida.

## El descubrimiento de la caverna

La caverna de Lascaux fue descubierta el jueves 12 de septiembre de 1940 por un grupo de jóvenes de Montignac (o que residían entonces en Montignac). Se trata de Marcel Ravidat, que entonces tenía dieciocho años, de Jacques Marsal y de Simon Coencas, los dos de quince años, y de Georges Agnel, de dieciséis años. Ravidat fue el único que tuvo la intención de explorar el agujero que había dejado un árbol arrancado de cuajo en una fecha imprecisa, quizás unos treinta años antes. Una anciana, que había enterrado ahí a un asno, pretendía que se trataba de la abertura de un subterráneo de la Edad Media. Ese subterráneo habría conducido al pequeño castillo aldeaño a Lascaux, situado al pie de la colina. Al no haber dado seguimiento a un plan que llevó a los cuatro muchachos a la granja cercana, se conformaron con la exploración propuesta por Ravidat, para cuya realización este último había traído consigo una lámpara. La versión según la cual los niños, que salieron para una expedición de cacería y que habrían seguido a su perro después de que éste entró en el agujero, parece haber sido inventada a su antojo por periodistas a quienes sus interlocutores respondieron “sí” sin darle mayor importancia al asunto.

El agujero era de aproximadamente ochenta centímetros de diámetro y otros tantos de profundidad. Pero en el fondo se abría un agujero más pequeño a través del cual se podía arrojar una piedra que caía durante un buen rato. Ravidat ensanchó el orificio y fue el primero en entrar de cabeza. Cayó sobre un cono de hundimiento. Encendió la lámpara y llamó a los demás a que se le reunieran. Entonces exploraron la caverna donde no tardaron en encontrar algunos trazos y más tarde figuras de animales. Se dijeron que habían descubierto una gruta prehistórica, algo como un tesoro inestimable que garantizaría su fortuna. En la redacción de su informe, a petición del profesor Laval, Marcel Ravidat escribe pocos días después: “Nuestra alegría era indescriptible, una tribu de salvajes haciendo la danza de la guerra no habría sido mejor”. Decidieron no hablar con nadie del asunto. Sin embargo, volvieron al día siguiente con un quinto muchacho. Llevaban cuerdas y terminaron la exploración hasta el pozo. Al cabo de algunos días, unas quince personas estaban ya al tanto, entre ellas un gendarme que aconsejó advertir al profesor Laval, quien tenía algunos conocimientos de prehistoria. Con

gran escepticismo, éste apenas si se decidía a descender, pero una vez llegado a la gran sala quedó estupefacto.

El abate Breuil, que radicaba entonces en Brive, con el abate Jean Bouyssonie, fue advertido desde el 17 de septiembre y sólo pudo llegar al sitio hasta el 21. “Hecho el descubrimiento, los dos muchachos acamparon... al lado de éste; nadie podía entrar sin ellos, y si hasta esta fecha cientos de visitantes de Montignac y los alrededores no saquearon la gruta, esto se debe a la dedicación de estos jóvenes.”

## La autenticidad de las cavernas pintadas

La autenticidad de las pinturas prehistóricas parietales fue puesta recientemente en duda, con motivo de un incidente que se produjo en la caverna de Pech-Merle, en Cabrerets (Lot). Durante el verano de 1952, un gran escritor francés, André Breton, quiso darse cuenta del estado de una pintura pasándole el dedo por encima. Tras un altercado, André Breton fue inculcado y después castigado con una multa. Pero él había quitado el dedo manchado de pintura y le pareció haber descubierto una superchería. La Société des Gens de Lettres [Sociedad de Literatos] se hizo cargo del asunto y formuló una petición de investigación concerniente en lo general a la autenticidad de las cavernas pintadas. En un informe relativo a esta petición en la Comisión Superior de los Monumentos Históricos, el abate Breuil calificó de “inaceptable” la gestión.

Sin haber tenido prevención alguna en contra de André Breton, cuya sinceridad no está en tela de juicio, el punto de vista del abate Breuil es forzosamente contradictorio para quien se encuentra lo suficientemente informado.

El asunto de la autenticidad de las cavernas pintadas se planteó desde un principio, con motivo del descubrimiento, en 1879, de la caverna de Altamira por Marcelino de Santuola.<sup>[1]</sup> En ese momento, dichas pinturas fueron objeto del escepticismo general del mundo científico. Incluso se llegó a hablar de un complot de los jesuitas españoles que veían en la prehistoria una peligrosa impugnación de los datos bíblicos y que habrían mandado ejecutar una falsificación con miras a comprometer a los prehistoriadores. Fueron necesarios más de veinte años para acabar con esta desconfianza. A principios del siglo xx, figuras análogas, grabadas en los Combarelles y pintadas en Font de Gaume, indujeron a los escépticos a dar marcha atrás en su juicio. El mundo de los prehistoriadores admitía por fin la autenticidad. Pero entonces resultaba fútil seguir dudando y emitiendo hipótesis ridículas. Les Combarelles y Font de Gaume fueron tenidas por “obra de los insumisos de la Circunscripción imperial”.

Incluso se acusó al abate Breuil, “que iba al lugar para sacar muestras y se instalaba con un material para ejecutarlas”.

Tal escepticismo había pasado de moda hasta el incidente de Cabrerets, tras el cual el descubrimiento de la pintura *fresca* justificaba aparentemente una nueva alarma.

El sensacional descubrimiento de la superchería de Piltdown, públicamente revelada en Inglaterra el 25 de noviembre de 1953, dio en ese momento por lo demás una especie de apoyo a la desconfianza. Durante cuarenta y dos años, los antropólogos más connotados habían tomado en serio un hallazgo de osamentas fósiles que finalmente resultó falsificado. ¿Por qué los prehistoriadores no habrían sido engañados otras veces del mismo modo? ¿No resultaba acaso asombroso que una pintura a la que la ciencia asignaba por lo menos unos quince mil años estuviera fresca?

A decir verdad, en Piltdown, según los términos de H. V. Valois, se trataba “de un fraude preparado de mucho tiempo atrás, realizado por alguien que tenía acceso a las colecciones especializadas y perpetrado con un maquiavelismo sorprendente”. H. V. Valois concluye: “Semejante fraude... era una obra maestra en su género”. Esa obra maestra que fue posible realizar en un laboratorio no podría ser de todos modos repetida en las condiciones de trabajo que ofrecería una caverna, donde la coherencia de un sistema de figuración debe ser ordenada punto por punto. Por otra parte, un fósil como el cráneo de Piltdown presentaba un interés excepcional y fatalmente debió suscitar innumerables estudios aberrantes. En un sentido, por muy absurdo que parezca, la empresa valía la pena. Admitiendo que alguna superchería se haya podido colar en las cavernas pintadas, el trabajo —las minuciosas e interminables falsificaciones— que habría exigido estaría fuera de proporción con respecto al resultado esperado: puesto que una anomalía la delataría, una pintura falsa sólo podría perderse, sin más, en el anonimato de las pinturas auténticas.

Por lo demás, si los escépticos de la Sociedad de Literatos hubieran abierto el grueso volumen que el abate Breuil publicó en abril de 1952, varios meses antes del “descubrimiento” de André Breton, en el capítulo que, precisamente, el autor le dedica a la historia del reconocimiento de la autenticidad de las cavernas, habrían podido leer ahí (*Quatre cents siècles d'art pariétal* [Cuatrocientos siglos de arte parietal], p. 15) lo concerniente a las muestras tomadas en 1902: “No se trataba de calcar las grandes figuras del plafón de Altamira. El color, en un estado caldoso, se hubiera adherido al papel y eso las habría destruido”. Nada más fútil efectivamente que la conservación de la pintura en estado fresco en el húmedo ámbito de las cavernas.

El abate Breuil habló acerca de la autenticidad de Pech-Merle en una nota aparecida luego del incidente (*Bulletin de la Société Préhistorique Française*, 1952, pp. 465-466). Pero en esta ocasión habla de Lascaux, haciendo alusión a las diferencias descubiertas en ocasiones entre el estado actual de una pintura y una fotografía más antigua.

¿No se ha dicho acaso —hace notar— que el hombre de Lascaux (se trata del “hombre muerto” del pozo), tal como fue fotografiado en 1940 por M. Ichac, que lo reprodujo en la *Illustration* de la época, tenía visible apenas el órgano viril, y que con el tiempo se había desarrollado ampliamente? Testigo en Lascaux del estado de cosas desde los días del descubrimiento,

puedo decir que tal cosa es falsa y que la *Illustration* cubrió ese detalle para ahorrarles el espectáculo a sus pudibundos lectores. ¡Ni modo de no omitirlo!...

Las condiciones del descubrimiento de Lascaux, que referí en las páginas anteriores, vienen obviamente a refrendar la autenticidad de las pinturas. Pero para aquellos que, por aberración, pusieran en duda la evidencia, existe una prueba más exacta. Como lo dije anteriormente, a la entrada del pasadizo, del lado izquierdo, pueden verse los trazos de dos muy grandes figuras de bóvidos. Pero únicamente subsisten las patas y la parte baja del pecho, preservados de la pulverización de su pintura por una exudación producida un poco más arriba en la caliza desmenuzable de la pared. Como lo dijo el abate Breuil (*Bulletin de la Société Préhistorique Française*, 1950, p. 359), estas huellas “son bien visibles bajo una eflorescencia de calcita blancuzca que fijó el color y endureció la superficie; todo el resto se desmoronó grano por grano: *tenemos aquí la prueba absoluta de la antigüedad de las hermosas figuras aledañas*, en perfecta conservación y de igual técnica”. Las cursivas son del abate Breuil. Los dibujos de los bóvidos son efectivamente semejantes en todo a las partes correspondientes de los grandes toros de la sala.

No podíamos evitar abordar aquí este asunto de la autenticidad de las cavernas prehistóricas pintadas, puesto que fue públicamente planteado en fecha reciente. Pero debemos precisar que sólo se planteó, luego de un incidente, en el espíritu de personas mal informadas.



---

[1] Aquí Bataille comete un error, pues Altamira fue descubierta en 1868 por Modesto Cubillas y después dada a conocer, en 1880, por Marcelino Sanz de Sautuola (y no Santuola). [T.]

# PROSA VARIA

# LA FUNCIÓN DE D. A. F. DE SADE

## La función de D. A. F. de Sade (1) (Carta abierta a mis actuales amigos)

Si considero correcto dirigirme en esta carta a mis amigos, no es porque las proposiciones que ésta contiene les conciernan. Probablemente incluso les parezca que semejantes proposiciones no conciernen a nadie en particular. Pero, en este caso, siento la necesidad de tomar a algunas personas como testigos para corroborar una tan completa defección. Quizás existan declaraciones que por falta de algo mejor requieran ridículamente de un coro a la manera antigua, porque pese a todo suponen como efecto un mínimo de sorpresa, de malentendido o de repugnancia. Pero no se dirige uno a un coro para convencerlo o para granjeárselo, sino cuando mucho para no sufrir el fallo de la fortuna sin rebelarse en el momento en que ésta condena al declarante al más triste aislamiento.

En lo que a mí concierne, tal aislamiento es por lo demás en parte voluntario, pues no aceptaría salir de él sino únicamente bajo condiciones difícilmente realizables.

Y es que el mismo acto de escribir es el único capaz de prever relaciones humanas un poco menos convencionales, un poco menos hipócritas que las de las amistades supuestamente íntimas; incluso ese mismo acto de escribir no me permite abrigar una apreciable esperanza. Dudo que exista la posibilidad de alcanzar a las pocas personas a las que esta carta sin duda va destinada, por encima de las cabezas de mis actuales amigos. Pues —mi resolución es tanto más intransigente cuanto que su defensa resulta absurda— habría tenido que vérmelas no con individuos semejantes a los que ya conozco, sino sólo con hombres (y sobre todo con masas) comparativamente disgregados, vueltos amorfos y aun expulsados con violencia de toda forma. Ahora bien, es muy probable que semejantes hombres no existan aún (y las masas seguramente menos).

Todo lo que puedo afirmar es que no dejarán de existir algún día, dado que los actuales vínculos sociales no tardarán en disolverse y que éstos parecen incapaces de provocar durante mucho más tiempo la habitual sujeción de los caracteres y las costumbres. Las masas se verán disueltas a su vez en cuanto desaparezca a sus ojos el prestigio de la realidad industrial a la que se encuentran atadas, es decir, cuando el proceso de progreso material y de rápida transformación en los que debieron participar (tanto dóciles como insurrectos) desemboque en un desagradable estancamiento sin salida.

Así pues, mi resolución es indefendible exceptuando el hecho de que elimina —no sin rencor— toda satisfacción inmediata...

Dejando de lado proposiciones que sólo podrían adquirir algún sentido a través de consecuencias muy generales, resulta que para mí, por lo demás, ya es gran tiempo de satisfacer —sin mucho esfuerzo— una parte de este rencor: al menos es posible limpiar el estrecho terreno del chamarileo intelectual, común en él, en que se encuentra sumergido hoy en día el debate. Sin duda es obvio que si los hombres de nuestro tiempo son remplazados por algunos otros que no sean capaces de fanfarronear, éstos podrán apenas representar un poco mejor la chapucería fraseológica que tenía lugar antes de su llegada, a menos que tengan en cuenta el destino que ciertos escritores reservaron a la memoria de D. A. F. de Sade (además quizá se revele de un modo general, clara y rápidamente, que el hecho de recurrir sin motivo a una palabrería literaria o poética, y que la incapacidad de expresarse de un modo sencillo y categórico, no sólo responden a una vulgar impotencia, sino que además reflejan siempre una pretenciosa hipocresía).

Con esto no hago alusión desde luego a las diversas personas que se sienten escandalizadas con los textos de Sade, sino únicamente a los apologistas más abiertos. Pareció actualmente conveniente colocar estos textos (y con ellos al personaje del autor) por encima de todo (o de casi todo) lo que es posible oponerles: pero de ninguna manera habrá que otorgarles el más mínimo sitio, tanto en la vida privada como en la vida social, tanto en la teoría como en la práctica. El comportamiento de los admiradores de Sade para con él se asemeja al de los sujetos primitivos ante el rey al que adoran sin dejar de execrarlo, y al que cubren de honores mientras lo paralizan estrechamente. En los casos más favorables, el autor de *Justine* es sin duda tratado como un *cuerpo extraño* cualquiera, es decir, sólo como objeto de exaltación en la medida en que tal arrebató facilita su excreción (la perentoria exclusión).

La vida y la obra de D. A. F. de Sade no tendrían entonces ninguna otra función más que la vulgar función de los excrementos, en los que por lo general no se prefiere otra cosa sino el rápido (y violento) placer de evacuarlos y de no verlos nunca más.

De esa manera me veo obligado a indicar cómo, de una manera absolutamente inconciliable con esta utilización, el sadismo, que no es únicamente una concepción *totalmente diferente* de la que existía antes de Sade, aparece realmente por una parte como una irrupción de las fuerzas excrementicias (violación excesiva del pudor, franca algolagnia, violenta excreción del objeto sexual durante la eyaculación proyectada o supliciada, interés libidinoso por el estado cadavérico, el vómito, la defecación...) y por la otra como una limitación correspondiente y como un cerrado avasallamiento de todo lo que se opone a esta irrupción. Es únicamente en estas condiciones concretas como la triste necesidad social, la dignidad humana, la patria y la familia, así como los sentimientos poéticos, aparecen sin ninguna máscara y sin ningún juego de luces o sombras; por último, resulta imposible ver ahí algo más que fuerzas subordinadas: otros tantos esclavos trabajando cobardemente en la preparación de bellas y atronadoras erupciones, únicas capaces de responder a esas necesidades que trabajan las tripas de la mayor parte de los hombres.

Pero, dado que Sade expuso su concepción de la vida terrenal en la forma más ultrajante (dado incluso que no es posible exponer inmediatamente semejante concepción sino en forma aterradora e inadmisibles), quizá no resulte sorprendente creer que uno ha podido quedar fuera de su alcance. Los literatos cuentan aparentemente con las mejores razones para no confirmar una brillante apología, verbal y no supeditada a una práctica. Podrían incluso pretender que Sade se propuso ser el primero en situar el terreno que describió fuera y por encima de toda realidad. Podrían afirmar fácilmente que el valor fulgurante y sofocante que quiso darle a la existencia humana es inconcebible fuera de la ficción; que únicamente la poesía, exenta de toda aplicación práctica, se permite a sí misma disponer en alguna medida de la fulguración y de la sofocación que el marqués de Sade buscaba provocar tan impudicamente.

Es justo reconocer que, incluso practicada bajo la forma implícita que ha conservado hasta ahora, semejante falsificación no deja de ser de una índole que descalifica a sus autores (al menos ante quienes, tanto por malas como por buenas razones —aun cuando por otra parte sientan horror por el sadismo—, se niegan a interesarse en simples prestidigitaciones verbales).

Es verdad además que tal falsificación, tras la máscara de una fraseología bastante pobre, pudo ser practicada durante mucho tiempo sin ser denunciada, simplemente porque se desenvolvía en el sentido en que todo parece evadirse... Sin duda, resulta actualmente inútil enunciar propuestas consecuentes sin que éstas sean recuperadas en provecho de alguna empresa cómoda —incluso tras algunas apariencias apocalípticas e íntegramente literarias—, es decir, con tal de que tengan utilidad para ciertas ambiciones calculadas por la impotencia del hombre actual. La más mínima esperanza inicia sin lugar a dudas la destrucción (la desaparición) de una sociedad que tan ridículamente permitió vivir a aquel que concibió dicha esperanza.

Me parece que ha llegado el tiempo en que —bajo la indiferente mirada de mis amigos— deba yo intervenir en un futuro que ciertamente cuenta tan sólo con una desdichada existencia de índole alucinatoria. La disposición que al menos me parece posible adoptar *intelectualmente* para el hoy, respecto a lo que realmente existirá más tarde, es el único vínculo capaz de unir las pocas propuestas preliminares que provienen de una voluntad permanentemente enferma de *agitación*.

Por el momento, me parece que un enunciado abrupto que no vaya seguido de explicaciones responde tanto como es posible a la desorientación intelectual de aquellos que podrían enfrentarse a la posibilidad de adquirir un conocimiento del mismo. Y (aun cuando yo me encuentre en condiciones de realizarlo en una amplia medida desde ahora) aplazo para más tarde algunos arduos e interminables planteamientos, análogos a los de cualquier otra elaborada teoría. Así pues, desde ahora enuncio las pocas propuestas que permiten introducir, entre otras cosas, los valores establecidos por el marqués de Sade, obviamente no en el terreno de la impertinencia gratuita sino directamente en la Bolsa misma, donde de alguna manera y en forma cotidiana se escribe el crédito que es posible otorgar a la propia vida de los individuos e incluso de las colectividades.

**APROPIACIÓN Y EXCRECIÓN** 1º La división de los hechos sociales en hechos religiosos por una parte (prohibiciones, obligaciones y realización del acto sagrado) y en hechos profanos por la otra (organización civil, política, jurídica, industrial y comercial), aun cuando no se aplique fácilmente a las sociedades primitivas y por lo general se preste a una cierta cantidad de confusiones, puede no obstante servir como base para la determinación de dos impulsos humanos polarizados, a saber: la EXCRECIÓN y la APROPIACIÓN. En otros términos, la vía más ampliamente abierta a los impulsos excrementicios colectivos (impulsos orgiásticos), en oposición a las instituciones políticas, jurídicas y económicas, está representada por *el desarrollo* que durante una época alcanza la organización religiosa de una determinada región.

2º La actividad sexual, pervertida o no, la actitud de un sexo frente al otro, la defecación, la micción, la muerte y el culto por los cadáveres (principalmente en tanto que descomposición pestilente de los cuerpos), los diferentes *tabúes*, la antropofagia ritual, los sacrificios de animales-dioses, la omofagia, la risa de exclusión, los sollozos (que por lo general tienen como objeto la muerte), el éxtasis religioso, una actitud idéntica con respecto a la mierda, los dioses y los cadáveres, el terror tan frecuentemente acompañado de defecación involuntaria, la costumbre de dar a las mujeres brillantez y lubricidad con afeites, pedrerías y joyas resplandecientes, el juego, el gasto inmoderado y ciertos empleos fantasiosos de la moneda, etc.... presentan en su conjunto un carácter común en cuanto a que el objeto de la actividad (excrementos, partes vergonzosas, cadáveres, etc....) es invariablemente tratado como un cuerpo extraño (*das ganz Anderes*), es decir, que puede ser igualmente expulsado a raíz de una ruptura brutal como reabsorbido en el deseo de disponer enteramente el cuerpo y el espíritu a un estado de expulsión (de proyección) más o menos violento. La noción de *cuerpo extraño* (heterogéneo) permite señalar la identidad elemental *subjetiva* de los excrementos (esperma, menstruaciones, orina, materias fecales) y de todo lo que ha podido ser visto como sagrado, divino o maravilloso: un cadáver medio descompuesto errando por la noche en un sudario luminoso podría ofrecerse como algo característico de esta unidad.<sup>[1]</sup>

3º El proceso de simple apropiación se produce de un modo normal al interior del proceso compuesto de excreción, en tanto resulta necesario para la producción de un ritmo alternativo, por ejemplo en el siguiente pasaje de Sade: “Verneuil la obliga a cagar, se come el mojón y quiere que ella se coma el suyo. Cuando la obliga a comer su mierda ella vomita, pero él se traga lo que ella evacua”.

La forma elemental de la apropiación es la consumición oral, considerada como una comunión (participación, identificación, incorporación o asimilación). La consumición es sacramental (sacrificante) o no, según que el carácter heterogéneo de los alimentos se acuse o destruya convencionalmente. En el segundo caso, la identificación se realiza desde la preparación de los alimentos, que deben ser presentados bajo un aspecto de evidente homogeneidad apoyada en convenciones estrictas. La manducación propiamente dicha interviene entonces en el proceso como un fenómeno complejo en tanto que el mismo hecho de ingurgitar se presenta como una ruptura parcial del equilibrio fisiológico, y va acompañada entre otras cosas por una brusca liberación de grandes cantidades de saliva. No obstante, es el

elemento de apropiación lo que, de manera mesurada y racional, domina en realidad, dado que los casos en los que la manducación tiene como principal objeto el tumulto fisiológico (glotonerías o embriagueces seguidas de vómitos) son indudablemente excepcionales.

El proceso de apropiación se caracteriza entonces por una homogeneidad (equilibrio estático) entre el autor de la apropiación y los objetos como resultado final, en tanto que la excreción se presenta como el resultado de una heterogeneidad y puede desarrollarse en el sentido de una heterogeneidad cada vez más grande, liberando impulsos cuya ambivalencia es cada vez más acusada. Es por ejemplo este último caso el que representa la consumición sacrificante en la forma elemental de orgía, sin más propósito que el de incorporar a la persona algunos elementos irreductiblemente heterogéneos, cuando tales elementos son susceptibles de provocar un incremento de fuerza (más exactamente, un incremento del *maná*).

4° El hombre se apropia no sólo de sus alimentos sino también de los diferentes productos de su actividad: vestimenta, muebles, habitaciones e instrumentos de producción. En una palabra, se apropia de la tierra dividida en parcelas. Tales apropiaciones se llevan a cabo mediante una homogeneidad (identidad) más o menos convencional, establecida entre el poseedor y el objeto poseído. Se trata unas veces de una homogeneidad personal que, en una época primitiva, sólo podía ser destruida de manera solemne a través de un rito excretor, y otras de una homogeneidad general, como la que establece el arquitecto entre una ciudad y sus habitantes.

En este sentido, la producción puede ser vista como la fase excretoria de un proceso de apropiación y lo mismo sucede con la venta.

5° La homogeneidad de aspecto que se realiza en las ciudades entre los hombres y lo que los rodea no es sino una forma subsidiaria de una homogeneidad mucho más consecuente, establecida por el hombre a través del mundo exterior, quien sustituye en todas partes los objetos exteriores, *a priori* inconcebibles, por algunas series clasificadas de concepciones o de ideas. La identificación de todos los elementos de los que el mundo está compuesto se ha proseguido con una obstinación constante, de modo que tanto las concepciones científicas como las concepciones vulgares del mundo parecen haber desembocado involuntariamente en una representación tan diferente a propósito de lo que podía ser imaginado *a priori* como lo es la plaza pública de una capital con respecto a un paisaje de montaña.

Esta última apropiación, producto tanto de la filosofía como de la ciencia o del sentido común, trajo consigo fases de rebelión y de escándalo, pero siempre tuvo como objetivo establecer la homogeneidad del mundo y únicamente puede desembocar en una fase terminal en el sentido de la excreción a partir del momento en que los desechos irreductibles de la operación se encuentren determinados.

FILOSOFÍA, RELIGIÓN  
Y POESÍA CON RESPECTO  
A LA HETEROLOGÍA

6° El interés de la filosofía consiste en que, contrariamente a la ciencia o al sentido común, está obligada a considerar abiertamente los desechos de la apropiación intelectual. Sin embargo, las más de las veces sólo considera tales desechos en las formas abstractas de la totalidad (nada, infinito, absoluto), a las que ella misma es

incapaz de proporcionar un contenido positivo: puede entonces proceder libremente a especulaciones que tienen más o menos como objetivo el de identificar a final de cuentas de manera *suficiente* un mundo sin fin con un mundo finito, un mundo incognoscible (noumenal) con un mundo conocido (fenomenal).

La elaboración intelectual de forma religiosa es la única capaz de ofrecer, en sus periodos de desarrollo autónomo, el desecho del pensamiento apropiativo como objeto definitivamente heterogéneo (sagrado) de la especulación. Pero es preciso tener amplia cuenta del hecho de que las religiones realizan en el interior del terreno sagrado una profunda escisión, dividiéndolo en mundo superior (celestial y divino) y en mundo inferior (demoniaco, mundo de la podredumbre); ahora bien, tal escisión desemboca forzosamente en la progresiva homogeneidad de todo el mundo superior (dado que el mundo inferior se resiste a cualquier esfuerzo de apropiación). Dios pierde rápida y casi totalmente los elementos aterradores y los aspectos imitados del cadáver en descomposición para convertirse, en el punto extremo de la degradación, en el simple signo (paterno) de la homogeneidad universal.

7º Por religión habría que entender no aquello que responde realmente a la necesidad de proyección (expulsión o excreción) ilimitada de la naturaleza humana, sino el conjunto de prohibiciones, de obligaciones y de licencias parciales que canalizan y regularizan socialmente esta proyección. Luego, la religión difiere de una *heterología*<sup>[2]</sup> teórica y práctica (aun cuando una y otra atañan igualmente a los hechos sagrados o excrementicios), no sólo por el hecho de que la primera excluye el rigor científico propio de la segunda (lo que la hace diferir de un modo general de la religión tanto como la química difiere de la alquimia) sino también porque en condiciones normales revela las necesidades que se había propuesto no sólo de regular sino además satisfacer.

8º La poesía parece mantener a primera vista un gran valor en tanto que método de proyección mental (y en cuanto que hace posible el acceso a un mundo enteramente heterogéneo). Pero resulta demasiado fácil ver que casi está tan devaluada como la religión. Ha estado casi siempre a merced de los grandes sistemas históricos de apropiación. Y en la medida en que podría desarrollarse de una manera autónoma, esta autonomía la comprometería en las vías de una concepción poética total del mundo, desembocando forzosamente en cualquier homogeneidad estética. La irrealidad práctica de los elementos heterogéneos que pone en juego es sin duda una condición indispensable para la duración de la heterogeneidad; a partir del momento en que esta irrealidad se constituye inmediatamente como una realidad superior cuya misión consiste en eliminar (o en degradar) la vulgar realidad inferior, la poesía se ve reducida a un papel de evaluación de las cosas y, en contraparte, la peor vulgaridad adquiere un valor excrementicio cada vez más fuerte.

TEORÍA HETEROLÓGICA DEL CONOCIMIENTO 9º Cuando se dice que la heterología aborda científicamente los problemas de la heterogeneidad, eso no significa que la heterología, en el sentido que normalmente adquiere una fórmula tal, sea la ciencia de lo heterogéneo. Lo heterogéneo se encuentra incluso decididamente colocado fuera del alcance del conocimiento científico, el cual sólo es



aplicable, por definición, a los elementos homogéneos. Antes que nada, la heterología se opone a cualquier otra representación homogénea del mundo, es decir, a cualquier sistema filosófico. Semejantes representaciones tienen siempre como objetivo el de privar hasta donde sea posible el universo en el que vivimos de toda fuente de excitación así como el de desarrollar una especie humana servil, únicamente apta para la fabricación, el consumo racional y la preservación de los productos. Pero el proceso intelectual se limita automáticamente desde el momento en que produce por sí mismo sus propios desechos y por lo mismo libera el elemento heterogéneo excrementicio de una manera desordenada. La heterología se limita a recuperar consciente y resueltamente este proceso terminal que, hasta ese momento, era visto como aborto y vergüenza del pensamiento humano.

*Es de esa manera como la heterología procede al cambio total del proceso filosófico, que deja de ser instrumento de apropiación para ponerse al servicio de la excreción e introducir la reivindicación de las satisfacciones violentas implicadas por la existencia social.*

10° La influencia de la heterología en cuanto ciencia tan sólo recae, por una parte, en el proceso de limitación y, por la otra, en el estudio de las reacciones de antagonismo (expulsión) y de amor (reabsorción) violentamente alternadas y obtenidas mediante el planteamiento del elemento heterogéneo. Este mismo elemento permanece indefinible y sólo puede ser establecido a través de negaciones. El carácter específico de las materias fecales o del espectro como tiempo o espacio ilimitados no puede ser objeto sino de una serie de negaciones tales como ausencia de toda medida común posible, irracionalidad, etc.... Incluso hay que añadir que no existe ninguna posibilidad de colocar estos elementos en el inmediato terreno de la objetividad humana, debido a que la irrestricta objetivación de su carácter específico desembocaría en la incorporación dentro de un sistema intelectual homogéneo, es decir, en una hipócrita anulación del carácter excrementicio.

La objetividad de los elementos heterogéneos no tiene de esa manera más que un interés puramente teórico, ya que sólo es posible tener acceso a ella si se consideran los *desechos* según la forma total del infinito obtenido mediante negación (en otros términos, la heterogeneidad objetiva tiene como defecto el de poder ser considerada únicamente en forma abstracta, en tanto que la heterogeneidad subjetiva de los elementos particulares es la única en ser prácticamente concreta).

11° Los datos de la ciencia, es decir, los resultados de la apropiación, son los únicos en conservar un carácter objetivo inmediato y apreciable, dadas las posibilidades de apropiación intelectual con las que se define la objetividad inmediata. Si los objetos exteriores son definidos, es necesario introducir al mismo tiempo la posibilidad de un informe de apropiación científica. Y si semejante informe es imposible, el elemento considerado permanece prácticamente irreal y sólo puede ser objetivado de manera abstracta. Todo problema que se plantee más allá representa la persistencia de una necesidad dominante de apropiación, siendo que la obstinación enfermiza de la voluntad intenta pese a todo (por pura bajeza) representarse un mundo homogéneo y servil.

12° Resulta inútil intentar negar que es ahí, mucho más que en las dificultades (menos embarazosas que las facilidades) que aparecen en el análisis de los procesos de excreción y de apropiación, donde se encuentra el punto débil —prácticamente— de tales concepciones, pues hay que tener amplia cuenta de la obstinación inconsciente acarreada por las defecciones y las evasivas. Resultaría demasiado fácil hallar en la naturaleza objetiva un gran número de fenómenos que respondieran groseramente al esquema humano de la excreción y de la apropiación a fin de alcanzar, *nuevamente*, la noción de la unidad del ser, por ejemplo, en forma dialéctica. Existen mayores posibilidades de alcanzarlo de modo más general a partir de los animales, las plantas, la materia, la naturaleza y el ser, sin toparse con obstáculos realmente consistentes. Sin embargo, existe ya la posibilidad de indicar que, a medida que nos alejamos del hombre, la oposición pierde su importancia hasta que acaba convirtiéndose tan sólo en una forma sobreañadida que no habría podido obviamente ser descubierta en los hechos considerados si no se hubiera recurrido a un orden diferente de hechos. La única manera de resistir a esta disolución radica en la parte práctica de la heterología que desemboca en una acción francamente contraria a esta regresión y que se dirige a una naturaleza homogénea.

*A partir del momento en que el esfuerzo de comprensión racional desemboca en la contradicción, la práctica de la escatología intelectual impulsa la deyección de los elementos inasimilables, lo que equivale a comprobar vulgarmente que una carcajada es la única salida imaginable, definitivamente terminal, y no el recurso, de la especulación filosófica. Enseguida habrá que indicar que una reacción tan insignificante como lo es una carcajada corresponde al carácter extremadamente vago y distante del terreno intelectual, y que basta con pasar de una especulación relacionada con los hechos abstractos a una práctica cuyo mecanismo no es diferente pero que alcanza inmediatamente la heterogeneidad concreta, para llegar a los trances extáticos y al orgasmo.*

PRINCIPIOS DE HETEROLOGÍA PRÁCTICA 13° La excreción no es únicamente un término medio entre dos apropiaciones, así como la corrupción no es únicamente un término medio entre el grano y la espiga. La incapacidad de considerar en este último caso la corrupción como un fin en sí misma es el resultado no precisamente del punto de vista humano sino del punto de vista específicamente intelectual (en la medida en que este punto de vista está prácticamente subordinado a un proceso de apropiación). El punto de vista humano, independiente de las declaraciones oficiales, es decir, tal como resulta, entre otras cosas, del análisis de los sueños, representa por el contrario a la apropiación como el medio de excreción. En última instancia, resulta claro que un obrero trabaja para procurarse la violenta satisfacción del coito (es decir: acumula para gastar). En cambio, la concepción según la cual este obrero debe efectuar el coito para satisfacer las futuras necesidades del trabajo está ligada a la identificación inconsciente del obrero con el esclavo. Es indudable que en la medida en que las diversas funciones se ven repartidas entre las diversas categorías sociales, la apropiación, en su forma más demoledora, incumbe históricamente a los esclavos: es así como los siervos en otros tiempos debían acumular los

productos al servicio de los caballeros y de los clérigos, dado que estos últimos participaban en el trabajo de apropiación casi únicamente mediante la promulgación de una moral que regularizaba en su provecho la circulación de los productos. Pero a partir del momento en que la maldita explotación del hombre por el hombre se ve impugnada, es ya hora de abandonar a los explotadores esa abominable moral apropiativa que durante tanto tiempo les ha permitido realizar sus propias orgías de riqueza. En la medida en que el hombre deja de pensar en aplastar a sus semejantes bajo el yugo de la moral, así también adquiere la posibilidad de vincular abiertamente no sólo la inteligencia y su virtud sino su razón de ser a la violencia y a la incongruencia de sus órganos excretores, como a esa facultad que tiene de ser excitado hasta el éxtasis mediante elementos heterogéneos, empezando vulgarmente en el desenfreno.

14° La necesidad —antes de poder pasar a la reivindicación radical y a la práctica violenta de una libertad moral consecuente— de abolir toda explotación del hombre por el hombre no es la única razón que vincula el desarrollo práctico de la heterología al derrocamiento del orden establecido.

Los impulsos que la heterología identifica *prácticamente* con la razón de ser del hombre, en tanto se manifiestan en un medio social, pueden ser vistos de algún modo como antisociales (en la misma medida en que los abusos o incluso los goces sexuales son vistos por algunos individuos como un desperdicio de fuerza, como por ejemplo las grandes destrucciones rituales de productos de la Columbia Británica o, como entre los pueblos civilizados, el placer de las multitudes que asisten por la noche a los grandes incendios). No obstante, todos estos impulsos que se oponen a los intereses de una sociedad en estado de estancamiento (durante una fase de apropiación) tienen, por el contrario, la revolución social (fase de excreción) como fin; de esa manera es como pueden encontrar en los movimientos históricos, en los que la humanidad dispone de su propia fuerza con toda libertad y sin ningún límite, al mismo tiempo una plena satisfacción y una utilización en el sentido mismo del interés general consciente. Sea cual fuere por lo demás la realidad de este interés ulterior, no por eso deja de ser cierto que si se toma en cuenta a las masas profundas, condenadas a una vida oscura e impotente, la revolución a través de la cual tales masas liberan fuerzas de una violencia que durante mucho tiempo permaneció constreñida es tanto la razón de ser práctica como el medio de desarrollo de las sociedades.

15° El término de excreción que se aplica a la Revolución debe ser desde luego interpretado primeramente en un estricto sentido mecánico, por lo demás etimológico, de la palabra. La primera fase de una revolución es la *separación*, es decir, un proceso que desemboca en la posición de dos grupos de fuerza, cada uno de los cuales está caracterizado por la necesidad en la que se encuentra de excluir al otro. La segunda fase es la *expulsión* violenta del grupo que poseía el poder por parte del grupo revolucionario.

Pero es de notar además que cada uno de los grupos, debido a su misma constitución, le presta al grupo opuesto un carácter excrementicio casi exclusivamente negativo y que es únicamente en virtud de tal negativismo que el carácter sacrificante de una revolución no deja de ser profundamente inconsciente. Por lo demás, el impulso revolucionario de las masas proletarias es ora implícita, ora abiertamente tratado como sagrado y por eso es posible

utilizar la palabra *revolución* enteramente despojada de su sentido utilitario, sin tampoco otorgarle por ello un contenido idealista.

16° La *participación* —tanto en el sentido puramente psicológico como en el sentido activo de la palabra— no compromete solamente a los revolucionarios a una política particular, por ejemplo el establecimiento del socialismo en el mundo entero. También —y forzosamente— se presenta como participación moral: de manera inmediata en la acción destructora de la revolución (expulsión realizada con el total quebrantamiento del equilibrio del edificio social), y de manera indirecta en cualquier acción destructora equivalente. El carácter mismo de la voluntad revolucionaria consiste en vincular tales acciones —no, como el apocalipsis cristiano, al castigo, sino al disfrute o a la utilidad de los seres humanos—; y resulta de extrema evidencia que cualquier destrucción que no sea ni útil ni inevitable sólo puede ser obra de un explotador y, por consiguiente, de la moral en calidad de principio de toda explotación.<sup>[3]</sup> Pero a partir de aquí resulta fácil comprobar que la realidad de semejante *participación* es la base misma de la escisión de los partidos socialistas, divididos en reformistas y en revolucionarios.

Sin una profunda complicidad con ciertas fuerzas de la naturaleza como la muerte en forma violenta, los derramamientos de sangre, las catástrofes repentinas (incluidos los espantosos gritos de dolor que traen consigo), las aterradoras rupturas de lo que parecía inmutable, la degradación hasta el grado de la corrupción infecta de lo que era elevado, así como sin la sádica comprensión de una naturaleza indiscutiblemente atronadora y torrencial, no puede haber revolucionarios sino simplemente un empalagoso sentimentalismo utópico.

17° La *participación* en todo aquello que, en medio de los hombres, resulta ser horrible y supuestamente sagrado, puede efectuarse en una forma limitada e inconsciente, pero es obvio que tal limitación y tal inconciencia sólo tienen un valor provisional y nada puede detener el movimiento que arrastra a los seres humanos hacia una conciencia cada vez más cínica del vínculo erótico que los asocia a la muerte, a los cadáveres y a los horribles dolores del cuerpo. Ya es tiempo de que la naturaleza humana deje de hallarse sometida a la infame represión de los autócratas y de la moral que autoriza su explotación. Puesto que es cierto que lo propio de un hombre estriba en gozar con el sufrimiento de los demás, que el goce erótico no es únicamente la negación de una agonía que se lleva a cabo en el instante mismo, sino también una participación lúbrica de esta agonía, es tiempo de elegir entre la conducta de los cobardes que sienten miedo de sus propios excesos de dicha y la conducta de aquellos otros que consideran que ningún individuo tiene por qué agazaparse como un animal acorralado sino, por el contrario, mirar de frente a todos los histriones de la moral como a unos perros.

18° De estas consideraciones elementales se deriva desde ahora la necesidad de examinar dos fases distintas en la emancipación humana tal como ha sido sucesivamente emprendida por las diferentes olas revolucionarias, desde el jacobinismo hasta el bolchevismo.

Durante la fase revolucionaria, fase actual que sólo culminará con el triunfo mundial del socialismo, la Revolución social es la única salida posible de los impulsos colectivos y ninguna otra actividad puede ser considerada prácticamente.

Pero la fase posrevolucionaria implica por una parte la necesidad de una escisión entre la organización política y económica de la sociedad y por la otra una organización antirreligiosa y asocial que tenga como objetivo la participación orgiástica en las diferentes formas de la destrucción, es decir, la de la satisfacción colectiva de las necesidades que corresponden a la exigencia de provocar la excitación violenta que resulta de la expulsión de los elementos heterogéneos.

Una organización así no puede tener otra concepción de la moral diferente de aquella que, por vez primera, profesó escandalosamente el marqués de Sade.

19° Cuando se tenga que discutir acerca de los procedimientos para realizar esta participación orgiástica, una organización de esta índole se hallará tan cerca de las religiones anteriores *a la formación de los Estados autocráticos* como alejada de religiones como el cristianismo o el budismo.

Es preciso entonces tener amplia cuenta, dentro de semejante previsión, de la probable intervención de la común cultura de los elementos de color. En la medida en que dichos elementos participen en la emancipación revolucionaria, así también la realización del socialismo les otorgará la posibilidad de hacer intercambios de todo tipo con los elementos de raza blanca, pero en condiciones radicalmente diferentes de aquellas en que se mantiene actualmente a los negros civilizados de Norteamérica. Luego, una vez liberadas de toda superstición como de toda opresión, las colectividades de color representarán con respecto a la heterología no sólo la posibilidad, sino también la necesidad, de una organización adecuada. Todas las agrupaciones que tienen como finalidad el éxtasis y el frenesí (asesinato espectacular de animales, suplicios parciales, danzas orgiásticas, etc.) no tendrían ninguna razón de desaparecer el día en que una concepción heterológica de la vida humana sustituya a la concepción primitiva; solamente pueden transformarse generalizándose bajo el violento impulso de una doctrina moral de origen blanco, inculcada a los hombres de color por aquellos blancos que han adquirido conciencia de la abominable inhibición que paraliza a las colectividades de su raza. Es sólo a partir de la colusión de una teoría científica europea y de la práctica negra como podrán desarrollarse las instituciones que, definitivamente y sin más límite que el de las fuerzas humanas, servirán como salida a los impulsos que hoy en día exigen la revolución por el fuego y a expensas de la sangre de las agrupaciones sociales del mundo entero.

---

[1] La identidad de naturaleza, desde el punto de vista psicológico, de Dios y del excremento, no posee nada que sea capaz de causar extrañeza en la inteligencia de alguien que esté familiarizado con los problemas planteados por la historia de las religiones. El cadáver no es mucho más repugnante que la mierda y el espectro proyectado por su horror es *sagrado* a los ojos mismos de los teólogos modernos. La siguiente frase de Frazer resume aproximadamente los datos históricos del problema: “Estas diferentes categorías de personajes difieren mucho según nosotros por el carácter y la condición; algunos nos dirán que son sagrados, otros que son sucios o impuros. Para el salvaje nada de esto es cierto, pues su espíritu es aún demasiado grosero como para distinguir claramente lo que es un ser sagrado de lo que es un ser impuro”.

[2] Ciencia de todo aquello que es diferente. El término de *agiología* sería probablemente más preciso, pero habría que sobreentender el doble sentido de *agios* (semejante al doble sentido de *sacer* en latín) lo mismo como *mancillado* que como *santo*. Pero es sobre todo el término de *escatología* (ciencia de la inmundicia) la que conserva en las actuales circunstancias (especialización de lo sagrado) un incontrovertible valor expresivo, como doblote de un término abstracto como *heterología*.

[3] Por ejemplo, la guerra imperialista.

## [La función de D. A. F. de Sade (2)]

La vida y la obra de D. A. F. de Sade no parecerían así tener actualmente ninguna otra función más que la vulgar función de los excrementos, en los que por lo general no se prefiere otra cosa que el rápido (y violento) placer de evacuarlos y de no verlos nunca más. Luego, la actitud adoptada sería absolutamente contraria al principio elemental del sadismo, técnicamente representado por la liberación brutal y sin reservas de la función excrementicia, seguida de apropiación y de absorción. Pero, dado que Sade dio a este principio la forma más excesiva (dado incluso que tal principio sólo puede recibir una forma molesta y ofensiva), no parece fácil en primera instancia que las cosas se puedan presentar de otra manera. Los apologistas de Sade cuentan aparentemente con las mejores razones para no ir más allá de una brillante apología, verbal y no supeditada a una práctica. Incluso si juzgaran una u otra vez correcto el no atenerse a la desvergonzada fraseología de los amantes de filosofía o de literatura, podrían pretender que Sade se propuso ser el primero en situar el terreno que describió por fuera y por encima de toda realidad. Podrían afirmar fácilmente que el valor fulgurante y sofocante que quiso darle a la existencia humana es inconcebible fuera de la ficción; que únicamente la poesía, *exenta de toda aplicación práctica*, se permite a sí misma disponer en alguna medida de la fulguración y de la sofocación sádica.

Dado que algunas de las proposiciones precedentes son de un carácter paradójico, debo iniciar aquí una explicación que sería probablemente fastidiosa si no tuviera como objeto las constantes relaciones que es posible observar entre la mierda y los hombres. En condiciones normales, la mierda provoca sin duda una excitación extremadamente intensa, por las mismas razones y en el mismo grado que los órganos o las funciones sexuales. Esto no sólo es importante en razón de la facilidad que se obtiene para la exposición de un planteamiento arduo, sino también porque todas las reacciones de esta índole poseen un gran valor indicativo desde un punto de vista teórico. Por eso la mierda puede ser caracterizada por la hilaridad que ocasiona, e incluso si esta particular forma de excitación debe ser propuesta como una forma degradada, tal caracterización es importante en virtud de la claridad de las indicaciones.

La interpretación de la risa como un proceso espasmódico de los músculos-esfínter del orificio bucal, análogo al de los músculos-esfínter del orificio anal durante la defecación, es probablemente la única satisfactoria, a condición de tomar en cuenta tanto en uno como en otro caso el sitio primordial que semejantes procesos espasmódicos con un fin excretorio tienen en la existencia humana. Así pues, cuando se producen las carcajadas hay que admitir que la descarga nerviosa que normalmente habría podido ser liberada por el ano (o por los órganos sexuales vecinos) es liberada por el orificio bucal. Pero en la risa, la excreción deja de ser abiertamente material: se vuelve ideológica, en la medida en que el objeto excrementicio de las contracciones espasmódicas no es más que una imagen y no una cierta cantidad de esperma, de orina, de sangre o de heces. Esta imagen puede ser la de uno de los excrementos enumerados o la de uno de los órganos excretores. Puede ser igualmente la de una cosa, la de una persona o la de una acción de un marcado carácter excrementicio, como por ejemplo la caída. En una gran cantidad de casos, la risa es provocada por causas que también podrían provocar la congestión (previa a los espasmos) de los órganos sexuales: una obscenidad que puede hacer que un hombre se excite puede hacer reír a otro y, entre las mujeres, el cosquilleo puede provocar risitas así como una secreción vaginal. Es cierto que las causas de muchas hilaridades análogas parecen surgir de un ciclo igualmente estrecho, pero eso depende del complejo desarrollo de las formas excretorias en la vida humana. En primer lugar es preciso considerar la excreción colectiva que ve como *cuerpos extraños* un cierto número de acciones y de tipos humanos, así como algunas categorías sociales, dado que la risa es por lo general la expresión del antagonismo de las diversas clases o de las diversas generaciones de hombres.

La ventaja de comenzar por una caracterización provisional de la mierda en función de la hilaridad se deriva precisamente de la adaptación de la risa a esta complejidad de formas. No hay duda de que en la medida en que la mierda provoca hilaridad puede también ser comparada con otros *cuerpos extraños* que la provocan, como los parásitos del cuerpo, los personajes eminentes (en tanto que objeto de la caricaturización), los locos, los inadaptados y, sobre todo, las palabras intercaladas de alguna manera en las frases que las excluyen. La ventaja es no obstante relativamente mediocre si se piensa que una multitud de situaciones, e incluso una cierta cantidad de *cuerpos extraños*, excluyen de manera perentoria la posibilidad de la risa. Es necesario entonces pasar de esta enumeración de hechos concretos a una noción más general. Cualquier elemento del mundo exterior que solicita la atención humana es asimilado (comido, apropiado fisiológica, jurídica o intelectualmente) o rechazado con la mayor brutalidad (excretado). En el orden de la actividad biológica, los alimentos se oponen de un modo muy inteligible a los excrementos. Entre las realidades materiales que son asimismo objeto de apropiación se encuentran la vestimenta, la vivienda y los medios de producción. Además, el desarrollo ideológico representa un sistema de apropiación sumamente adecuado, pues la idea en tanto que *deber ser* general y permanente es remplazada por las cosas particulares, lo que permite incorporarlas a una jerarquía establecida sobre la identidad fundamental de los elementos (es decir: sobre su conformidad con la razón). Todo lo que no entra en esta jerarquía es visto forzosamente con una hostilidad celosa y admirativa. Por ejemplo, los filósofos que se empeñan inútil y miserablemente en terminar el trabajo de



apropiación científica de los elementos del universo no pueden dejar de mirar envidiosamente a los irracionales.

# ENSAYO DE DEFINICIÓN DEL FASCISMO

## I

En tanto que poder organizado, el fascismo es el régimen en el que la soberanía le pertenece (de hecho cuando no de derecho) a un partido militarizado que la delega vitaliciamente a su jefe: se llevó a cabo en las sociedades italiana y alemana.

Un partido fascista reúne elementos de todas las clases bajo la dirección imperativa de un jefe único. Esta dirección supone, entre los partidarios y el jefe, determinadas relaciones afectivas, como las que hacen que cada partidario se identifique, bajo el efecto de una atracción irrazonable, con dicho jefe, quien no sólo encarna al partido sino a la sociedad, a la nación entera, y cuya existencia se sitúa por encima de la multitud como la de un dios.

Tal régimen implica la supresión de toda actividad política —e incluso hasta cierto punto intelectual y religiosa— que no sea la de los fascistas; el individuo de la sociedad fascista debe abdicar de toda soberanía personal y no ser más que una parte del cuerpo cuya cabeza es el jefe-dios: la voluntad y el pensamiento de ese jefe deberán convertirse en su voluntad y en su pensamiento propios.

El Estado autoritario es el marco en el que se realiza esta transformación de la sociedad basada en el equilibrio (es decir, en el estado de división y de la lucha de clases) en sociedad monárquica, *orgánicamente* dotada de una cabeza imperativa.

## II

En primer lugar, el régimen bolchevique pudo servir como ejemplo a los italianos. Más adelante se produjo una auténtica delegación de la soberanía y la creación de un poder en la divinización del muerto Lenin. Sin embargo, la transmisión de ese poder no se llevó a cabo sin resistencias: en tales resistencias aparece la profunda oposición del bolchevismo y del fascismo, aun cuando no fueran eficaces. Trotsky, cuya sucesión se imponía, fue políticamente destruido por esta misma razón. No tuvo poco que ver la hipócrita intervención de Stalin. La

tendencia orgánica —inconsciente— de la sociedad acabó finalmente con el racionalismo de los bolcheviques.

La diferencia que subsiste entre régimen bolchevique y fascista no debe estar basada en la organización de la producción. El régimen bolchevique siguió siendo bolchevique durante la NEP <sup>[1]</sup> y el régimen fascista seguiría siendo fascista si tuviera que proceder a la socialización (por ejemplo en caso de guerra).

Los dos regímenes no pueden diferenciarse más que por aquello que subsiste de sus orígenes. Fascismo significa unión de las clases (necesariamente en provecho de los que mandan); bolchevismo significa subversión de la sociedad por parte de los oprimidos. El partido bolchevique mantuvo la pretensión de representar exclusivamente al proletariado y, sin duda alguna, durante la toma de poder lo representaba en el fondo. Esta filiación introduce un conjunto de comportamientos subversivos y de radicales concepciones socialistas que sigue caracterizando al régimen ruso frente al fascismo.

Pero en una sociedad que se encuentra íntegramente forzada por el mando, la supervivencia de la subversión no puede ser reforzada en ningún caso; habrá de volverse cada vez más verbal y al final decaer. Sólo las concepciones socialistas desviadas hacia el estatismo siguen siendo viables en el nuevo sistema monárquico en el que los individuos únicamente podrán existir por y para el líder.

### III

En un sentido amplio, los términos *fascismo* y *fascista* deben aplicarse igualmente a las diversas agitaciones políticas que tienden a llevar partidos más o menos militarizados al poder, partidos que reúnen elementos de todas las clases y que se oponen a la subversión social. Para utilizar la palabra no hace falta que el objetivo final de la agitación sea claro y consciente. En cambio, se debe considerar como algo ajeno al fascismo toda acción que tienda a remplazar el poder establecido por un nuevo poder a través de un simple golpe militar.

Desde luego, no debe hablarse de fascismo a propósito de los comunistas, especialmente de los comunistas estalinistas, pretextando que su acción, un día u otro, conducirá fatalmente a una sociedad de tipo fascista. Semejante utilización sólo tendría como efecto el de aumentar la confusión y representaría, por razones teóricas demasiado distantes, un innoble insulto a los obreros cuya rebelión, en su dirección fundamental, es el odio de los oprimidos hacia los explotadores.

---

[1] Siglas que significan “Nueva Política Económica”, política económica más liberal que se estableció en la Rusia soviética en 1921 y que se prolongó hasta 1929. [T.]

## LA MÁSCARA

Entre los enigmas que a cada uno de nosotros nos propone una corta vida, aquel que se relaciona con la presencia de las *máscaras* es quizás el más cargado de desconcierto y de sentido. Nada es *humano* en el universo ininteligible fuera de los rostros desnudos que son las únicas ventanas abiertas hacia un caos de apariencias extrañas u hostiles. El hombre no abandona la soledad insoportable sino hasta el momento en que el rostro de uno de sus semejantes emerge del vacío de todo el resto. Pero la máscara lo devuelve a una soledad más temible, pues su presencia significa que aquello mismo que por lo general tranquiliza, se encuentra repentinamente cargado de una oscura voluntad de terror cuando lo que enmascara es lo humano, cuando no hay más presencia que la animalidad y la muerte.

La mascarada puede reducirse a la comedia que los hombres se representan. Esto significa que la reflexión y el hábito hacen que las máscaras pierdan esa facultad de “terror nocturno” que les había pertenecido en un principio. Sin embargo, tal degradación jamás llega a ser tanta como para que el terror antiguo deje de ser representable. Para cada uno de nosotros, de un modo pueril, el sentido aterrador de la máscara sigue estando vivo en una oscura región de la conciencia. Es natural que dicho sentido se pierda a medida que el desarrollo de la inteligencia *humaniza* al mundo, haciendo que sus formas se vuelvan previsibles. Pero el oscuro caos que compone el trasfondo de las representaciones infantiles no es una representación más digna de menosprecio que el universo civilizado de los libros. Luego, la *máscara* sigue teniendo la capacidad de aparecer en el umbral de ese mundo claro y tranquilizador del tedio como una oscura encarnación del caos.

Si ahora tomo la decisión de representarme a mí mismo la máscara dejándome llevar hasta mi ingenuidad pueril —cosa que no hago fingiendo sino con fuerza y sostenido por un sentimiento de profunda exaltación—, debo reconocer en esta presencia mucho más que la simple hostilidad del caos. Pues LA MÁSCARA ES EL CAOS VUELTO CARNE. Está presente frente a mí al igual que un semejante, y este semejante, que me mira de frente, ha tomado en sí la imagen de

mi propia muerte; por esta presencia el caos deja de ser la naturaleza extraña al hombre para volverse el hombre mismo, animando con su dolor y su alegría lo que destruye al hombre, al hombre precipitado hacia la posesión de ese caos que es su aniquilamiento y su descomposición, al hombre poseído por un demonio, encarnando la intención que la naturaleza tiene de hacerlo morir y pudrirse. Aquello que está comunicándose incesantemente de rostro a rostro es tan valioso y tan tranquilizador para la vida humana como lo es la luz. Cuando la comunicación se rompe debido a una decisión brutal, cuando el rostro es devuelto por la máscara a la noche, el hombre no es sino naturaleza hostil al hombre y la naturaleza hostil se halla enteramente animada por la pasión hipócrita del hombre encubierto.

Ninguna representación es más contraria a la de la ciencia. Mientras la ciencia hace de cada posible apariencia una realidad conforme a la razón del hombre, la máscara confunde no menos resueltamente al mundo y al hombre vivo, pero hace de la presencia de un hombre en el mundo una expresión de la naturaleza silvestre al mismo tiempo que anima las esferas celestiales y terrenales con una vida doliente o felizmente cruel. La máscara de la verdad diviniza más que humaniza al mundo, pues la presencia que introduce no es ya la presencia tranquilizadora del sabio: una fuerza divina, emergida de las profundidades de la animalidad natural, se manifiesta cuando ella aparece. Las normas y las reglas, las leyes de la vida social o de la naturaleza no someten ni a la máscara ni al dios. La violencia, la animalidad y la falta de sociabilidad de estos rostros sagrados están tan fuertemente acentuadas como la bondad o el carácter intelectual y social de un Dios solidario de la moralidad y de la razón. Pero la salvaje destrucción de la normalidad humana —que pertenece propiamente a la naturaleza divina— es revelada mediante el animal o mediante la máscara y se halla oculta tras la venerable imagen a la que el menosprecio de Pascal daba el nombre de “Dios de los filósofos”.

Lo que se comunica en el acuerdo de los rostros *abiertos* es la consoladora estabilidad del orden instaurado entre los hombres en la clara superficie del suelo. Pero cuando el rostro se cierra y se cubre de una máscara, no hay más estabilidad ni suelo. La máscara comunica la incertidumbre y la amenaza de cambios súbitos, imprevisibles y tan imposibles de soportar como la muerte. Su irrupción libera lo que había sido encadenado para el mantenimiento de la estabilidad y el orden. Si quisiéramos representarnos rigurosamente esta mortal oposición de la noche y el día, tendríamos que partir de los elementos examinados por la ciencia. Se trata en cualquier caso de resultados que pueden ser previstos o repetidos incesantemente: debido a ello adquieren el carácter de una sustancia y dejan de depender del tiempo. Siempre es posible volver a iniciar la caída de un cuerpo y predecir su aceleración. Por el contrario, resulta imposible inscribir un cambio fuera del tiempo, como la muerte que tiene lugar una buena vez por todas. La caída de los cuerpos tiene un carácter de eternidad, o por lo menos puede pretender que lo tiene; contrariamente, la muerte de tal ser expone el carácter del tiempo, cada momento del cual rechaza hacia la nada al que lo precedió. El tiempo no destruye la caída de los cuerpos, para él siempre ajena; pero destruye a los seres mortales que están en

su posesión. Luego, el rostro abierto y “comunicativo” hace pasar de un hombre a otro esta conciencia de que la vida humana es tan sustancial, tan real al orden social, como la eterna caída de los cuerpos sólidos, así es el rostro del *Homo sapiens* en la engreída posesión de su ciencia. Pero basta una máscara para que este *Homo sapiens* se vea lanzado hacia un mundo del que no sabe nada porque él vive en la naturaleza del tiempo y sus violentos e imprevisibles cambios. El tiempo hace entrar al eterno anciano en el caos incesantemente renaciente de su noche. Se encarna en el hombre amante, joven y *enmascarado*. La vida torrencial remite al *Homo sapiens* a la insipidez de los tratados escolares: sólo el *Homo tragicus* reina en medio del ruido de aniquilación y mortal destrucción de una *historia* de la que nada se sabe puesto que lo único cognoscible de ella es un pasado jamás sepultado y nunca inútil.

En la medida en que es conciencia, la vida es más interrogación que respuesta. ¿Qué cosa es la naturaleza, el mundo?, y ¿qué cosa es el tiempo que los proyecta en su inaplacable precipitación? ¿Y qué es, pues, él mismo, este hombre al que su propia vida interroga? Las afirmaciones que los sucesivos siglos han dado como respuesta se han acumulado y construido, y su vano trabajo ha hecho desaparecer desde hace mucho tiempo la antigua forma del enigma que vive aún y no deja de proseguir sus actos de ebrio: la insolencia cargada de la *máscara* ha cedido el lugar al escepticismo tranquilo. El agobiado vacío sucede a la encarnación de la salvaje embriaguez, cumpliendo así el trágico destino del hombre. Las pueriles representaciones hacían de cada forma nocturna un espantoso espejo de este insoluble enigma que para el ser mortal es él mismo: pero la sensatez aleja los ilusorios juegos de la noche —para remplazarlos con las convenciones del día dueño de un claro rostro—. Dichoso solamente aquel que, a plena luz del día, recupera ese íntimo punto de oscuridad total a partir del cual se inicia nuevamente una gran tormenta. Dichoso aquel al que la saciedad de los rostros vacíos y satisfechos lo decide a cubrirse él mismo con la máscara: será el primero en hallar la embriaguez tormentosa de todo lo que danza *a muerte* sobre la catarata del tiempo. Descubrirá que las *respuestas* no eran huesos roídos arrojados a los perros como fórmulas útiles para mantener la apacible esclavitud del trabajo. Su dicha renacerá entonces de los terrores nocturnos de su infancia, pues la necesidad de la noche en la que se abismará no habrá de embriagarlo menos profundamente que un deseo de desnudez.

# CALAVERAS

*A Jacques Prévert*

La existencia que hemos recibido no es más que una existencia en fragmentos: ya no sabe ella misma cómo encontrar sus restos. Frente a los países atrasados nosotros nos sentimos llenos de satisfacción y orgullo: el orgullo y la satisfacción ponen en evidencia la degradación y la estupidez. En la medida en que se encuentra en el espacio estrellado que deslumbra y anula los sentidos, nuestra existencia sólo puede sentirse avergonzada de sí misma: acaba siendo mendicación y gemido.

Afectados por la miseria moral miramos a los países a los que esta miseria no había alcanzado y que tenían guardados algunos secretos vivos. Pero el recorrido ha sido casi siempre tan mal realizado que nos enseña más sobre nuestras propias miserias y nuestras insuficiencias que sobre la vida, esa VIDA que los pueblos atrasados se niegan a abandonar. De los cálculos de la ciencia a las ostentaciones degradantes de los periódicos, la vida ha sido, también en estos casos, tratada como objeto útil, como mercancía de la que es posible disponer.

Resulta cobarde, resulta abyecto penetrar en la vida de otro modo que no tenga que ver con el interior abrasamiento que es la vida. Para un hombre sería preferible ser mutilado en lugar de llevar de un lado a otro su curiosidad satisfecha y hacer que los demás escuchen sus palabras de turista frente a cada cosa que exige el silencio y el estremecimiento. En otros tiempos hubo seres devastados por la miseria humana en busca de Dios a costa de una insoportable angustia. Ahora ya no es posible devolver ese Dios de la miseria a la nada si no es avanzando uno mismo ahí donde la nada reina; si no es dejando de pertenecer al reposo para acceder a una hilaridad extática, cercana a la muerte. No es a los ausentes de la vida, sino a aquellos que se estremecen a quienes corresponde jugar con la muerte y descubrir la vida ingenua ahí donde ella ríe.

El miedo ha pervertido a los civilizados. La ingenuidad y el recogimiento exigen la extrema audacia. Los seres que tienen miedo pierden la ingenuidad y no les es posible el recogimiento porque se ven obligados a huir incesantemente de una breve ilusión a otra. Sólo



los atrasados se divierten con la muerte. La integridad de la existencia estalla entre los atrasados. Es inevitable que provoque miedo: nuestra fatiga exige que la hagamos pedazos. Cuando la integridad aparece vinculada a la miseria y el derroche de vida a la abundancia, es justo que el mal olor de la integridad haga temblar: lo ingenuo posee un olor de podredumbre. Es a los satisfechos a quienes corresponde colocar por encima de los demás un mundo en el que las tapicerías de las pompas fúnebres cubren el rostro mal educado de la muerte: toda la abyección de la ruina y del derroche son revelados por la abyección de tales paños. Pero cuando un hombre herido escapa a ese infierno de la satisfacción, vuelve a encontrar con sus hermanos atrasados la dicha de ser hombre.

Los civilizados ocultan el rostro de sus semejantes muertos. Los ojos vacíos, los ojos tragicómicos de los muertos no los miran vivir. La indecisa hilaridad que los ilumina no resiste al afán de seguridad y de reposo que ha vuelto innoble y tedioso el semblante humano. La hilaridad no sacude totalmente a los hombres sino hasta que su objeto es la muerte. La hilaridad huidiza que no es ingenua y desencadenada no es más que una insoportable prudencia. La risa sin peligro es una abdicación. Huele a sotana hedionda. El peligro de la risa es la muerte. El viento que pasa a través de los dientes y los ojos de los esqueletos es risible. La muerte es una broma ingenua. La muerte hace del cielo sin estrellas un juego de niños.

Jamás decepcionarás con la suficiente cólera la comedia de las PERSONAS MAYORES. Sólo tu muerte la decepcionará con un escándalo lo suficientemente estúpido. Si murieras “como debe ser”, las personas mayores podrían ocultarte tras sus grandes paños. Las personas mayores acechan tu muerte para poder tomarte en serio como a una persona mayor. Tienen necesidad de tu muerte para limpiar su dignidad.

No mueras como el rey Luis XIV.

MUERE COMO UN PERRO.

Los hombres y las mujeres de paños negros desearían que tu felicidad cayera frente a su solemnidad. Piensan que ser dichoso, loco y sobre todo algo más, no es tan conmovedor como ser solemne. Mira sus caras como en una transparencia: bajo las virtuosas y contritas caras sus calaveras invisibles silban MIENTO entre dientes.

Cuando una persona mayor caiga al suelo, no sonrías: estalla en carcajadas. La nada se abre ante tus ojos. Si abandonarás una sola parcela de la esplendorosa dicha de vivir, acabarías ahogado bajo sus paños. Es el albañal lo que se tragará a los viejos niños muertos. Cuando seas engullido por la tierra, la nada te *raptará*. Todos sus paños no son menos inconfesables que su miedo a la nada. Se ven pálidos en su vestimenta de luto frente a lo que provoca tu loca hilaridad, tu dicha de granuja.

En las kermeses mexicanas aparece también Don Juan (es el esqueleto).

En Europa, mientras el viejo convidado de piedra se acerca, el granuja que va a morir al mismo tiempo que bebe canta a voz en cuello sentado a la mesa:

*Vivan le femine*

*Viva il buon vino*

*Gloria e sostegno  
D'umanità.*

## EL SURREALISMO Y SU DIFERENCIA CON EL EXISTENCIALISMO

ANDRÉ BRETON, *Arcane 17* y *L'Évidence surréaliste*

Sin duda, desde hace veinte o treinta años, nadie como André Breton ha manifestado una preocupación por dar incluso a los actos más ínfimos un sentido en que el destino del hombre estuviera comprometido. Es la razón movida por un poder de agitar y entusiasmar que ningún otro escritor vivo había tenido hasta ese punto. En la persona de André Breton las posibilidades del hombre fueron examinadas hasta el límite con miras a una decisión y a una elección enteramente nuevas (como en una especie de reelección). Y nadie como él eligió de un modo tan consecuente para los demás: ¿quién podría negar hoy en día la capacidad de influencia del surrealismo? No que haya en ello nada que no sea indiscutible, ni que haya dejado de percibirse inmediatamente una serie de errores y equívocos. Pero las taras del surrealismo, concernientes tanto a las obras como a los hombres, más bien dan prueba de fuerza. El surrealismo es aquello que, *pese* al conjunto —en síntesis decepcionante— de las obras y de los hombres, vive y se impone auténticamente.

Vale la pena poner de relieve la insistencia de André Breton en crear, mantener y desarrollar el movimiento al que su vida está ligada. El surrealismo no es, como otras escuelas (romántica, simbolista), un modo de actividad con libertad suficiente y mal determinado. A un romántico o un simbolista no les iba la vida en que el romanticismo o el simbolismo en general fueran esto y no aquello. Cuando el surrealismo pone por su parte todo en juego, es porque desde el principio se trata de una intimación moral. El romanticismo poseía también un valor de totalidad. Sus aspectos implicaron igualmente la totalidad de lo posible. Pero jamás tomó forma hasta el punto de ser formulado como una exigencia.

Es cierto también que el surrealismo debe ser definido como una escuela artística y literaria (incluso debo empezar por ahí): como tal está basado en la *escritura automática*. Otorga un valor decisivo a esta especie de pensamiento, lo semejante al sueño, que no está sometido al control de la razón; es así como sustrae el espíritu del hombre a cualquier otro fin

que no sea el poético. A partir de ahí, no existe posibilidad alguna de que un poema, un cuadro o una película, posean el menor sentido desde un punto de vista común. Pero lo que es digno de atención no es tanto el resultado como el principio. La obra surrealista molesta, pero en el fondo carece prácticamente de importancia el que irrite a los débiles: no es más que una consecuencia inevitable, *por lo demás* deseable y dichosa. La intimación moral que funda la actividad no tiene nada que ver con ese pobre resultado. Es de otra índole.

Todo lo que sabemos —escribía Breton en *Legítima defensa* (1926)— es que hasta cierto punto hemos sido dotados de la palabra y que, gracias a ella, algo grande y oscuro tiende a manifestarse a través de nosotros... Es una orden que hemos recibido de una buena vez por todas y que nunca hemos tenido la posibilidad de discutir...

Y, esencialmente, el surrealismo no da menos por hecho la negación del control de la razón con ese carácter imperioso que une a los representantes del movimiento.

No se trata —escribe Nadeau (*Historia del surrealismo*, p. 105)— de una asociación de literatos que se apoyan mutuamente para triunfar más fácilmente, ni de una escuela que por lo general no es otra cosa además de algunas ideas teóricas comunes, sino de una “organización” colectiva, de una secta de iniciados, de un partido... Se entra ahí con todo conocimiento de causa, y se sale o se es excluido por razones precisas...

No obstante, el grupo surrealista difiere de un partido —o de una secta— en la medida en que la entrada estaba en principio reservada a aquellos que disponen de los medios expresivos del arte. Ni qué decir que el surrealismo rebasó los terrenos del arte y la literatura: “Tiende —decía Breton desde el *Manifiesto*— a destruir definitivamente todos los restantes mecanismos psíquicos, y a sustituirlos en la resolución de los principales problemas de la vida”.<sup>[1]</sup> Pero los artistas tienen como algo propio los dones que les garantizan un poder indiscutible: deciden los aspectos, los momentos que captan la atención de los demás. Aquello que embriaga, hechiza y maravilla no es exactamente la *obra* de arte, pero es señalado por ella. Al iluminar con una intensa luz un punto dado, el artista decide lo que los demás habrán de ver (la utilización de la propaganda subraya la importancia de este poder). Pero puede no decidir libremente. Si ejecuta la orden de cualquier otro, obedece (como el artesano de las catedrales); o bien, si responde al gusto, es decir a la fatiga, al peso del público. No se trata del todo de una obediencia si la comunidad elige en su sencillez original. Pero en un mundo deteriorado y despedazado, no sólo es un servilismo: puede ser una traición. En esta enmarañada civilización, en la que la compleja actividad agota los recursos, en la que cada árbol oculta el bosque y en la que la interminable fatiga reemplaza la posibilidad de la vida por una multitud de pequeños y amañosos resultados (el lujo que no posee el otro), el artista, en la soledad de un cuarto, dispone de un poder de decisión final. Puede representar y magnificar esta parte irreductible en nosotros, vinculada a nuestras más fuertes aspiraciones: *tiene la facultad de situar la vida en la perspectiva del fragor*. Pero también puede ocultar cualquier apertura, desviar la atención hacia la estupidez, a fin de responder a un deseo de reposo. Es algo grave en la medida en que la humanidad entera vacila incesantemente entre la comodidad y la conciencia o entre la somnolencia (existencia adulterada, sopor) y el arrebató juvenil

(entusiasmo peligroso). Y la decisión se resuelve en ese punto. En la elección de un artista (si no fuera así, ¿qué vínculo tendría con el arte?) se decide la pureza o el decaimiento, la libertad o la servidumbre. De ahí que la necesidad de elegir que se impone a sí mismo tenga un sentido privilegiado. Puede tratarse de una historia si en tal o cual caso elijo (pienso en las peores situaciones de la guerra), pero es algo incompleto. Aquel que actúa —política o militarmente, lo que hace un todo— se encuentra frente a la limitada posibilidad por la cual lucha. Esta posibilidad es limitada en la medida en que la acción política y militar es antes que nada un límite en la disposición de la libertad, que vuelve por lo demás la libertad posible pero que, en ese plano, siempre es negativa (combato para no ser o dejar de ser sojuzgado, pero otra cosa es disfrutar de mi libertad). Sólo el artista elige entre la libertad *incontrovertible* (primero la propia y después la de aquellos a los que él seduce) y la vileza (el servilismo, el éxito). (Esto otorga a su decisión un valor ajeno a la pura moralidad; calificarla de religiosa daría lugar a un contrasentido, pero sí alcanza un más allá de la moral: una inmediata consumación que se burla abiertamente de las consecuencias.)

Tengo que decirlo: mi explicación respecto a este punto es el del estudio balístico de un disparo. Lo propio de André Breton era el disparo en sí. Impresionado ante el alcance de la decisión, se preocupó menos por dar sus razones que por expresar la violencia de sus sentimientos. Lo que a su entender contaba antes que nada era comunicar un estado resuelto: respondía así a la exigencia de la pasión más que a la de la respetabilidad intelectual. En los primeros tiempos del surrealismo, sus escritos asociaban siempre a la expresión de su objeto los impulsos contenidos de la cólera. En cada una de sus frases está en juego el destino infinito del hombre: lo que en Francia se acostumbra mirar como algo regocijante es lo que al mismo tiempo lleva en sí el sello conmovedor de la autenticidad. Esta repentina voluntad de decisión, vinculada a tanta conciencia y a tanta gravedad, tenía sin duda algo de fastidioso. En otros tiempos el sacerdote, el profeta y el santo, mediante la prerrogativa de la elección, gozaban del monopolio del patético llamado. El que los políticos sean sus sucesores ¡está bien! Los primeros hablaban en nombre de Dios, mientras que los otros lo hacían en nombre de los agravios materiales y de la miseria. Pero que un escritor hable en nombre del incontrovertible destino del hombre, se preocupe desde el fondo del corazón, rabiosamente, al igual que el fanático de la gloria de Dios, eso sí parece desconcertar.

Lo más extraño es que el culpable se había dado cuenta de las condiciones en las que podía hablar. Si se hubiera expresado personalmente, su discurso habría sido insostenible. Pero la fuerza de convicción que lo animaba le permitió asociar al juego a un cierto número de personas cuyos nombres se leen hoy por todas partes,<sup>[2]</sup> no mediante los vínculos exteriores de la acción sino con aquellos otros más íntimos de la pasión. A André Breton le fue dado comprender que un poeta, un pintor, no tenían la capacidad de decir lo que él mismo se empeñaba en decir, pero que sí era posible para una organización o una instancia colectiva. La “instancia” puede hablar de un modo muy distinto al del individuo. Si pintores y poetas cobran juntos conciencia de lo que recae sobre la poesía o la pintura, cualquiera que hable en su nombre debe alegar que es él el vehículo de una necesidad impersonal. La verdad es que, entre padecer la intimación moral expresada por André Breton y formar una organización, una

instancia que diera sentido y valor a tal intimación, no podía haber una gran diferencia. Si la conciencia nace de la gravedad de la decisión entonces es preciso expresarla, y solamente puede serlo en nombre de alguien que, del mismo modo, se encuentre en posición de decidir. Si se prefiere, las consecuencias alrededor suyo de lo que se imponía a André Breton eran garantes de la autenticidad; no está de más insistir hoy en el hecho de que su repercusión fue la más grande que es posible imaginar: el verbalismo o la hueca excitación del surrealismo inicial no deben hacer olvidar la intensidad de una efervescencia que, con frecuencia, era lo único que ella podía ser, apasionadamente. El que más adelante, humanamente, se hayan impuesto las desavenencias y los malos entendidos, el que la “organización” haya fracasado, eso no importa: el testimonio ofrecido por los hombres más efervescentes y agudos de una generación —debido a la conmoción que los embargó— no puede ser retirado.

\*

A través de los tiempos y del vaivén de los deslumbramientos —de la esperanza y de la desilusión— parece que André Breton no dejó en ningún momento de sentir patéticamente el valor de la *decisión* que su vida no podía dejar en todo momento de ser. Muy pronto no solamente fue la elección de la poesía desencadenada, que es la escritura automática, y que tuvo para él la importancia de una conmoción; ya vimos que en el *Manifiesto* decía, a propósito de esta modalidad del desencadenamiento poético, que ésta tendía “a destruir definitivamente todos los restantes mecanismos psíquicos, y a sustituirlos en la resolución de los principales problemas de la vida”. Esta invasión del principio de la poesía en las grandes y en las pequeñas decisiones, es decir, durante toda la vida, fue cada vez más objeto de sus principales textos —*Nadja* (1928), *Los vasos comunicantes* (1932), *El amor loco* (1937)—, los que por una parte se componen del relato de su existencia. La conciencia parece haberlo guiado constantemente en la idea de que su conducta comprometía con él al hombre en su totalidad. Sartre asegura hoy que al casarnos comprometemos a la humanidad en la monogamia: sin embargo con ello lo único que hacemos es no desterrarla (la monogamia) y, si rechazamos el matrimonio, de todos modos sigue sin tener eficacia. Pero el acto o la iniciativa se afirma en un valor privilegiado: si seduce, puede comprometer a los demás en su vía de aceptación. Y es en ello en lo que es al mismo tiempo patético y deseable. Entonces solamente adquiere pleno sentido al ser expresado. En realidad no existe diferencia entre actuar, en el sentido de la seducción, con la conciencia de la iniciativa, y dar a la acción una expresión estética. En ese punto, ya no se sabe si no actúa uno para expresar. La expresión es en el fondo inseparable del acto. Es ella la que le presta un sentido vertiginoso, el de la determinación de un destino común.

El último libro de André Breton, *Arcanum 17*, extrae quizás un elemento todavía más grave por haber sido escrito en una época en la que se decidía el desenlace de la guerra, iniciado especialmente durante los días en los que se decidía el destino de París.<sup>[3]</sup> El autor se

encontraba entonces en el Nuevo Mundo, en el extremo sur de la desembocadura del San Lorenzo, en la costa de la península de Gaspé.

El aislamiento, que es para él la condición indispensable del pensamiento poético, es en esta costa “tan inesperado, tan grande como es posible esperar”. El carácter casi olvidado de este territorio francés perdido en la Norteamérica inglesa se añade a la sensación de estar lejos de lo que tiene lugar en el tiempo: “una pantalla de proyección muy eficaz contra la locura del momento... se extiende por todo el horizonte”. El libre encadenamiento de las reflexiones de las que está hecho el libro se compone a partir de un recorrido en barco de pesca alrededor de un amplio arrecife, poblado por una colonia de aves. Este islote, el Rocher Percé, el Peñón horadado, seguía recortándose con un maravilloso perfil en el marco de las ventanas del escritor durante todo el tiempo en que el libro fue redactado. Lentamente su imaginación opera con la transparente extrañeza de las formas naturales, a través de las cuales la posibilidad de la visión es infinita. “El gran enemigo del hombre, se nos dice, es la opacidad”, como la estrecha limitación que las calles de la ciudad imponen a las miradas. Lejos de los convenidos y cotidianos eslabonamientos, cada aspecto de las cosas se ve solicitado para que haga entrega de un poco más de lo inmenso, lo maravilloso posible que el mundo oculta. Para llegar al fondo de la profundidad de lo que significa leer en la transparencia, separándose del trabajo de análisis, André Breton deja que el arrecife y el pájaro hablen en él como lo hiciera antaño la humanidad creadora de mitos. Los movimientos de la extraviada imaginación le confieren al Peñón horadado —debido a que éste responde al deseo original de deslumbramiento y porque la belleza es el prisma en el que se lleva a cabo toda posibilidad de luz— la facultad de dar forma a los sueños más distantes.

Es durante la declinación del día o en algunas mañanas de neblina en las que los detalles de su estructura se ocultan, cuando en él se depura la imagen de una nave sin cesar imperiosamente dirigida... Y es que el buque, no ha mucho despojado de sus aparejos, parece repentinamente dispuesto para el más vertiginoso de los viajes de larga navegación...

Más adelante:

Sin embargo esta arca sigue ahí, ojalá pudiera hacer que todos la vieran, llena de toda la fragilidad pero también de toda la magnificencia del don humano. Encastrada en su maravilloso iceberg de piedra lunar, es desplazada por tres hélices de vidrio que son: el amor (pero sólo el que se eleva hasta lo invulnerable entre dos seres), el arte (pero sólo el que llega hasta sus más altas instancias) y la lucha a ultranza por la libertad. Observado en forma más distraída desde la orilla, el Peñón horadado sólo es alado por sus pájaros.

El método tiene sus límites (dificilmente verificables), que son desde luego los de la suerte. Suponiendo no obstante que se recurra a él sin desconocer aquello que, por lo demás, surge de decisivo y cruel (es el caso de *Arcanum 17*), su valor existe en la medida en que la total posibilidad del hombre está puesta ahí en juego. ¿Qué importancia tiene entonces la arbitraria apariencia de las interpretaciones propuestas?: gracias a ese compromiso con el juego que no duda, la vida se abre a la suerte de determinar por sí misma la *línea de seducción*. Pues “bajo esas adorables frondas lo suficientemente propagadas y vivaces como para padecer las querellas de los hombres, todo tiende, todo debe tender a fin de cuentas a una

reorientación hacia las seducciones de la vida”. ¿No es acaso indudable que todo enigma que el mundo nos plantea está subordinado a aquel otro que, en este mundo, nos plantea primeramente *aquello que nos seduce*? Si existe algún sentido de las cosas que seamos capaces de aprehender, ¿puede llevarnos a un sitio distinto que no sea el objeto de nuestros éxtasis? Y si algún día *perdemos* el sentido, ¿no lo encontramos desde el momento en que, pese a ello, acabamos siendo seducidos? ¡Qué importa entonces la opacidad del mundo! El momentáneo éxtasis que se liberó resueltamente del polvoriento afán de conocer nos otorgó la posibilidad de decir: ¡qué transparente es todo! A ello es posible oponer, ciertamente, el carácter de *provisional*, que se ha acordado en no diferenciar de la *mentira*. La objeción no es desdeñable: quien no vive en la tensión ni se propone consumir en sí mismo todo lo que hay de posible en el hombre se halla a la merced de diversiones bien pobres (lo que justifica las diatribas de Pascal). Pero sólo será seducido con una condición: es de antemano infravalorar y no aceptar como valor soberano *aquello que seduce*. Lo que para él cuenta —debido a su impotencia en afirmar lo que ama— es lo que pliega, humilla, agobia al hombre, lo serio, la moral, el trabajo. Lo que seduce es abandonado a la malevolencia, concedido tan sólo a su inevitable debilidad. La *seducción* no puede ciertamente ser revelada sin dejar de ser miserable: desea ser perdidamente amada, sin reservas.

Es así como, en principio, para llegar hasta ella había que dejar que la temeridad nos poseyera y arrastrara, hallándose implicadas en el destino humano la locura y la indigencia. Se trataría de un juego fútil si no hubiéramos empezado por decirnos: necesariamente, el límite de mi voluntad es todo lo posible en el hombre; el límite de mi voluntad es, desde luego, no tener nunca un límite. A partir de ahí puedo —de lo contrario sólo sería afectación— dar a la seducción la imagen de la *mujer-niña*, afirmar: “Es su advenimiento a todo el imperio sensible a lo que el arte debe sistemáticamente preparar...” ¿Es profundidad o fatiga el que Breton, recusando “la inteligencia de carácter masculino al final del siglo XIX... la baba del ratón comedor de libros”, cristalice la posibilidad de transparencia del ser en un punto en el que, caprichosamente, ésta no es sino femenina y pueril? En materia de seducción, ¿disponer de moderación no es algo propio de quien seduce?

Lo que sin duda quita a semejantes elecciones una parte de su valor es que en ningún momento se imponen la suspensión ni la fijación. Si la posición de André Breton exige una instancia en nombre de la cual sea posible hablar, si la instancia de la que parte está fundamentada, de ello no se deriva que el acuerdo deba siempre ir más lejos que el fundamento (el que quiere que todo arte sea servil y revele lo que no sea libertad poética). Y si el arte, proyectando gravemente su luz sobre un punto, tiene generalmente la facultad de atraer la atención, en cambio ya no dispone de aquella otra, como sucede con las religiones, de comprometerla. Todo lo que puede hacer es dirigirnos hacia una parte del horizonte en donde todo es inestable. Es cierto que algunos vínculos pueden tener un valor común en un momento dado. Y sin duda Breton no vincula el vacío cuando, encontrándose con el amor en su forma total, para hablar de él dispone de acentos que no se tuvieron antes que él. La exaltación de la mujer como valor, especialmente de la *mujer-niña*, no puede ser tan fácilmente objeto de una adhesión indispensable: es posible responder a la exigencia surrealista sin apegarse



demasiado a esta seductora afirmación. ¿Acaso no es ella, la *mujer-niña*, el capricho mismo? Erigido como principio, ¿debería el capricho dejar de ser caprichoso? Incluso puedo dudar que el interés creciente que André Breton confiesa sentir por la magia tenga el mismo valor quemante que caracteriza por lo general su posición.

Esta seducción a la que *Arcanum 17* presta una expresión sostenida (en el fondo no sin reservas) habrá de hallar sin duda una prevención desfavorable. Por mi parte, me siento inclinado a demostrar que, en un sentido, tiene un valor actual inevitable, como el del amor en su totalidad. Aquello que Nietzsche dijo del catolicismo (que conserva un reflejo de los esplendores del paganismo pese a la moral cristiana), es cierto —en otro plano— respecto de la magia: es desde el muy antiguo fondo de las religiones no morales como esas tradiciones nos ofrecen una imagen un tanto confusa. Breton no se equivoca al ver la necesidad en el hecho de que la poesía moderna es frecuentemente tributaria del esoterismo (aduce a Nerval, Hugo “cuyos estrechos vínculos con la escuela de Fabre d’Olivet acaban de ser revelados”, Baudelaire, Apollinaire y las lecturas significativas de Rimbaud). ¿Y cómo no sentir nostalgia por toda una sabiduría perdida? En su momento, esta sabiduría supo disponer *para cada hombre* de las seducciones quizá más agudas que oculta este mundo. No obstante, resulta difícil pensar que al seguir deseando captar y *fijar* algunos motivos precisos tal vez estamos olvidando lo que nos concierne —que es el no volver a encontrar lo que está irremediablemente perdido—.

Para constituirse, el racionalismo tuvo que perder necesariamente el profundo sentido de las modalidades de pensamiento que lo obstaculizaban. Pero si ahora buscamos frente a nosotros lo posible, todo lo posible, lo hayamos o no querido, ahora que ya no tenemos que construir el pensamiento racional del que disponemos sin esfuerzo, no podemos dejar de percibir nuevamente el profundo valor de esas perdidas modalidades de pensamiento. Únicamente lo percibimos por hallarnos en un mundo donde ya no son posibles los antiguos vínculos. Ahora el racionalismo ha determinado el territorio que le pertenece, que es el de la eficacia práctica: en dicho territorio, resulta que tales modalidades de pensamiento representadas por la tradición de la magia mayor no tenían ya cabida. Incluso hacían que un inmenso desarrollo se volviera imposible. Sin duda mientras escribía, antes del año 45, Breton impugnaba ya el resultado de ese gran impulso, aunque eso no importa: ¿quién desea ofrecer en nuestros días a los métodos de la magia una práctica técnica? Por lo demás, Breton se opone a las ópticas que en general dan cuenta de las prácticas rituales ligadas a los mitos, ofreciéndolas como medios de fines materiales. En lo que no insiste es en la libertad que confiere a tales formas de pensar y de vivir el hecho de no estar ya, como antaño lo estuvieron en parte, subordinadas a dichos fines. Pero la libertad implica la imposibilidad de fijar cualquier cosa. No me puedo asociar a una actitud que ha dejado de ser considerada materialmente eficaz. Mi capricho podría muy bien comprometerme con alguna otra muy diferente. Si André Breton admite hoy en día tener fe en el valor privilegiado de una fórmula —que parece haber sido utilizada en Eleusis—, por muy conmovedoras que sean las palabras mágicas “Osiris es un Dios negro”, se puede pensar que desde el momento en que él mismo abrió las puertas a las perturbadoras agitaciones de la poesía libre, que ponen

indiferentemente en marcha el retorno de un profundo sentido del que la frase “Osiris...” dispondría más que cualquier otra, vuelve en cambio a formas más pesadas que no dejan de estar entorpecidas por la vulgar eficacia que se les concedió.

Este retorno a la fijación es en cualquier caso excesivo: altera un carácter tajante del surrealismo, aquel que realiza un libre desencadenamiento poético no subordinado a nada ni destinado a una finalidad superior. Ciertamente se trata de una actitud difícilmente sostenible, al mismo tiempo decisiva y virilmente soberana. Sí, es justamente la conquista decisiva. La libertad poética no es algo nuevo. Los mitos y los ritos que se le asocian —como “las ceremonias hopi, de una excepcional variedad y que requieren de la intervención del mayor número de seres sobrenaturales a los que la imaginación haya podido proveer de un rostro y de atributos definidos”— dan suficiente claridad a este hecho: que el “pensamiento” humano ha estado, siempre y en todas partes, dispuesto a desencadenarse. Pero era indispensable otorgarle antaño a este desencadenamiento un fin superior, un *pretexto* por lo general bastante zafio. Entre los hopi, se trata “de atraerse todas las protecciones para los cultivos... entre los cuales figura en primer término el maíz”. En la medida en que las religiones más refinadas mantienen un elemento de invención poética, el *pretexto* es ofrecido en medio de una moral trascendente, asociada a la salvación como finalidad superior. En las modalidades de pensamiento en las que lo poético y lo racional están mezclados, el espíritu no es capaz de elevarse a la concepción de la libertad poética; subordina la existencia de cada instante a algún objetivo *ulterior*. Es una servidumbre de la que no puede escapar.

El privilegio del surrealismo consiste en desprender la libre actividad del espíritu de tales servidumbres. Al arrojar a la sombra esta actividad, el racionalismo ponía en claro el encadenamiento de los actos y de todo pensamiento en la persecución de un fin. Con ello el racionalismo liberaba a la libertad poética de tal encadenamiento, dejándola suspendida. Sin embargo, la dificultad seguía siendo la de afirmar el valor de aquello que finalmente había sido desencadenado en la sombra.

Lo que se encontraba de este modo simultáneamente conquistado y liberado no era otra cosa más que el *instante*. Así es: hasta ahora los hombres no habían podido darle un valor al instante, dada la manera en que se halla conformada su maquinaria mental: el valor siempre se atribuye al fin que se persigue. O, más bien, nunca es posible distinguir entre valor y fin perseguido. Tal disociación exige la extraña iniciativa, rabiosa y soñadora, lúcida pero sustrayéndose a su propia lucidez, que caracteriza a André Breton. Desde un principio, éste denotó un sorprendente menosprecio por el tiempo futuro. “Nunca tengo proyectos”, dijo en la *Confession dédaigneuse* [Confesión desdeñosa]. Y el principio de la *escritura automática* es el de terminar abiertamente con los objetivos. Expresada como debía de ser por medio de propuestas sumamente ordenadas, semejante actitud no dejaba de comportar algunas contradicciones. El lenguaje de Breton es una consecuencia de la conciencia de tales contradicciones y de la voluntad de superarlas por medio de ilógicas violencias si era necesario.

De entrada, esto no podía ser “claro y definido”. Si la pasión y no la lucidez había dirigido el juego desde un principio, entonces se hallaba vacío de sentido. La moral a la que

André Breton se atuvo no está muy claramente definida. Pero, si tal cosa es posible, se trata de una moral del instante. La pieza fundamental es la intimación impuesta para quien dice elegir entre el instante —el valor del instante presente, de la libre actividad del espíritu— y una preocupación por los resultados que inmediatamente suprime el valor e, incluso en un cierto sentido, la *existencia* del instante. El énfasis no está puesto tanto en el hecho de elegir como en el contenido de la elección propuesta. Lo único que cuenta es el inconmensurable valor del instante y no el hecho de que todo sea suspendido. De una manera más precisa, lo que está en juego (pues se trata por lo demás de una apuesta) se encuentra definitivamente por encima del hecho de que la decisión me pertenezca y me dé importancia. La libertad ya no es una libertad de elección sino que es la elección la que hace posible una libertad, una libre actividad que exija que, una vez que la decisión se ha detenido en ella, no intervenga ninguna nueva elección: pues una elección entre las diversas posibilidades de la actividad desencadenada se haría con miras a algún resultado ulterior (tal es el sentido del automatismo). De esa manera, la decisión surrealista es decisión de no decidir más (la libre actividad del espíritu sería traicionada si yo la subordinara a cualquier resultado decidido de antemano).

La profunda diferencia del surrealismo frente al existencialismo de Jean-Paul Sartre se deriva de ese carácter de *existencia* de la libertad. Si no la sojuzgo, la libertad *existirá*: es la poesía; como las palabras han dejado de servir a algún significado útil, entonces se desencadenan y tal desencadenamiento es la imagen de la *existencia libre*, que se entrega únicamente en el instante. Esta aprehensión del instante —en el que al mismo tiempo la voluntad se desprende— tiene indudablemente un valor decisivo. La operación no deja de presentar sin duda algunas dificultades, dificultades reveladas por el surrealismo y que aún no han sido resueltas. Pero lo posible en juego va más allá de lo que parece. Si realmente destruimos la servidumbre a la que la existencia del instante se ve sometida por la actividad útil, el fondo se revelará repentinamente en nosotros con un insoportable resplandor. Al menos todo lo hace creer así. La aprehensión del instante no podría diferenciarse del éxtasis (habría que definir recíprocamente al éxtasis como la aprehensión del instante —y no otra cosa— llevada a cabo *pese* a los afanes de los místicos). Lejos de alejarse de estas últimas verdades, André Breton les procuró una fuerte expresión.

También resulta evidente que el surrealismo —nos dice en el *Segundo Manifiesto* (1929)— no está interesado en aquello que ocurre a sus alrededores, so pretexto de arte o antiarte, filosofía o antifilosofía, en una palabra de aquello que no tenga la finalidad de aniquilar al ser, convirtiéndolo en un brillante, ciego e interior, que no sea el alma del hielo ni tampoco del fuego.<sup>[4]</sup>

O en el mismo libro:

Recordemos que la ideología del surrealismo tiende simplemente a la total recuperación de nuestra fuerza psíquica por un medio que consiste en el vertiginoso descenso al interior de nosotros mismos, en la sistemática iluminación de zonas ocultas, y en el oscurecimiento progresivo de otras zonas, en el perpetuo pasear en plena zona prohibida, y que su actividad no corre grave riesgo de detenerse mientras el hombre sepa distinguir a un animal de una llama o de una piedra...<sup>[5]</sup>

Sería vano buscar referencias más cercanas con la lectura de *Arcanum 17*. Y si debido a la publicación sin más de una serie de textos poéticos, cuya frecuentación pudiera disminuir su índole de desarraigo —como es el caso del volumen recientemente aparecido con el título de *Evidencia surrealista*—, perdiera uno de vista dichas referencias, se caería muy bajo en literatura. Pues el surrealismo no es solamente poesía sino conmovida afirmación y por ello mismo negación del sentido de la poesía. Olvidarlo aunque sea un instante hace que la luz del rostro se desvanezca.<sup>[6]</sup>

---

[1] André Breton, *Manifiestos del surrealismo*, Guadarrama-Punto Omega, Madrid, 1980, p. 45.

[2] Entre ellos Aragon, Arp, Artaud, Bellmer, Buñuel, Caillois, Char, Chirico, Crevel, Dalí, Desnos, Éluard, Giacometti, Hugnet, Leiris, Limbour, Magritte, Masson, Miró, Naville, Péret, Picasso, Prévert, Queneau, Man Ray, Ribemont-Dessaignes, Ristitch, Sadoul, Soupault, Tanguy, Tual, Tzara. La mayoría de los cuales realmente participó, de todo corazón con Breton, de ese estado de exasperación que es el “estado de gracia” surrealista. Solamente un pequeño grupo de estas personas: Arp, Bellmer, Masson, Péret, aparecen hoy en día en el sumario de la *Évidence surréaliste*, pero también se lee ahí una treintena de nuevos nombres, entre ellos los de Césaire, Fardoulis-Lagrange, Frédérique, Julien Gracq, Huidobro y Maquet.

[3] Está fechado del 20 de agosto al 20 de octubre de 1944.

[4] *Op. cit.*, p. 163.

[5] *Ibid.*, pp. 178-179.

[6] No por ello *L'Évidence surréaliste* deja de contener un cierto número de poemas admirables, entre otros los de Benjamin Péret. Aparece ahí también el texto de *Fata Morgana*.

# CONRAD-BRETON

## JOSEPH CONRAD

En la actualidad, el juego literario es búsqueda de realidades últimas, de una verdad sagrada, que acaso podría ser cómica pero que no puede ser expresada por el lenguaje común (discursivo). Con esfuerzos, algunos buscan no darse cuenta, pero es inútil: desde el momento en que la literatura dejó de ser a la religión lo que el pariente pobre, o el sirviente, es al amo, heredó el poder y el cargo. Sin embargo, en la medida en la que esto sucede y en que, por consiguiente, la literatura es objeto de preocupaciones extremas, parecería algo fuera de lugar ocuparse de Conrad.

Si pensamos en todo aquello por lo que sentimos apego, de Laclos a Proust, pasando por Rimbaud, en la literatura de nuestro país, hay en la obra de Conrad una gravedad que, me parece, está determinada por una adhesión a la espesa realidad de este mundo. No existe realmente transparencia alguna en ese “espejo del mar” al que la resignación del escritor otorga expresamente la tristeza de un muro. Y es por que la transparencia, sin duda, está hecha de indignación; el origen de toda tensión se encuentra quizás en la perversa impugnación del hombre por aceptar la condición que se le ha impuesto a través del tiempo. Pero Conrad rechazaba aparentemente la perversidad y enaltecía el servicio a la sociedad.

Esa *perversa* impugnación (porque separa de la humanidad común, aunque es el mundo *perverso* el que es sagrado y la humanidad común profana) es de hecho tan importante que, pese a su realismo, las novelas norteamericanas modernas son leídas y preferidas también por aquellos que ven la literatura como ya dije: basta, no con que busquen reformar, sino con que describan cínicamente un mundo desenfrenado, irreductible a la sociedad regular. *Santuario*, *La ruta del tabaco* cuentan para nuestras mentes debido a que sitúan un territorio radicalmente *fuera* de éste: este mundo heredado, admisible y como justiciero. Por el contrario, las novelas de Conrad sólo nos alejan de este mundo en provecho de un discutible exotismo. Ciertas narraciones de lejanas islas encantan a jovencitas soñadoras y, sin ir más allá de la literatura de evasión, ayudan mediante falsos pretextos a evitar esa violencia característica que una búsqueda literaria *prohibida* tiene como objeto. El mismo Conrad tuvo cuidado de privarnos

en este aspecto hasta del beneficio de la duda. Si juzga severamente a la sociedad, es en nombre de los principios que recibió y sin indignación alguna. Aún más que el orden establecido, desprecia el pensamiento, que es su impugnación. A sus ojos sólo la acción nos justifica, pero la acción no es para él más que lo que se encuentra al servicio del orden, lucha peligrosa, pero sin subversión, contra obstáculos naturales (y no contra un límite dado por aquello que, al haberse establecido, desearía encadenarnos férreamente).

En este sentido, Conrad tiene incluso el valor de un arquetipo: quizá nadie ha encarnado mejor, ni más humanamente, esa burguesía en apogeo que sueña con escapar a sus orígenes revolucionarios —y a su rabia de explotación—. En realidad, sus orígenes no eran precisamente burgueses. Pertenecía a una clase social privada de sentido real, lanzada de alguna manera por la historia al absurdo, desprovista de todo y reducida a nobles y huecas reivindicaciones: fue hijo, huérfano muy temprano, de un caballero polaco, Apollo Korzeniowski, cuya vida entregó a peligrosas e incluso insensatas sediciones de su país contra el zar (Apollo Korzeniowski murió aparentemente víctima de las medidas de represión que padeció). El joven Conrad decidió de manera extraña volverse marino: abandonó Polonia y se puso al servicio de navieros occidentales, primero franceses y más tarde ingleses (de ahí las aventuras narradas por sus libros, que empiezan en Marsella con *La flecha de oro*). Y de él es posible decir que una vez ingresado en la esfera burguesa, la soñó incesantemente a imagen de la inaccesible vida feudal: inmutable y basada en la lucha y en la fidelidad. Dos elementos de la vida moderna le resultaban odiosos, uno y otro asociados a la construcción racional de la historia: la Revolución francesa y la idea de progreso. No por ello dejó de ser un liberal se trata de otra cosa: para él, sólo la burguesía podía escapar de la fatalidad que la vincula al afán de transformar el mundo. Si el orden burgués se hubiera consolidado para siempre... (si en particular él no hubiera remplazado la navegación de vela, elegante y virtuosa, por la vulgar navegación de vapor...), Conrad habría tenido un sitio silencioso (ajeno al discurso relativo a los derechos del ciudadano o al progreso). Conrad no era un ingenuo: no admiraba ni alababa nada fuera de la *renuncia*, y únicamente renunciaba en pro de un mundo a su imagen, cuya renuncia, el silencio, sería la negación de la esperanza revolucionaria bajo formas que responderían a una tan perfecta consumación. Durante la primera guerra fue ardiente demócrata y ardiente antialemán, y murió en 1924 sin oponer al mundo que nacía (a la URSS) otra cosa que una total incompreensión.

Pero esta —voluntariamente— limitada carrera de Conrad rebasa en un cierto sentido la pobre nostalgia de las posibilidades perdidas. Su horror por la rebelión quizá tenga un origen en particular. Conrad no parece haber sido fiel al ideal de su padre insurgente. No porque alguna vez haya dejado de expresar el apego que sentía por su país. Pero sin duda la causa polaca apenas ocupó en su corazón un sitio remoto. Incluso es legítimo pensar que precisamente el carácter romántico de la agitación de Polonia era algo así como un polo de repulsión en su mente. En el juego de la imaginación y del discurso, generalmente en lo que concierne al pensamiento, parece haber odiado una profunda inadecuación: y considerado por otra parte en el acto una forma irrefutable de adecuación. No sé si Georges Jean-Aubry tiene razón al colocar esa escasa preocupación por la insurgencia polaca en el momento en que se

inicia la zozobra (del sentimiento de culpabilidad) que le inspiró *Lord Jim*, de alguna manera en la cima de su obra. Quizá no se trate de algo tan simple: en Conrad parecen resolverse múltiples elementos. Un mudo sentimiento de imposibilidad en el que la desesperanza y la admiración confundidas se exasperan y se tranquilizan simultáneamente. No existe salvación alguna para él: la renuncia de la que proviene este estado inefable es fundamentalmente una renuncia a la salvación. Es incluso también un remordimiento, puesto que en algún momento le falló a la expectativa de lo que esperaba... que esperaba en vano, pero que esperaba. Una fiel adhesión a la más escueta de las posibilidades, la de la actividad profesional y el rendimiento (que origina el conformismo de Conrad), no podía ilusionarlo por mucho tiempo: no se trata de aceptar el mundo y su extraña duración, sino de sufrirlos —de resignarse a ellos—. Desde luego que tal renuncia se opone a la rebelión: al menos se trata de su perfecto contrario; lo que se opone a la insatisfacción del insurgente no es el brutal egoísmo del satisfecho sino la renuncia extrema en la certeza de una insatisfacción sin remedio. Sin duda Conrad encarnó a la burguesía intentando eludir su destino, su obra es literatura de evasión, pero no es éste su único aspecto: si él se sustraía a la necesidad *particular* del mundo en el que se insertaba, era en aras de una necesidad *universal*, tal como en la que, en el fondo, precisamente no subsistía posibilidad alguna de evasión.

En realidad, los pretextos de los que se valía Conrad tenían dos finalidades. En honor de los lectores superficiales construyó sin duda un universo fundamentalmente limitado y de un atractivo pintoresco. Pero esto se interpreta en dos sentidos: abría una posibilidad de evasión a bajo costo, lo que es el aspecto más visible. No deja uno de percatarse a la larga cuán capaz es de decepcionar en tanto más seduce: ese lado exótico y vacío, que probablemente en un principio no había sido voluntariamente pobre, expuesto con un impugnable y consumado arte, no está sino aparentemente *abierto* a la evasión. Y si bien es cierto que sin rebelión sólo existe una veleidosa rebelión y una profunda aceptación, no por eso el autor dejaba de desear lo opuesto de lo que se le atribuye en principio: si representó la evasión, lo hizo para suscitar el deseo de la misma, pero también para revelar un poco más adelante, como una monstruosidad secreta, su naturaleza imposible: para cerrar finalmente de un modo discreto lo que demasiado pronto se había creído que abría. El sentimiento que dominaba a Conrad era el de lo *imposible*: es el sentido último de su obra, y es por eso que resulta entrañable pese a su gravedad.

Tal ambigüedad da cuenta de las reacciones dobles de las que por lo general son objeto las obras de Conrad. Muchas personas que se sienten inspiradas por innegables sentimientos de rebelión lo leen, pero sin hablar de él, situando más allá su propia intención. Evitan confundir la voz de éste con aquellas cuya inferior violencia o carácter las seducen: Conrad tiene para ellas un lugar aparte, sólo confesado en parte. Pero, así reducido, este lugar es oscuramente el fondo mismo del corazón. Y es que incluso de un aspecto fácil de sus libros — y precisamente de ese aspecto— se desprende un inmenso amor por los seres, una maravillosa facultad de encantamiento; sin embargo nada escapa en este caso al rigor que limita tal encantamiento a ese suspendido sentimiento designado con el nombre de imposible. No es una simple desesperanza, que no es sino el aspecto desdichado de la esperanza: es la conciencia



ligada a la intensidad del instante, sabiendo que el instante es irremediable y, si es perfecto, la de que sea aniquilado por la voluntad de durar. Este sentimiento que, según las apariencias, se expresa en forma de desencanto, es en un sentido lo más contrario a la sedición, a la que anima en principio una esperanza de reforma: incluso sólo encuentra su intensidad en la vía contraria a la renuncia. Pero, en un punto, rechazo y resignación coinciden, y la innegable opacidad de Conrad procede en apariencia de haberlo discernido mal (en el otro sentido, la inconciencia de la sedición obnubila con bastante rapidez la presencia del instante). Nos encontramos aquí frente a lo inefable y hay algo que de todas maneras se nos escapa. Esto, agotador, favorece sin duda la impaciencia: ¿cómo rechazar entonces la violencia de la sedición? Pero la impaciencia y la violencia nos engañan y nos abren las salidas más inútiles. La *sensatez* responde sin mucho estrépito, pero su modestia merece ser escuchada. Y estos principios del arte de Conrad, que cito ahora para terminar, tienen también un largo alcance y van más allá de la aparente insulsez.

Detener por un tiempo —escribe Conrad— las manos ocupadas en los trabajos prácticos de la tierra, obligar a los hombres absortos por el lejano espectáculo de los éxitos materiales a contemplar un momento en torno de ellos un visión de formas, de colores, de luz y de sombra; hacerlos detenerse, el tiempo de una mirada, de un suspiro, de una sonrisa, tal es el término, difícil y fugitivo, y a muy pocos de nosotros concedido. Pero, a veces, por efecto de la gracia y del mérito, hasta ese objetivo puede llevarse a cabo. Y una vez llevado a cabo —¡oh, maravilla!—, he aquí que toda la verdad de la vida se encuentra en él; un instante de visión, un suspiro, una sonrisa y el retorno a un eterno reposo.<sup>[1]</sup>

Y en otra parte:<sup>[2]</sup>

Sorprender y captar, en un momento de audacia, sobre el curso implacable del tiempo, una fase efímera de la vida, no es sino el comienzo del trabajo. La tarea, emprendida con ternura y con fe, estriba en mantener resueltamente, sin vacilación ni temores, en presencia de todos y a la luz de una actitud sincera, este fragmento de vida. Consiste en mostrar su vibración, su color y su forma, y, a través de su movilidad, su forma y su color, en revelar la sustancia misma de su verdad; en descubrir el secreto evocador, la fuerza y la pasión que se esconden en el corazón de cada instante persuasivo. En un esfuerzo individual de esta especie, con un poco de destreza y de suerte, se puede a veces alcanzar una sinceridad tan perfecta, que, a la postre, la visión de dolor o de piedad, de terror o de júbilo, acabará despertando en el corazón de los espectadores el sentimiento de una inquebrantable solidaridad, de esa solidaridad en los orígenes misteriosos, en el trabajo, en la alegría, en la esperanza, en el destino incierto, que una a todos los hombres entre sí, y a la humanidad entera con el mundo visible que habita.

Y aun así sorprende que a partir de este momento los relatos de Conrad se organicen por lo general en la modalidad del sueño y que al final de ellos no quede más que una inaprehensible sustancia. (Pienso en *El corazón de las tinieblas*, en el final de *Victoria* y en esas figuras femeninas a las que una agotadora fatalidad sustrae del mundo de la duración.)

### *Recientes publicaciones sobre Joseph Conrad*

G. JEAN-AUBRY, *Vie de Conrad*, Gallimard, 1947, en 8º, 304 pp., III (Colección Leurs figures).

Esta biografía es el fruto de veinte años de meticoloso trabajo. No es, como otras tantas

vidas, un rápido aprovechamiento de datos establecidos anteriormente, sino un libro fundamental.

*Sagesse de Conrad*, textos reunidos por G. Jean-Aubry, Gallimard, 1947, en 16°, 143 pp.

“En el transcurso de un largo comercio con la obra de Joseph Conrad, G. Jean-Aubry reunió la mayor parte de las observaciones de orden general de las que está salpicada esta obra.” Este pequeño libro ofrece así en pocas palabras lo esencial del pensamiento del novelista: en lo más mínimo resulta decepcionante, y el título de *sabiduría (sagesse)*, en el sentido corriente de la palabra, le es del todo apropiado.

ANDRÉ BRETON, *Ode à Charles Fourier*, libro diseñado en Nueva York por Frédéric J. Kiesler, ed. de la revista *Fontaine*, 1947, gr. en 8°, 47 pp. (Colección L'Âge d'Or, dirigida por Henri Parisot).

A este mundo familiar dividido por la escuadra y el riel, en el que el objeto y el yo están separados —y en donde, al no desear quemarme, me opongo sin delicadeza a la flama que me calienta (fríamente ajeno, como al muro el viento que lo asedia)—, estamos infinitamente entregados: y nos hallamos tan perdidos en su profundidad que debemos reducir aquello que se le escapa (por ser demasiado pequeño o demasiado grande). No es una exageración y ese hombre que aprehende el mundo se ha colocado simplemente, él y su casa, a medio camino de símbolos igualmente engañosos, igualmente imposibles de representar, otorgados por su cosmología y por su microfísica (bárbara mezcolanza de imágenes, esquemas, números, nociones). No por eso, mediante un artificio de pensamiento, deja de someter el universo ínfimo o inmenso a esa sensación de escuadra que gobierna la realidad. La única declaración que en tales condiciones no es del todo ridícula consiste en decir hasta qué punto el trabajo de las ciencias ha privado de verdad a este sólido mundo. No es que de alguna manera nos engañe, sino que la imagen clara que tenemos de él no es, en la totalidad que compone, sino una pantalla —no otra cosa sino una opacidad limitada, producto de una descomposición fija de la luz—. Atribuir a un enmarañamiento de imágenes aisladas, cargadas de estupor, algo más que un cómodo sentido como respuesta a las necesidades de los cuerpos, es sin lugar a dudas el origen de la mezquindad que, plagada de indecencia, opone la vida humana a la ingenuidad del universo.

De un enfangamiento tan sórdido como éste sólo nos escapamos por la vía de la poesía. Pero hoy en día la poesía ya no es una expresión de mitos aparecidos antes que ella, es ella misma mito (o la “ausencia de mito”, no importa) que nos devuelve al movimiento desaforado y tan fácilmente desencadenado que somos nosotros. Lo que vemos ahí es un divorcio total entre la poesía y el mundo de la actividad, mundo al que los más extraños mitos permanecían vinculados mediante referencias claras. Ahora bien, no basta con que podamos alcanzar, por medio de algún método imprevisto, un mundo de pasión y de intensidad poética; lo que nos

hace falta es mantener o, más exactamente establecer, entre una y otra esfera una vía de paso: sin contraparte, la negación del mundo de la producción sólo sería un suicidio o una mentira.

André Breton no dejó de buscar una solución a este problema evitando caer en una transacción. No sin obstinación, se esforzó en encontrar la vía de paso entre el marxismo y el surrealismo. No es seguro que haya fracasado realmente, pero sin duda percibió algunas dificultades. Por mi parte, no me imagino que tal vía de paso sea imposible. Y no deseo olvidar que la doctrina de Marx, por su parte, representa siempre el único punto de aplicación de la inteligencia a la totalidad de los hechos prácticos (no es el caso de ninguna doctrina; ninguna otra doctrina general ha logrado, al intervenir en la totalidad de los hechos, esa especie de resuelta decisión que cualquier ciencia obtiene en un terreno en particular). Pero persistir, creer obstinadamente que esa vía de paso exactamente hacia Marx es posible, no podría excluir el afán de buscar si no existiera alguna indicación en ese sentido. Y me parece que no habría que sorprenderse de que André Breton, actualmente, perciba dicha indicación en Fourier.

En el *Índice histórico* de una publicación oficial del Partido Comunista señalo esta breve noticia:

FOURIER (Charles).— Uno de los más grandes nombres del socialismo utópico (1772-1837). Si su sistema de armonía social abunda en puerilidades, existen algunos rasgos de genialidad en su crítica del orden capitalista.

Nadie piensa efectivamente negar que el autor de la *Teoría de los cuatro movimientos* no haya dispuesto de una lúcida capacidad de discernimiento a la altura de la realidad económica. Marx reconoce (en el *Manifiesto comunista*) que se trató de un auténtico revolucionario (únicamente le reprocha el haber ignorado la lucha de clases, la única capaz de despojar a los generosos sueños de su carácter utópico). Pero aquello que detenía a Marx y que le vale a Fourier hoy en día el respeto de los economistas de las diferentes escuelas es colindante con proposiciones que generalmente se está de acuerdo en calificar de puerilidades.

Fourier escribía sin vacilaciones (*Tratado de la Asociación doméstico-agrícola*, citado por Henri Pastoureau, en *El surrealismo en 1947*, p. 83):

Los planetas como las plantas copulan consigo mismos y con los demás planetas. De ese modo la tierra, por copulación consigo misma, mediante la fusión de sus dos aromas típicos, lo masculino volcado hacia el polo norte y lo femenino volcado hacia el polo sur, engendra el *Cerezo*, fruto subnabiforme de los frutos rojos, acompañado de cinco frutas de gamas, a saber:

Al copular con MERCURIO, su principal y 5º satélite, la Tierra engendra la FRESA.

Con Palas, su 4º satélite, la *grosella negra* o *casis*.

Con Ceres, su 3º satélite, la *grosella espinosa*.

Con Juno, su 2º satélite, la *grosella en racimo*.

Con Febita, su 1º satélite, NADA, *laguna*.

Esto, que choca violentamente con el economista dominado por la necesidad de un conocimiento eficaz, representa de alguna manera el aspecto poético que irrumpe en Fourier.

Pero, ¿acaso no hay una indicación preciosa en el hecho de que una mente tan abierta a la poesía haya destacado no obstante en el terreno de la razón práctica? Lo que se le reveló en tales condiciones, que no era contrario en ningún modo a la poesía, ¿no respondería precisamente a las necesidades de la vía de paso, del puente entre los dos campos? En realidad, las teorías económicas de Fourier no solamente tuvieron en cuenta las necesidades: otorgaron a las *pasiones*, que por lo general únicamente acoge la poesía, un lugar y una necesidad en el ordenamiento del mundo industrial. ¿Cómo no conmoverse, desde el lugar en que Breton se sitúa, con un proyecto de organización productiva en el que la poesía no estaría excluida de antemano, según lo convenido? Y cómo evitar la pregunta: las posibilidades que importan seriamente, ¿no habrán sido acaso ignoradas, torpemente, por inadvertencia? Nadie debería dejar a un lado este problema. Se trata del acuerdo del hombre consigo mismo, de la poesía con lo útil, de las pasiones con la necesidad.

André Breton no hace sino expresar *poéticamente* la esperanza que suscitó en él el gran utopista. Pero si es posible lamentar que no haya habido consecuencias más concretas, ¿cómo no percatarse de que únicamente la poesía podía ser su iniciación?

---

[1] Joseph Conrad, *El negro del Narcissus*, Porrúa, 2002, pp. XXIV-XXV.

[2] *Ibid.*, p. XXIII.

## GOYA

*Dessins de Goya, au musée du Prado*, texto de André Malraux, Albert Skira, Ginebra, 1947, en 4º, xxix + 213 pp. (195 láminas).

Goya no es solamente uno de los grandes pintores que han existido, no es solamente el primero en anunciar lo que llamamos la pintura moderna, sino todo el desgarramiento del mundo actual. Su historia sólo pertenece en segundo término a la del arte: se trata incluso de un momento decisivo —Goya es prácticamente contemporáneo de Sade— en la historia de la individualidad. Las mentes aisladas que se impusieron hasta la época de este hombre entraban al menos en una continuidad de la conciencia social. Los más rebeldes no se inscribían dentro de la humanidad viva como extraños: la subversión, el acuerdo con lo imposible, no habían llevado aún hasta la ruptura moral la desintegración del individuo. O aquello se hizo en silencio, y el silencio no era comunicable.

Este aspecto de la personalidad de Goya resulta tan poco conocido que incluso su misma pintura sigue siendo generalmente ignorada. Es casi imposible conocerla fuera del Prado: aun así, la importancia de tan extraña obra, cuya lectura no permite una correcta introducción, permanece por lo general inaccesible al visitante.

La publicación (de manera excepcionalmente lograda y que no deja nada que desear) de 195 dibujos conservados en el Prado (se reprodujeron todos aquellos que no eran bocetos de cuadros ya conocidos) tiende a disminuir la distancia a la que todavía se encuentra Goya. Se diferencian de la pintura, e incluso de los grabados, mediante una excepcional brutalidad de factura, que quizá tiene como defecto el de otorgar al conjunto una cierta pobreza monocorde, pero que tiene la ventaja de atraer la atención hacia lo esencial. La elección de los temas es significativa. Si nos detenemos en los más antiguos, es sin duda exactamente lo *imposible* lo que estos dibujos tratan de representar: la degradación de la miseria, de la invalidez y la vejez, la locura, la estupidez, la matanza, las terribles imágenes oníricas y, como obsesión dominante, la vida acosada por los suplicios de la Inquisición. Nada es más sensible que la adecuación de la factura a tales temas. Ésta es *apremiada*; la angustia, la desdichada y apresurada tensión del movimiento responden a la imposibilidad del tema: no solamente va lo

más rápido sino también lo más lejos que puede, y jamás flaquea, nunca deja de ir más allá. Es *libre*, como no es posible imaginar otra más libre, y su libertad consiste en despertarnos un poco más a lo que nos angustia, a aquello para lo que no somos de ninguna manera capaces de vivir.

Goya había alcanzado los cincuenta años cuando llegó a esta actitud extrema, que coincidía además con una toma de posición racionalista y liberal. Su sordera y sus ideas contribuyeron a aislarlo. Pero, como lo dice con exactitud Malraux, la protesta racionalista contra las atrocidades que pintaba no suprime la profunda complicidad, si no con la degradación del verdugo, sí con la de la víctima: es la complicidad de la angustia ligada a una determinada situación imposible. Al final de *Los desastres de la guerra*, “una extraña marioneta —dice Malraux— traerá un símbolo de apaciguamiento en una pintura jesuita de homenaje. Tras lo cual, se apresurará a grabar el *Disparate fúnebre* ”. Y entre los admirables cuadros que no vendía sino que conservaba en su comedor, figura una escena en la que los soldados fusilan a una aparición celestial. Del mismo modo, la serie de dibujos sobre la Inquisición desemboca en *lux ex tenebris*. Pero si la Razón liberó a Goya del orden establecido por la odiada Iglesia, si lo arrancó del suelo al que lo integraba su nacimiento, no por ello reina en el mundo frente al que su mente abrió los ojos. La degradación en los calabozos de la Inquisición, que parece haberse equiparado a la de los campos de concentración alemanes, no se opone únicamente como un valor negativo ante la estupidez de los verdugos: *está ahí porque fascina*. Y si, al representarla, la obra de Goya fascina en su totalidad, es que expresa como con un grito, que no se detiene ante nada, que no conoce nada, el valor innegable de una desmesurada ausencia de sentido. Sin duda es terrible, pero eso es lo que domina. Bajo esta condición: no subordinarse a nada. Al realizar oficialmente el retrato de la familia real en grupo, Goya echaba mano por una parte de la fascinación que resulta de una profunda estupidez. Y si hizo gritar a un fusilado, el grito de la humanidad de todos los tiempos, que no ha dejado de morir, se eleva con una irremediable intensidad y tiene la plenitud del silencio.

No sé si el texto de Malraux da cuenta cabal de estos *clamorosos* hechos. Hay en el pensamiento de Malraux una continua desatención compensada por brillantes destellos. Un pensamiento de tal índole escapa de antemano a lo que, para los demás, parece encerrarlo. Es la servidumbre de una recelosa libertad individual. Malraux sin duda jamás ha sido comunista, como tampoco es gaullista, y no es tampoco mediante desafortunadas distracciones como, más allá de la política, intenta ocupar una posición humana indefinible.

Es lícito pensar en una atención fiel, maravillosamente captada, al común destino de los hombres, con menos extravíos individuales.

# CARTA A RENÉ CHAR RESPECTO A LAS INCOMPATIBILIDADES DEL ESCRITOR

Mi querido amigo,

la pregunta que usted plantea, “¿Existen incompatibilidades?”, en la revista *Empédocle*<sup>[1]</sup> adquirió para mí el sentido de una intimación esperada, que, sin embargo, tenía finalmente pocas esperanzas de oír. Cada día me percató un poco mejor de que este mundo en el que vivimos tiene como único deseo el de dormir. Pero una *expresión* exige oportunamente una especie de crispación, de resarcimiento.

Ahora resulta, con bastante frecuencia, que el desenlace parece estar cercano: una necesidad de olvidar, de dejar de reaccionar, triunfa en este momento sobre el deseo de seguir viviendo... Reflexionar en lo inevitable, o intentar ya no simplemente dormir: el sueño parece preferible. Hemos asistido a la sumisión de aquellos que se sentían agobiados por una situación demasiado dolorosa. Pero aquellos otros que gritaron, ¿estaban acaso más despiertos? Lo que se avecina es tan extraño, tan vasto, tan irreductible a la medida de la espera... En el momento en que el destino que los conduce se perfila, la mayoría de los hombres se encomienda a la ausencia. Aquellos que se muestran decididos, amenazantes, sin una sola palabra que no sea máscara, se perdieron deliberadamente en la noche de la inteligencia. Pero la noche en la que actualmente se oculta el resto de la tierra es más densa: al dogmático sueño de unos se opone la exangüe confusión de los otros, caos de innumbrables voces tristes, agotándose en el aletargamiento de quienes escuchan.

Mi vana ironía es quizás una manera más profunda de dormir... Pero yo escribo, hablo, y sólo puedo regocijarme cuando se presenta ante mí la posibilidad de *responderle*, de incluso *desear*, con usted, el momento del despertar, en el que dejará de admitirse al menos esa universal confusión que hace hoy del mismo pensamiento un olvido, una necesidad, un ladrido de perro en medio de la iglesia.



Y lo que es más, al responder a la pregunta que usted hizo, tengo la sensación de alcanzar finalmente al adversario —que, seguramente, no puede tratarse de éste o aquél, sino de la existencia en su totalidad, hundiendo, adormeciendo y ahogando al *deseo*— y de alcanzarlo al fin en el punto donde debe estar. Usted invita y provoca a que uno salga de la confusión... Quizás es un exceso lo que anuncia que el momento está llegando. A la larga, ¿cómo soportar que la *acción, con tan desdichadas formas*, acabe por “escamotear” la vida? Sí, quizá llega ahora el momento de denunciar la subordinación, la sojuzgada actitud, con lo que la vida humana es incompatible: subordinación y actitud aceptadas desde siempre pero cuyo exceso, hoy en día, nos obliga a separarnos de ellas lúcidamente. Lúcidamente significa, desde luego, sin la menor esperanza.

A decir verdad, hablando así se corre siempre el riesgo de engañar. Pero usted sabe que me encuentro tan lejos del abatimiento como de la esperanza. Elegí simplemente *vivir*: en todo momento me sorprende ver cómo se burlan del placer de vivir algunos hombres ardientes y ávidos de acción. Confunden obviamente la acción y la vida, sin darse nunca cuenta de que, tratándose del único medio para el mantenimiento de la vida, la única acción admisible es aquella que se anula, si acaso está dispuesta a anularse, frente a la “centelleante diversidad” de la que usted habla, que no puede y jamás podrá ser reducida a lo que es útil.

La dificultad de que la acción se subordine a sus fines se deriva de que la única acción procedente es la más prontamente eficaz. De ahí, en principio, la ventaja de entregarse a ella desmedidamente, de mentir y desbocarse. Si todos los hombres aceptaran actuar tan poco como la necesidad lo exige, mentira y brutalidad serían superfluos. Una desbordante propensión a la acción y las rivalidades que de ella se derivan son la causa de la más grande eficacia de mentirosos y ciegos. Además, dadas las actuales condiciones, no podemos hacer nada para superarlo: para poner un remedio al problema de la acción excesiva, ¿es preciso o sería preciso actuar! Entonces, no hacemos nunca otra cosa más que condenar verbal e inútilmente a aquellos que mienten y ciegan a los suyos. Todo se arruina en tal vanidad. Nadie puede condenar la acción sino mediante el silencio —o la poesía—, abriendo su ventana al silencio. Denunciar, protestar es aún actuar, ¡y es al mismo tiempo eludir las exigencias de la acción!

Me parece que jamás seremos capaces de acentuar debidamente una primera incompatibilidad de esta *vida sin ponderación* (hablo de lo que, *en su conjunto*, y más allá de la actividad productiva, es, fuera de orden, lo análogo de la santidad), la única que cuenta y la que es por sí sola el sentido de toda humanidad —en consecuencia, de la *acción desmesurada* misma—. Obviamente, la acción puede tener únicamente algún valor *en la medida* en que su razón de ser es la humanidad, pero casi nunca acepta tal medida: pues, de todos los opios, la acción es la que procura el sueño más pesado. El lugar que ocupa hace pensar en los árboles que impiden ver el bosque y que creen ser el bosque.

Es por eso que me parece afortunado que nos opongamos al equívoco y que al *no poder actuar realmente* nos evadamos sin ambages. Digo nosotros, pero pienso en vosotros, en mí, en aquellos que se nos asemejan. Dejar los muertos a los muertos (salvo imposibilidad) y la acción (si ésta es posible) a los que la confunden apasionadamente con la vida.

No quisiera decir de esa manera que en todos los casos debamos renunciar a toda acción, sin duda nunca podríamos dejar de oponernos a las acciones criminales o irrazonables; pero, tenemos que reconocerlo claramente, la acción razonable es procedente (desde el punto de vista general de la humanidad) al convertirse, como habríamos podido preverlo, en el patrimonio de aquellos que actúan *sin ponderación*, arriesgándose con ello a transformarse dialécticamente, de alguien racional al principio, en su contrario; sólo podríamos oponernos a ello bajo una condición, que es la de remplazar —o, más bien, si tenemos la voluntad y la posibilidad de hacerlo— a aquellos cuyos métodos detestamos.

Blake lo dijo más o menos en estos términos: “quien desea y no actúa engendra la pestilencia”.

Esta incompatibilidad de la vida sin ponderación y de la acción desmesurada es a mi entender decisiva. Abordamos el problema cuyo “escamoteo” contribuye sin duda alguna al ciego proceder de toda la humanidad actual. Por muy extraño que pueda parecer en un principio, me parece que este escamoteo fue la inevitable consecuencia del debilitamiento de la religión. La religión planteaba el problema o, aún mejor: ése era su problema. Pero, paulatinamente, cedió el terreno al pensamiento profano, que *aún no ha sabido plantearlo*. No podemos lamentarlo pues, al plantearlo con autoridad, la religión lo planteaba mal. Sobre todo, lo planteaba de manera equívoca —en el más allá—. En un principio, la acción seguía siendo un asunto de *este mundo...*: todos esos auténticos fines seguían siendo celestiales. Pero somos finalmente nosotros los que habremos de plantearlo de forma rigurosa.

De esa manera, tras mi muy general afirmación, su pregunta me obliga a precisar, desde mi punto de vista, los actuales factores y el alcance de la incompatibilidad que me parece fundamental.

No se ha captado todavía claramente que, en el momento actual, aun cuando en apariencia pudiera haber fracasado, lo decisivo es el debate relativo a la literatura y al compromiso. Pero, precisamente, no podemos detenernos ahí. Creo que lo importante es definir en primer lugar lo que la literatura pone en juego, cuando no puede reducirse a servir a un amo. *NON SERVIAM* es, según se dice, la divisa del demonio. En tal caso, la literatura es diabólica.

Me gustaría en este punto abandonar toda reserva, dejar que la pasión hable en mí. Resulta difícil. Sería resignarme a la impotencia de deseos demasiado fuertes. En la misma medida en que la pasión me hace hablar, quisiera evitar echar mano de la exhausta expresión de la razón. Sea como fuere, al menos *usted* podrá sentir en principio que tal cosa me parece inútil, e incluso imposible. Acaso resulte algo oscuro decir que la simple idea de hablar sagazmente de estas cosas me provoca un gran malestar. Pero me dirijo a usted que, a través de la pobreza de sensatas palabras, verá de entrada lo que mi razón apenas comprende de manera ilusoria.

Me parece honesto afirmar rigurosamente que no puedo saber *nada* a propósito de lo que yo soy, de lo que son mis semejantes o del mundo en que nos encontramos: apariencia impenetrable, pobre luz vacilante en una noche sin límites concebibles, rodeándonos por todas partes. En mi azorada impotencia, me sostengo de una cuerda. No sé si amo la noche, lo que es posible, pues la frágil belleza humana me conmueve hasta el grado de sentir malestar sólo por saber cuán insondable es la noche de la que proviene, hacia la que va. ¡Pero *amo* el distante

dibujo que de sí mismos han trazado los hombres y que incesantemente dejan dentro de estas tinieblas! Me cautiva y lo amo y con frecuencia me hace daño amarlo demasiado: incluso en sus miserias, sus necesidades y sus crímenes, la humanidad sórdida o conmovedora, y siempre *extraviada*, me parece un desafío perturbador. No es Shakespeare, es ELLA quien emitió esos gritos para desgarrarse, no importa si ELLA traiciona incesantemente lo que ella es y la rebasa. ELLA es la más *conmovedora* en la banalidad, cuando la noche se vuelve más sucia, cuando el horror de la noche transforma a los seres en un vasto desecho.

Se me habla de mi “insoportable” universo, como si en mis libros quisiera exponer llagas, igual que lo hacen los desdichados. Es cierto que aparentemente me complazco en negar, o al menos en desdeñar, en considerar nulos los múltiples recursos que nos ayudan a *soportar*. Los desprecio menos de lo que creo, pero, seguramente, me apremia la necesidad de *devolver* lo poco de vida que me corresponde a todo aquello que se oculta *divinamente* a nuestros ojos, y que se oculta a la voluntad de reducir el mundo a la eficacia de la razón. Sin que tenga nada contra la razón y el orden racional (en los múltiples casos en los que es claramente oportuno, estoy como los demás por la razón y el orden racional) no conozco nada en este mundo que no haya parecido *adorable* sin que exceda la necesidad de utilizar, que no asuele ni estremezca sin arrebatarse, y que, en una palabra, no haya estado a punto de no poder ser ya más soportable. Quizás esté equivocado, al saberme claramente limitado al ateísmo, por no haber dejado de exigir de este mundo lo que los cristianos no exigían de Dios. La misma idea de Dios, cuando su lógico fin era el de dar razón del mundo, ¿no era acaso algo para dejar helado?, ¿acaso no era ella misma “intolerable”? Con mucha mayor razón *lo que es*, de lo que no sabemos nada (si no es que en partes separadas), de lo que nada da razón, y cuya única expresión lo suficientemente plena es la impotencia o la muerte del hombre. No dudo que al alejarnos de lo que nos tranquiliza nos acerquemos a nosotros mismos, a ese momento divino que muere en nosotros, que posee ya la extrañeza de la risa, la belleza de un angustioso silencio. Lo sabemos desde hace mucho tiempo: no hay nada que no encontremos en Dios que no podamos encontrar en nosotros. Seguramente, en la medida en que la acción útil no lo ha neutralizado, el hombre es Dios, destinado, en una exultación continua, a una “intolerable” dicha. Pero el hombre neutralizado al menos no posee ya nada de esa angustiosa dignidad: sólo el arte hoy en día hereda, frente a nuestros ojos, el papel y el carácter *delirantes* de las religiones: es el arte el que hoy en día nos transfigura y nos socava, el que nos diviniza y nos ridiculiza, y el que expresa mediante sus pretendidas mentiras una verdad al fin vacía de un sentido preciso.

No ignoro que el *pensamiento* humano se desvía completamente del objeto del que hablo, que es *lo que somos soberanamente*. Sin ninguna duda lo hace: nuestros ojos se desvían no menos necesariamente del deslumbramiento del sol.

Para aquellos que quieren limitarse a ver lo que ven los ojos de los desheredados, se trata del delirio de un escritor... Me abstengo de protestar. Pero me dirijo a usted, por usted, a aquellos que se nos asemejan, y usted sabe mejor que yo de lo que estoy hablando, teniendo sobre mí como ventaja el no *disertar* jamás. ¿Cree usted que un objeto así no exige de aquellos que lo abordan el que deban elegir? Un libro por lo general desestimado, que no obstante da cuenta de uno de los momentos extremos en los que se busca el destino humano,

dice que nadie puede servir a dos amos. Yo diría más bien que nadie puede, por muchas ganas que tenga, servir a *un amo* (sea cual fuere), sin negar en él mismo la soberanía de la vida. La incompatibilidad formulada en principio por el Evangelio, pese al carácter útil que presta a Dios como juez y benefactor, no deja de ser por eso la de la actividad práctica y la del objeto del que hablo.

Por definición, no es posible prescindir de la actividad útil, pero otra cosa es responder a la triste necesidad y darle prioridad a esta necesidad respecto a los juicios que deciden por nuestra conducta. Otra cosa es hacer del esfuerzo de los hombres el valor y el juez supremos, y sólo aprobar como *soberano* mi único objeto. La vida, por un lado, es aceptada con una actitud de sumisión, como una carga y una causa de obligación: así pues, una moral *negativa* responde a la servil necesidad de la coacción, que nadie podría discutir sin incurrir en crimen. En el otro sentido, la vida es deseo de aquello que puede ser amado desmedidamente, y entonces la moral es *positiva*: da únicamente valor al deseo y a su objeto. Es común afirmar una incompatibilidad entre la literatura y la moral pueril (según se afirma, no se hace buena literatura con buenos sentimientos). ¿A fin de ser claros, no deberíamos señalar en contraparte que la literatura, *como el sueño*, es la expresión del deseo —del *objeto* del deseo—, y por ello de una ausencia de coerción, de una leve insubordinación?

“*La literatura y el derecho a la muerte*” niega la seriedad de la pregunta: “¿Qué es la literatura?” y afirma que “nunca había recibido sino respuestas insignificantes”. “La literatura... parece el elemento de vacío... hacia el cual, con su propia gravedad, la reflexión no puede volverse sin perder su seriedad.” ¿Pero no podemos acaso decir que este elemento es precisamente el objeto del que hablo, y que, absolutamente soberano, aunque sólo se manifieste a través del lenguaje, no es en el seno del lenguaje otra cosa que un vacío, puesto que el lenguaje “significa” y la literatura en cambio le retira a las frases la facultad de designar otra cosa que no sea mi objeto? Luego, si me resulta tan difícil hablar de este objeto, es porque incluso desde el instante en que *hablo de él* nunca aparece, puesto que, como según parece, el lenguaje “es un particular momento de la acción y no es comprensible fuera de ella” (Sartre).

En tales condiciones, la miseria de la literatura es considerable: es un desorden resultante de la impotencia del lenguaje para designar lo inútil, lo superfluo, a saber: la actitud humana que rebasa la actividad útil (o la actividad considerada en la modalidad de lo útil). Pero, para nosotros, para quienes la literatura fue la preocupación privilegiada, nada cuenta más que los libros —los que leemos o los que hacemos—, salvo lo que ponen en juego: y así asumimos la responsabilidad de esta inevitable miseria.

Escribir no deja de ser para nosotros la facultad de añadir un rasgo más a la desconcertante visión, que maravilla y asusta, de que el hombre se pertenece a sí mismo incesantemente. Como sabemos bien, la humanidad prescinde fácilmente de los símbolos que creamos: incluso suponiendo que el juego de la literatura en su totalidad se vea reducido, sometido a la acción, ¡de cualquier modo el prodigio está ahí! La inmediata impotencia de la opresión y de la mentira es incluso mayor que la de la auténtica literatura: simplemente, el silencio y las tinieblas se extienden.

No obstante, tal silencio y tales tinieblas preparan el resquebrajado ruido y los tremolados resplandores de las nuevas tormentas, preparan el *retorno* de conductas soberanas, irreductibles al estancamiento del interés. Al escritor le pertenece no tener más opción que la del silencio, o esta soberanía tempestuosa. Con exclusión de otras preocupaciones capitales, sólo puede crear esos fascinantes símbolos —innumerables y falsos—, disipados por el recurso del “significado” del lenguaje, pero en los que la humanidad perdida vuelve a hallarse. El escritor no modifica la necesidad de asegurar las subsistencias —y su repartición entre los hombres—, como tampoco puede negar la subordinación de una fracción del tiempo disponible a tales fines, pero él mismo establece los límites de la sumisión, tan necesariamente limitada como ineluctable. Es en él, es a través de él como el hombre sabe que nunca dejará de ser incomprensible, al ser fundamentalmente imprevisible, y que el conocimiento debe resolverse finalmente en la naturalidad de la emoción. Es en él y a través de él como la existencia es por lo general lo que la muchacha es al hombre que la desea, tanto si ella lo ama como si lo descarta, tanto si le procura placer como desesperación. La incompatibilidad entre la literatura y el compromiso, que obliga, es entonces precisamente la de los contrarios. Ningún hombre comprometido escribió jamás algo que no fuera mendacidad, o que no fuera incapaz de superar el compromiso. Si parece ser de otro modo, es porque el compromiso del que se trata no resulta de una elección, lo que responde a un sentimiento de responsabilidad o de obligación, sino consecuencia de una pasión, de un insuperable deseo, *que nunca permitieron la elección*. El compromiso al que dieron un sentido y una fuerza apremiante el temor al hambre, al sometimiento o a la muerte ajena y *al dolor de los hombres*, aleja por el contrario de la literatura, que parecería mezquina —o peor—, a todo aquel que busque la presión de un acto indiscutiblemente acuciante y al que sería cobarde o fútil no consagrarse totalmente. Si existe una razón para actuar, habría que enunciarla lo menos literariamente posible.

No hay duda de que el auténtico escritor, que no escribiera por razones ruines o inconfesables, no puede hacer de su obra, sin caer en la banalidad, una contribución a los propósitos de la sociedad útil. En la misma medida en que fuera utilizada, esta obra no podría poseer una verdad soberana. Estaría orientada hacia una resignada sumisión, afectando no solamente la vida de un hombre entre algunos otros, o de muchos, sino también lo humanamente soberano.

Es cierto que esta incompatibilidad entre la literatura y el compromiso, aun cuando es fundamental, no puede siempre ir en contra de los hechos. Llega a suceder que la parte que la acción útil exige abarque la vida entera. En el peligro, en la urgencia o en la humillación, no queda ya lugar para lo superfluo. Pero, a partir de ahí, *no hay más elección*. Se ha traído a colación precisamente el caso de Richard Wright: un negro del sur de Estados Unidos no podría liberarse de las obligatorias condiciones que pesan sobre sus semejantes, condiciones en las que él escribe. Recibe tales condiciones del exterior, no *eligió* comprometerse de esa manera. A este respecto, Jean-Paul Sartre hizo la siguiente observación: “Wright, escritor para un público desgarrado, supo mantener y rebasar al mismo tiempo este desgarramiento: le sirve de pretexto para realizar una obra de arte”. No resulta en el fondo de ningún modo extraño que

un teórico del compromiso de los escritores sitúe la obra de arte —es eso efectivamente lo que, inútilmente, *rebasa* las condiciones dadas— más allá del compromiso, ni que él mismo, como teórico de la elección, insista en el hecho de que Wright era incapaz de elegir —sin extraer las consecuencias de ello—. Lo que resulta molesto es la libre preferencia, cuando nada es exigido desde el exterior y el autor elige por convicción hacer antes que todo obra de proselitismo: niega con toda deliberación el sentido y el hecho de que un margen de “pasión inútil”, de existencia vana y soberana, es *en su conjunto* patrimonio de la humanidad. Así pues, existen menos probabilidades de que, a pesar de él, dicho margen pueda aparecer, como en el caso de Wright, en forma de una auténtica obra de arte, cuya prédica es a final de cuentas únicamente el pretexto. Si existe verdadera urgencia, si la elección ya no se plantea, aún sigue siendo posible reservar, quizá tácitamente, el retorno del momento en que la urgencia cesará. Sólo la elección, si es libre, *subordina* al compromiso lo que, siendo soberano, sólo puede existir soberanamente.

Puede parecer innecesario detenerse tan dilatadamente en una doctrina que sin duda afectó tan sólo a mentes angustiadas, perturbadas por una libertad de humor demasiado grande, demasiado vaga. Lo que al menos puede añadirse es que ésta era incapaz de fundar una exigencia precisa y severa: todo debía permanecer en la vaguedad dentro del ámbito de la práctica, apoyado en la incoherencia natural... Por otra parte, el mismo autor reconoció implícitamente la contradicción con la que tropieza: su moral, absolutamente personal, pertenece a la de la libertad que influye en la elección, pero el objeto de la elección sigue siendo... un punto de la moral tradicional. Una y otra moral son autónomas, y hasta este momento no se ve cómo sea posible pasar de una a otra. Este problema no es superficial: el mismo Sartre concuerda en que el edificio de la antigua moral está carcomido, y su pensamiento no hace sino terminar de desestabilizarlo...

Si, siguiendo estas vías, llego a las más generales proposiciones, aparece en primer término que el salto de Gribouille del compromiso pone al descubierto lo contrario de lo que buscaba (tomé la posición opuesta en cuanto a lo que Sartre dice de la literatura): las perspectivas se acomodaron inmediatamente de fácil manera. En segundo término me parece oportuno no tomar en cuenta la opinión heredada respecto al sentido *menor* de la literatura.

Los problemas de los que hablé tienen otras consecuencias, pero he aquí la forma en que, desde ahora, me parece que podríamos aportar un mayor rigor a una incompatibilidad cuyo desconocimiento degrada al mismo tiempo la vida y la acción, la literatura y la política.

*Si le cedemos el paso a la literatura, al mismo tiempo deberíamos admitir que nos importa muy poco el incremento de los recursos de la sociedad.*

*Cualquiera que esté al mando de la actividad útil —en el sentido de un incremento general de las fuerzas— asume intereses opuestos a los de la literatura. En una familia tradicional, un poeta dilapida el patrimonio, y es maldecido; si la sociedad obedece estrictamente el principio de utilidad, para ella el escritor desperdicia los recursos, por lo que debería acatar el principio de la sociedad que lo alimenta. Personalmente entiendo al “hombre de bien” que juzga conveniente suprimir o someter a un escritor: esto quiere decir*

que toma en serio la urgencia de la situación, y quizá se trata simplemente de la prueba de tal urgencia.

*Sin dimitir, el escritor puede estar de acuerdo con una acción política racional (incluso puede apoyarla en sus escritos) en el sentido del incremento de las fuerzas sociales, si se trata de una crítica y de una negación de lo que en efecto ha sido realizado. Si sus partidarios están en el poder, puede no combatirla, no callar, pero es sólo en la medida en que se niega a sí mismo como la sostiene. Si lo hace, puede dar a su actitud la autoridad de su nombre, pero el espíritu sin el cual tal nombre carecería de sentido no es capaz de correr parejo, pues el espíritu de la literatura está siempre, lo quiera o no el escritor, del lado del despilfarro, de la ausencia de propósito definido, de la pasión que corroe sin más fin que ella misma, sin más fin que el de corroer. La literatura va siempre en dirección contraria a la de toda sociedad que deba ser dirigida en el sentido de la utilidad, a menos que, por indulgencia, se la vea como un esparcimiento menor.*

Discúlpeme usted si para precisar mi pensamiento añadido por último estas consideraciones sin duda fastidiosamente teóricas.

Ya no se trata de decir: el escritor tiene razón, la sociedad dirigente se equivoca. Uno y otra tuvieron siempre razón y no. Es preciso mirar sin agitación qué hay en todo esto: dos corrientes incompatibles dan vida a la sociedad económica, que opondrá siempre a los *dirigidos* contra los *dirigentes*. Los dirigentes pretenden producir lo más posible y reducir el consumo. Por lo demás, tal división existe en cada uno de nosotros. Quien es dirigido desea consumir lo más posible y trabajar lo menos posible. Ahora bien, la literatura es consumo. Y, por naturaleza, los escritores están generalmente de acuerdo con aquellos a los que les gusta dilapidar.

Lo que siempre impide determinar esta oposición y sus afinidades fundamentales es que casi siempre, en lo que respecta a los consumidores, cada cual jala por su propio lado. Y lo que es más, los más fuertes se han atribuido a su antojo un poder situado por encima de la dirección de la economía. De hecho, al dejar a la burguesía la facultad de dirigir la producción, el rey y la nobleza se dieron a la tarea de regular una gran parte de los productos de consumo. La Iglesia que, de acuerdo con los señores, asumía el cuidado de colocar por encima del pueblo a las figuras soberanas, se servía de un inmenso prestigio para regular otra parte. El poder —monárquico, feudal o eclesiástico— del régimen anterior a la democracia mantuvo el sentido de un compromiso mediante el cual la soberanía, asaz superficialmente dividida en campos opuestos, el *espiritual* y el *temporal* se encontraba indebidamente al servicio del bien público y del interés propio del poder al mismo tiempo. Y es que no hay duda de que una actitud soberana que fuera íntegra estaría más cerca del sacrificio que del mando o de la apropiación de las riquezas. El poder y el abuso que caracterizan al soberano típico subordinan una actitud soberana —que es la autenticidad del hombre o no es nada— a otra cosa distinta de lo que es, pero que obviamente deja de ser soberana si tiene otros fines que no sean ella misma (pues soberana significa que no sirve a otros fines más que a los propios). Al menos es preciso que el momento en que la soberanía se manifiesta (entiéndase no la de la autoridad sino la del acuerdo con el deseo sin medida) triunfe de manera tajante

sobre las consecuencias “políticas” y financieras de su manifestación. Hasta donde parece, en tiempos lejanos, la soberanía hería a los dioses y a los reyes de muerte o de impotencia. La soberanía de la realeza, cuyo prestigio está arruinado o arruinándose, es una soberanía degradada, pues desde mucho tiempo atrás transige con la fuerza militar, perteneciente al jefe del ejército. No existe nada más alejado de la santidad y de la violencia de un momento auténtico.

Sin duda la literatura, junto al arte, otrora discreto auxiliar de los prestigios religiosos o principescos, no gozaba entonces de autonomía: durante un buen tiempo respondió a encargos o a expectativas que ponían en evidencia su carácter menor. Pero, contrariamente a la vanidad de autor, en cuanto asume desde un principio la simple soberanía —extraviada en el mundo activo, irreconciliable—, deja entrever lo que siempre fue, pese a los múltiples compromisos: movimiento irreductible a los fines de una sociedad utilitaria. Con frecuencia los más bajos cálculos tienen en cuenta este movimiento, pero en principio jamás se reduce a ellos, más allá del caso particular en que se encuentre. En realidad sólo se ve reducido en apariencia. Las novelas de éxito, los poemas más serviles, dejan intacta la libertad de la poesía o de la novela, que el más puro aún puede alcanzar. Mientras que la autoridad legal, por medio de una irremediable confusión, invalidó la soberanía de los príncipes y de los sacerdotes.

Seguramente al heredar los prestigios divinos de estos sacerdotes y príncipes atareados, al escritor moderno le toca en suerte recibir al mismo tiempo el más fértil y el más temible de los destinos: con razón la nueva dignidad del heredero recibe el nombre de “maldición”. Esta “maldición” puede ser dichosa (aun si fuera de manera aleatoria). Pero aquello que el príncipe acogía como la más legítima y envidiable de las ventajas, el escritor lo recibe en principio como un don de triste advenimiento. Primero, parte de su herencia es la mala conciencia, la sensación de impotencia de las palabras y... ¡la esperanza de permanecer ignorado! Su “santidad” y su “realeza”, y quizá su “divinidad”, se le revelan para humillarlo aún más: lejos de ser auténticamente soberano y divino, lo que lo anula es la desesperación o, más profundamente, el remordimiento de no ser Dios... Pues él no tiene auténticamente una naturaleza divina: ¡y sin embargo no puede elegir no ser Dios!

Nacido de la degradación del mundo sagrado, que moría de mendaces y apagados esplendores, la literatura *moderna*, desde su nacimiento, parece estar más cerca de la muerte que ese caído mundo. Esta apariencia es engañosa. Pero resulta difícil llevar a cuentas el que uno se sienta “la sal de la tierra” en condiciones tan restrictivas. El escritor *moderno* sólo puede relacionarse con la sociedad productiva si exige de ésta una reserva, en la que el principio de utilidad ha dejado de reinar y en cambio lo haga, abiertamente, la negación del “significado”, el sinsentido de lo que inicialmente se le ofrece a la mente como una coherencia acabada, el llamado a una sensibilidad sin contenido discernible, a una emoción tan viva que la explicación asume la parte irrisoria. Pero nadie podría recurrir sin abnegación, o todavía más: sin lasitud, al escándalo de las mentiras que compensan aquellas de la realeza o de la Iglesia, y que sólo difieren de ellas en un punto: que se ofrecen a sí mismas como mentiras. Los mitos religiosos o principescos eran tenidos al menos por reales. Pero el sinsentido de la literatura moderna es más profundo que el de las piedras y, por ser un sinsentido, es el único



sentido concebible que el hombre es todavía capaz de ofrecer al objeto imaginario de su deseo. Una tan perfecta abnegación solicita la indiferencia o, más bien, la madurez de un muerto. Si la literatura es el silencio de los significados, en realidad es la prisión de la que todos los que la ocupan quieren escapar.

Pero el escritor moderno, a contracorriente de sus miserias, obtiene un privilegio mayor al de los “reyes” a los que sucede: el de renunciar a ese poder que fue el privilegio menor de los “reyes”: el privilegio mayor de ser incapaz de hacer *nada* y de reducirse de antemano, en la sociedad *activa*, a la parálisis de la muerte.

¡Ya es demasiado tarde en la actualidad como para buscar dar un rodeo! Si el escritor *moderno* no sabe aún qué es lo que le incumbe —y la honestidad, el rigor, la lúcida humildad que esto exige—, no importa mucho, pero a partir de ahí renuncia a un carácter soberano, incompatible con el error: la soberanía, debería saberlo, no permitió que se le auxiliara sino que se le destruyera, y lo único que podía pedirle era hacer de él un muerto en vida, quizás alegre, pero corroído interiormente por la muerte.

Sabe usted bien que esta carta en su integridad es la única auténtica expresión que yo puedo otorgar de mi amistad por usted.

---

[1] ¿Existen incompatibilidades? Aun cuando parezca sumamente vano plantear en la actualidad semejante pregunta, cuando los recursos de la dialéctica, si se juzga a partir de los resultados conocidos, permiten responder favorablemente a *todo* –pero favorablemente no significa *verdaderamente*–, *Empédocle* propone que se examine atentamente el problema moderno de las incompatibilidades, *moderno* porque actúa sobre las condiciones existenciales de nuestra época que, se estará de acuerdo, es al mismo tiempo turbia y efervescente. Desde una gran cantidad de ángulos se afirma que ciertas funciones de la conciencia, que ciertas actividades contradictorias pueden ser reunidas y mantenidas por el mismo individuo sin afectar la práctica y sana verdad que las colectividades humanas se esfuerzan por alcanzar. Es posible pero no es seguro. Lo político, lo económico, lo social, y cuál moral...

A partir del momento en que se dejan oír las quejas y las legítimas reivindicaciones, y que se entablan los combates y se formulan remedios, ¿no cree usted que si el mundo actual debiera recuperar una relativa armonía, su centelleante diversidad, en parte tendría que deberlo al hecho de poder resolver o al menos plantear seriamente el problema de las incompatibilidades, problema vital, problema básico y como escamoteado sin razón?

Hay en todo hombre, como se sabe, una gota de Ariel, una gota de Calibán, además de una parcela de un amorfo desconocido, supongamos, para simplificar, de carbón, susceptible de convertirse en diamante si Ariel persevera, o, si Ariel renuncia, en enfermedad de las moscas.

A aquellos que deseen respondernos les confiaremos el encargo de precisar el sentido correcto o no, la lógica o no de nuestra pregunta y su mapa de orientación.

Torpe y poco claro cuestionario, se nos objetará. Pero es de vosotros, adversarios o compañeros, de quienes cuestionario y respuestas aguardan la luz.

Mayo de 1950. René Char

## EL RACISMO

El término *raza* tiene forzosamente dos sentidos; uno preciso, en la medida en que esto es posible, que responde a la exigencia de la ciencia; y el otro vago, cuando para distinguir dos razas nos conformamos con la apariencia. En el primer sentido, diremos de una tribu, o de un individuo, que son de raza negroide; pero en el segundo, hablamos de pueblos de raza negra. La idea científica de raza no funciona prácticamente en el plano social (de hecho, prácticamente jamás funciona si se trata de hombres). Las *cuestiones raciales*, cuya importancia política ha sido tan grande en nuestros días, sólo ponen en juego distinciones groseras. La ciencia no interviene en este terreno más que para afirmar la inanidad de tales distinciones populares. De esa manera, priva particularmente de valor la distinción que por lo general parece más válida, a saber: el color de la piel. El pigmento del que depende este color no tiene ciertamente un carácter fundamental: una tribu negra que cambiara de clima podría perder el pigmento a la larga; recíprocamente, el pigmento puede haber dado color a tribus que no son de raza negroide. De cualquier modo, etíopes y polinesios no son negroides; algunos ven incluso en los etíopes a hombres de raza caucásica, y la raza caucásica responde a la raza blanca de nuestros padres, como la negroide a la raza negra.

Cuando se trató de la raza judía, la distinción era aún más indefinible, debido a que, para juzgar la raza de un hombre, se tuvo que recurrir oficialmente a la diferencia de religión.

Luego, existe un inmenso absurdo en el origen de la actitud racista, y como ésta acarrea las más inconfesables crueldades, nada es más natural que ver en el racismo una plaga que debe ser destruida. A esto se añade el que tal plaga parezca reciente y muy evitable. La Antigüedad la ignoró, y en nuestros días el mundo musulmán es indiferente a los asuntos de color. Y nosotros nos sentimos tentados a examinarla como un médico examina la enfermedad que ayer no existía y que podrá ser suprimida por ejemplo con un antibiótico, o como el bombero examina un incendio que el fuego apagará. El racismo tiene un fundamento y, como ese fundamento es malo, no tiene entonces razón de ser... Es preciso luchar contra el error que ocasiona el racismo, y que es el error que no cometían los antiguos.

Me parece que todo esto es una simplificación, y que si se habla del mal racista no hemos dicho todo mientras no nos situemos en el plano de la distinción racial exacta o no. El

antisemitismo racista es desde luego una forma de odio más perniciosa que el odio a los fieles del judaísmo, pero al fin y al cabo no es sino el inveterado antisemitismo a la usanza de las masas ateas. ¿No seríamos capaces al fin de ver cuánto nos engaña la palabra *racismo*? Resulta cómodo en tanto deberíamos remplazarlo por una expresión, *fobia de los demás*, o por un neologismo, *heterofobia*, que en lo inmediato no pueden significar nada concreto, fácilmente aprehensible. Pero no hay duda de que el racismo es un particular aspecto de una profunda *heterofobia, inherente a la humanidad*, y cuyas leyes generales no pueden escapársenos.

Los odios entre un poblado y otro y los combates entre ellos no tienen prácticamente ninguna virulencia en nuestros días, pero sabemos de la intensidad que los caracterizaba todavía hasta hace muy poco. A tal grado, que a mediados del siglo XIX los albañiles lemosines formaban en París clanes de distinto origen que peleaban dentro de las obras. En principio, la heterofobia es externa, pero puede mantenerse dentro de una comunidad política dada (tal es el caso que nos ocupa), y para ello basta con un criterio lo suficientemente duradero que mantenga claramente la diferencia. Los clanes de los lemosines podían sostenerse en la medida en que los albañiles emigrados mantenían un contacto con el poblado al que volvían de tanto en tanto, pero la acción sindical los redujo (ésta sustituyó el antagonismo de clan por el de clase). El antisemitismo es más sólido (y de hecho el mejor medio para atenuarlo fue la guerra en la que los judíos y los no judíos luchaban lado a lado). En la Antigüedad, las poblaciones sometidas no tardaban en combatir con sus vencedores a los enemigos de estos últimos. Las sensibles diferencias entre una tribu y otra eran débiles y los judíos fueron los únicos en no sufrir la asimilación, en aislarse y mantener abiertamente una diferencia con los demás: su participación en las luchas armadas en el mundo moderno es reciente. El peor caso es el de los negros, cuya visible diferencia no puede ser soslayada. Se puede hablar de antagonismo inevitable, en la medida en que una diferencia sensible tiene carácter de estabilidad: resulta inútil entonces alegar que la diferencia está mal fundada según la ciencia. No es de ciencia de lo que se trata: la teoría en la actitud racista apenas si tuvo una influencia secundaria. Ver en el racismo una idea nefasta es desentenderse de un problema cuyos elementos jamás se ubican en el *pensamiento*: tampoco se encuentran en la *naturaleza*, son contingentes, aleatorios, son *históricos*, es decir: *humanos*.

Las diferencias que entran en juego desde luego nunca son irreductibles. Existen y participan, pero están siempre a merced del movimiento. Los brasileños resolvieron el problema sin haberse propuesto resolverlo: las circunstancias hicieron que muy pocos hombres pudieran mantenerse en Brasil al abrigo de las mezclas “raciales”. Negros de origen africano, indios y blancos se fusionaron. El prejuicio de color no existe allí. La supervivencia de la raza blanca pura no tiene en este país más sentido que la existencia de una nobleza poco numerosa y que conserva su distinción en las alianzas. Pero si, como en Estados Unidos o en Sudáfrica —donde los negros conforman una masa oprimida difícil de contener—, un proletariado blanco consigue preservarse de las mezclas de color, entonces la crisis alcanza el grado más agudo. La heterofobia es tanto más intensa porque la masa blanca es numéricamente escasa comparada con la de color. La situación es entonces irreductible.

El aspecto fundamental de estos antagonismos surge de la manera más cruda en esta última situación. La diferencia de la que hablamos tiene siempre un sentido: indica una inferioridad política. Esta misma diferencia no funciona en todas partes en el mismo sentido. En el mundo musulmán, la superioridad pertenece en principio al musulmán negro, que dominaba al blanco cristiano. De esa manera, en los países musulmanes el color no puede tener el mismo sentido de inferioridad, pues éste no existía como diferencia. Cada vez que una diferencia determina el antagonismo, tal cosa significa, a los ojos del que la impone, la inferioridad del otro. Así, tiene un enorme alcance en la medida en que es posible oprimir al que es afectado por tal diferencia. La opresión es posible en todas partes, pero no sería capaz de adquirir consistencia del mismo modo si el oprimido es en todo semejante al opresor. La opresión del hombre de color es entonces una forma privilegiada de opresión. Es la cómoda opresión de una masa unánime ejercida en contra de una masa diferenciable sin posible error.

De la actitud del opresor puede decirse que es de una extrema bajeza moral. Supone la estupidez y la cobardía de un hombre que da a cierto signo exterior un valor que no tiene otro sentido más que el de sus temores, su mala conciencia y la necesidad de poner sobre otros, en el odio, un peso de horror inherente a nuestra condición. Hasta donde parece, los hombres odian en la medida en que ellos mismos son aborrecibles. Si consideramos a un blanco y a un negro no hay duda de que, según la expresión de Michel Leiris, “de sus diferentes físicos a sus diferentes mentalidades no existe ninguna relación demostrable de causa y efecto”. Son sus culturas y sus diferentes formas de civilización las que fundaron su oposición.

Pero la desaprobación moral es siempre una expresión de impotencia. Este antagonismo racial es la forma que actualmente asumen dentro de estas condiciones y en estos lugares los movimientos de oposición que de cualquier modo recorren a las masas humanas, y cuya reducción no puede ser desgraciadamente realizada con la simple demostración de que no se presentan en la naturaleza. La existencia humana no es existencia natural y tales fenómenos de antagonismos arbitrariamente motivados oponen precisamente las conductas humanas históricas a las conductas inamovibles del interés animal.

MICHEL LEIRIS, *La Question raciale devant la science moderne. Race et civilisation*, Unesco, París, 1951, 48 pp.

La Unesco ha confiado con gran acierto a Michel Leiris, etnógrafo agregado al Museo del Hombre, por otro lado escritor especialmente conocido por un libro notable, *La edad de hombre*, la redacción de un pequeño libro que resume los datos más serios concernientes a los problemas planteados por los antagonismos de raza.

Michel Leiris resume de esta manera la tesis que él basa en exámenes precisos:

El prejuicio racial no tiene nada de hereditario, como tampoco de espontáneo; se trata de un “prejuicio”, es decir, de un juicio de valor sin fundamento objetivo y de origen cultural: lejos de ser algo dado en las cosas o inherente a la naturaleza humana, forma parte de esos mitos provenientes mucho más de una propaganda interesada que de una tradición secular. Debido a que está esencialmente ligado a antagonismos que se apoyan en la estructura económica de las sociedades modernas, es

sólo en la medida en que los pueblos transformen esta estructura como se le verá desaparecer, al igual que otros prejuicios que no son causas de injusticia social, sino más bien síntomas (p. 46).

Esto se basa en un análisis de los datos objetivos, en el que efectivamente queda demostrado que las diferencias raciales no son en el fondo sino diferencias de civilización. Esto es innegable, como innegable es que, al mismo tiempo que se deriva de los movimientos de oposición entre los hombres, la injusticia social también renueva incesantemente tales movimientos. No obstante, creo que es necesario hacer una salvedad en lo que respecta a reducir el “prejuicio racial” a la sola acción de la propaganda. Desde luego, no existe nada que funde este prejuicio en algo natural, pero resulta de movimientos más vastos que aquellos que son canalizados por la acción de la propaganda, que atraviesan la estructura social e *interfieren* en los movimientos económicos.

## ¿ESTAMOS AQUÍ PARA JUGAR O PARA SER SERIOS?

J. HUIZINGA, *Homo ludens. Essai sur la fonction sociale du jeu*, trad. del holandés [al francés] por Cécile Seresia, Gallimard, 1951, en 16°, 343 pp. (Colección Les Essais, XLVII).<sup>[1]</sup>

Si nos atenemos a la expresión —*Homo ludens*—, el hombre sería un ser “que juega”... Aun cuando fuera cierto, la definición no es “seria”... Se podrá decir que otras maneras de definir al hombre son igualmente refutables. ¿Qué significa *Homo faber* cuando existen otros animales industriales? *Sapiens* sólo tendría sentido si el saber calificara a todos los hombres y, si es cierto que la vida humana es siempre social, la vida animal lo es en ocasiones... Pero no sólo los animales juegan, la *naturaleza* en su totalidad puede ser vista como un juego... Esos extraordinarios resplandores, sus infinitos recomienzos, así como aquella profusión de formas inútiles, brillantes o monstruosas no son únicamente juegos para el deslumbramiento del espíritu: se trata *objetivamente* de juegos, en la medida en que carecen de *fin* o de *razón*. Nada los justifica, excepto esa misma necesidad del juego —negación en la raíz de la necesidad, que no es más que la impotencia de la necesidad (el hecho de que la necesidad no es de ninguna manera capaz de plegar todas las cosas a sus objetivos)—.

Aun cuando el hecho de jugar no sea una cualidad que distinga al hombre de manera exclusiva, no por eso *la participación en el juego* es algo que él ignore, que él ignore gravosa, *absolutamente*; e incluso si el hombre es idéntico a la totalidad de lo posible (o de “lo que es”), ¿quizá hemos ignorado *su importancia original* ?

Por otro lado, la intención de Johan Huizinga no es la de imponer una nueva definición: “me parece que el nombre de *Homo ludens*, el hombre que juega, expresa una función tan fundamental como la de fabricar, y merece, por lo tanto, ocupar su lugar junto al de *Homo faber*”.<sup>[2]</sup> Si Huizinga no deseó en realidad definir al hombre en el fundamental ensayo, liberador entre todos, que dedicó al juego, tampoco quiso hacer una obra filosófica. Era un historiador, y es como historiador que describía el papel que, según él, el juego desempeñó en la historia de la civilización. “Hace tiempo —precisa— que ha ido cuajando en mí la

convicción de que la cultura humana brota del juego —como juego— y en él se desarrolla. Podrán encontrarse huellas de esta concepción en todos mis escritos a partir de 1903.”<sup>[3]</sup> Se trata entonces, efectivamente, de la reflexión de un historiador respecto a su propia experiencia; de hecho, esta reflexión continúa a medida que avanza la experiencia. De tal modo, una obra histórica como *El otoño de la Edad Media*, tenía ya en 1919 el mismo sentido que la teoría, cuya primera edición es de 1938. *El otoño de la Edad Media*, ese “libro capital”, es seguramente la ilustración del pensamiento de *Homo ludens*, pero resulta significativo que en este caso la ilustración haya precedido, si no al pensamiento, sí a la maduración y a la organización del pensamiento.

La historia es de cualquier manera una expresión del pensamiento del historiador. No siempre se trata, lejos de ello, de un pensamiento personal. Cualquier elección, por lo general impersonal, no formulada, organiza la exposición de los acontecimientos. Pero, desde un principio, el presente caso se opone a la medida común, en el sentido en que Huizinga reconoció como inevitable fundamento la subjetividad del historiador:<sup>[4]</sup> para él la historia estaba necesariamente orientada, y tal parece que efectivamente escribió *Homo ludens* con la intención de explicar, de situar a la luz de la conciencia, la orientación que él había elegido. Tan indudable es que la teoría de Huizinga da cuenta de su propia manera de escribir la historia, que desde un principio desea precisarlo: “Cuando examinamos hasta el fondo, en la medida de lo posible, el contenido de nuestras acciones, puede ocurrírse nos la idea de que todo el hacer del hombre no es más que jugar. Quien se dé por satisfecho con esta conclusión metafísica hará mejor en abandonar el libro”.<sup>[5]</sup> Este horror a la generalización está desde luego justificado por el carácter insípido de una tesis en la que la idea de juego se reduciría a nada debido a la importancia que se le diera (si cualquier acto tuviera el sentido del juego, el juego tendría el sentido de cualquier acto... así, no habría ya ningún sentido). Pero tal tesis pone precisamente de manifiesto una intención de limitar el problema a esa exacta posición que él tuvo respecto a la experiencia del historiador.

La definición misma que ofrecía Huizinga del juego responde del modo más correcto a esa necesidad práctica. El juego con el que se encontró la experiencia debía mantener el sentido —irreductible (“la idea no es reductible a una explicación más detenida”)— que tenía dentro de la experiencia. Huizinga tiene razón al descartar aquellas representaciones en las que el juego es inmediatamente abordado “con los métodos de mensura de la ciencia...” Según él, debemos

[...] dedicar antes la atención a la peculiaridad del juego, profundamente enraizada en lo estético. Frente a todas estas explicaciones podemos adelantar una pregunta: muy bien, pero ¿dónde está el “chiste” del juego? ¿Por qué hace gorgoritos de gusto el bebé? ¿Por qué se entrega el jugador a su pasión, por qué la lucha fanatiza a la muchedumbre?... La razón lógica parece darnos a entender que la naturaleza bien podía haber cumplido con todas estas funciones útiles, como descarga de energía excedente, relajamiento tras la tensión... siguiendo un camino de ejercicios y reacciones puramente mecánicos. Pero el caso es que nos ofrece el juego con toda su tensión, con su alegría y su broma.<sup>[6]</sup>

Por eso mismo, no es una teoría del juego propiamente hablando lo que Huizinga se propuso hacer. Imaginó el movimiento sensible que lo animaba cada vez que experimentaba



esa fiebre del juego: lo rastreó a lo largo de las reflexiones que el conocimiento multiplicado del historiador conducía por los meandros del pasado. Y le pareció que dicha fiebre animaba ese inmenso pasado; que, de cualquier manera, no seríamos capaces de captar esa prodigiosa animación sin entender que responde menos a la necesidad que al juego del hombre.<sup>[7]</sup> De esa manera, ve el juego en el origen de todas las formas de la cultura, de la religión y de las letras, de la música y de la danza, de las instituciones judiciales y marciales, y por último de la filosofía; únicamente las técnicas, al menos en la producción que se sitúa en los límites de la utilidad, se encuentran claramente fuera de la esfera del juego.

Este aventurado y paradójico pensamiento deja atrás una dificultad elemental, aquella que provenía de la aceptada oposición entre el juego y la seriedad. Huizinga se expresaba al respecto en términos perentorios: “El juego —decía— puede elevarse a alturas de belleza y santidad, que quedan muy por encima de lo serio”.<sup>[8]</sup> Para él, lo sagrado era un auténtico juego, tanto como los juegos menores. Sabía que los juegos de los antiguos eran originalmente partidas de culto. Pero ¿no debería señalarse precisamente el límite del juego en su tránsito de las formas religiosas (donde se ubica la seriedad profunda) a las formas gratuitas, desprendidas, de la angustia perdida? Esta última era la única en anunciar lo *sagrado*, lo mismo que estaría ausente en el momento en que la solemnidad deja sitio al juego.<sup>[9]</sup> Pero el carácter de seriedad está lejos de ser exclusivo del culto.

El niño —dice Huizinga— juega con una seriedad perfecta y, podemos decirlo con pleno derecho, santa. Pero juega y sabe que juega... El actor se entrega a su representación, al papel que desempeña o juega. Sin embargo, “juega” y sabe que juega. El violinista siente una emoción sagrada, vive un mundo más allá y por encima del habitual y, sin embargo, sabe que está ejecutando o, como se dice en muchos idiomas, “jugando”. El carácter lúdico puede ser propio de la acción más sublime. ¿No podríamos seguir hasta la acción cultural y afirmar que también el sacerdote sacrificador, al practicar su rito, sigue siendo un jugador? Si se admite para una sola religión, se admite para todas [...] Los conceptos de rito, magia, liturgia, sacramento y misterio entrarían, entonces, en el campo del concepto “juego”. Hay que evitar forzar demasiado la conexión interna del concepto... Pero creo que no incurrimos en este tropiezo si consideramos la acción sacra como juego.<sup>[10]</sup>

El mismo Platón lo había precedido en esta vía.

Hay que proceder —afirma Platón (*Leyes*, VII, 803)— seriamente en las cosas serias y no al revés. Dios es, por naturaleza, digno de la más santa seriedad. Pero el hombre ha sido hecho para ser un juguete de Dios, y esto es lo mejor en él. Por esto tiene que vivir la vida de esta manera, jugando los más bellos juegos, con un sentido contrario al de ahora... ¿Cuál es la manera justa? Hay que vivirla... jugando ciertos juegos, hay que sacrificar, cantar y danzar para poder congraciarse con los dioses, defenderse de los enemigos y conseguir la victoria.

Más adelante, Huizinga esclarece este punto de vista:

Se celebra el acto sagrado, es decir, que cae en el ámbito de la fiesta... Consagración, sacrificio, danza sagrada, competición sacra, representaciones, misterios, todo se halla incluido dentro de las fronteras de la fiesta. Aunque los ritos sean sangrientos, las pruebas de los iniciados crueles, las máscaras espantosas, todo se celebra, todo ejecuta o juega como fiesta.<sup>[11]</sup>

La dificultad consiste en

marcar el límite en el cual la seriedad sacra se afloja hasta el punto de llegar a ser *fun*, guasa, una broma. Entre nosotros, un padre un poco infantil puede enfadarse de verdad si sus hijos lo sorprenden cuando se está vistiendo de Rey Mago. Un padre kwakiutl de la Columbia Británica mató a su hija porque lo sorprendió en un trabajo de talla para una ceremonia.<sup>[12]</sup>

Así pues, Johan Huizinga admite que en los casos más serios, a propósito de las creencias ligadas a los ritos o a los mitos, subsiste una duda, un vago sentimiento de irrealidad. De cualquier modo pareció necesario afirmar “que cuando se habla de las acciones sacras de los pueblos primitivos no hay que perder de vista ni un momento el concepto ‘juego’ ”.<sup>[13]</sup>

Creo que, en este punto, Huizinga aporta la nota exacta: es la categoría del juego la que tiene el poder de hacer sensible la caprichosa libertad y el encanto que anima los movimientos de un pensamiento soberano, no sojuzgado por la necesidad. No es posible explicar con mayor precisión de lo que lo hace Huizinga la relación entre la soberanía y su expresión auténtica, al decir: “En esta esfera del juego sagrado se encuentran a sus anchas el niño, el poeta y el salvaje”.<sup>[14]</sup> Comparados con esta breve y verdaderamente lacónica fórmula, los análisis de Lévy-Bruhl o de Cassirer (concernientes al pensamiento primitivo o místico), los de Piaget (concernientes al pensamiento infantil) y los de Freud (concernientes al sueño) tienen algo de confuso y balbuciente.<sup>[15]</sup>

\*

Desde el famoso *Ensayo sobre el don* de Marcel Mauss<sup>[16]</sup> se tiene una clara idea de ese deslizamiento de la acción sagrada hacia los juegos de competencia. Desde entonces este ensayo ha sido base de una considerable cantidad de trabajos. En él tiene su raíz el magistral estudio de Lévy-Strauss sobre el problema del incesto.<sup>[17]</sup> E, igualmente, no sería fácil imaginar *Homo ludens* de no haber sido precedido por el *Ensayo sobre el don*. Esto se debe a que el *potlatch* de las tribus indias de la Columbia Británica aparece en principio como un inmenso juego, a cuya mesa se encuentran sentados los jugadores rivales y donde, de alguna manera, se dan cita todos los elementos y todas las formas de juego en el mundo. Su principio es el don; las riquezas, los regalos afluyen hacia el lugar mismo del *potlatch*, semejantes a apuestas, pero en principio sacrificados. En una serie de *potlachs* ofrecidos y correspondidos (del mismo modo en que se ofrece y se corresponde una cena), la riqueza circula según ciertas reglas: el juego consiste en restituir —durante el siguiente *potlatch*— más de lo recibido, de humillar a un rival mediante una ostentación fastuosa y una generosidad insuperable. No se trata de enriquecerse sino, a fuerza de dones, de incrementar el propio honor, el propio prestigio y la nobleza de la casa.

Incluso puede haber un mayor mérito en destruir riquezas que en otorgarlas. Imaginemos una partida en la que, según ciertos ritos y reglas, se llevara a cabo un juego comparable a una serie de festines cada vez más abundantes, ofrecidos hasta el momento en que el rival deberá darse por vencido.

Citaré, con Huizinga, un ejemplo tomado en un mundo en el que las reglas por seguir no tuvieron que ser impuestas formalmente: el espíritu del juego, que destaca de manera palpable, ha bastado en apariencia para la manifestación de algunos rasgos arcaicos:

Dos gitanos egipcios tuvieron una pelea. Para decidirla, acordaron que, en presencia de la tribu reunida solemnemente, cada uno mataría sus propias ovejas y luego quemaría sus billetes de banco. Por fin, uno de ellos, viendo que iba a perder, vendió sus seis asnos para asegurarse la victoria derrochando el precio de la venta. Cuando llegó a casa para recoger los asnos, su mujer se resistió, por lo que él la apuñaló.<sup>[18]</sup>

Hasta donde parece, se trata de atribuir a un gesto lúdico lo que una actividad laboral tiende a hacer depender (en la medida de lo posible, *sobre seguro*) del resultado previsto de las causas y los efectos, de los conocimientos técnicos y del trabajo. Pero atribuir tal cosa a los gestos lúdicos es equiparar lo que tiene un fin a lo que no lo tiene, a lo que de ningún modo tiene sentido, lo que en una palabra significa conducirse *soberanamente*. Aquel que acepta el fin de un objeto que posee reconoce en tal objeto aquello que a él mismo lo *subordina* a dicho fin. Desde el momento en que depende de él, su apego por este objeto lo *subordina* a él mismo, su poseedor, a ese fin que es lo propio del objeto. En la medida en que depende de ellos, el poseedor de esclavos aliena una parte de su soberanía: aunque no es servil él mismo, al menos sí aliena, para utilizar el servilismo del otro, la energía (la vigilancia...) necesaria para mantener al esclavo a su servicio. Es así como un azteca podía restituir a su esclavo (y restituirse a sí mismo) al gesto lúdico, mediante una ejecución ritual, un *sacrificio*, único medio de no perder *al utilizarla* esa pura soberanía del juego que es la excelencia del hombre.<sup>[19]</sup>

Pero hay un carácter distintivo que surge a través de estos deslizamientos que organizan el *don ritual*, el *potlatch* y, por lo general, los gestos de ostentación, de generosidad, de excelencia. Dado que el juego —el hecho de desdeñar los mayores bienes— es la manera soberana de sobresalir, la que no tiene más fin que la indiferencia hacia todo fin y que no es sino una oportunidad de dar prueba, mediante destrucciones o dones espléndidos, de un alma por encima de los afanes de la utilidad, el juego tiene como consecuencia secundaria el deseo de sobresalir declaradamente tanto o más que los demás. No es una cuestión de vanidad: en la medida en que es esto o aquello, un hombre sólo puede serlo si otros, sus semejantes, lo reconocen como tal. Pero este “reconocimiento” (es el *Anerkennung* de Hegel) tiene lugar por lo general dentro de la competencia. Nuestra voluntad de sobresalir, ejercida mediante el juego, ha hecho de cada una de las formas de éste el principio de una competencia. El juego por excelencia es destrucción o don soberano, pero todo uso *improductivo* que hagamos de nuestros recursos, que los dilapide y los *destruya* sin más fin que el recreo, da pie a que los rivales hagan alarde a porfía de *superioridad*. La imagen de una intangible *soberanía*, ofrecida de una buena vez por todas como el inmenso *juego* de la luz, deslumbrante y capaz de consumir la riqueza con prodigalidad, domina esos múltiples esfuerzos en los que el *juego* es riesgo, en el que cada rival *se pone en juego*. Pero de todos modos los hombres pueden rivalizar en superioridad, por más que sea su *generosidad* y no su *interés* lo que los incita. No debe sorprender esta limitación: durante las competencias, nadie anda en busca de

información respecto a la eficacia de un trabajo. Las competencias tienen un interés espectacular, pero nadie se ocupa del interés que tiene un trabajo para aquel que lo realiza. Si los hombres luchan ostensiblemente, es por la gloria y para volver sensible un cierto estado de *soberanía*, estado que les pertenece y que da prueba de la consagración de sus recursos (o de una parte de ellos) a fines no lucrativos. Se trate de literatura o de poesía, de canto o de danza, de carrera pedestre o de fútbol, de habilidad en el ajedrez o en las cartas, se trate de torneo, de *potlatch* o incluso de guerra, los actores no se han preocupado de verse impelidos a administrar correctamente su interés: lo que ellos buscan va más allá de la operación en juego; si se muestran, es porque *juegan*, porque prodigan sus fuerzas sin razón alguna; la superioridad que se empeñan en afirmar es la del *jugador*: ésta consiste siempre, y por nada, en prodigarse lo mejor posible, en *ofrecer* al máximo los propios recursos. El hecho de que el interés se filtre en el mundo del juego no tiene el sentido que se piensa. Es cierto que el dinero ensucia todo lo que toca y que el jugador profesional ha perdido la pureza del juego, pero la riqueza le afecta de un modo distinto que al industrial: le afecta debido a que afluye espontáneamente en la esfera del juego, donde la generosidad de todo mundo es excitada. La voluntad común quiere que las criaturas del juego sean ricas, pues es preciso que, a su vez, tengan un gesto de generosidad. El jugador desentonaría con frecuencia si exhibiera los modales de su madre, que es *tacaña*; y sin duda resulta molesto pagarle, pues sería como introducir en él un gesto que desmentiría su generosidad inicial; pero si careciera de dinero, ¿esa generosidad podría apagarse!... Las apuestas, las pérdidas y las ganancias de los juegos de azar no son en sí mismas contrarias a la generosidad del juego. Pues el ganador no es un hombre que acaba de enriquecerse —el dinero del juego quema los dedos, las ganancias sólo representan para el jugador nuevas apuestas, o si no la posibilidad de nuevos derroches—, el ganador es un hombre que ha hecho poco caso de las sumas considerables y que, aun angustiado, se complace en decirse a propósito de ellas, *como un niño*: “¿Perdido, ganado?” Sus ganancias sólo son una prueba de la locura con la que *dejaba ir su fortuna*: el que juega dinero es un hombre que sobresale en *dejar ir su fortuna*, el dinero ganado es el signo feliz de tal excelencia, de la que el dinero perdido es el signo infeliz. De todas maneras, un juego ofrece esencialmente una posibilidad de sobresalir, y como tal, puede ser siempre motivo de una competencia.

\*

Este aspecto es decisivo, domina todo el movimiento de la esfera del juego. Sin embargo, me parece que no indica correctamente su sentido. Incluso si el desplante de generosidad es la base de la competencia, la competencia no lleva nunca hasta lo último una generosidad que sería mayor sin ella, en caso de que la generosidad llegara al grado de ceder de entrada el terreno al adversario. Este último punto de vista es generalmente controvertible, en el sentido de que el acto del juego debe ser sensible, que la derrota del adversario importa menos que una emulación febril, excitando los impulsos sin reserva. La competencia no es únicamente la

forma natural del juego, también puede encontrarse en el espíritu del juego: pero se aleja de él en cuanto el odio y el deseo de obtener ganancias se confunden con ella. Así, para su extrema crueldad, pero sólo en una pequeña proporción, y sobre todo en función de los fines políticos que los adversarios persiguen, la guerra excede casi siempre la medida del juego: se trata invariablemente de exuberancia en la guerra, pero la exuberancia va tan lejos que, para terminar, a fuerza de comprometer la totalidad de la apuesta posible, se transforma en avaricia, e incluso, dado el estado de agotamiento de recursos a los que ha llevado a las partes enemigas, acaba por reducirse a las reacciones más contrarias a las que caracterizan al juego, a las sombrías reacciones de la miseria más ruinmente egoísta (tan cierto es que el juego no se halla nunca tan lejos de la seriedad como se cree). Pero, de esta manera, la guerra no hace sino acusar una tendencia inherente a la competencia. Exagera los repulsivos rasgos de una rivalidad que deja de ser exuberancia, pero muestra no obstante que existe un elemento sórdido en estado naciente en *toda* rivalidad.

Por ello resultaría excesivo ligar demasiado estrechamente la competencia al juego. Puede ser que quepa señalar aquí una ausencia de soltura, por parte de Huizinga, en el manejo de los conceptos: en ocasiones la agudeza de su visión parece traicionada por el carácter un tanto rígido y exageradamente inmóvil de los cuadros por él representados. Tales movimientos estarían mejor expresados si el autor los hubiera captado en su aspecto cambiante. Como sucede con el *orden*, que, al igual que la competencia, quizá no es sino uno de los aspectos susceptibles de ser asumidos por el juego. “Dentro del campo de juego —afirma Huizinga— existe un orden propio y absoluto”, y de ello concluye que el juego “crea orden, es orden”.<sup>[20]</sup>

Según las apariencias, si nos atenemos a ejemplos por lo demás significativos, Huizinga está justificado. Pero me parece que es necesario mirar en este caso las cosas de cerca.

Para Huizinga el juego no es únicamente un factor de cultura: la cultura misma es un juego. Se trata de una óptica notable en la que precisamente reaparece la agitación divertida, caprichosa, sin la cual los hombres disponen de una civilización técnica, de una existencia social correcta y cargada de obligación o tedio, y no de esas formas de vida ordenadas por el gusto, el chiste cruel y la ansiosa poesía que otorgaban plenitud a los hombres de la antigüedad. Pero si se desea juzgar a la cultura entendida de ese modo, habrá que partir del hecho de que, esencialmente, ésta se basó en primitivos terrores, cuyo efecto inmediato se manifestaba en forma de interdictos. Se trata de interdictos muy generales que distinguen de una manera fundamental a los hombres de los animales, que determinan por lo común el horror a la obscenidad, a la sangre menstrual, al incesto, el respeto y el miedo a la muerte y a los cadáveres. Ahora bien, resulta difícil afirmar con exactitud que los interdictos tienen como único sentido el juego. Incluso podríamos sentirnos tentados a distinguir aquí los límites del pensamiento de Huizinga: en la cultura todo sería juego, con excepción de los interdictos. Yo creo, por el contrario, que los interdictos dan prueba desde un principio de la exuberancia humana; no son realmente juegos sino las reacciones que se derivan de un choque entre la actividad útil, seria, y el movimiento intemperante que nos lleva más allá de lo útil y de la seriedad. El interdicto describe siempre una ordenada frontera que separa la vida profana, con normas que se derivan de ella misma, de la esfera de lo sagrado que es la de la regla, o bien la

del total desarreglo. Todo indica que las esferas de lo sagrado y del juego coinciden en todo, pero entonces es necesario precisar que si la esfera de lo sagrado es la de la regla, lo es en la medida en que es la del desarreglo. Las reglas que rodean a cada manifestación de lo sagrado responden al afán de limitar y de ordenar en el terror lo que es el desorden mismo. Es así como algunos pueblos, al morir el rey, practicaron un inmenso desarreglo ritual, en cuanto el monarca estaba muerto, entregándose a una repentina y desenfrenada carrera hacia el asesinato, el pillaje y la violación. Luego, en el juego siempre hay un elemento, en común con esta regla del desarreglo, de peligrosa relajación explosiva: es ciertamente orden y regla, pero el orden y la regla en él prueban la necesidad en la que se vieron los hombres de limitar mediante una regla lo que por naturaleza era imposible o difícil de contener.

\*

Del muy hermoso estudio de Huizinga se infiere con bastante claridad que la seriedad no se opone al juego, que la *acción sagrada* es en sí misma un juego, como Platón fue el primero en decirlo. Ya demostré que de ello no se derivaba, como querría Huizinga, que la regla sea el atributo fundamental del juego: el juego, me parece, es un desorden limitado. Pero semejantes enfoques nos dan una idea sumamente vaga y distante del objeto que perseguimos.

El límite del juego y de lo que no lo es resulta más difícil de precisar de lo que parece en un principio. A partir de reacciones comunes, el juego vendría siendo una libre actividad sin consecuencias... Un perro maltrata a un gato, ladra, zarandea y parece desgarrar al felino con sus colmillos. Pero tiene cuidado de dejar al otro intacto, solamente *juega* a la comedia del combate. Si, por el contrario, hubiera mordido y lastimado, habríamos dicho que no jugaba y que el asunto iba en serio.

Así pues, la *consecuencia* opondría el juego a lo que no lo es... Por el contrario, es evidente que, para un perro, herir, e incluso matar a un gato o a una presa, es igualmente un acto sin consecuencia, y que la cacería, en la que puede matar, no sólo es menos sino más agradable que el juego de las mordidas que no dañan. Existe un solo caso diferente: aquel en que el animal que ataca pone en *juego* su propia vida, cuando la lucha de la que se trata es una lucha a muerte y en la que el perro, que mata, podría él mismo ser muerto. Por lo demás, no cabe duda de que si el perro hubiera dado rienda suelta a los colmillos, la cosa habría dejado de ser un juego *para el gato*, lo que habría sido con toda seguridad *consecuente*.

¡Sin duda!, pero esto es menos decisivo de lo que parece. El que el juego termine en el momento en que aquello que está en causa es la vida o la muerte sólo define una clase de juego, o, si se quiere, a una clase de jugador: aquél al que una amenaza de muerte lo lleva a perder inmediatamente el interés por el juego. Nada es más común que esta parálisis del juego, resultante del miedo. Sin embargo, me siento tentado a creer que el auténtico jugador, por el contrario, es aquel que pone *su vida en juego*, que el verdadero juego es el que plantea el problema de la vida y la muerte.

Más adelante habré de mostrar el sentido fundamental de estas proposiciones. Pero no hay duda de que una cacería en la que un animal de caza mayor tiene algunas posibilidades de salir vivo es un juego de una índole muy diferente al de la caza menor, y que tiene un mayor valor en el plano del juego que en el plano en el que se sitúa la caza. Igualmente, una corrida de toros responde aún mejor al principio del juego en la medida en que el toro es peligroso, o en que el matador lo enfrenta con peligro. Para el actor, desde luego (y, en última instancia, incluso para el espectador), el juego sigue siendo tal con la única condición de que, para el fin buscado, se disponga de ciertas reservas de energía.<sup>[21]</sup> Si el juego excede las fuerzas del jugador, si el miedo lo domina, no existe ya atracción alguna, deja de ser un juego para convertirse en un acto insoportable, dominado por la coerción. Sin duda alguna, el juego utiliza la energía excedente de los participantes (actores y espectadores); supone, de su parte, un exceso de energía suficiente para no causarles la impresión de que serán rebasados y de que el horror, la repugnancia o el miedo habrán de ser demasiado fuertes. Un aficionado a los toros puede no tener más, o incluso tener menos, energía que un hombre que se horroriza por la muerte de un toro de lidia; las sensibilidades individuales difieren considerablemente, de un modo que presta a los diversos comportamientos apariencias contradictorias (un vegetariano puede ser sanguinario y el marqués de Sade soportaba con terrible dificultad ver funcionar la guillotina). No es menos cierto que, de cualquier modo, el juego solicita energía, o, mejor dicho, que el exceso de energía pide ser derrochado en el juego. De tal suerte, el límite del juego es el límite del posible desgaste: según los recursos y los gustos de cada cual, tal juego peligroso es soportable o no. Pero si lo es, puede ser una salida, siendo la mejor salida aquella que va lo más lejos posible, que pone toda la energía a prueba y nos lleva hasta el límite de lo intolerable.

En tales condiciones, lejos de ser contrario al juego, el riesgo de muerte le da sentido a una acción que pretende precisamente que cada uno de nosotros vaya tan lejos como le sea posible en un sentido opuesto al del interés. Nunca está demasiado lejos el avanzado punto al que llegamos, sino precisamente aquel en que el juego, siendo aún posible, tiene mayor valor y suscita las más fuertes pasiones.

\*

El límite que pone fin a la atracción del juego es el miedo: el deseo de conservar, de mantener a buen recaudo, se opone en nosotros al del derroche. El ingenuo —y oculto— deseo de cada uno de nosotros consiste en enfrentar la muerte sobreviviendo, y en enriquecernos derrochando. No deja de ser razonable sobre todo porque, en ocasiones, los más valerosos sobreviven precisamente por haber tenido el coraje de enfrentar la muerte; del mismo modo, un ostentoso tren de vida propicia por lo general el incremento de la riqueza. Pero tales métodos gloriosos no son seguramente los mejores, y la razón condena el exceso que los gobierna. La razón misma se opone a ese *gesto lúdico* que agita a la humanidad, que le

procura su efervescencia y le ofrece, si no siempre la dicha, sí ese carácter de desafío que es su esencia.

La razón es, efectivamente, lo contrario al juego. Es el principio de un mundo que es exactamente lo contrario al juego: el del trabajo. Y es, en efecto, el mundo de la consecuencia: la definición más correcta del trabajo es que éste modifica la naturaleza. Pero no la modifica como lo hace la lucha: si la muerte es el resultado de los combates, ella no transforma nada. No puede ofrecerle a la naturaleza un nuevo rumbo, cambiar su realidad. O, si acaso la lucha actúa de tal manera, es sólo en la medida en que el vencedor obliga al vencido a *trabajar*.

Estos procesos fundamentales de la lucha (que es un juego) y del trabajo (que es su opuesto) son la raíz, si no de la filosofía, sí de la antropología hegeliana. (Por lo demás, la filosofía de Hegel es en lo esencial una antropología.) El amo (*Herr*) es, según Hegel, aquel que toma por su cuenta el riesgo de la muerte. El esclavo (*Knecht*), el que desea sobrevivir a cualquier precio, el que acepta sobrevivir trabajando por obligación y para algún otro. Es de esa oposición entre la actitud del juego (o del riesgo de muerte) y la del miedo a la muerte (o del trabajo obligado) de donde Hegel extrae el concepto dialéctico del ser humano. Pero Hegel no está del lado del juego. No es él quien afirmaría que la cultura, como lo hizo Huizinga, se funda en el juego o es un juego. Muy por el contrario, para él el trabajo es generador de toda cultura. Son el esclavo o el trabajador quienes asumen realmente a la humanidad. Es el trabajador el que realiza lo posible del hombre, el que deviene el hombre acabado en el tiempo mismo en que la historia se acaba, y quien por lo general encarna la totalidad de lo posible volviéndose el equivalente de Dios.

Hay que decir que el pensamiento de Hegel cuenta con una importante ventaja sobre el del autor de *Homo ludens*: es dialéctico, en cuanto a que nunca ve en un simple principio la esencia de las formas reales, sino en el complejo efecto de las contradicciones multiplicadas. Siguiendo a Hegel podemos rehacer el procedimiento de Huizinga (pero de ninguna manera el procedimiento de éste nos permitirá recobrar todo el itinerario de Hegel).

Que el juego forme parte de la cultura, y que, incluso, la cultura sea esencialmente un juego, son proposiciones que no pueden ser descartadas, pero sólo una representación histórica (dialéctica) de los hechos permite ponerlos en su justo sitio. No hay duda de que todo un movimiento de cultura tiene como origen el juego, la libre efervescencia y las rivalidades desmesuradas, que nos conducen de manera irrazonable a desafiar la ruina y la muerte. Pero el trabajo, la negación de ese primer movimiento, no dejó obviamente por ello de participar en el conjunto de tradiciones, conductas y nociones que, con el nombre de *cultura*, son hoy en día objeto de enseñanza. Si nos inclinamos (como se inclina por ejemplo T. S. Eliot) a pensar cuando hablamos de cultura, por lo que seduce y otorga prestigio, por las bellas letras, por las artes, por la belleza de las costumbres, por la dignidad, por el rigor, por la delicadeza del pensamiento o del comportamiento, por todos esos elementos que fundan y exigen al mismo tiempo el *encanto* personal, entonces la cultura es efectivamente el libre don del juego. Pero, sin hablar de la filosofía, la ciencia y las técnicas —a las que se asocian las conductas sociales y jurídicas, morales y políticas, dependientes de la razón— que no son parte menos importante de la cultura, y que son los dones del trabajo o de la actividad



*negadora-del-juego*, afirmadora de los derechos exclusivos del trabajo, lo propio de los trabajadores. Lo que importa, y lo que la lectura de Huizinga pone de relieve, es que la cultura en su totalidad no podría ser reducida a esta segunda forma, ya que incluso esta dualidad mantiene dentro de la cultura moderna una contradicción agotadora. Huizinga llora por la muerte, o al menos por la decadencia, de los antiguos valores. Pero tales lágrimas son vanas y lo que cuenta es únicamente la crítica del mundo negador del trabajo, *si en principio admite que el mundo que niega aquel otro del juego no lo niega por equivocación, sino que lo niega debido a que su esencia era negarlo*, y si admite que, para responder a los problemas planteados por el destino humano, no basta con lamentar el pasado.

Resulta muy difícil refutar el carácter fundamental de la oposición entre juego y trabajo. A partir de ahí estamos ya muy cerca de la definición del juego y entendemos por qué el juego y lo serio, o por lo menos lo trágico y lo patético, no se excluyen el uno al otro. Al menos podemos darnos cuenta de que la seriedad sólo es realmente tal cuando se refiere al trabajo, que lo *sagrado*, o lo *trágico*, sólo tienen la apariencia de la profunda seriedad. Únicamente el trabajo es profundamente serio, como lo son el juez y el ujier. Hasta donde les es posible, el juez y el ujier suprimen esos elementos de azar y de capricho que mantienen dentro de la tragedia, así sea real, una horrible e irrefutable sensación de juego.

Esta oposición al trabajo me parece además de una índole capaz de demostrar que el juego aparece menos claramente de lo que parece —y de lo que Huizinga es capaz de admitir— en la animalidad. Creo que el trabajo es necesario para la plena afirmación del juego. Antes que la posición del trabajo, la animalidad ofrece una considerable cantidad de comportamientos más o menos cercanos a lo que es el juego en los hombres, pero éste no es de un carácter tan absolutamente claro como para poder aislar alguno de esos comportamientos. Cuando mucho podríamos decir que el juego siempre es vecino de los comportamientos animales considerados en general. Tales comportamientos son más *lúdicos* conforme más se alejan del *descanso*. Esos juegos no están nunca determinados por algo torcido, maliciosamente irregular, criminal o monstruoso; la *caza* que alimenta al animal es un juego en la misma medida que el inofensivo combate en el que no se aprietan las mandíbulas. Sólo trabajan, en el sentido humano de la palabra, los animales de arado o de tiro: se trata de los únicos comportamientos en la animalidad que difieren al mismo tiempo del juego y del descanso. Pero tal trabajo animal no engendra las reacciones compensadoras que son las fiestas y los actos sagrados.

La actividad interesada del animal es por lo demás tan contraria a la del hombre, que este último considera por lo general un juego (por lo menos un juego menor) los comportamientos de la caza o de la pesca. Caza y pesca son comportamientos útiles, pero no exigen el esfuerzo del cazador o del pescador (animal o humano).<sup>[22]</sup> Por eso conducen al hombre a esa libertad animal que es lo contrario del trabajo. El animal, efectivamente, jamás sufre o muere por falta únicamente de la actividad necesaria a su subsistencia. Pero el hombre se mostró desde un principio industrioso, hasta el punto de resolver por adelantado la hambruna mediante el trabajo.<sup>[23]</sup> De esa manera, el trabajo tuvo de entrada este sentido: habría que temer sufrimiento o muerte en caso de que no aceptáramos sudar con esta tarea. En los primeros

tiempos, semejante sentido sólo podía aparecer asociado a otros menos visibles; sin duda, el trabajo tenía también algunos fines estéticos. Es cierto que, a lo largo de la historia, el miedo a carecer —a sufrir, a morir— ha obligado generalmente a trabajar. Pero si el trabajo recibió moralmente este valor negativo (que apenas hace muy poco perdió), fue en la medida en que la humanidad se dividió, como dice Hegel, entre los que le tienen miedo a la muerte y aquellos que desean enfrentarla. Hegel no se equivoca al decir que la esclavitud (*Knechtschaft*) es siempre una elección que se hace libremente; nunca nadie —en última instancia— está literalmente obligado a trabajar; la coacción es consecuencia del que acepta doblegarse ante ella; sean cuales fueren los horribles procedimientos que permiten quebrantar la voluntad, nadie es capaz de extraer el trabajo eficaz —constante— de un hombre que prefiere morir antes que trabajar; por eso es que el trabajo, de un modo elemental, es también el resultado de aquel que toma la muerte en serio. Trabajar es admitir invariablemente que la servidumbre, la subordinación y el dolor son preferibles a la muerte, y que el juego debe terminar a partir del momento en que la vida se ve amenazada. Lo serio no es la muerte, aunque siempre inspira horror; pero si este horror nos aterra, hasta el grado de abdicar para no morir, entonces le atribuimos a la muerte esa seriedad, que es la *consecuencia* del trabajo aceptado. Humanamente hablando, el miedo insuperado a la muerte y la labor servil, que degrada y aplasta, son una sola y misma cosa, inmensa y miserable, raíz del hombre actual y de su lenguaje serio: el del hombre de Estado, del industrial o del obrero.

\*

A partir de aquí, nos será posible definir de manera general la situación del hombre en el mundo. En forma incesante se le impone elegir entre dos actitudes decisivas: puede jugar, desafiando la muerte, o bien descubrir que la muerte y el mundo son serios (lo que se traduce en el servilismo laboral). Pero este dilema nunca está claramente articulado, especialmente porque un auténtico juego exige un desencadenamiento de violencia tan fuerte, que su seductor aspecto lúdico deja de ser inmediatamente sensible en él; muy por el contrario, aterra, y sólo cautiva en el horror. Ahora bien, es únicamente en los juegos inocentes, conciliables con el trabajo, donde es posible percibir casi siempre el principio del juego.

Por tal razón, debemos reconocerle a Huizinga, volviendo al pensamiento de Platón, el haber discernido el elemento de juego en los momentos más inhumanamente sagrados, en los más oscuramente terribles. Las cosas resultan aún más difíciles de desenredar en el momento en que un elemento de juego tiende a introducirse por sí mismo en el trabajo. Y es que sin duda no existe nada que el trabajo sea menos capaz de admitir que la indignidad en que se funda. En lo que cabe, el trabajo se vería así asociado a actitudes de desapego cuya naturaleza servil está enmascarada: se asocia a toda clase de entretenimientos, así como, por otro lado, por el lado *mayor*, el capricho disimula, si es posible, su naturaleza infernal. Pero las definiciones que propongo, a partir de las de Huizinga, permiten salir en apariencia de la confusión. La dificultad del problema del juego proviene de que necesariamente designamos, con el mismo

nombre, realidades muy distintas. Por una parte, existe un juego *menor*, que sobrevive a la abdicación de aquel que acepta el trabajo y que no implica de ningún modo la rebelión total, que es el desafío dirigido sin tristeza a la muerte. Este juego no es más que un respiro en el transcurso de una vida dominada por la seriedad, la que siempre cuenta infinitamente más que el juego. Un rico industrial reiría o respondería con cortés indiferencia si le dijéramos que la verdad de un poema, que es tan sólo un juego, es *mayor* y absolutamente soberana al lado de ese voluminoso conjunto de acciones cuya verdad *menor* está hecha de la angustia que somete el mundo al trabajo —con ese universal anonadamiento que impone el temor a la muerte—. Para una mente bien organizada, la impresionante cantidad de coacción, de resignación, de sufrimiento, de sudor o de sumisión al miedo representado por las acciones no se compara con nada. Es lo que, finalmente, se impone en este mundo a la majestad de los reyes. El principio del trabajo, la angustia que paraliza el inocente acto del juego, es actualmente el principio soberano.

No es soportable en la medida en que ninguna otra situación como ésta respondió mejor a la fórmula de Juvenal: “Et propter, vitam vivendi perdere causas...” Perder, con tal de permanecer vivo, lo que es el sentido de la vida, eso es lo que anuncia la soberanía del trabajo, subordinando todas las cosas al miedo a la muerte. Esos juegos menores, esos golfs y ese turismo en grupo, esas lánguidas literaturas y esas filosofías exangües son la medida de una inmensa abdicación, el reflejo de esta triste humanidad que prefiere el trabajo a la muerte. Esas mentes mortificadas en todas las faenas del mundo tienen escasas reacciones de orgullo, pues un universal consentimiento las doblega: el valor supremo es único y todo lo que es inútil es condenable; el juego, inútil por esencia, debe reducirse a una función *menor* de diversión, ella misma considerada como algo favorable a la actividad útil, y por esta razón como algo útil.

A tales principios responde la negación de la guerra en su calidad de juego *mayor* y, desde luego, de un modo general, en su calidad de juego. Bajo el ángulo de la utilidad, la guerra se considera exclusivamente, de manera abierta, como una operación defensiva sin la cual no podría salvaguardarse la vida de una nación. Debido a tal juicio de valor, que no solamente es contrario a la tradición sino al riesgo de muerte asumida que es el carácter mismo del juego, la guerra ha evolucionado rápidamente hacia formas de trabajo; ahora, la guerra es un trabajo análogo a los demás, sometido al principio del trabajo *que es la obligación*. Tal es la monstruosa contradicción que coloca a una humanidad que ya no entiende nada bajo el signo de lo insoportable. Todas esas masas de individuos forzadas al trabajo de la guerra no pueden efectivamente asegurar que prefieren el trabajo a la muerte: para ellos el trabajo y la muerte son al mismo tiempo su miserable repartición. Pero el riesgo de muerte deja de ser asumido en un juego libremente deseado. En suma, los *esclavos* mataron a los *amos*, pero tuvieron que seguir masivamente a aquellos entre los suyos que habían rechazado su condición, prefiriendo la muerte a la servidumbre: los cabecillas no tuvieron más que imponerles su condición de amos, a la que había renunciado la masa. Esta dificultad fue aún mayor cuando, casi siempre, los mismos cabecillas se negaban a comportarse como amos.<sup>[24]</sup> No podían sustraer del riesgo de muerte ese inmenso movimiento de vida que es lo propio del juego: no pudieron infundir a

su alrededor aquellos principios de gloria por los que los guerreros se dejan llevar en un movimiento así. Sin duda debieron apelar a verdades que en un sentido opuesto proclaman la prioridad del trabajo. Y es que, en la inevitable medida en que el elemento de juego sigue siendo sensible en la guerra, nadie pudo atreverse a considerarlo como una verdad menor. Pero la facilidad consiste en no decir nada o al menos en no insistir demasiado. Es preciso, antes que nada, afirmar el principio del nuevo mundo: lo útil es el único soberano, y el juego sólo es tolerado *si sirve*.

Por eso resulta hoy en día paradójico decir por el contrario: existen dos clases de juego, mayor y menor; sólo el menor es reconocido en un mundo en el que lo útil es soberano, no el juego; por tal razón, nada es menos familiar a nuestro pensamiento que el juego *mayor*, que no tiene utilidad, y en el que se manifiesta la profunda verdad: *no existe nada más soberano que el juego, y el juego que deja de ser soberano no es más que la comedia del juego*.

\*

Esta verdad introduce en primer lugar una apreciable claridad en el oscuro terreno del juego, pero al mismo tiempo ilumina un territorio que no es más fácil de penetrar: el de la soberanía.

El juego y la soberanía son inseparables. Tan cierto es que, por un lado, el principio de la realeza permaneció cerrado mientras no se relacionó con la prioridad del juego, y que, por el otro, no seríamos capaces de describir con total plenitud el juego sin mencionar el comportamiento de los reyes (desde el punto de vista hegeliano, amos entre los amos). El personaje de la realeza no sólo está destinado al juego en el sentido de lo placentero: no sólo es sujeto, sino también objeto del juego. El juego lo domina; de entrada, se ve sometido a los actos sagrados cuya autoridad no puede en ningún modo impugnar. Frazer nos cuenta acerca de un rey de la provincia de Quilacare, en la India meridional:

La provincia tiene un rey que reina solamente 12 años, de jubileo en jubileo. Su manera de terminar de vivir y reinar es como sigue: cuando llega a su término el día de esta fiesta, se reúne innumerable gentío que gasta mucho dinero en dar alimentos a los brahmanes y el rey manda hacer una plataforma de madera recubierta de colgaduras de seda; en ese día se baña en un estanque, con grandes ceremonias y acompañado de música, después de lo cual, tras de orar ante el ídolo, sube a la plataforma y allí, ante todo el pueblo, coge unos cuchillos muy afilados y comienza cortándose la nariz y después las orejas, los labios y continúa con todos sus miembros y cuanta carne puede, arrojándolo todo lo más rápidamente posible hasta que la mucha sangre que vierte comienza a desvanecerlo y en esos momentos se secciona la garganta. <sup>[25]</sup>

Dudo ser capaz de citar un ejemplo de juego llevado con tal soberanía y hasta tal punto, tan contrario a los principios de acción que rigen al mundo del trabajo. Pero una locura tan perfecta nos excede de tal modo que no parece fácil concebirla inteligiblemente, aun dentro de las normas de conductas de juego de las que hablé. No es el caso de otro rito, cuyo relato Frazer nos ofrece igualmente:

El festival en el que el rey de Calicut arriesgaba su corona y su vida como resultado de la batalla era conocido como el *Mahāmakha* o “Gran Sacrificio”. Caía cada 12 años [...] la ceremonia se observaba con gran pompa en el templo de

Tirunavayi, en la orilla norte del río Ponnani. Del pórtico occidental del templo se extiende un camino perfectamente recto y poco elevado sobre el nivel de los arrozales que le rodean, formando una bonita alameda de una media milla de largo hasta una colina alta que tiene una escarpada ladera en la que todavía se delinean tres o cuatro terrazas. En la más alta de estas terrazas tenía su puesto el rey en ese día memorable. El panorama es hermoso; entre las aplanadas superficies de los arrozales, con el ancho y plácido río serpeando entre ellos, la vista recorre hacia Oriente las altas mesetas con sus bajas laderas cubiertas de bosques, asomando muy distante la gran cadena montañosa de los Chauts occidentales y a mayor distancia aún las Nilgiri o Montañas Azules, difícilmente distinguibles del azul del cielo.

Pero no era hacia la distante perspectiva hacia donde se volvían los ojos del rey en este crítico instante de su destino. Su atención estaba pendiente de un espectáculo mucho más cercano, pues toda la llanura hervía de tropas con sus banderas ondulando alegremente al sol. Las tiendas blancas de los muchos campamentos contrastaban reunidos allí para defender al rey. Pero si la llanura bullía de combatientes, el camino que la cruza desde el templo al puesto del rey estaba limpio de ellos. Ni un alma rebullía en él; los dos lados estaban limitados por empalizadas, y de cada lado largas líneas de lanzas sostenidas por brazos vigorosos se proyectaban en el camino solitario reuniendo sus hojas en el centro y formando un centelleante arco de acero. Todo estaba a punto. El rey blandía su espada y en el mismo instante colocaban sobre un elefante situado a su lado una gran cadena de oro adornada de medallones. Ésta era la señal. Al instante podía sentirse a media milla un estremecimiento en la puerta del templo. Un grupo de hombres armados de espadas, adornados de flores y pintarrajeados con ceniza habían salido de la multitud. Acababan de participar de su última comida en la tierra y ahora recibían las últimas bendiciones y despedidas de sus amigos. Un momento después llegaban a la línea de lanzas, acuchillando y estoqueando a derecha e izquierda a los lanceros, girando, volviéndose y retorciéndose como si no tuvieran huesos en el cuerpo. Mas todo era en vano. Uno tras otro caían, uno más lejos, otro más cerca del rey, contentos de morir, no por la ilusión de una corona, sino por el solo designio de probar al mundo su intrépido valor y su maestría esgrimiendo la espada. Hasta los últimos días del festival, el mismo espléndido derroche de valor, el mismo sacrificio inútil de vidas se repetía una y otra vez. [26]

Puedo preguntarme esta vez cómo es que el hecho de enfrentar la muerte podría asumir de manera más clara el sentido del juego, del supremo juego, que no difiere ya de una consagración soberana y que expone terminantemente su sentido.

\*

Nada podría oponerse de un modo más diametral a los comportamientos de este mundo utilitario.

Sin embargo, aún es pronto para que los efectos de tan profundo movimiento pudieran haber dejado de hacerse sentir. Como ya vimos, el mismo movimiento de las “revoluciones”, que fundó y sigue fundando la sustitución de la primacía de lo útil por la de la gloria, tiene como origen un rechazo semejante al del amo. Es verdad que un revolucionario no se niega a trabajar, pero ya no acepta hacerlo en provecho de un individuo que lo explota: desea suprimir la parte de coacción que hay en el trabajo. De esa manera reivindica el derecho de poseer él mismo una vida soberana —una vida, precisamente, que no siga estando subordinada al juego de algún otro, que sea sin más demora un juego para él mismo—.

Por otra parte, sería imposible negar que el soberano del tiempo de las revoluciones había perdido desde mucho tiempo atrás una parte de su auténtica soberanía; pues no cabe duda de que ese soberano se veía obligado, para *jugar*, a absorber una parte de los recursos de sus súbditos. Y no sólo había dejado, en ese sentido, de ser al mismo tiempo juguete de sus súbditos y el suyo propio: *ejercía la dignidad real como un trabajo*. Para jugar mejor, ¡tenía que dejar de jugar! Le era preciso parlamentar, hacer múltiples concesiones al mundo del

trabajo y otorgarle razones a ese juego soberano, cuando su esencia consiste precisamente en no tener ninguna. Debía mentir; no tenía ni la fuerza ni el ánimo de confesarle al trabajador que su *antojo* era la única finalidad de sus duros esfuerzos. A su vez, había hecho de la soberanía aquello que el trabajador temeroso de la muerte hizo en principio de su vida: para salvarla, perdió aquello que le daba sentido. Así pues, el revolucionario se justificaba al no prestarse más a un juego que carecía en su integridad del sentido del juego.

En otro sentido, era necesario que se intentaran (y agotaran) las posibilidades (e imposibilidades) que pertenecen a esta paradójica forma que es el *trabajador soberano*. Cómo imaginar que la razón, y el cálculo utilitario, no tendrían algún día el poder de actuar irrefrenablemente en los límites de sus posibilidades. El mundo moderno y su excepcional poderío nacieron de una experiencia que no habría podido incluso ser retrasada.

Pero la operación que destruyó el mundo del juego y de la soberanía no lo hizo sin dejar daño. Al retirar la riqueza del juego a fin de consagrarla enteramente al trabajo (a la acumulación de los medios de trabajo y de producción), la burguesía debió arruinar moralmente todo lo que estaba considerado como juego, nobleza y soberanía. Pero, finalmente, sólo desembocó en un desmesurado engrosamiento del volumen de los recursos *disponibles para el juego...* De ahí la impotencia de las guerras modernas, de la que ya hablé: el hipertrofiado excedente de riqueza, que no puede ser acumulado al infinito, es gastado por *esclavos* que le temen a la muerte y que sólo son capaces de jugar de un lamentable modo. Qué puede haber de más lamentable que esas hecatombes soberanas en las que nadie se salva de ser *coaccionado* que esas inmensas obras de muerte en las que todo mundo está ahí por temor a la muerte.

\*

Me parece que las guerras universales de nuestra época traducen a final de cuentas, en términos desmesurados, la principal contradicción de la humanidad: ésta sólo se encuentra aquí para jugar —y se entregó a la seriedad del trabajo—. Creo que no sería bueno insistir con demasía en este punto; quizá resulte odioso decirlo en el momento en que nos trata con indulgencia, pero la miseria del hombre es superficial. Antes que nada se encuentra en el pensamiento: ni la miseria ni la muerte hacen mella en el animal, al que no apremia una amenaza de la una o de la otra. Esto vuelve de hecho más inteligible la circunstancia de que no existe diferencia alguna entre pensar y experimentar el apremio de la miseria o de la muerte. Pensar es ya en sí trabajar, es *conocer* la muerte y la miseria capitulando ante ellas, *trabajando*, y es el trabajo el que funda las leyes del pensamiento. Recíprocamente, el pensamiento se siente incómodo a partir de actos de vida que rechazan la coacción de la muerte y de la miseria, pues el pensamiento es esencialmente la negación y el contrario activo del juego.

Habrá que subrayarlo. No sólo el pensamiento es razón de un modo fundamental, no sólo combate lo que es contrario a la razón (lo soberano, caprichoso e inútil), no sólo contiene un

movimiento de exuberancia en los límites de operación en los que se basan lo útil y la coacción, sino que también tiende a limitarse a sí mismo a la función de método auxiliar del trabajo.

Vale la pena considerar una vez más el problema, esta vez a la luz de los análisis de Huizinga.

Si bien es cierto que el pensamiento está al servicio del trabajo, de suerte que sin pensamiento no hay trabajo ni sin trabajo pensamiento, es igualmente cierto que de ello resulta un residuo enigmático y que la posición de los enigmas no podría ser considerada como algo exactamente ajeno al pensamiento. No obstante, la reflexión alrededor de los enigmas aleja a tal punto al pensamiento de su punto de partida que no debemos sorprendernos de ver que éste se manifieste en forma de juego. La lectura de Huizinga nos enseña que semejante juego de enigmas, en las civilizaciones arcaicas, era una parte de los ritos religiosos. Huizinga habla de “competiciones sacras en enigmas”.<sup>[27]</sup> “En las grandes fiestas sacrificatorias —escribe— constituyen estas competiciones una parte tan esencial como el mismo sacrificio.”<sup>[28]</sup> En ninguna otra tradición esta función es más clara como en la tradición védica:

Diferentes cantos del *Rigveda* son la decantación poética directa de estas competiciones. En el himno I, 164, las preguntas se refieren, en parte, a fenómenos cósmicos y, en parte, la respuesta las señala como detalles del ritual de sacrificios. “Te pregunto por el extremo último de la tierra; te pregunto dónde está el ombligo del mundo. Te pregunto dónde está la simiente del caballo fuerte; te pregunto por el lugar superior del discurso...” Al principio predomina en estas canciones el carácter del enigma ritual, cuya solución descansa en el conocimiento del rito y de sus símbolos. Pero en esta forma enigmática se halla, en germen, la sabiduría más profunda acerca de los fundamentos de la existencia.<sup>[29]</sup>

Es por ello que Huizinga cita “magnífico himno” (*Rigveda*, x, 129), según Deussen, “acaso el trozo de filosofía más admirable de todos los tiempos”:

1. Entonces no había ser ni no ser. No había atmósfera ni el cielo que está encima. ¿Qué se movía? ¿Dónde? ¿Quién lo amparaba? ¿Era de agua el profundo abismo?
2. Entonces no había muerte ni no muerte; no había diferencia entre el día y la noche. Respiraba sin viento, por sí mismo, sólo el Aquello, no había otra cosa que esto.<sup>[30]</sup>

Huizinga añade:

No nos es posible, en presencia de estos productos del entusiasmo primitivo acerca de los secretos de la existencia, hacer una separación entre poesía sagrada, sabiduría que colinda con la locura, mística profunda y palabrería arcaizante. La palabra de estos viejos sacerdotes cantores se ciernen perpetuamente sobre las puertas de lo incognoscible, tan cerradas para ellos como para nosotros. Podemos decir, todavía, que en esta competición cultural nace el pensamiento filosófico, no en vano juego, sino en juego sacro.<sup>[31]</sup>

Hay que decir además que este carácter *mayor* del naciente juego filosófico está anunciado por el elemento mismo en el que me pareció captar la esencia del juego: el riesgo de muerte.

El enigma —dice el mismo Huizinga— muestra su carácter sagrado, es decir, peligroso, ya que en los textos mitológicos o rituales se presenta, casi siempre, como enigma mortal, es decir, como un problema en que va comprometida la vida. Lo que se apuesta, lo que se juega es la vida. [32]

Una cierta cantidad de relatos dan prueba de este vínculo, mítico o no, entre la posición del enigma y la muerte enfrentada por el que lo resuelve. La misma tradición griega conoce el elemento de la muerte prometida al jugador que fracasa.

Este doble carácter del hombre midiéndose ante lo *incognoscible* y ante la *muerte*, que distingue a la filosofía desde su nacimiento, podría parecer aún hoy en día como el signo que opone el pensamiento filosófico al científico, del mismo modo que el juego se opone al trabajo. Sólo que, en la historia, habría hecho falta que la filosofía se limitara únicamente a tal acto de juego. Por el contrario, se puso a trabajar de nuevo, y en el ámbito del enigma insoluble, se fió a los métodos que habían triunfado en el plano del conocimiento ligado a la experiencia activa.

Así, lejos de dejarle una *parte al juego*, un “mundo filosófico” que se tornó cada vez más en serio y que combatió todo valor ajeno a la razón, condujo el pensamiento, y con él la acción, al callejón sin salida en que se halla la humanidad actual. Es en este punto donde se inicia la crítica de Hegel: sin desconocer las dificultades del pensamiento, Hegel deseó reducirlo todo al trabajo, en la medida en que buscaba un acuerdo entre el trabajo y el juego. Me parece que Hegel tuvo razón en un punto: el juego sólo sería capaz de hallar un lugar — que debe ser soberano— dentro del pensamiento, una vez que las posibilidades del trabajo hayan sido desarrolladas hasta su extremo límite. Digamos a ese respecto que, por su parte, en el plano de la acción (del trabajo), nos parece que las guerras han alcanzado a su manera tal límite extremo. Puede ser que éste sea un signo de lo oportuno que es el librito de Huizinga: el pensamiento fundado por el trabajo y la obligación está en bancarrota; ya es tiempo de que el pensamiento libre, tras concederle al trabajo y a lo útil la monstruosa parte que todos conocemos muy bien, se acuerde al fin de que, siendo profundo, también es un juego (un juego trágico), y que al ser toda la humanidad como él un juego, al olvidarlo sólo ha obtenido los trabajos forzados de innumerables moribundos, de innumerables soldados...

Los trabajos de laboratorio, del que proceden aparatos tan increíbles, terminan por dejar ver ese nefasto carácter de un *trabajo* que se ha vuelto ilimitadamente una realidad soberana.

\*

Las reservas que tuve que hacer concernientes a algunas de las explicaciones de Huizinga se revelan finalmente insignificantes, si es que se desea seguir con atención en sus vastos desarrollos las perspectivas abiertas por su librito. Añadiré finalmente que me resultaría difícil escatimar el elogio por un hombre que escribe: “Para comprender la poesía hay que ser capaz de añorarse el alma, de investirse el alma del niño como una camisa mágica y de preferir su sabiduría a la del adulto”. [33]



---

[1] Johan Huizinga, *Homo ludens. El juego y la cultura*, trad. Eugenio Ímaz, ed. conmemorativa del 70 aniversario, FCE, México, 2005.

[2] *Ibid.*, p. 15.

[3] *Id.*

[4] Respecto a este punto remito al artículo de J. Romein (“L’Œuvre de Johan Huizinga [1872-1945]”), *Critique*, enero y febrero de 1947, p. 76): “Su discurso inaugural sobre el *Elemento estético en nuestra imaginación histórica* (1905)... tiene primero que nada la importancia de un programa, debido a que su autor reconoce en él el elemento inevitablemente subjetivo en la obra del historiador. Si actualmente este elemento es aceptado de un modo tan general que la tesis ya no parece ser otra cosa sino una perogrullada, en gran parte es gracias a él...”

[5] *Id.*

[6] *Ibid.*, p. 19.

[7] No hay duda de que, aun cuando mostraba interés por el marxismo (véase J. Romein, *Critique*, 1947, p. 80), Huizinga se oponía a la interpretación estrictamente económica de la historia. Sin embargo aclara (*El otoño de la Edad Media*, trad. de José Gaos, Alianza Editorial, p. 30, n. 36: “Una interpretación como ésta no implica en absoluto el desconocimiento de los factores económicos, pues ha de formularse necesariamente como una protesta contra la interpretación económica de la historia”. Efectivamente, esa animación, que se deriva de una sobreabundancia, en sí misma y esencialmente no orientada, no deja de verse orientada debido a algunos límites dados en las condiciones económicas causantes de la misma sobreabundancia.

[8] *Op. cit.*, p. 25.

[9] Tal es el punto de vista de Émile Benveniste (“Le jeu comme structure”, *Deucalion*, núm. 2, 1947, p. 161). Citado por Caillois en el estudio que dedicó a *Homo ludens* (en la revista *Confluences*, 1946; publicado por segunda vez en *L’Homme et le sacré*, 2ª ed., Gallimard, 1950, pp. 208-224).

[10] Huizinga, *op. cit.*, pp. 35-36.

[11] *Ibid.*, p. 39.

[12] *Ibid.*, p. 41.

[13] *Ibid.*, p. 42.

[14] *Ibid.*, p. 44.

[15] Si exceptuamos *La Poésie moderne et le Sacré*, de Jules Monnerot (Gallimard, 1944), la poesía no ha sido prácticamente objeto de una reflexión a la altura de la historia de la civilización.

[16] En M. Mauss, *Sociologie et Anthropologie* (PUF, 1950), pp. 143-279.

[17] *Les Structures élémentaires de la parenté [Las estructuras elementales del parentesco]* (PUF, 1949). Véase *Critique*, p. 50, donde la institución del *potlatch* es descrita sumariamente. El *Ensayo* de Marcel Mauss es también base de mi libro *La Part maudite* (Éd. de Minuit, 1949), que en muchos sentidos se aproxima a *Homo ludens*.

[18] Huizinga, *op. cit.*, p. 83.

[19] Los aztecas sacrificaban efectivamente a sus esclavos con el mismo carácter del *potlatch* que los motivaba en los más diversos planos: ya lo señalé en *La Part maudite*, pp. 81-86.

[20] Huizinga, *op. cit.*, p. 27.

[21] El mismo espectador derrocha energía en la medida en que participa, mediante una especie de identificación, en los sentimientos del matador. Incluso puede participar en los del toro... En tal caso, necesita una cierta cantidad de energía para soportar la muerte de éste, para soportarla al menos con el objeto de que el placer, el juego, no se vea perjudicado. Creo que de hecho esto interviene para todos aquellos aficionados y para los cuales, sin excepción, una corrida sin tercio de muerte es un sinsentido. Para ver esto con claridad es cierto que habría que dilucidar las profundas relaciones y las profundas oposiciones entre el hombre y el animal.

[22] Solamente la pesca está organizada como un trabajo; no obstante, la pesca-juego subsiste al lado de la pesca comercial.

[23] Las provisiones de los insectos difieren fundamentalmente del trabajo humano en cuanto que no responden a ninguna *noción*.

[24] Como se produjo no obstante durante el Imperio de Napoleón.

[25] Sir James George Frazer, *La rama dorada*, trad. de Elizabeth y Tadeo I. Campuzano, 3ª ed., FCE, México, p. 190.

[26] *Ibid.*, pp. 191-192. Frazer concluye: “Sin embargo, quizá ningún sacrificio que pruebe que hay hombres que prefieren el honor a la vida es totalmente inútil”.

[27] Huizinga, *op. cit.*, p. 132.

[28] *Id.*

[29] *Ibid.*, pp. 132-133.

[30] *Ibid.*, p. 133.

[31] *Ibid.*, p. 134.

[32] *Ibid.*, p. 135.

[33] *Ibid.*, p. 145.

# EL TIEMPO DE LA REBELIÓN

ALBERT CAMUS, *L'homme révolté*, Gallimard, 1951, en 16, 383 pp.<sup>[1]</sup>

Incluso del ataque del que acaba de ser objeto *El hombre rebelde*, se infiere —tal es la confesión del propio autor del ataque, André Breton— que se trata de un libro *capital*. Habría que estar ciego o tener muy mala fe para negarlo.

Albert Camus deseó captar en su coherencia ese excesivo y precipitado movimiento que hizo de los recientes siglos una serie de destrucciones y de creaciones asombrosas, y en el que no hay nada cuya faz no haya sido bruscamente renovada. La cosa es indudable: dichos siglos prácticamente no se asemejan a los precedentes y, dentro de las convulsiones que los atravesaron, se puso enteramente en juego el destino de la humanidad; por eso resulta tan importante saber lo que significa la fiebre, o más bien el delirio, que nos anima, y es por eso que había que aclarar al fin, en sus ocultos ángulos y en su profundidad, un problema reducido inicialmente a una pura visión de superficie.

## I. LA ERA DE LA REBELIÓN

Desde un principio existe una razón principal para enfrentar con cierta angustia (aunada a un exigente deseo de conocer) el problema de la rebelión. El inmenso periodo anterior fue, por el contrario, el de la sumisión: una serie de sumisiones y de esclavitudes, ya padecidas a regañadientes, ya aceptadas por voluntad propia. Durante mucho tiempo el principio de todo juicio fue una referencia a la autoridad. Pero, con toda seguridad, lo que otorga su fuerza convincente a la voz en nuestros días es un acto contrario de rebelión; nada que suscite el respeto, la amistad o el contagio carece ya en alguna medida de un sentido de rechazo. Una simple palabra, *conformismo*, y las reacciones que provoca, exponen con suficiente claridad el cambio que se ha producido. Pero, si vemos que el ser rebelde es algo conforme con los nuevos principios, en cambio no siempre podemos justificarlo. No resulta únicamente extraño

que algunos creyentes reaccionen por su cuenta a la acusación de conformismo; ¿de dónde proviene una rabia tan general por ocupar en cada campo la posición de la rebeldía? En cualquier situación que se trate, no dejamos de derrocar las condiciones mismas de la actividad, de la sensibilidad o del pensamiento. Como si, mediante un acto de violencia, quisiéramos desprendernos del carril que nos constriñe y (lo absurdo de esta imagen responde por sí solo a este gesto) tomándonos nosotros mismos por los cabellos deseáramos extraernos de ahí y saltar hacia un mundo nunca antes visto.

Es cierto que para algunas mentes la rebelión se reduce a aspectos más racionales. Había una expresión contra la que debía rebelarse el oprimido. Pero no hace falta en absoluto rechazar tal punto de vista para estar de acuerdo en esto: no hay duda de que una vez que fue negado desde el siglo XVIII el principio de su humilde sumisión, desaparecida la autoridad divina que daba un sentido a nuestros límites, el hombre tendió a dejar de reconocer cualquier cosa que se opusiera *con derecho* a su deseo.

No fue sólo la condición del hombre económicamente esclavizado lo que dio motivos a la expresión de la rebeldía. Fue el que los valores dominantes del pasado hubieran sido *en general* negados. Tan bien se extendió el espíritu de rebelión que, de Sade a Nietzsche, en un siglo, no hubo una sola alteración o un solo cambio radical que el espíritu humano no haya llevado rigurosamente a término. Sin duda la rebelión de los oprimidos, históricamente, fue la de mayor efecto. Pero las convulsiones del lenguaje —si, como debemos pensarlo, el lenguaje es efectivamente una llave del hombre— no son indignas de interés. No tienen precedente alguno y coincidieron con cambios históricos que tampoco tenían precedentes. Por eso es que debemos prestar la mayor atención al hecho de que Albert Camus, audazmente, considere ahora la unidad y la coherencia de estos movimientos.

## II. UN DISCURSO SOBRE LA REBELIÓN FUNDAMENTAL

Es cierto que el surrealismo fue sin duda el primero en tratar de demostrar tal coherencia, pero el surrealismo se limitó a hacer afirmaciones categóricas. En la medida de las posibilidades y de las necesidades de la inteligencia, esto podría parecer insignificante. Al mismo tiempo, el surrealismo tendió a definir una posición moral que responde a ese doble acto de la rebelión. De este modo esbozó —vagamente— aquello que Albert Camus se empeña ahora en precisar. Para Albert Camus, como para el surrealismo, de lo que se trata es de hallar en la rebelión un movimiento fundamental en el que el hombre asuma plenamente su destino. Si se desea comprender un libro profundo, habrá que asociarlo a la intención que él prolonga y a la que él mismo responde. No afirmo que Albert Camus sea surrealista, sino que el surrealismo fue la expresión más lúcida —y en ocasiones la más feliz— de este ánimo fundamental.

Así, puede entonces ser legítimo hablar de *El hombre rebelde* a partir del ataque del que es objeto por parte de André Breton.

Primeramente debería decir que lo que se impone de este último es su carácter paradójico (Breton diría con su lenguaje, todo de excesos: “insostenible en todos sentidos”). Cualquiera

que con toda sangre fría y sin prejuicios lea atentamente los alegatos del autor de *Nadja*<sup>[2]</sup> teniendo a mano los textos a los que hacen alusión, experimentará una desconcertante desproporción entre los reproches y sus consecuencias. Tal cosa sorprende dado que una amistad precedía al estallido: “Durante mucho tiempo —leemos— deposité *toda*<sup>[3]</sup> mi confianza en Albert Camus. Ustedes recordarán cómo, en el encuentro Pleyel de diciembre de 1948, quise rendirle un homenaje personal al mencionar que al día siguiente de la Liberación su voz me pareció la más clara y la más justa...” Pero estamos en el mundo del todo o nada: mientras tanto, Camus se había referido a Lautréamont, al que aparentemente leyó sin sentir el prolongado estremecimiento que siempre atraviesa a Breton (y que por lo demás me atraviesa a mí mismo). Se trata, pues, de un elemento *sagrado* que Albert Camus no experimenta como tal. Lo que Camus dice exactamente de Lautréamont es algo que está en juego sólo en apariencia. Pero al decirlo no lo hace con el tono que conviene al misterio que ocultan las *Poesías*. No creo que el párrafo incriminado tome lo suficientemente en cuenta el carácter desmesurado, “furibundo”, provocador, de ese texto “conformista”: ¿es posible imaginar a alguien que se sienta satisfecho con las *Poesías* cuando lo que busca es el conformismo? Lo que no significa que la dialéctica de Camus, resultante de la oposición entre las *Poesías* y los *Cantos de Maldoror*, no exponga (sin agotarlo) un movimiento del espíritu de Lautréamont que atañe a lo esencial de la rebelión. La “rebelión poética” —que apela a la exageración, a la “maldad teórica” y a toda clase de desarreglos— es achacada de banalidad: tengo para mí que la experiencia de la poesía, en la medida en que el exceso de rebelión la arrastra hasta el último grado de la negación, tendría que confirmar, en ese punto, la identidad de *Maldoror* y de las *Poesías*; la de un perfecto desarreglo y la del escrupuloso acatamiento (es cierto que irrisorio, es verdad que ambiguo) de la regla. Sin duda Albert Camus, a propósito de Lautréamont, no extrajo acerca de esta identidad ninguna otra consecuencia más que la explicación del tránsito que va del surrealismo al comunismo estaliniano (la explicación no es mala, pero ¿había que vincularla al inasequible desplazamiento de las *Poesías*?), pero el movimiento de todo el libro va en el mismo sentido: el espíritu que promovió la rebelión desenfrenada experimenta lo absurdo (lo inviable) de su actitud, pero también descubre en ella una verdad inesperada: la existencia general de un beneficio que hace que *la rebelión valga la pena*, “algo... que pide que se cuiden de ella”. “El rebelde, en el sentido etimológico, pone todo de cabeza” y *si habla* —o, más sencillamente, si es dueño de una conducta humana, no animal—, le es preciso decir y concebir lo que justifica su actitud, y que merece que enfrente la muerte. Pero ese elemento inviolable, soberano, que no puede ser subordinado, sometido, sin negarse y claudicar, el gesto mismo de la rebelión significa que el rebelde lo posee en común con cualquier otro que se rebele con él. En el gesto de la rebeldía inicial, al hablar y al adquirir conciencia desde el momento en que toma una postura, el espíritu aprehende ese beneficio válido para todos y que hace que el hombre, por lo general, se subleve si se ve perjudicado. Camus dice de esto: “En nuestra prueba cotidiana la rebelión desempeña el mismo papel que el ‘cogito’ en el orden del pensamiento: es la primera evidencia. Pero esta evidencia saca al individuo de su soledad. Es un lazo común que funda en todos los hombres el primer valor. Yo me rebelo, luego nosotros somos”.<sup>[4]</sup>

Así, dado que la rebelión ataca la moral —en la medida en que la moral se convierte en la base del orden establecido—, no por eso deja de estar inscrita, en un primer momento, dentro de una vía moral. Aún más, su simple gesto realza un valor que rebasa el interés común: es *mucho* más precioso que la ventaja o la condición favorable de la vida, que incluso excede la vida y se destaca de ella, puesto que estamos dispuestos a perderla para salvarlo a él.

Resulta difícil evitar hacer la comparación entre esta visión, genial en cierto sentido, y la disposición surrealista. La diferencia estriba en el tono tempestuoso y balbuciente, cargado incluso a veces de un estrépito poco inteligible, del que la expresión surrealista echa mano a propósito.

El análisis en frío sucede al delirio de la fiebre: no posee su ciega vehemencia, pero de ese modo escapa del evidente embarazo de Breton al intentar fundar *su* moral en contra de su intolerancia del pasado. También escapa de ese terreno apartado en el que Breton quiso edificar un mundo que le habría pertenecido como algo *exclusivo*. ¿Podemos acaso olvidar la incompreensión simplemente brutal del *Manifiesto surrealista* al juzgar la obra de Dostoievski con una ligereza muy distinta de la que Camus emplea con las *Poesías*? Breton ha tenido desde siempre la costumbre de remplazar mediante la afirmación y el desplazamiento, en ocasiones sutil, del asunto, un riguroso desarrollo del pensamiento: lo que dice con una fuerza incontrolada afecta a la sensibilidad o a las pasiones. Esta desenvuelta impotencia le valió, al mismo tiempo que una amplia audiencia, el escaso sentido y la fragilidad de las adhesiones que encontró a su paso. Pero determinó principalmente el incompleto carácter del mundo en el que quiere encerrar la existencia del hombre. Lo que resulta más molesto es el rechazo que opone a un método más acertado. No quiere ver que los juicios basados en la fuerza del sentimiento tienen pocas posibilidades de convencer, o más bien esperan del azar un poder convincente de lo más incierto. El mundo actual carece, en sumo grado, de rigor, de simple lucidez y sobre todo de amplitud de visión: cada cual se aísla dentro del restringido mundo que percibe desde un punto de vista que nunca cambia. Si André Breton no experimentara un malestar tan acentuado desde el momento en que son alterados los deslumbrantes efectos de perspectiva —pero demasiado esporádicos, demasiado difíciles de integrar— que él ordena a su alrededor, si no careciera absolutamente de imaginación en cuanto se ve fuera de sus maravillosos dominios, habría apreciado todos los tesoros que el libro de Camus le ofrecía. Habría considerado insignificante una divergencia, incluso profunda, en la manera de juzgar las *Poesías*. Pero carece de imaginación, e incluso de simple curiosidad, si se trata de asuntos ordinarios. En la época en que admiraba sin reservas a Lenin, es probable que nunca haya pensado en el encogimiento de hombros que, *sin duda alguna*, este último habría opuesto al frenesí de *Maldoror*. (Tal vez incluso Breton impugnaría hoy una evidencia tan incontrovertible...) En la actualidad, el pensamiento de Camus siente el mayor de los aprecio por Lautréamont, con mucha prudencia sin duda: nos hallamos lejos de la visión más penetrante, pero por lo general ofuscante de la fiebre. La lectura de Lautréamont provocó en Camus únicamente un sentimiento de admiración asaz tibio. Responde al primer ataque de Breton: “Literariamente... admito que *Guerra y paz* se encuentra para mí infinitamente por encima de los *Cantos de Maldoror* ”.<sup>[5]</sup> Pero Breton no desea darse cuenta de que la

divergencia multiplicada, vertiginosa, es inherente a la condición humana, y que es necesario hacerlo si se quiere mantener la esperanza de no hablar más que para los sordos. Comete el muy extraño error de implicar en su actitud que, fuera de un pequeño número de hombres —o de aquellos que se prestan a confusión—, en el mundo no hay más que una innoble trapacería humana. Es la única respuesta —implícita— que sabe dar al hecho de que los demás se le asemejen tan poco. Es también el único sentido —no menos implícito— de la frase en la que habla, a propósito del texto incriminado de Camus, de falso testimonio. ¡Falso testimonio!<sup>[6]</sup> Eso significa lisa y llanamente: él no ve lo que yo veo.

Cualquier otro se diría sin más: de ninguna manera podría convenir con ese juicio sumario, pero si el autor se engaña, y corre el riesgo de engañar a los demás; si, en este caso, estoy seguro de que se equivoca, debo no obstante buscar las razones por las que un hombre al que considero honesto habla así, y en el que, por lo demás, tenía puesta “toda mi confianza”. A menos que tenga otras razones, que él nos oculta, Breton tendría que haber sido más prudente en la medida en que hizo que la última edición de sus *Manifestos*, el segundo de los cuales contenía ataques tan personales que terminaron siendo deplorables, viniera acompañada de algunas *contriciones*. Si Breton hubiera sabido dominar el impulso pasional que lo llevó a considerar como una prueba de vulgaridad moral la insensibilidad ante la obra de Lautréamont, se habría percatado por el contrario de que, con Camus, debido a una coincidencia en las intenciones y en las reacciones iniciales, la experiencia surrealista encontraba la manera de hacer que la profunda exigencia a la que ésta había respondido se hiciera clara e indiscutible. La unidad de la rebelión poética y de la rebelión histórica, que el surrealismo se impuso como tarea elemental de manifestar en otro tiempo, se confirma en el hecho de que una rebelión incondicional es la base de la patente revelación del bien y de su ascendiente sobre el hombre, y por consiguiente la base de un movimiento de revolución que postula la soberanía de la justicia.

### III. EN EL REINO DEL MALENTENDIDO

En este punto, me veo obligado a ponerme a mí mismo en el banquillo de los acusados. Resulta efectivamente paradójico que yo, por mi parte, tenga que demostrar que estos “enemigos” están de acuerdo y que una última coincidencia en su punto de vista (cuyas objetividad y profundidad se ven en realidad subrayadas por una ridícula polémica) otorga a la verdad dominante de un periodo su más sólido fundamento. Así es: este curioso “acuerdo” se lleva a cabo contra una posición mía, cuyos aspectos expuse en ocasiones durante este examen y cuyo principio, adaptado a los términos de este desarrollo, habré de enunciar ahora: la oposición entre el *bien* idéntico y lo *sagrado* de la *justicia* que, por su parte, apunta del bien idéntico al provechoso.

Así, al demostrar el error de las partes oponentes al disputarse (en una discordia a la que solamente Breton otorgó un carácter beligerante), es sobre todo mi error el que habré de confesar. Y, dado que mi confesión y sus razones, según yo, permiten precisar el sentido de la

posición de Albert Camus, añadiré a la comparación de la experiencia surrealista y de *El hombre rebelde* aquella que es a mi entender común a una y a otra como a la mía.

Antes de eso, sin embargo, deberé clarificar la simple verdad. En la totalidad de esta historia la oposición es únicamente accidental. Ataco lo que me parece un error de André Breton. Pero de esa manera soy su enemigo sólo superficialmente. Más de una vez, tras dificultades que datan de veinte años, tuve la oportunidad de manifestar mi acuerdo con la posición surrealista, en el sentido que al menos ella tiene para mí. Públicamente incluso —en una carta abierta a su jefe de redacción— renuncié a mi intención de dar un artículo a la revista *Temps modernes* debido al desenfado con el que Sartre había hablado de los surrealistas en esta publicación.<sup>[7]</sup> Esto ya casi no tiene importancia: lo digo únicamente para subrayar que, en el plano del pensamiento, he estado más frecuentemente de acuerdo con Breton que con Camus.

Es más importante insistir en la estima y en el interés que *El hombre rebelde* muestra por la persona del que lo ataca hoy. El largo pasaje relativo al surrealismo no podría considerarse como un acuerdo por parte de Camus. Es una crítica rigurosa provista, en mi opinión, de un poder de análisis. Quizás el autor carezca de información respecto a aquellos que padecieron día con día las agitaciones y las repercusiones del movimiento. Pero ¿se reprocharía de incompreensión y de falta de apego a quien escribe: “Un gran llamamiento a la vida ausente se arma con un rechazo total del mundo presente”? Como lo dice magníficamente Breton: “No pudiendo tomar mi propio partido respecto a la suerte que se me ha reservado, afectado en mi más alta conciencia debido a esa negativa de justicia, me niego a adaptar mi existencia a las insignificantes condiciones en este mundo de toda existencia”. Según Breton, el espíritu no puede anclarse ni en la vida ni en el más allá. El surrealismo desea responder a esta incansable inquietud. Es un “grito del espíritu que se vuelve contra sí mismo y que está bien decidido a reventar desesperadamente sus cortapisas”. Grita contra la muerte y la “insignificante duración” de una condición precaria. El surrealismo se sitúa así en las filas de la impaciencia. “Vive en un cierto estado de furor herido; y al mismo tiempo en el rigor y la orgullosa intransigencia que dan por sentada una moral.”<sup>[8]</sup> Y más adelante:

Entre la jauría de su tiempo, y es algo que no se debe olvidar, fue el único en hablar profundamente del amor. El amor es la moral transportada que fungió como patria para este exiliado. Desde luego que también hay aquí una falta de moderación. Ni política, ni religión, el surrealismo sólo puede ser una sabiduría imposible. Pero es la prueba misma de que no existe la sabiduría cómoda: “Queremos, tendremos el más allá de nuestros días”, exclamó Breton admirablemente. La espléndida noche en que se complace, en tanto la razón, llevada a la acción, hace desfilar sus ejércitos por el mundo, anuncia quizás efectivamente esas auroras que no tienen todavía él ni los matinales de René Char, poeta de nuestro renacimiento.<sup>[9]</sup>

La frase con la que Breton acusa, sin esperar a haber leído todo el libro, a aquel que supo traducir con tanta exactitud, debido a que lo conoce, el gesto de su rebelión, de colocarse “del lado del peor conservadurismo, del peor conformismo”<sup>[10]</sup> permanecerá como un sorprendente ejemplo de inexcusable malentendido.



#### IV. EL DILEMA DE LA REBELIÓN

El asunto en sí mismo quizás es —en todo caso parece serlo— un interminable malentendido. No obstante, la finalidad del discurso consiste en resolver la dificultad que los hombres tienen para entenderse: considerada desde su relación con la totalidad del lenguaje, con este desarrollado, exhaustivo y coherente pensamiento al que aspira todo pensamiento aislado, una visión obtusa sólo adquiere sentido a partir del momento en que se desdice. (Es por eso que un pensamiento lleno de vida no para hasta que finalmente se sorprende en falta.) Le es preciso antes que nada consagrarse a los malentendidos, que atraen y no sólo traen consigo una promesa de solución, sino también esa angustiante facultad de hacer que anochezca y que nos ofrece un sentimiento opaco de la muerte en el que ella se sumerge.

Deseo con tal fuerza representarme lo que es y el que deba vivirlo con exactitud, y la representación de las cosas me parece tan estrechamente ligada a la posibilidad de comunicarla en el acuerdo manifiesto de los espíritus, que ante la simple idea de esos violentos desacuerdos que separan a aquellos que pueden comprenderse, me resulta odioso continuar con el ejercicio, entonces ya insignificante, de la reflexión y del lenguaje. El sentido —y el destino— de la rebelión están en juego. Podemos, como se ha hecho en los concilios, como lo hacen ahora los congresos, buscar sabiamente un acuerdo que funde una previa *sumisión* a las decisiones de la asamblea. Pero corremos el riesgo de demostrar claramente, mediante el absurdo, que concilios y congresos tienen razón; en cuanto a que nos evitan por lo menos las discordias de la rebelión. Parecería que, del lado de los rebeldes, sólo hubiera con frecuencia capricho, soberanía del humor inestable, múltiples contradicciones sin freno. ¡En realidad, motivos suficientes para someter indefinidamente la rebelión al espíritu de sumisión! Esta necesidad está inscrita en el destino del hombre: el espíritu de sumisión posee la eficacia de la que carece el de la insumisión. Su rebeldía deja al rebelde frente a un dilema que lo deprime: si es pura, e intratable, renuncia al ejercicio de todo poder, llevará la impotencia hasta el punto de alimentarse de las facilidades del lenguaje incontinente; si pacta con una búsqueda del poder, se alía por ello mismo con el espíritu de sumisión. De ahí la oposición entre el literato y el político, uno rebelde con el corazón abierto y el otro realista.

¿Como disociar, por una parte, el movimiento de la rebelión y la inclinación contraria a forzar la voluntad de los demás? ¿Y cómo, por la otra, evitar el escollo de una excitación verbal, de una impotencia multiplicada de opiniones en la que el lenguaje, que ha dejado de ponderar la realidad de la acción, se encoleriza, se exaspera y se vacía? No es tan sólo el problema de Albert Camus, es el de cada hombre que vive hoy el dolor de su tiempo, y es finalmente el principal problema de todo el presente.

#### V. LA ÚNICA RESPUESTA AL DILEMA DE LA REBELIÓN ES LA MODERACIÓN

El mérito de Albert Camus consiste en haber sido el primero en plantear el problema en su totalidad (como fue la fortuna, o la desdicha, de André Breton, la de haber esclarecido a su pesar el aspecto desagradable del mismo). Podemos rechazar la solución eficaz de la rebeldía tiránica, de un tránsito —revolucionario, en la medida en que realiza, en el sentido que le dan los astrónomos, un perfecto movimiento de “revolución”— de la rebelión de los mejores a la sumisión de todos. (Pues los mismos tiranos, en la rebelión tiránica, se ven sometidos a la tiranía que ejercen sobre los demás.) Pero también deberíamos saber si la rebeldía que rechaza a la tiranía posee otros caminos que no sean la excitación y el verbalismo desacorde. No es seguro. Y si es cierto que Albert Camus aporta una solución que va más allá de la cólera ciega, aún falta probar que ella nos otorgue la posibilidad de pasar a los actos sin recurrir al asesinato y a la tiranía. Sobre este asunto, hay que decir que sólo el futuro puede decidir auténticamente, pero desde ahora podemos intentar saber si es que esta solución escapa a las dificultades de las que hablamos (tan lejos de ser resueltas por el surrealismo que, sólo en la inflexibilidad, pudo hacer comprender que se hallaba del lado de la exigencia exasperada y del grito proferido en vano).<sup>[11]</sup>

Camus no disimula su aversión por la desmesura, sino que la manifiesta. Su doctrina es, abiertamente, la del justo medio. No teme chocar de frente contra este estado de espíritu juvenil, que condena todo aquello que no sea de *una total firmeza*, que lleva al compromiso de la manera más completa posible. Camus no se opone a la pureza, sino al sistema, a la voluntad de absoluto.

Según él (p. 366):

La moderación... nos enseña que toda moral requiere de una parte de realismo: la virtud totalmente pura es mortal, y que todo realismo requiere de una parte de moral: el cinismo es también mortal. Es por eso que la verborrea humanitaria sólo se basa en la provocación cínica. El hombre no es al fin totalmente culpable de ello, él no inició la historia; ni del todo inocente, dado que la continúa. Los que rebasan este límite y afirman su total inocencia, terminan en la pasión de la culpabilidad definitiva. La rebelión, por el contrario, nos pone en el camino de una culpabilidad calculada. Su única pero invencible esperanza se encarna en última instancia en asesinos inocentes.

## VI. EL PRIMER GESTO DE LA REBELIÓN ES LA TOTAL DESMESURA

Nunca dejaremos de celebrar un lenguaje igualmente alejado tanto de la ingenua fraseología como del astuto realismo. Pero no es difícil responder y apostar junto a Breton por el prestigio de una incorregible sordera: “¿una rebelión en la que se hiciera intervenir la ‘moderación’? ¿Qué piensan ustedes que quedaría de una rebelión despojada de su contenido pasional?”<sup>[12]</sup> Como si no tuviéramos frente a los ojos lo que quedó de una rebelión reducida desde hace treinta años a la violencia de las palabras.

Nuevamente nos encontramos en la oscuridad del malentendido, donde Breton quisiera confundir un primer gesto y las consecuencias que éste exige. A no dudar, Breton formuló las imágenes más precisas de ese primer gesto —pasional— de la rebelión: incluso es la más

cargada de desmesura la que tiene actualmente el mérito de esclarecer lo esencial. Pero, respecto a este punto, podríamos estar de acuerdo en el hecho de que si la exigencia de la rebelión nos conduce, finalmente, a la moderación, es debido a su primer gesto desmesurado. Por eso es que, a partir de la desmesura, debemos asirnos a la necesidad de llegar a la moderación.

No hay una verdad que no debamos con mayor necesidad —más rápido, pero también más fácilmente— dejar atrás, que aquella a la que Breton prestó la forma de esta célebre frase:

El acto surrealista más simple consiste, pistola en mano, en bajar a la calle y tirar al azar, hasta donde sea posible, contra la multitud. ¿Quién no ha abrigado al menos una vez en la vida el deseo de terminar de esa forma con el pequeño sistema de degradación y de embrutecimiento vigente, cómodamente instalado en esa multitud, con un cañón a la altura del vientre?

Convengo en que no es posible vivir en una encrucijada así. Pero no puedo estar de acuerdo con las reacciones suscitadas por esta frase. En este sentido, hay que destacar la razón que Breton tiene en insistir: es obvio que “en (su) entendimiento, siempre ha quedado claro que el autor de semejante acción sería linchado de inmediato”.<sup>[13]</sup> Y añade:

Se trataba —metafísicamente hablando— de un atentado consciente contra el hombre, cuya naturaleza consistiera en destruir al mismo tiempo al “yo” y al “otro”, lo que, por muy poco que se detenga uno a pensar, no deja de relacionarse con el atentado final de Jules Lequier contra “Dios”. Admito haber atravesado —fugitivamente, debo precisar— por la desesperación nihilista. Mi consuelo sería el de haber podido contar con grandes predecesores:

Tout à la guerre, à la vengeance, à la terreur,  
Mon esprit! Tournons dans la morsure: Ah! passez,  
République de ce monde! Des empereurs,  
Des régiments, des colons, des peuples, assez!<sup>[14]</sup>

Quise citar todo el pasaje. Posee la virtud de captar la rebelión en el momento de desmesura en que se desencadena: el deslumbrado y mortal vértigo con el que un hombre rompe con la sumisión impuesta. De este modo no me alejo de la descripción de Albert Camus, para el que Rimbaud (si no en su obra, en su vida) “es el poeta de la rebelión y el más grande”: Rimbaud, que supo dar “a la rebelión el lenguaje más extrañamente justo que haya recibido nunca”.<sup>[15]</sup> No me detengo en hablar de la distancia que Breton pone actualmente entre él y esta frase, añeja ya, de hace unos veinte años. Ni en la insistencia de Albert Camus, quien se propuso hacer que la “rebelión metafísica” fuera por caminos muy distintos de los del crimen (especialmente los de la violencia nazi). La frase de los “revólveres” no tiene nada que ver con la bestialidad política: incluso, sin duda alguna, echa mano de los vertiginosos prestigios del suicidio. Por lo demás, esta forma de elemental rebelión tiene algo más que una existencia verbal: es el *amok* de las islas de Malasia, cuya práctica, *tradicional*, no era tan rara. Cansado de soportar el peso del mundo, de pronto un hombre se enfurecía: se dejaba ir entonces a través de las calles y atacaba con un *kriss* al azar a los que tuviera a su alcance, hasta que —a su vez— sucumbía bajo los golpes de una multitud asustada. Es curioso que por lo menos en un lugar del mundo un gesto de tal demencia pasara a formar parte de las costumbres; que, hasta donde parece, haya adquirido un valor de acto sagrado más que de

locura criminal. En vano buscaríamos una rebelión más completa. Nada, sean cuales fueren los fundamentos, simplemente físicos, de una manifestación tan total, responde de manera más perfecta al espíritu de esta rebelión metafísica de la que Albert Camus nos dice<sup>[16]</sup> que “es el movimiento por el cual un hombre se alza contra su situación y la creación entera”; que es “metafísica porque discute los fines del hombre y de la creación”.

No hay ya ningún malentendido por lo que concierne al *amok*; ni tampoco en cuanto a sus víctimas.

Pero ¿y aquellos que lo vieron sediento de muerte, que sobrevivieron, y probablemente lo mataron?

La multitud europea, quizá más gravosamente sojuzgada, sucumbiría al rencor; pero puedo imaginarme una asistencia orgullosa y abierta como ninguna otra, que no estaría sorda ante esta soberana protesta y de la que ha debido no obstante defenderse. Sabría *sin malentendido* que el *amok*, en el instante de un relámpago, quiso negar lo que lo limitaba, más que aceptar vivir limitado: se inclinaría por esta razón frente al *amok*, cuya muerte adquiere un sentido de auténtica soberanía.

Mi manera de ver es paradójica y parece distanciarse de la de Camus, para quien el rebelde se define por el deseo de ver reconocido en sí mismo el valor de la rebelión. Pero antes de esto, ¿no deberíamos considerar la rebelión que ciega —y desea permanecer ciega, en la muerte—?

## VII. LA REBELIÓN, LA SOBERANÍA Y EL CARÁCTER CRIMINAL Y REBELDE DE LA REALEZA

En la primera parte de este artículo, hablé de mi intención de mostrar no solamente el acuerdo fundamental entre Breton y Camus, sino una coincidencia entre la postura que les es común y que yo por mi parte adopté.

Se trata de fundar el valor en la rebelión, y *con ello* ofrecer una base a la ley tradicional que condene la mentira y nos pida lealtad frente a los demás. Por supuesto que la justicia misma está implicada en la moral definida por este valor. Así que estas palabras: *rebeldía*, *lealtad*, *justicia*, no dejan de ser equívocas, y desearía ahora demostrar que la soberanía es la exigencia fundamental de esta moral. De esa manera la moral de la rebelión que, como se verá, se basa en la justicia, sin embargo no estaría basada en ella: su fundamento es la voluntad de ser soberanamente.

Al menos de entrada, esto no parece deducirse con toda claridad del libro de Camus. Debo reconocer además que la proposición no es en sí misma muy clara. Voy a proponerme ahora no únicamente probarla, sino además otorgarle una significación familiar.

Si Camus habla del motivo de los sentimientos de rebelión, es ambiguo. Tal motivo parece ser antes que nada la injusticia y el sufrimiento que se deriva de ella. Albert Camus no parece ser ajeno en lo más mínimo a la piedad. Pero también debemos saber *qué* sufrimiento es objeto de esta piedad. Dice acertadamente: “La rebelión nace del espectáculo de la sinrazón,

ante una condición injusta e incomprensible”.<sup>[17]</sup> Pero también puede afirmar: “La rebelión, en el hombre, es la negativa de ser tratado como cosa”. “Tratado como cosa”, en el vocabulario de Kant, significa: como un medio, no como un fin. Esta negativa se traduce realmente en una exigencia: la rebeldía es en el hombre la voluntad de ser soberano (de depender de él mismo y de nadie más).

Albert Camus no es el único en fundar en una exigencia de soberanía el gran movimiento de reivindicación que existe desde hace dos siglos. El mismo Marx hace de la alienación de los proletarios el principio de la lucha de clases. Pero por lo general se oculta este aspecto fundamental. Soberanía, autonomía del ser, son en principio fórmulas abstractas. Por lo común se colocan en un primer plano satisfactores más concretos. Si se habla de libertad, es con motivo de las imágenes familiares que inmediatamente evoca esta gran palabra: prisión, represión. No es que la soberanía sea inevitablemente abstracta sino que, en la medida en que se ve vinculada a una representación común, deja de ser popular. La soberanía es antes que nada un asunto de la divinidad o de los reyes. La “soberanía del pueblo” sigue siendo un enunciado irreal: es la *soberanía* del pueblo *trabajador*, *sometido* al trabajo, ¡y la soberanía se define por el hecho de no estar sometido, por el hecho, ante todo, de ser sin otro fin que el de existir! No es algo contradictorio con el trabajo futuro o terminado, sino con el trabajo *actual* —o con la *esencia* del trabajo, asumido en su calidad *trabajadora*, en su calificación de *obrero*—. Hay que precisarlo: el trabajador es soberano si lo desea, pero sólo en la medida en que coloca sus herramientas frente a sus pies.

Vayamos más adelante.

El mismo Camus ha dejado las cosas en la sombra, si bien es cierto que son difíciles y no están resueltas. Me parece, y en este aspecto mi impresión es muy fuerte, que su piedad se dirige en principio a aquellos que desean ser soberanos, quebrantando lo que queda en ellos de irreductible. Pienso incluso que la palabra *piedad* traiciona el vigor, y yo diría la soberanía, de ese movimiento, pues es de solidaridad de lo que se trata; pero en lugar de esta última palabra, demasiado vaga, Camus prefiere la de complicidad, que descubre el telón de la tragedia. La soberanía es esencialmente culpable, incluso en un sentido se podría decir que es lo mismo que la culpabilidad. Camus lo sabe bien cuando recuerda la frase de Saint-Just: “Nadie puede reinar inocentemente”.<sup>[18]</sup> Resulta ambiguo si se interpreta en el sentido grosero de gobernar. Pero la soberanía está en el crimen en la medida en que sus humores divinos y majestuosos están en ella, como la rebelión, más allá de las leyes. “Saint-Just sienta [...] como axioma que todo rey es rebelde.”<sup>[19]</sup> ¿Acaso la soberanía no es asunto de aquel que prefiere morir, poner al menos su vida en juego en lugar de padecer el peso que abrumba al hombre? En sumo grado, este peso no es sólo la servidumbre o el sufrimiento, sino la muerte, y nosotros podemos rebelarnos como Albert Camus contra la muerte, pero ¿quién ignora que en la rebelión hay *en principio* una voluntad propia de desmesura y que no es posible *extraer* medida de la soberanía? La desgracia de la soberanía en la cúspide consistió en querer arrebatarse a la muerte la existencia soberana del rey: ¿pero hubo en ello algo más que la inútil oposición de esta verdad patente: “Todo rey —dice Camus— es culpable, y el hecho de que un hombre quiera ser rey lo condena a la muerte”?<sup>[20]</sup> Asimismo, el rebelde moderno se instala

en el crimen: mata pero, a su vez, consiente en que por su crimen esté destinado a morir: “acepta morir, pagar una vida con otra”. Humanamente existe maldición en toda soberanía, en toda rebelión. Quien no esté subordinado debe pagar, pues es culpable. Estos términos arcaicos pueden no ser concluyentes: la inocencia del hombre no está nunca realmente, definitivamente perdida. Pero al responder al deseo de ser ella misma un fin sin esperar otros fines —y de no estar subordinada a ellos como un medio— exige cargar con la culpabilidad y el pago.

## VIII. EL PAGO DE LA CULPABILIDAD DEL REY

La culpabilidad es la desmesura, pero el pago es el retorno a la *mesura*. Es cierto que el pago no siempre es un asunto de soberanía, pero está tan vinculado a ella que si se consideran las épocas más antiguas o las formas caducas, los mitos y los ritos en los que ésta aparece muestran la oposición de los desmesurados poderes del soberano. Un hombre puede encarnar por sus prerrogativas la existencia insumisa del hombre, liberada al menos de ese peso que abrumba a la mayoría; el pueblo pudo haber exigido esta suspensión en algún punto de la ley común, e incluso en cierto modo dejaría de ser humano, en cierto modo sucumbiría sin tal suspensión bajo el peso de una miseria y de una sumisión que no tendrían límites, pero el caso es que una maldición fatal persigue en cambio a quien ha recibido prerrogativas divinas. En ocasiones tal maldición se ve conjurada. Una imperfección mítica puede verse asociada a la dignidad real.<sup>[21]</sup> O si no la religión solicita al rey que se incline tan bajo como el más desdichado frente a un poder celestial que por lo general aplasta a los humanos. Otras veces, un simulacro de sacrificio, o un sacrificio que alcanza a una víctima sustituta, lo liberan. Pero llega a suceder con frecuencia que el rey deba pagar sus privilegios divinos con su ejecución ritual, e incluso que la dignidad real acabe convirtiéndose más o menos en una temible carga.

Además, la soberanía se confundía casi siempre con el poder militar que, según los términos empleados por Hegel en la dialéctica del amo (*Herr*) y del esclavo (*Knecht*), pertenece al señor, es decir, a aquel que paga *con su vida* sus privilegios de amo (el *Genuss*, el derecho y el acto de suspender, por sí mismo, todo el peso de la vida material). (Para Hegel, el amo y el esclavo eligieron su destino: el esclavo prefirió la subordinación a la muerte, y el amo, la muerte a la subordinación; pero carente de la experiencia que el hombre adquiere en la servidumbre (fundamentalmente la experiencia del trabajo), el amo no podría alcanzar el estadio del hombre acabado, que sólo el esclavo rebelde alcanzará; en mi opinión debería decirse que la soberanía del amo —o del rey— es una soberanía inconsecuente: que no compensa sino a su pesar y que *se sirve* contradictoriamente de su *soberanía* como de algo poseído por él.)

## IX. LA REBELIÓN Y LA MODERACIÓN

Por lo general sólo ve uno el crimen (en el más grosero sentido de la palabra) en la vida de los grandes y de los reyes, o por lo menos el abuso, la explotación de los débiles en provecho de intereses particulares. La nobleza y la realeza confiscaban mediante la violencia los frutos del trabajo de los demás en beneficio propio. Pero es lógico no ver en eso más que una malversación, desconociendo el sentido inicial del hecho: la negativa a aceptar como un límite la común condición de los hombres.

Es algo muy distinto a esa negativa lo que hay en la soberanía histórica; más bien es un adormecimiento, la explotación de la propiedad adquirida mediante la violencia de la negativa. En el ejercicio de la realeza, incluso, es algo contrario a esa negativa lo que resulta fácil poner de relieve cuando imagina uno la situación, visible en la India, del rey que se propone como víctima de un eventual *amok* durante una fiesta. El *amok* que aniquilaba al rey lo sucedía (parecido a ese rey de madera de Nemi, cuyo asesinato en combate ritual es el punto de partida de la *Rama dorada* de Frazer). De no hacerlo, era automáticamente ejecutado. En este significativo tema encontramos la situación animal, pues la soberanía era algo propio de aquel que rechazaba la ley humana, la que agobia al hombre y lo *somete*. Aquel que reina después del *amok* se opone a la participación de un nuevo *amok*, pero sólo se opone a medias: cuando mucho se ofrece a la muerte, admite el principio del pago. Pero el soberano puede traicionar totalmente la verdad de su poder y no conservar nada de sus orígenes *soberanos*, de su original complicidad con la violencia. A partir de ahí, pasa al otro campo. Reduce la fuerza y los prestigios de los que dispone a un solo medio: se retira del juego y *gobierna*, en lugar de reinar. Puede incluso gobernar, sin más, de la manera más ventajosa para sus intereses privados. En adelante no tiene nada ya de un *soberano* (sólo el nombre), nada que sobrepase, en todos sentidos, una organización de los intereses (una subordinación constante a la calculada salvaguarda de los intereses). No es más que una caricatura de la soberanía. Su presencia sólo tiene un valor: el que nos propone buscar una auténtica soberanía en las antípodas de una institución menospreciada.

Estos rodeos nos alejan mucho de los análisis de Albert Camus. Sin embargo el lugar está ahora listo para la sucesión indirecta que habrá de reivindicar al “hombre rebelde”.

El valor del “hombre rebelde” se deriva de su rebelión, de su rechazo a asumir el peso que agobia y avasalla a los hombres. Vive con la atención puesta en esa parte irreductible de sí mismo que sin duda puede ser vencida, pero que, *profundamente*, mantiene en él tanta violencia, que ni siquiera puede pretender reducirla, inclinándose ante ella. Únicamente puede sucumbir o traicionar. El conocimiento de ese simulacro de soberanía frente al cual lo ha colocado la historia lo aparta desde un principio de las soluciones *animales*, desconfía de la ciega contienda —o de esos deslumbrantes brillos que remplazan la santidad de aquél *que se consagra*—. Desde un principio se halla al lado de aquellos que rechazan la soberanía establecida y, contrariamente a la de los soberanos del pasado, su rebeldía es *consciente* de sí misma, en él mismo y en los demás. Sabe que esa parte definitivamente irreductible a la ley, que recibe de una inmensidad del ser en él, que no puede tratar como medio, que es un fin, puede reservarla con el trabajo, sometiendo a la ley otra parte de sí mismo, que es reductible. Ya no puede dejarse llevar por las apariencias que, por un lado, mostraban a esclavos sujetos

al trabajo y, por otro, a soberbias bestias salvajes, haciendo trampa puesto que se rebajaban a hacer el cálculo de los ingresos provenientes del trabajo de los otros. Sabe que esa parte indomable que hay en él existe en *todos* los demás, a menos que la hayan repudiado. Lo que él rechaza exactamente, el objeto mismo de su rebeldía, es el viejo sistema del mundo en que esto no era (o había dejado de ser) sensible, y en el que reinaba la mentira. No se oponía realmente, o al menos no *profundamente*, a lo que en esa antigua mentira transpiraba de sagrado; y su protesta apunta *profundamente* a la común condición, a la ineluctable necesidad de someter una parte de la vida del hombre al trabajo.

Pero esta protesta, asociada a esos desmesurados movimientos que sublevan la vida humana, no tiene sitio ya en la *desmesura*. El “hombre rebelde” sabe que puede abandonarse al trabajo, siempre y cuando no haga de *toda* su vida un sistema de engranajes subordinado a las exigencias de la labor. Y otro efecto de la *mesura* en él consiste en no desear suceder al poder que echa abajo.

A partir de ese momento sabe que al tomar el lugar de aquellos que combatió hereda antes que nada su desmesura, destruyendo en él lo que ha encontrado de más grande: la “mutua complicidad de los hombres”. Súbitamente pierde todo el beneficio de la rebeldía. Y quebranta dentro de él —y dentro de aquellos a los que en lo sucesivo gobierna— el impulso que la provocó. Y sólo queda en él y en quienes lo siguen —de acuerdo o a pesar suyo— la *desmesura*, traducida en tiranía y en terror.

## X. REVUELTA, POESÍA, ACCIÓN

De esta manera, partiendo de mis propios análisis, regresé al movimiento fundamental del pensamiento de Albert Camus. Me parece que la relación que introduje entre dicho movimiento y mis premisas no lo deforma *en absoluto*, e incluso lo aclara. Pero insisto en este punto: mi propio pensamiento me parecía suspendido por no haber desembocado en la que es ahora su conclusión, extraída al final de este libro en general admirable y cuyo profundo sentido he deseado ofrecer aquí.

Es cierto: el punto de partida de estos acercamientos, que me parece establecen una coincidencia, puede aún considerarse refutable. Habría lugar para creer que la revuelta de Camus pudiera ser tomada por una exigencia de soberanía.

Lo que me parece importante dejar atrás es el marcado interés del autor, en contra de todos los teóricos políticos, por las posiciones morales surgidas de la poesía y, más allá de la poesía, de la literatura. Y es que la poesía —y la literatura— de nuestro tiempo, no tienen más que un sentido: la obsesión de un impulso soberano de nuestra vida. Y ésa es precisamente la razón por la que están relacionadas de manera tan constante con la rebelión. (No obstante, la literatura y la poesía de las que habla Camus casi nunca tienen que ver con los esfuerzos, apreciables o no, de los escritores “comprometidos”.) De lo que se trata es de la negación de los límites del mundo real, de esos límites que con tanta frecuencia mancillan una soberanía, cuyo sentido ofrece precisamente la poesía; una soberanía que es poesía.



No hay duda de que esto termina por demostrar que el motivo de todo ese movimiento concuerda constantemente con la búsqueda surrealista, cuya *desmesura* no cabe duda rebasa la literatura en cuanto que pone en juego, mucho antes que la permanencia de los textos, la soberanía del instante, que es por sí solo su propio fin. Pero no por eso la revuelta de André Breton ha carecido de *mesura*, al prevenir a Camus de su voluntad de justicia (que pone fin a los excesos —y a los ardides— de la *desmesura* inicial). E igualmente, el surrealismo, que en un principio fue seducido por las violencias y las artimañas de una política realista, se alejó rápidamente de ellas cuando se percató de sus aspectos *desmesurados*.

Lo que sin embargo aísla a los surrealistas es su distanciamiento de una conciencia clara, parte importante en la actitud de Camus. Breton es capaz de reflexiones profundas, de iluminaciones atrevidas, pero hace a un lado el análisis, aparentemente no experimenta la necesidad de colocarse en una visión de conjunto. Si, a final de cuentas, se atiene a un quietismo de naufragio, de una apariencia en ocasiones admirable, es debido a la *ignorancia* en que se encuentra respecto a las vías marítimas que llamarían su atención sobre el sentimiento de la muerte.

Existen sin duda algunas mentes para las que estas cuestiones *morales* no tienen ningún alcance. Y, como ya dije, es cierto que no podemos estar seguros de encontrar la salida por ahí. Camus se remitió a la solución de la moderación, y pasó rápidamente a otra cosa. Y sin embargo tiene algo de razón al manifestarse optimista. ¿Acaso lo fundamental no sería no dejarse engañar por las facilidades que condujeron a situaciones inextricables? Sobre todo me parece que ya es hora de entender que el *hombre rebelde* no puede aspirar a suceder a aquellos que combate sin comprometer el valor que se concede a la rebeldía. ¿Por qué, como todo parece indicarlo, si es verdad que no deja de haber en la administración, o en la dirección de las cosas (no digo la soberanía), una voluntad de opresión, no tratar de mantener fuera de la dirección una fuerza de rebelión que limitaría sus poderes? Tal podría ser el sentido de la acción sindical, a favor de la cual Camus se pronuncia en este libro capital. Nadie podría asegurar de antemano que una voluntad de *mesura*, más allá de la vana excitación, no sería capaz de “desunir el movimiento de la revuelta y la inclinación contraria a doblar la voluntad de los demás”.

---

[1] Albert Camus, *El hombre rebelde*, Losada, Buenos Aires, 1975.

[2] “Dialogue entre André Breton et Aimé Patri à propos de *L’Homme révolté*, d’Albert Camus”, en *Arts*, 16 de noviembre de 1951.

[3] El subrayado es mío.

[4] Camus, *op. cit.*, p. 26. El pasaje y, en general, el análisis del que acabo de dar cuenta, se encuentran en un capítulo que lleva por sí solo el título “El hombre rebelde” y que había aparecido aparte con el título de “Remarque sur la révolte” [Advertencia sobre la rebelión] en *L’Existence*, colección La Métaphysique, dirigida por Jean Grenier (Gallimard, 1945). Este estudio representa en suma un “discurso del método” de la rebelión. Ya había hablado yo de él en un artículo general relativo a Camus (*Critique*, junio-julio de 1947, t. XI, pp. 237-250), pero sin haber sabido poner de manifiesto, entonces, todo su alcance.

[5] “Une lettre d’Albert Camus en réponse à André Breton”, en *Arts*, 19 de octubre de 1951. Esta primera carta estaba justificada por “Sucre jaune” (*Arts*, 12 de octubre), en la que Breton ataca a Camus luego de la publicación en forma de artículo, en los *Cahiers du sud*, del pasaje de *L’Homme révolté* concerniente a Lautréamont.

[6] “Dialogue...” (*Arts*, 16 de noviembre), p. 1. Ésta es la frase completa: “... No creo en la virtud última de un pensamiento que de paso se apoya en interpretaciones arbitrarias y que no retrocede, si es preciso, ante el falso testimonio”.

[7] Las páginas de *Temps modernes* a las que hago alusión han sido reproducidas en *Situations*, II (Gallimard, 1945), pp. 214-229, en las que el autor, entre otras cosas, añade en nota a pie de página: [Breton] “¿Acaso se da cuenta de la maniobra de la que es objeto? Para esclarecerla, tendré que revelarle que el señor Bataille, antes de informar públicamente a Merleau-Ponty que nos retiraba su artículo, lo había puesto al tanto de sus intenciones en una conversación privada. Este paladín del surrealismo había declarado entonces: ‘Le hago los mayores reproches a Breton, pero es preciso que nos unamos contra el comunismo’. ‘Ya es más que suficiente’”. En esta ocasión aprovecho para decir que Merleau-Ponty me previno un día acerca de la existencia de esta nota; y añadió: “No recuerdo muy bien lo que le dije a Sartre, pero no debía ser exactamente lo que usted me dijo y estoy seguro de que Sartre no repitió con exactitud lo que yo le dije”. Lo que es lógico, pero no lo es tanto repetir una idea que no fue escuchada personalmente... No recordaba en absoluto lo que le había dicho a Merleau-Ponty, pero recordaba con toda precisión la frase, fácil de recordar sin deformarla, en la que se me informaba del hecho de que Sartre pudiera atribuirme una idea tan alejada de mi pensamiento. Quizás ésta difiera de lo que realmente dije, pero la conozco bien, y no ha cambiado: pienso que el texto de Sartre contenía algunas verdades que deforman la verdad y que esta ejecución sumaria reforzaba la posición comunista en el plano de la literatura, posición con la que no me avengo y con la que pensaba que el mismo Sartre no se avenía. No era el único en aquel entonces en pensar que la actitud de Sartre resultaba desagradable; no se trataba de ninguna maniobra de mi parte, sino de un poco de excitación exterior, a la que no cederé ahora tan rápidamente. ¡El único en maniobrar era Sartre, adjudicándome una frase que habría de suscitar en mi contra la doble hostilidad de Breton y de los comunistas! Pero el hecho es que me había desinteresado entonces en el asunto. Teniendo ahora el párrafo de Sartre frente a mis ojos, con la intención de ofrecer una referencia, me parece que a pesar de todo y transcurridos ya más de tres años, aprovecharé la oportunidad para poner finalmente las cosas en su lugar.

[8] *Ibid.*, pp. 119-120.

[9] *Ibid.*, p. 127.

[10] “Sucre jaune” (*Arts*, 12 de octubre de 1951).

[11] Sin embargo, no deja de haber incoherencia ni relajamiento en la exigencia: un pequeño grupo de personas recuerda el caso de Matta, excluido en razón de un suicidio que se produjo tras la ruptura entre una mujer y su marido, sin que por lo demás ésta haya sido la causa de aquél. Llegamos aquí, de manera innegable, al “peor conformismo”, en las antípodas de la rebeldía.

[12] “Dialogue entre André Breton et Aimé Patri...”, en *Arts*, 16 de noviembre de 1951, p. 3.

[13] *Id.*

[14] ¡Vamos a la guerra, a la venganza, al terror, / Corazón mío! Tornemos a morder: / ¡Ah, República de este mundo, queda atrás! / ¡Basta ya de emperadores, de colonos y de pueblos! [T.]

[15] Camus, *op. cit.*, p. 86.

[16] *Ibid.*, p. 40.

[17] *Ibid.*, p. 15.

[18] *Ibid.*, pp. 111-112.

[19] *Ibid.*, p. 111.

[20] *Ibid.*, p. 112.

[21] La obra de Georges Dumézil muestra la parte que ocupa en la imaginación de la Antigüedad y de la Edad Media la idea del rey *méhaigné*, del rey lisiado.

# LO SOBERANO

## I

Nada es más necesario y nada es más fuerte en nosotros que la rebeldía. No podemos amar ni estimar nada que lleve la marca de la sumisión. Sin embargo, el mundo del que surgimos y del que heredamos todo lo que somos ha vivido en su totalidad una interminable postración: este origen nos pone en guardia para evitar dejarnos conducir confiadamente por nuestros más firmes sentimientos, con lo que corremos el riesgo de pasar de un talante autónomo y caprichoso a esos juicios sumarios cuyo verbalismo subordina la mente de quienes los profieren. No es menos contrario a la rebeldía *padecer*, en nombre de un principio de insumisión, el mecanismo de las palabras, como inclinarse ingenuamente frente a determinada fuerza soberana. ¿Todo el pasado habrá sido sojuzgado? ¿Y todo habrá de ser noble en el odio o en la envidia que nuestros rechazos encubren?

La peor de las miserias inherente a nuestra condición quiere que nunca seamos desinteresados sin moderación —o sin engaño— y que, por último, aun cuando lo deseáramos rabiosamente, el rigor siga siendo insuficiente. El espíritu del hombre cuenta con recovecos demasiado profundos en los que ni siquiera valdría la pena detenerse: pues las verdades que se descubren ahí no distraen menos que las apariencias razonables.

En tales condiciones de dificultad, sólo podemos reír o temer, pero una risa *insidiosa* es más recta que un estremecimiento: al menos significa que no contamos con ninguna clase de refugio y que nos negamos alegremente a ser engañados.

Debía decir esto para empezar. Pues no puedo hacer definitivamente que la “pretensión” de la rebeldía, de cerca o de lejos, se vincule con aquello que los recovecos de un alma humana disimulan como inconfesable; pero *yo me río* y conmigo también se ríe la mente rebelde de esas interminables molestias, así fuera un día en el estremecimiento: río como dije con una risa dichosa, pero que mi ardor desea soberanamente “*insidiosa*”. Lo propio de la rebeldía es el no permitir ser sometido con facilidad. Puedo ponerme a mí mismo en entredicho, dudar de mi buena fe. Pero no puedo dejar que el *espíritu sometido* me recuerde a la autoridad que lo doblega. Asumo en este caso con mucha ligereza la aspiración a la

rebeldía, que es la de no reconocer por encima de mí nada de soberano (cuando mi soledad calcula la oscuridad del universo en la más insondable distancia) y de no esperar ya una respuesta proveniente de un silencio sin falla.

Un deseo de exactitud me guía en este momento, incapaz de convenir a ese alivio que me haría postrarme en condiciones de desamparo, de abandono y de sinsentido, frente a un poder tranquilizador. Un estado de pasión me prohíbe dejar que ascienda libremente el sollozo que en ocasiones me quebranta hasta hacerme sentir solo y que sólo me lleva a encontrar mi sombra alrededor de mí. Yo sé que el hombre en mí está solo en este mundo con la soledad que provoca la muerte, cuando alcanza a quien amamos; y mi llamado es un silencio que hace trampa: únicamente conozco este desnudo *instante*, inmensamente feliz y estremecido, que incluso un sollozo es incapaz de *retener*.

## II

Lo primero que he buscado es oponer esos seres rebeldes, que somos fundamentalmente, a este mundo, otrora indiscutido, que prescribía la sumisión. Pero no *todos* somos y no somos *igualmente* rebeldes de la misma manera. Y dado que la rebeldía se asocia por sí misma a la condición humana, concedida a lo largo de la historia, no me sería posible prestar ningún sentido a la postura de *mi* rebeldía —de nuestra dichosa, torpe y con frecuencia incierta rebeldía— sin colocarla en la historia *desde sus inicios*.

Creo que el *ser* se elude en la sumisión, pero la fatiga, el deseo de eludirse y la degradación que vienen después surgen a la luz cuando también aspiramos, no sin torpeza, a la rebelión: de manera inversa, mediante la astucia o el don sin reservas de sí mismo, la rebelión surgió a la luz casi siempre bajo el aspecto de la sumisión. Debemos procurar entonces no verla en los rencores que hablan en su nombre, como no desconocerla en esos terribles resplandores que iluminaron el pasado. A diferencia de aquellos que relacionan la obediencia con los estados más advertidos, debemos incluso suponer que el ser posee en nosotros presencia real, o soberana, sólo cuando es rebelde; que su plena manifestación —que, *como el sol o la muerte*, no pueden *mirarse fijamente*— exige el extremo abandono a la rebeldía. De tal modo, el deslumbramiento despierto, o la furtiva dicha del éxtasis, aparentemente vinculados a una actitud de espanto, únicamente se ofrecen *pese* a la sumisión a la que el espanto parecía conducir. Asimismo, los caracteres neutros y tibios, el prosaico afanoso o el insulso lirismo de los rebeldes nos engañan: la más quemante de las experiencias, la que finalmente nos deja desplazarnos ilimitadamente no procede de una creencia humilde y formal, sino del raptó de la negativa. Sería una ingenuidad asociar decididamente el ser en su proceder más desesperado a verdades *sensatas*, hechas de concesiones al espíritu de la docilidad: ese salto que nos arrebató de la pesantez tiene la inocencia de la rebeldía; la tiene, *de hecho, en la experiencia*, y si es cierto que nos deja sin voz, sin embargo no podemos callar antes de haberla proferido.

Es verdad que una ilimitada apertura —al descuidar esos cálculos que nos ligan a una existencia articulada en el tiempo— nos deja frente a extrañas dificultades, desconocidas para aquellos que siguieron (o creyeron seguir) las vías de la obediencia. Si bien nos subleva con gran libertad, la rebeldía nos condena a desviarnos de su objeto. No hay nada en mi rebeldía que no invoque esa última y traviesa soledad del *instante*, que yo soy, que igualmente seré, que finalmente seré de una manera acabada en la escapada que de súbito pone rigurosamente en juego mi muerte,<sup>[1]</sup> ni tampoco nada que me aleje de ella. Si lo considero aislado de un pensamiento que entrevera el pasado y el futuro de cosas manejables, el *instante*, que se cierra en un sentido pero que en un sentido mucho más agudo se abre negando aquello que limita a los seres separados; el instante es el único ser soberano. Por rebeldía, me rehúso a dejar que una parte soberana, aun cuando me haya parecido irreductible en mí mismo, deje de ser tal al hallarse sometida a otros poderes, que la tratan y la emplean como una cosa y que encadenan esta cosa a las intenciones del pensamiento eficaz. Si otorgo algunas consecuencias a este movimiento de rebeldía, debo esforzarme y luchar por negar el poder de aquel que me aliena, me trata como cosa, reduciendo a una mera utilidad aquello que deseaba arder *por nada*: de tal modo sólo abandono la prisión de la servidumbre para entrar en los encadenamientos de una rebeldía consecuente; éstos sólo difieren *en potencia* de la prisión que esta rebeldía quiso abrir.

### III

Al remitirme, como he señalado ya que es mi intención, al transcurso histórico de la rebeldía, no puedo dejar de pensar que el rebelde pierde mucho —y quizá todo— si entra en esa estrecha vía de las consecuencias: a partir de ahí, sin una clara limitación, debe librar un combate en el que tendrá que subordinar el presente a fines lejanos y así hundirse en la obediencia.

Pero puedo remontar el curso de la historia: en el pasado, al menos en los tiempos que precedieron a “la sumisión”, se abría un ancho camino para aquel que se negaba de entrada a sojuzgar la vida en su persona. El *ser* del que era depositario lo deseaba ahora insumiso, sin subordinarlo nunca a nada: no podía ser servilmente el medio de un fin que contaba más que él, debía estar ahí, soberano, sin límites, sin dejar nunca de rechazar, por ningún resultado futuro, lo que somete. Tal actitud es terminante, aun si compromete la vida: entre el sojuzgamiento y la muerte, cada quien es libre de elegir la muerte.

Pero esta audaz resolución apenas podía llegar un poco más lejos, pues la pesantez no aventajó ni ensancho a la humanidad: del mismo modo que una desacostumbrada caminata entumece las piernas, el trabajo impuesto y desdichado dejó una huella en *los demás*. La humanidad no es el gran aliento de poesía que me agota vanamente: es una avaricia atascada en el lodo de diciembre de una granja, en un país frío, celoso, enfermo de odio. El rostro mismo de un ser humano anuncia que es mejor vivir en el cálculo mezquino y subordinar cada gesto a la ganancia. El ajamiento ligado a esta conducta no le es perjudicial, y su límite es el

sojuzgamiento del ser. Todo hombre, en potencia, sigue siendo un soberano, siempre y cuando prefiera morir a ser sometido. Desde este momento, puedo ya no desear otra cosa que mi propio capricho y, según mi suerte, lo conseguiré o moriré. Por eso es por lo que puedo decir, sin mentir e incluso sin forzar la verdad, que todo hombre es soberano si pone su vida en juego con su capricho. Y si antaño el capricho de los príncipes disponía de todo el mundo, fue en la medida en que pusieron en juego su propia vida. Las vicisitudes de los hombres son tan variables, que a este aspecto se oponen en principio otras en apariencia contradictorias; pero esta verdad primera: *que hubo príncipes*, aun cuando por lo general su sentido se nos escape, y nos obstinemos en no percatarnos de *que ella nos domina*, no deja de recordarnos con mayor claridad que una vía soberana más accesible y más sencilla que la rebelión se abrió inicialmente a la voluntad que no se inclina.

En un determinado punto del movimiento que se rehúsa en mí a la servidumbre que la condición humana le impone a la mayoría, puedo dejar de preocuparme por los demás hombres, limitando a los míos y a mis amigos una solidaridad siempre precaria. Que un puñado de hombres se haya puesto de este modo *por encima* de la servidumbre es tanto menos digno de asombro que si se le toma en su conjunto y desde el principio, ya que la humanidad tendía espontáneamente a ubicarse un poco *por debajo*. Si hay un punto de la historia que parece poco objetable, es sin duda el que concierne al trabajo, al que, contrariamente a los animales —por lo menos la mayor parte—, los hombres se sometieron por su cuenta. El trabajo va de la mano de los interdictos a los que los primeros hombres parecen haberse sometido igualmente sin ser obligados por nadie. En apariencia, estos seres tan cercanos y tan distantes a la vez de nosotros se opusieron a los animales, acatando por propia voluntad leyes como las que prohibieron el libre comercio sexual y el asesinato. Aunque precediendo a la historia en sentido estrecho. E incluso si lo dudamos, suponiendo cierta antigua intervención de la coerción, debemos convencernos de que la humanidad en su totalidad se sometió por sí misma, prácticamente al mismo tiempo, a la ley del trabajo y a aquellas otras de los grandes interdictos. Se sometió, renunció a la natural soberanía del animal.

Pero este acto de sumisión, en condiciones en las que la coerción no influía, debía acarrear precisamente la necesidad de una compensación. Una servidumbre voluntaria tenía forzosamente una finalidad más allá de la actividad, común a los animales y a los hombres, suficiente para la subsistencia. La humanidad hizo que el tiempo de la licencia —en el que los interdictos se debilitan— sucediera al de la servidumbre. El acto soberano de la fiesta, en la que nada que no sea este instante cuenta, y que está aquí, compensa el acto contrario que obligó a actitudes de sumisión y que, por medio de una sordera ante lo que no es, resultó ser una solución y un fin.

Lo que, en el tiempo, los caprichos de la fiesta son a la subordinación del trabajo, el soberano lo es en el espacio al individuo que trabaja a su servicio. No es que el soberano no se halle él mismo sometido a leyes: pero éstas regulan sus relaciones con los demás, así como las precauciones que éstos deben adoptar en presencia de esa fuerza irreductible que no puede

estar subordinada a nada; otorgan del exterior los límites a los costosos efectos que se propagan a partir de aquel que no está limitado por nada. Pero en el reino del instante, el soberano no sólo coloca a otros hombres frente al poder con actos peligrosos y caprichosos: él mismo permanece en ellos; de esa manera es aquel que no puede de ninguna manera ponerse al abrigo, al no poder vivir bajo el peso del cálculo.<sup>[2]</sup>

La crueldad no está en juego, pero la soberanía sin la esclavitud tiene algo de concertado... Mientras que la esclavitud fue impuesta a los vencidos de tal modo que sólo la muerte habría hecho posible la insumisión. El esclavo que trabaja no es más que el resultado de una coerción. Aquellos que no se inclinan por propia voluntad frente al soberano le subordinan —obligados— hombres que, de otra manera, rechazarían el trabajo. De esa manera el esclavo no colocó por su cuenta al amo por encima de él. Al fin y al cabo el soberano, que quiso preservar en sí mismo al *ser* de la sumisión y cuya esencia le parecía ser irreductible a la sumisión, lo deja ir desde el momento en que el *ser* es el de un vencido y el de un extranjero. El rechazo que el hombre del capricho opone al avasallamiento no sufrió aparentemente cambio alguno. Pero la excusa que tenía dentro del acuerdo íntimo desaparece si el esclavo involuntario, y no el súbdito, está obligado a servirle. O, más bien, adquiere el poder de utilizar el trabajo para otros fines que no sean la peligrosa soberanía del ser: en tales condiciones puede desear retirarse del juego, permanecer al abrigo, y, lejos de vivir en el instante, privarse a sí mismo de la fuerza sagrada de la que pudo gozar, a cambio de ese deseo en que dura el instante y que posee precisamente el don de apagar su llama.

En definitiva, el fracaso del soberano de la Antigüedad, cuyo camino habría podido parecer menos aberrante que el del moderno rebelde, no es menos íntegro de lo que el descrédito general sugiere. Si nos preocupamos por dejar intacto en nosotros mismos un gesto soberano del ser, no podemos reducirlo en los otros más de lo que, provisionalmente, dejamos que tal gesto se subordine en nosotros a la espera de la emancipación final.

#### IV

Es este dilema el que, según las apariencias, evitaba un acto de sumisión desmesurado. A los ojos del hombre sometido, el estado soberano no podía ser accesible a la *criatura* que él era. O, si se prefiere, a la medida del hombre, el estado soberano —en el que ya no hay límite permitido ni sumisión tolerada— es el pecado. Y, si se puede, debemos eliminar el pecado de la Tierra, e incluso generalmente del universo, pero en cambio no podríamos —de hecho no lo deseamos— atentar contra aquello que en el seno del ser es soberano, que nos domina y domina lo que de más poderoso se eleva humanamente. La soberanía en la sumisión se convierte en un asunto del otro mundo: en un sentido, el hombre sometido, piadoso y religioso, no pospone *para más tarde* ser soberanamente, sino para el más allá, que no es ulterior si consideramos *sobre la marcha* la totalidad de lo que es; que, para nosotros, no solamente es



ulterior, sino separado de nosotros en el espacio —o si se quiere: en el orden del espacio, fuera del espacio—.

Esta configuración no es arbitraria. Comparada con la que definía a un soberano *de este mundo*, abrió un campo de renovadas posibilidades al ser. Al mismo tiempo, aunque con prudencia, denunció los juegos de luces que abusaban de la simplicidad humana de la manera más grosera. Pero hay en ella una falla cuya consecuencia es *mortal*, en cuanto que apenas si logra mantener la distancia del ser soberano con el hombre sometido. Ese Dios al que nada definido manifiesta, y que en última instancia depende de esos hombres para los que —formalmente— él es una representación del espíritu, tiende a responder él mismo, a su vez, a las exigencias de sumisión a las que estos últimos se pliegan. Él es soberano pero la angustia humana, que es la más apta para evaluar aquello que nada limita ni subordina, tiende a cargar esta ligereza con su peso, a poner en la razón lo irracional y a ofrecer leyes al capricho. Un Dios de los filósofos, un buen Dios a imagen del Bien y de la Razón, es lo que el servilismo introdujo para trocar el presente en deseo de futuro, que aniquila el instante y hace del cálculo un símbolo vacío opuesto a la inmensidad —como lo separado, lo yerto, a la negativa de todo límite—.

No quiero decir que la “religión”, definida por la sumisión, se limite en ella a ese acto de pesantez: su impulso inicial la lleva en sentido contrario, pero la “religión” es ese cuerpo invadido por el embotamiento y el sueño interminables y que sólo vive siempre y cuando reviva. Nada que se diga “religioso” puede existir sin solicitar incesantemente que una especie de *rebelión* limitada lo niegue, lo reforme o lo reinicie: la sumisión aleja siempre, insensiblemente, de la soberanía que es su fin. Incluso un impulso que no ha sido aún frenado, que ninguna angustia desvía silenciosamente del objeto soberano del que ya hablé, se molesta tan pronto en hacer los cálculos que son en principio fundamentales para el espíritu dócil.

Tales cálculos deberían ser olvidados por la piedad. Y llega a suceder que lo sean. En ocasiones el temor al infierno (o a sus renovadas encarnaciones), el deseo de salvación pierden en el sentimiento del alma extasiada el sentido que poseían para el ser dócil. Pero, para un salto a la divinidad, ¡qué de laboriosos métodos y fastidiosas meditaciones en las que el acceso al estado soberano es imaginado como un viaje!

Dicho esto, los métodos de meditación religiosa, que tienden a ofrecernos, si no la soberanía, sí la visión de la esfera soberana, no pueden ser considerados en forma unilateral. Jamás hay un acto sencillo humanamente hablando: no existe un estado indiferente en el que el cálculo no tenga algo que ver; a la inversa, los cálculos más indiscretos son por lo general seguidos de actos ingenuos.

Entramos en la búsqueda de la salvación, en un mundo inestable, de equívocos, de hábiles malentendidos y de ardidés de manifiesta sinceridad. La salvación parece ser en principio la operación por excelencia. Al contrario de un goce ingenuo y soberano, no existe cálculo más sojuzgado que el del devoto que, por espíritu de sumisión, rechaza el incentivo que le propone el instante, condena la vida inmediata, con miras a un bien infinitamente mayor que le será entregado *más tarde*. Pero *más tarde* no es su calidad exclusiva. Es cierto para el fiel tentado en el momento de la tentación. En otras ocasiones, el incentivo del bien soberano es *sensible*

sin espera. Tal bien no se propone siempre con un poder de seducción menor al de otros objetos del deseo: pero nos puede ser ofrecido de una manera independiente de la realidad exterior, sin que la suerte, la audacia o el abuso de la fuerza nos lo hayan procurado. No sucede lo mismo con aquellos incentivos a los que por lo general no podemos ceder sin pecado, como los del amor o los del crimen. Sólo podemos amar o destruir a seres que el destino coloca a nuestra merced; y, en la mayor parte de los casos, debemos hacerlo a expensas suyos. Mientras que, en última instancia, de nosotros y de nuestro esfuerzo depende el acceder al bien soberano.

Sin duda alguna lo divino fue casi siempre ofrecido a los hombres de la misma manera que el objeto de la sensualidad o del asesinato: les fue revelado del exterior. Incluso debemos imaginar que al principio lo divino fue sensible objetivamente, y que los ritos lo revelaron en sitios que le fueron consagrados. Esto no dejaba de implicar esa destrucción que es el sacrificio, y el mismo Dios de la Iglesia nos fue ofrecido sólo en la cruz. Pero a partir de ahí fue posible evocar en la memoria lo que de esa manera poseía la virtud de extasiar. Es algo posible en otros terrenos, pero únicamente las manifestaciones de lo divino fueron en un principio evocaciones que la soledad enriqueció en lugar de empobrecer. De tal modo, la meditación de la esfera divina fue el crisol en el que el ser humano, lentamente, se desprendió y más tarde se consumió en el instante, hasta que, ignorando voluntariamente un mundo de carne y de sangre, alcanzó el más indiferente de los estados soberanos.

Si, enfocando toda su atención en el instante y según la modalidad común del conocimiento, algunos hombres hubieran intentado buscar un momento soberano, la impotencia de la atención habría actuado sola.<sup>[3]</sup> Pero al proponerse un objetivo, la salvación, la meditación religiosa, que era objeto de un valor incomparable, lo único que hizo fue detener a la conciencia en un incentivo ya sensible. La meditación metódica orquestó un tema —ya dado— o desarrolló sus variaciones, lo desnudó hasta reducirlo a un contenido elemental, afectando la sensibilidad de manera tan intensa que, más allá, no existe ningún interés imaginable, y que el alma, que en un principio había pretendido *morir de no morir*, recibe en silencio la simplicidad, vacía de sentido, de la muerte. Pero la operación tan claramente subordinada que llegó a tal *resultado* no encontró lo que buscaba y no buscaba lo que encontró; nunca se convirtió en lo que quiso ser y el místico jamás obtuvo respuesta a su empresa, a no ser la de un pájaro burlón en el que él mismo se había convertido, que trinaba ahí donde nadie oía nada. Sin duda, ésa es la razón por la que los adeptos al zen, que eran unos “maestros” poco serios, al ver a aquellos que se habían propuesto seguirlos como las víctimas designadas de una farsa *soberana*, fueron los más capaces de todos los guías al no arruinar mediante discursos, sino con su conducta, la noción de empresa y de camino. Por lo demás, es lícito pensar que, si al hablar de sus estados, los místicos inducen en error a quienes los escuchan, puesto que hablan de aquello que los demás no conocen, lo que encuentran no es la dificultad de su pretendida búsqueda sino su fortuna. Efectivamente, no puedo aceptar que exista búsqueda alguna en la medida en que nunca encontramos nada, a menos que no lo busquemos. No es que el inmenso esfuerzo del mundo religioso a través de los siglos y de las variadas civilizaciones no haya querido decir nada. Pero si hubo algún sentido, fue *a pesar* del

principio de la sumisión y de la empresa de la salvación, de la que sin embargo no debo hablar con demasiada simplicidad a causa de esta razón: ¿no fue también acaso en otro sentido una *rebelión* de hecho en contra de una sumisión general al mundo real, que limitaba el poder de la seducción a la suerte, y que situaba los momentos soberanos bajo la dependencia de la fuerza?

## V

Así es como el mundo de la sumisión fue incesantemente recorrido por imprevistos resplandores soberanos, pero sólo en la medida en que rechazaba la pesantez ligada a la sumisión. El éxodo del mundo real —la conquista de una esfera soberana localizada en el más allá— tuvo seguramente de su lado el sentido de un rechazo de la omnipotencia de este mundo. Pero la sumisión preservaba de esta manera la soberanía de la pesantez y de la superchería dentro de los límites de la realidad: soberana afirmación de lo que era el despilfarro de la altivez (cuando los más altivos eran en lo sucesivo los más cómicamente sometidos). Al actuar de esa manera a escala humana, el principio de la sumisión no tuvo más remedio que situar la vida en el soberano poder de la comedia.

¿Cómo imaginar un malentendido más enmarañado? Puso fin a una brutalidad casi cínica... pero sólo nos libramos de ella corriendo el riesgo —que hoy deseamos resolver, aunque sólo es posible lograrlo con la fiebre de la rebeldía— de enmarañarla aún más...

¡No se trata de desenmarañarla totalmente! Para intentarlo, habría que dejar de ver que un mundo cuyas contradicciones pueden ser resueltas ya no tendría ninguna finalidad soberana —o que un mundo que tuviera una finalidad soberana partiera de una contradicción fundamental, oponiendo la razón (lo que es sensato, racional, pero que al ser un *medio* no puede ser un *fin*) a la *finalidad*, que es siempre *inútil*, y siempre es *insensata* (lo útil es tal debido a un fin determinado que, por definición, no es útil)—; asimismo, nada puede tener propiamente hablando un sentido si no con respecto a alguna otra cosa; ese algo con respecto al cual se da el sentido no puede remitir indefinidamente más lejos: es un momento soberano perdido en la inconsecuencia del instante. Un trasfondo de insensatez, compuesto ora por la imaginación, ora por el desorden, y a veces por la extrema tensión de la vida, escapa sin ninguna duda a toda racionalización imaginable; de lo contrario dejaríamos de estar dentro del mundo *en el tiempo presente*, estaríamos totalmente *al servicio* del tiempo por venir. Sobre todo, no podríamos pensar de ninguna manera en hacer entrar nada que fuera racional o premeditado en la esfera soberana. La humanidad, que desde sus orígenes fue orientada por interdicciones y por la ley del trabajo, no puede ser al mismo tiempo humana, en el sentido en que se opone al animal, y auténticamente soberana: en ella, la soberanía nunca fue otra cosa que algo reservado, como una parte de salvajismo (de absurdo, de infantilismo o de brutalidad, y más escasamente de amor extremo, de belleza trastornada, de extasiada inmersión en la noche). ¿Cómo sorprendernos de que la rebelión en nuestros días, al negarse a alienar esa parte irreductible que nos pertenece a cada uno de nosotros, no pueda no obstante asumirla? Sin embargo le es

preciso limitarla, al menos en cuanto a que nosotros no podríamos, sin caer en contradicción, reducir la parte de los demás a fin de no reducir la nuestra; pero resulta difícil hacer el reajuste de los derechos, y la rebelión se estanca al consagrarse a la tarea que debió asumir: se encuentra tan perdida en un interminable trabajo, que nada está ahora más lejos del pensamiento de los rebeldes que el fin soberano del ser (este fin quizá pueda ser recuperado, pero, por miedo al escándalo, se ofrece entonces como lo que no es, como algo útil). De este modo el dilema de la soberanía no se plantea de una manera menos absurda para el moderno rebelde que para el rey divino o el monje. Si abriga el deseo de escapar a las condiciones que lo condenan, no dispone como ellos de más recurso que la suerte o la obstinación de la negativa. El único cambio que se ha producido resulta de la claridad lograda en una situación tan descarnada como ningún hombre hasta nosotros pudo concebir más duramente esclarecida: toda la humanidad bloqueada, en este caso en medio de las contradicciones arcaicas de los religiosos y de los reyes, pero en el atolladero de una rebelión terminal que regresa a la sumisión, aunque más perfecta y sin más allá.

Cuán difícil sería representarse, sin haber imaginado para ello los exactos antecedentes, las condiciones en las que un hombre accede a su soberano —inmediato— fin en la actualidad. La rebelión ha socavado y arruinado lo que en el fondo de las edades había tenido el caprichoso tono de la autoridad, y no queda nada de soberano, entregado al exterior, que pueda ofrecernos el *violento deseo* de inclinarnos. ¿Cómo podrían tener aún el poder de quebrantarnos esas exhaustas voces? Apenas resulta posible soñar con algún refugio, con un remanso tranquilo en medio de tales ruinas: son majestuosas, y a veces amparan a aquellos que ya no son capaces de enfrentar un mundo que les parece totalmente hostil. En realidad nada permanece y nada aparece en el universo capaz de tranquilizar o de guiar la incierta existencia del hombre. Sólo podemos ofrecernos a nosotros mismos la gloria de ser frente a nuestros ojos esta imagen absurda, risible y angustiada. Así, en la oscura noche en la que nos sumergimos, nos queda la posibilidad de sabernos ciegos y de extraer de la negativa que oponemos a esas migajas de conocimiento que nos embrutece una virtud: ¡la de despertarnos sin medida frente a esta noche y erguirnos, titubeantes o risueños, angustiados y extraviados, en medio de una intolerable dicha!

Pero sin duda debemos evitar hablar estrechamente de una experiencia todavía por llegar. Cuando mucho es lícito afirmar que el *rebelde soberano* se ubica aparentemente tanto como consecuencia de los éxtasis de los santos como de las licencias del desenfreno... Pero lo que le corresponde es intentar apartarse y retirarse discretamente hacia la oscuridad, que es su dominio. Si se le asocia al esplendor de la poesía, si el discurso prolonga en él sus últimas y precisas claridades, su vida no obstante mira hacia una ladera opuesta en la que al parecer el silencio y la muerte se han establecido definitivamente. Sin lugar a dudas, en la plena negación que sucede a la ruina de toda autoridad, la única verdad de la que disponemos es la del instante.<sup>[4]</sup> Pero el instante, cuya verdad es lo único que nos atañe y que por lo tanto no puede ser negada, nunca será tanto el instante como cuando sea el último (o cuando sea el del último hombre...). Todavía, antes de callar, deberé descartar la posibilidad de un malentendido: no

hay lugar en este cuadro para nada que sea grave u orgulloso, dado que la reputación de la muerte está sobrestimada y el silencio del que hablo es jubiloso. La rebeldía es el placer mismo, y es igualmente: *aquello que se burla de todo pensamiento.*

---

[1] No pude precisar dentro de este desarrollo que lo esencial de la escapada de la que hablo reside en ese estar en juego, no sólo de una manera inesperada, sino tan resuelta que el ser cuyo instante se halla en equilibrio está de algún modo puesto en juego, como si se tratara de un escamoteo. Ahora bien, tal escamoteo está tan bien hecho que el público (pues el *ser* es tan escamoteador como víctima) se levanta con un inmenso aplauso, del mismo modo que el mar se levanta con una ola: pienso en una especie de aplauso en el que la exaltación es desmesurada, dado que la belleza del escamoteo es tan grande que provoca un sollozo contenido. (Me parece que no es algo admitido, pero resulta poco objetable que uno llore al ver cómo toda una multitud es arrastrada por la exclamación.) Hay que decir que en la estrecha circunstancia del instante el *yo* desaparece, pues una conciencia que no aprehende nada más allá del mismo presente, desinteresado en todo lo demás, no puede ser consciente de ese *yo* que no sabría distinguirse de otros *yo* si no contara con su duración. El instante, incluso en la muerte (e incluso en la idea de la muerte), no es aún esa circunstancia estrecha de una manera aislada, de una manera que es ya idéntica a la muerte; cuando mucho hay una fulguración que se pierde. Pero al saber y al desear que se pierda, obtiene el acuerdo gracias a esa desmesurada aclamación que, dilatándose en el súbito e irresistible pero dichoso raptó, proviene del último abandono del ser.

[2] Hace falta una larga disertación en este punto, y me parece que suponiendo que no hiciera falta, otra cosa, que debo callar, sí faltaría. Y sin duda, se me dirá, debí haber callado desde antes... ¿Debí acaso sentirme mareado al internarme en el laberinto sin salida de los relatos que la historia repite –y renueva– sin fin, de esta noche a la otra que la sigue, o de esta tumba a esta cuna? Pero si dejamos de asociar a estas formas objetivas que la historia compone y recompone (como lo son la servidumbre y el dominio...) *las experiencias interiores* (las reales y aquellas otras que la imaginación me muestra fácilmente) que responden a ellas, renunciaríamos a lo que en realidad somos, al ser otorgado en nosotros mismos y en el que cada forma objetiva sólo toma su lugar vinculada al sentido que ella posee en el plano de un dato subjetivo. Tal cosa, es cierto, es hacer, como se dice, *tabula rasa*, pero sea cual fuere el sitio en el que hallamos colocado el auténtico dato fundamental, no hemos hecho otra cosa que afirmarnos en una actitud pedante, en la que únicamente nuestra necedad, tímida o solemne, nos impide confesar con claridad que no existe dato tan simple como para que podamos decir: toco el suelo, *aisladamente*, de todo el resto... De todas maneras, ese *suelo* en el que se ha hallado lo *claramente* conocido no es tan claro para una conciencia en la que él causa la opuesta sensación de la *noche*: de lo que es simple como sería el mundo para quien, al no ver ni discernir nada, no podría decir *pienso*, a falta de objetos de pensamiento palpables capaces de prestar a la distinción “yo” el sentido preciso que no solamente lo distingue de otros objetos sino de ese pensamiento que se manifiesta en él...: pero fuera de esas breves figuraciones, que sólo se articulan durante algún tiempo y nos abandonan a la vuelta misma en la que pensábamos que al fin *veríamos*, quien efectivamente ignora que el mundo es de él (o no es en él) únicamente durante esta acabada noche, cosa que carece de un nombre imaginable, se evade infinitamente.

[3] Definitivamente, ¿cómo podríamos contar con la atención para aprehender en nosotros mismos un presente fuera del cual nada de divino, de soberano, de incalculado nos es dado? Al ofrecerse el presente como objeto, la atención necesariamente nos engañaría: para este fin tendría que reducirlo en un principio a un futuro. Pues la atención es un *esfuerzo* con miras a un resultado, tiene la forma del *trabajo*, e incluso ya no es simplemente otra cosa más que un momento del trabajo. Podemos trabajar sin atención, pero el trabajo más desatento fue primeramente una consecuencia de la atención puesta en la difícil operación. Es el esfuerzo aplicado al discernimiento de un determinado aspecto de un objeto. Pero si queremos discernir dicho aspecto, es con la intención de transformar ese objeto. Podemos no desear cambiar nada en la *realidad* del objeto propuesto de esa manera a la atención, pero entonces al menos cambiamos (salvo fracaso) el conocimiento que tenemos del mismo: cambiamos el objeto insuficientemente conocido en objeto mejor conocido. De ese modo la atención puesta en el instante no puede tener *en verdad* como objeto al instante mismo, pues el objeto asignado lo es en una operación que debe hacernos conocerlo mejor, y el conocimiento, aunque sea en sí mismo un fin, no puede serlo *en verdad* en la medida en que no es exactamente sino una obra con miras a un resultado, o como tal deja de contar en cuanto es adquirido –excepto el día en que tengamos la oportunidad de dar a conocer el resultado a otros–. Esto significa que, en principio, el atento conocimiento nunca es contemplación en sentido estricto: induce al indefinido desarrollo (la servidumbre sin fin) del discurso: así es como la atención, si considera el instante, lo transforma en realidad, de aquello que inconscientemente se nos escapaba, en lo que a sabiendas se nos escapa, pese a la atención que pongamos en él.

[4] Cómo imaginar que con una *autoridad arruinada* pueda subsistir en este mundo, fuera de la del instante, una verdad válida para todos más interesante que “esta mesa es verde”, “este hombre tiene más años que aquél” –que responda a otros problemas fuera de los de interés práctico–. Sin embargo, el instante es silencio.

## LA UTILIDAD DEL ARTE

En un reciente debate acerca del realismo socialista (publicado en *Arts*, núm. 357, del 1° al 7 de mayo de 1952), el pintor Aujame declara esto: “Para los marxistas, el arte no es más que un medio para actuar sobre las masas”. Y, hablando de la opinión de Vercors, según el cual existe, toda proporción guardada, “una cierta semejanza entre la situación de los artistas en la Unión Soviética y la de los artistas de la Edad Media”, añade:

En la afirmación de Vercors hay un punto contra el que me opongo violentamente: parece absolutamente indigno de un hombre al que consideramos una gran mente, comparar esta situación con la que tenía lugar en el siglo XII. Lo que es capital en el siglo XII, sensacional olvido por parte de Vercors, es que el clero (como hoy en día los brujos del África) era tenido por un intercesor. Ahí se encuentra el centro del problema: Stalin —y eso es lo que lo aleja de nuestras concepciones artísticas— no se considera en absoluto un intercesor, puesto que no hay ninguna finalidad y no existe ninguna otra cosa fuera del progreso indefinido y del progreso técnico.

Estas pocas frases pueden parecer con toda seguridad extrañas, pero ubican el debate en su terreno. Para empezar, no puedo dejar de insistir en un punto: la comparación de Vercors no me escandaliza, al contrario, es únicamente a partir de ella, a mi entender, que un problema fundamental adquiere forma. ¿Cómo olvidar un solo instante, en un debate sobre la libertad del arte, que el *artista* y que el arte mismo siempre han sido reducidos a servir? El artista libre, el arte autónomo son formas muy recientes cuyo alcance estamos tan lejos de conocer que hasta perdemos de vista su carácter absolutamente nuevo. Nos elevamos contra el arte oficial con demasiado apresuramiento. Sin embargo, si bien es cierto que el arte soviético, volviendo al arte de Estado, restaura un principio que fundó el arte de todas las épocas, existe una diferencia entre el arte soviético y el arte antiguo muy bien detectada por Aujame, aun cuando lo expresara de un modo un tanto extraño. La autoridad eclesiástica que imponía sus directivas a los artesanos de las catedrales difería efectivamente en un punto de la autoridad soviética. Tenía una actitud muy distinta con respecto al mundo. Estaba al servicio de lo que Aujame llama “una cierta trascendencia” y que resulta más afortunado nombrar *fin soberano*. Un artículo de Salvador Dalí, publicado por *Arts* a propósito del mismo debate, formula las cosas de la manera más banal: “El artista no debe servir a nadie, salvo a Dios”. En términos más

precisos, esto quiere decir que el artista puede servir, pero únicamente si aquello que sirve es soberano. Puede recibir pedidos de los curas. Puede recibirlos de los reyes. Pues, lo que un cura o un rey le ordenan representar es divino o real, es decir, por encima de lo utilitario: fundamentalmente, lo que no es de ninguna manera un medio, algo que no sirve de nada y que es un fin. Ahora bien, parece que el Estado soviético ha defendido lo contrario de lo que es de esa manera *soberanamente*, reduciendo toda cosa a los “medios para actuar sobre las masas”, a los medios que produzcan más o refuercen los poderes de los dirigentes.

No es del todo cierto. El fin del Estado socialista se sitúa igualmente más allá de los medios: es el “hombre no alienado”, es esa profunda realidad humana cuyo reflejo es Dios. La única diferencia entre el marxismo y el cristianismo es que, para éste, el hombre fue hecho a imagen de Dios, y que Dios, para aquel otro, está hecho a la imagen del hombre. Pero el hombre como fin soberano no es menos soberano que Dios; es absolutamente cierto si se trata, en el hombre, de esa parte divina que los medios de los que el hombre dispone liberan del sometimiento a la naturaleza, y que, como un principio irreductible, mantiene en nosotros una *conmovedora belleza* que por definición no sirve de nada.

Y como no existe nada en este mundo que no ofrezca finalmente la medida del hombre, podríamos definir en este punto una primera verdad. Esta conmovedora belleza, independiente con toda claridad de las antiguas y engañosas formas de la soberanía, se ha convertido, en un muy disociado mundo, en el objeto mismo de un arte como el nuestro que ya no es guiado por la autoridad, y que la autoridad marxista denuncia. No obstante, esa belleza propia del hombre no alienado no deja de ser el fin que el mismo marxismo persigue —pero del que debe prescindir en la misma medida en que, para alcanzarlo con más seguridad, debe reducir a cada hombre, en primer lugar, al perfecto contrario de ese fin: a un *medio*—.

No se trata de un error: es la tragedia del tiempo actual en el que sólo vislumbramos a través de embustes y desgarramientos una soberanía desprendida de los compromisos a los que la sometía la servidumbre de los desafortunados.

\*

Durante este mismo debate, Roger Caillois, en su respuesta a André Parinaud, insiste en un punto:

El problema del realismo socialista —afirma— no es un problema estético. La pintura que es designada en Rusia con este nombre es sin ninguna duda la pintura admirada, estimada, adquirida, colgada en las paredes de todas las latitudes, tanto en Chicago como en Burdeos y en Leningrado, por todas las personas que desean adornar su “interior” y que no son especialmente artistas, pero que representan, desde un punto de vista estrictamente administrativo, la parte sana de la población... El “realismo socialista” es un nombre pedante que sirve para designar el gusto universal de las personas que no poseen la noción de los valores propiamente pictóricos y que se satisfacen con los calendarios de P. T. T.<sup>[1]</sup>

Sin duda tal cosa es exacta, pero Caillois habla como sociólogo y lo que dice, sin precisarlo, introduce efectivamente un problema de sociología. Si me han entendido, tal



problema podría ser planteado en estos términos: si los gustos de los dirigentes soviéticos difieren tan poco del gusto universal, ¿no será debido a que la realidad de los amantes de los cromos y la de los consejeros del realismo socialista coinciden en algún punto?, ¿no será que, en el plano del arte, tales realidades son idénticas en cuanto que unos y otros se encuentran deliberadamente alejados de los fines soberanos, ateniéndose a preocupaciones más prosaicas, trascendidas (en un sentido) por los fines soberanos y ubicadas por la palabra utilidad? Podríamos también preguntarnos si es que el “irremediable declive” (la expresión es de André Breton cuando, en la misma publicación, habla del mal que afecta a la pintura soviética) que ha caracterizado a la totalidad de la producción pictórica desde hace cien años (y que fue entonces mucho más rápidamente consumida por una sensible decadencia) no ha dependido acaso del vacío social causado por la declinación de los valores sagrados de todo el pasado. Si pudiéramos responder sin vacilar, ¿tendríamos quizás una oportunidad para vislumbrar un sentido profundo en el arte autónomo que amamos? Quizás el arte de una civilización *desacralizada* tendría irremediabilmente que decaer, y quizás el arte autónomo, a través de las indagaciones que se limitan aparentemente al arte plástico, persigue aún ante nosotros la búsqueda de un mundo perdido, el mundo sagrado. ¿No tenemos casi siempre la impresión de que, más allá de su impotencia, el arte moderno persigue la meta que nuestros desastres utilitarios ya no son capaces de alcanzar?

---

[1] Administration des Postes et Télécommunications et de la Télédiffusion, antiguo servicio público francés de correos y telecomunicaciones. [T.]

## HEMINGWAY A LA LUZ DE HEGEL

ERNEST HEMINGWAY, *Le Vieil Homme et la Mer* [*The Old Man and The Sea*],<sup>[1]</sup> traducido del inglés (al francés) por Jean Dutourd, Gallimard, 1952, en 16, 188 pp.<sup>[2]</sup>

CARLOS BAKER, *Hemingway. The Writer as Artist* [Hemingway. El escritor como artista], Princeton University Press, Princeton, 1952, en 8°, 322 pp.

Me parece que Hemingway es el escritor norteamericano que el público *avisado* francés recibió con mayor facilidad, además del primero. Alrededor de 1930 existía un escaso interés en mi entorno por la literatura de Estados Unidos. Sabíamos de la existencia de *Transition*, revista de vanguardia que se publicaba en ese país, y de su director, Eugène Jolas. Habíamos escuchado hablar de Gertrude Stein. Pero es tanto como decir que las revistas o los escritores norteamericanos sólo contaban para nosotros en la medida en que no ignoraban los muy ambiciosos, y siempre apasionados, objetivos que distinguían por entonces a una parte del “mundo literario” francés. Queneau fue el primero en hablarme de Hemingway y creo haberle respondido confesando un desfavorable prejuicio que no se apoyaba en nada. Pero la lectura de *Fiesta* me conmovió totalmente (quizás en parte a causa de un malentendido). Leí a Faulkner un poco más adelante y, sin escatimarle mi admiración, nunca me pudo gustar. La afición por la “novela norteamericana” se convirtió después en una especie de manía. Pero Caldwell, Steinbeck o Dashiell Hammet conocieron un entusiasmo menos duradero.

Viendo las cosas desde nuestros días, en una época en que la agitación literaria se halla relativamente muerta, quiero insistir en el hecho de que entre las pasiones que entran en juego en la literatura francesa y los escritores estadounidenses, jamás hubo relación. Es cierto que en Francia una expectativa y un gusto por las emociones sin rodeos o las súbitas alteraciones habían hecho que las mentes adoptaran esas conmociones directas que provocan los norteamericanos sin mayores explicaciones. Desde la primera Guerra hasta nuestros días nada había sido en Francia objeto de un horror más inobjetable, más ardiente y más ingenuo que la disposición a la medida. Incluso en la actualidad, ¿quién denuncia el íntimo y sin embargo

indefectible acuerdo entre la violencia y la medida?, ¿quién reconoce la imposibilidad de delirar sin hacer trampa?, ¿qué ojos están lo suficientemente secos para mirar por largo tiempo?, ¿qué resolución está lo suficientemente arraigada para soportar la soledad? Por doquiera que se vea surgir un poco de iniciativa, en donde no sea bienvenido el tradicional adormecimiento, más vale no hablar de moderación. En cuanto un solitario se atreve a hablar de medida, es inmediatamente espulgado: en él se ve únicamente a un blasfemo.

\*

Sin la intensidad de la pasión, la vida es sin duda una engañifa cuyo límite es la comodidad, cuya verdad es el miedo ante la idea de aventurarse demasiado lejos (de aventurarse más allá de ese límite). Pero se la puede sorprender fácilmente si, sin conciencia alguna, nos ponemos a merced de una incitación irreflexiva. Pero el gusto por una literatura agitada, en la que los sentimientos sólo aparecen superficialmente, sin duda ha señalado más que ninguna otra cosa la fatiga que nos agobiaba. Estábamos hartos de *convenciones* profundas, según las cuales los sentimientos debían ser expresados. Al fin y al cabo vimos en la misma profundidad una especie de esclerosis, y fuimos seducidos por la brutalidad: deseamos todo aquello que no era falseado por la cultura. Era una trampa, y esa trampa era signo de una impotencia. La cultura, efectivamente, debilita lo que ha formado, ella misma da una impresión de mentira, y el balbuceo de los seres sin violencia que la encarnan es a la larga intolerable: nos sentimos más fuertes al negarla, preferimos la fiebre y el salvajismo, todo lo que es inmediatamente, directamente. Pero la literatura *moderna*, en los Estados Unidos y en Francia, respondió de muy diferentes maneras a esas sumarias irritaciones. Sólo tienen en común, de entrada, un malestar superficial.

\*

Por lo demás, la novela norteamericana no puede reducirse a la expresión de lo inmediato y de la violencia. La obra de Hemingway, en especial, es rápidamente recomendable por un cumplimiento que no es capaz de satisfacer a los amantes de las sensaciones fuertes. El autor, obviamente, no soporta las grandes frases ni las construcciones de la inteligencia, y valora con frecuencia la vida del cuerpo a expensas de la reflexión. Pero antepone a la inmediatez un deseo de moralidad y de probidad. Sus preocupaciones morales no son necesariamente aparentes, pero si hemos de creer a uno de sus más serios reseñistas —Carlos Baker, autor de *Hemingway. The Writer as Artist* y profesor en la universidad de Princeton—, éstas lo dominan.

Alrededor de 1922, Hemingway vivió en París en el círculo de los pintores y artistas de Montparnasse. Hubo ciertas simpatías, pero muy pronto acabó asqueado de algunas. Escribió

*Fiesta* (aparecido en 1925) en un momento de reacción contra la corrompida existencia de Montparnasse. Carlos Baker tiene razón al insistir en establecer una línea divisoria entre los buenos y los malos. Nadie olvida cómo Hemingway puso como epígrafe una frase de Gertrude Stein: “Ustedes son una generación perdida”. ¡Estas palabras, para empezar, podrían haber sido pronunciadas por el dueño francés de un taller del sur refiriéndose a sus mecánicos! Gertrude Stein la habría asestado a toda una juventud moderna... Pero carece de importancia: Hemingway protestó en nombre de una salud que pensaba poseer. No había ninguna generación perdida. Un hombre moralmente fuerte podía ser abatido, pero no vencido. Jake Barnes, Bill Gorton o el matador Romero poseían tal fuerza moral y sólo se perdían los seres apáticos, a quienes su pasividad pone en un atolladero. Como Robert Cohn, Mike Campbell o Brett Ashley. La línea divisoria, según Carlos Baker, opone la salud a la neurosis.

No es del todo convincente. Brett Ashley está lejos de haberse desplomado o abatido en una apatía que no sólo es fascinante: Carlos Baker le reconoce el valor y la claridad con la que ella liberó de la misma a Romero, el hombre ingenuo y no corrompido, seducido por Brett. Pero no es mucho concederle un solo gesto. Ignoro si Hemingway lo deseó, pero no existe ningún otro personaje en el libro con el prestigio de Brett. Jake Barnes, que la ama y que es él mismo un borracho, dice de ella: “¡Es una dipsómana!” Sin embargo Carlos Baker, quien la pone al lado del lamentable Cohn y la cataloga, con un horror religioso, como “alcohólica ninfómana”, imagen del mal (de la neurosis, que es el mal), no convence. La embriaguez, en su persona, es más bien soberanamente seductora. Y la vida de Hemingway en su totalidad, cosa que Baker parece olvidar, fue siempre efecto de esta seducción.

No pienso que Baker cometa un error. Creo únicamente que Hemingway no puede ser reducido a un esquema. Y, si no con menos fuerza, es de una manera menos mecánica, más oscuramente, más inciertamente, como es posible ver en su profunda honestidad, en su pasión por la verdad y la excelencia, la virtud y el sentido de sus libros.

\*

Me parece que la obra de Hemingway es antes que nada exaltación, una exaltación mesurada, y tanto más tensa por cuanto la vida humana, según el autor, es más digna de adhesión.

Esto no quiere decir que la moral común define como tal. No se trata de lo contrario, de lo que se trata sin duda es de una búsqueda *independiente* y no atada por la tradición. No debe limitarse por adelantado el resultado a principios establecidos. Y es que estos principios son puestos a prueba con la verdad; según yo, tal es el profundo sentido de las escasas afirmaciones generales de Hemingway: “La tarea de un escritor es decir la verdad”, dijo, o “sólo conozco lo que he visto”.<sup>[3]</sup> La operación moral, en el sentir de Hemingway, nunca consiste en decir: es bueno hacer esto o aquello, sino que primero se debe ofrecer una imagen verdadera, que surja de la vida, de esto o de aquello. No siempre representó la excelencia. Incluso dijo que era posible contar cualquier cosa. Pero la indiferencia inicial, que subsiste en el prejuicio, subraya el valor de la excelencia hallada: a partir de ahí, la excelencia se deriva

de la verdad, no de una elección que fijó de antemano una generalización formal, una regla, una ley moral.

La pasión durante la búsqueda de la excelencia —no la de una excelencia imaginable, ideal, sino la de una excelencia real que contenga y sobre la que este mundo real pese con todo su peso— es lo que da cuenta del furor y del empecinamiento de Hemingway en ese esfuerzo de excelencia que es el suyo. Quiero hablar de ese grado de exactitud en la sensible expresión de la verdad, que ningún otro como él parece haber alcanzado. No es mucho decir que, con su pluma, la verdad se vuelve sobrecogedora: a veces molesta, hasta un punto en que es difícil soportarla —cuando, casualmente, el lector ha conocido a determinada persona que le sirvió de prototipo—.

\*

Hay aquí un innegable sortilegio, presente de hecho en todos los casos. Para cada uno de los personajes a los que ha puesto en juego, el don de evocación de Hemingway ejerce sobre los nervios una presión que tiene en ocasiones la intensidad de una contracción. Lo mismo ocurre con los paisajes, con los lugares o los aspectos... No niego que en ellos hay algo de ligero, análogo a los talentos de diversión; incluso estoy seguro de que, llegado el caso, hizo uso de ellos con una maldad juvenil. No es lo que nos incumbe aquí. Lo que importa es que conozcamos el interminable trabajo que el juego le proporciona. De todas las palabras de su último libro, *El viejo y el mar*, pudo afirmar que no hubo una sola que no hubiera releído doscientas veces. Esta monstruosa paciencia, que hasta donde sabemos el autor ejerció a lo largo de toda su obra, no indica una diversión superficial: demuestra una irresistible necesidad. Un deseo de perfección llevado a tal punto no es sino muy escasamente una manía. La excelencia a la que es preciso llegar a toda costa responde al deseo exasperado de un bien casi inaccesible.

¿Valdría la pena llegar a la verdad inobjetable si no fuera el único medio para alcanzar el *bien*, el bien a secas, invariablemente traicionado por la generalización o por la simplificación intelectual, que hacen de él el propósito de una tediosa enseñanza? De una manera sobria, atenuada, el *bien* —o la excelencia— es la pasión indudable y dominante en Hemingway. La belleza de sus libros es consecuencia de una probidad que lo obsede. No podríamos decirlo con demasía. A veces una literatura sin probidad nos fascina, pero falta en ella la honradez del autor: es una literatura informe o monstruosa. No es una razón para perder de vista el hecho de que, inevitablemente, tal probidad resulta impotente: ¿la literatura no es por sí misma el terreno de la mentira, de la ficción y del engaño? Pero el escritor, precisamente, es digno de lástima (incluso las más de las veces resulta odioso) si nos engaña de otra manera que no sea a su pesar.<sup>[4]</sup>

Ni qué decir que la probidad, aun si se limitara a la literatura, daría igualmente pruebas de una moral que necesariamente tiene para el autor un valor bajo el cual se rige toda su vida. En el caso de Hemingway, este aspecto es muy sensible. Dicha moral se afirma independientemente de las reglas formuladas, mas no por ello sus exigencias son menos precisas. Sólo pueden ser extraídas *a posteriori* de las imágenes concretas a través de las cuales se impusieron a él. Sin embargo podemos exponer tales imágenes, y hacerlo es de un innegable interés.

Creo que no responden de un modo tan sencillo como lo pensó Carlos Baker a esa moral universal de la que el cristianismo sigue siendo, en su conjunto, una expresión aceptable (moral de la que el comunismo, efectivamente, no está lejos). La moral de Hemingway se puede conciliar con esta común moral, pero se distingue de ella. No es la moral nietzscheana de los amos (que, por otra parte, en general no es sino un malentendido en el espíritu de aquellos a quienes sedujo). Se trata de una moral cuyo sentido es más preciso (y de la que probablemente procede la moral de los amos, esbozada por Nietzsche, pero de una manera un tanto insostenible).

Se sabe que el desarrollo de la *Fenomenología del espíritu* se abre con una división inicial de las posibilidades del hombre en dos aspectos opuestos: la dialéctica del amo y del esclavo se ha vuelto al fin célebre y en la actualidad ya nadie ignora que no solamente precedió a las ideas morales de Nietzsche, sino que ordenó el pensamiento fundamental de Marx. Hegel es un pensador oscuro, pero la pieza más visible de su sistema por lo menos resulta de una fácil comprensión. Para Hegel, la humanidad no se formó simplemente sino que, en un engegucimiento temerario, los más intrépidos enfrentaron la muerte. Carecían de lucidez, pero supieron poner a su servicio el trabajo de los demás reduciéndolos a la esclavitud. Fueron esclavos aquellos que prefirieron la pérdida de la libertad a la de la vida. A partir de ahí aceptaron una vida subordinada —mediocre, mutilada y duramente laboriosa—. Pero fue su labor interminable y no las vanas ostentaciones de sus amos la que fundó este civilizado mundo en que vivimos. Los esclavos produjeron en tanto que los amos consumieron, y más tarde, en el mundo de la producción, del que ellos parecían ser los únicos beneficiarios, se convirtieron paulatinamente en unos extraños: débiles supervivencias de un mundo antiguo, del mundo de la gloria y del prestigio, que dejaba de tener sentido ahí donde se imponían la capacidad técnica y la manipulación de las grandes fuerzas de producción.

En la medida en que el pensamiento de Hegel, inevitablemente, tuvo que dar cuenta de desarrollos históricos que él no pudo conocer, hay en tal pensamiento un margen de imprecisión. Pero nosotros, que estamos definitivamente hundidos en este mundo de la producción, mal conocido por él, no podemos dejar de encontrar en su pensamiento una descripción coherente e inteligible —inteligiblemente localizada— de ese arruinado mundo de prestigio *por el que ya sólo sentimos nostalgia*. De tal modo seríamos incapaces, sin las referencias de Hegel, de afirmar que la moral de Hemingway es la misma que la del *amo desaparecido*.

Obviamente no deja de haber una diferencia entre la actitud del amo y la del escritor norteamericano (de ningún modo, sin duda, es el escritor un verdadero amo) pero podemos desdeñarla en principio. Si se trata de precisar lo que es el *bien* para Hemingway, es lo mismo que lo que fue para el amo, aquello que a él le otorga la noción de la excelencia y que le otorgaba al amo la misma noción. Lo que para el amo importa es un mundo en el que la vida humana extrae su valor, y su sabor, del hecho de enfrentar la muerte, y en el que el trabajo no es objeto de ninguna atención. No es que el trabajo sufra propiamente en tal mundo de menosprecio, sino que es aquello que el amo descarga en hombres desposeídos que se someten a su voluntad.

En este punto, podemos mirar las cosas más de cerca. Se puede decir que la caza o la pesca son, cuando mucho, empleos cuyo fin utilitario es el producto alimenticio. Pero si se niega a trabajar, si nunca realiza un trabajo de herrero, de tejedor o de arquitecto, el amo no desdeña al menos la pesca y la caza. Esta anomalía se relaciona en general con el hecho de que los primeros amos, aquellos que sojuzgaron en principio a otros hombres, fueron cazadores y pescadores. Incluso es posible pensar que los pueblos de labradores, vueltos sedentarios, fueron los primeros en proporcionar esclavos a hombres más salvajes, curtidos en ejercicios más violentos. Se convertían en la presa de hombres que se enfrentaban a los animales peligrosos o al mar... Sea como fuere, la pesca, y sobre todo lo caza, fueron siempre juegos, generalmente privilegios de amos.

En lo que respecta a los animales, sobre todo salvajes, en la antigüedad y probablemente aún en parte hasta hoy, existe por lo demás una especial dignidad. Son los labriegos o los artesanos subordinados, y no los cazadores, los pescadores o los criadores libres, los que otorgaron a la dignidad del hombre y al desprecio por los animales la forma extrema que sustenta nuestros juicios. Aparentemente, los más antiguos hombres no hicieron esta tajante diferencia: vieron en los animales a seres que se les asemejaban; si los mataban, no lo hacían sin un sentimiento de culpa, se disculpaban ante aquellos con quienes combatían en igualdad de condiciones. El sojuzgamiento de otros hombres no era más monstruoso a sus ojos que el de los animales. Tengo la impresión de que el juicio de negación que se tiene respecto del animal está vinculado con la noción de abuso que se derivó de la explotación del hombre. Sin este menosprecio, bien o mal fundado, ¿cómo condenar la esclavitud? De cualquier manera, los amos lo recibieron de afuera, nunca lo asimilaron del todo. La “noble conquista del hombre” indica un sentimiento de similitud, acentuado por la palabra *noble*, entre un caballo de guerra y el hombre de la casta superior. Sería fácil insistir.

\*

La fiesta de la tauromaquia corresponde a la misma actitud. El mismo enfrentamiento con el toro, y después su muerte, lo hacen admirable por su nobleza. No es un ser al que no se le otorga ningún valor y nadie imagina un toro de lidia en el arado. La fiesta se apoya por lo demás en la noble ceguera, o en la noble estupidez, del animal. El toro inteligente que adivina



el engaño es abucheado. Del mismo modo, el amo inteligente se degrada. (Sin una locura sangrienta, Hamlet sucumbiría bajo el desprecio.) Cuando la tauromaquia entró en la historia, en España, era una práctica de príncipes, y son sin duda los matadores mercenarios los que señalan el decaimiento, el paso a la cortesía y la final impotencia de la nobleza. No obstante, la tauromaquia sigue siendo el reflejo en la época actual del caduco mundo de los amos: no sólo al combatir al monstruo, al toro, el hombre enfrenta a la muerte; juega al enfrentarla, la acaricia, y su prestigio se deriva de ese acto. Si, con un inesperado riesgo, se aproxima a ella de un modo increíble, el antiguo esplendor de la soberanía brilla una vez más frente a nuestros ojos.

Partiendo de Hegel (de la concepción hegeliana del “amo”), definí el mundo de valores arcaicos que ilumina la obra de Hemingway. Sus héroes se destacan en la cacería o en la pesca, y su única ocupación es la guerra... De todos, la tauromaquia es el juego que más les agrada... O, más bien, no les conviene ninguna otra cosa que no sea juego, siempre y cuando ese juego tenga que ver en cierta medida con la vida y la muerte.

El amor no es más que el complemento, o la dilatación, de la vida que se juega sin cuartel y de la excelencia de la vida al jugarse. El amor es excelencia del ser amado. Digno de su nombre, el amor es soberano, nada cuenta más, y de alguna manera su objeto debe tener el valor que responde al que se atribuye el amo. Esto supone la reducción de la mujer amada a la inexistencia personal, a ese estado de *amiba* propio de las amantes en Hemingway (Catherine, María), que desde mucho tiempo atrás llamó la atención de la crítica. ¿Es posible imaginar algo más arcaico que la pasión que reduce a la mujer al reflejo de la luz que emana de aquel que ella ama? Existe no obstante otra posibilidad. El carácter soberano de la mujer amada puede depender del acuerdo con ese amo con el que se identifica hasta el punto de dejar de ser. Pero también puede depender de ella misma en un juego de rivalidad que la opone al amo, en lugar de suprimirse sin resistencia. A partir de ahí no juega más el juego del amo, como María... sino un juego personal como el de Brett. El elemento del juego no cambia, es la muerte arriesgada activamente (y no la muerte que alcanza a Catherine en el momento de dar a luz). Brett no puede, como lo hacen los hombres, ir al encuentro del simple peligro, sino que se destruye mediante un gesto que la desenfrena o fascina, por la misma razón de que invoca lo que la fascina —y la destruye—. Tampoco debemos engañarnos: beber en forma suicida, entregarse al desorden de los sentidos puede ser, como lo piensa Carlos Baker, un efecto de la neurosis; pero, en tal caso, el mismo gesto del amo que lo lleva a buscar el peligro puede derivarse de la neurosis, y la libertad sensual, a la que con frecuencia accede el juego de mujeres que eligieron libremente, es para ellas un equivalente de lo que los desórdenes de los combates son para los hombres.

La soberanía femenina sin duda colinda frecuentemente con la neurosis: Cleopatra no tenía la solidez de César... Una mujer no extrae su prestigio de la lucha por la vida y la muerte. Tampoco éste depende para ella de un matrimonio o de su familia. Pues entonces se ve *suprimida*. El amo masculino la suprime si ella vive en la obediencia, donde su soberanía se reduce al reflejo de alguna otra. Pero cuando obedece sin estar en poder de un marido, no por eso su obediencia es soberana. La soberanía de una reina que no depende del combate se

reduce a licencia, únicamente justificada por la realidad —y por la fuerza pública, pero que al menos manifiesta la autonomía de un ser—. En cierto sentido, el carácter soberano de una existencia de mujer es entonces una especie de enfermedad. La misma soberanía masculina es monstruosidad, pero lo que la soporta en la base es la viviente monstruosidad de un combate. No es menos pueril, incluso si no existe combate alguno, disociar la soberanía femenina de una libertad semejante a la de los hombres que no están sometidos. Sería exigir, como lo hicieron con frecuencia los libros de Hemingway en una especie de sueño diurno, la reducción del ser amado al estado de *amiba*. Lo que la obra de Hemingway esclarece es que una vez aceptados los límites de una cierta concepción del mundo —el mundo del amo que pone límites a la mente de Hemingway— sucede de dos maneras: o el hombre es soberano, y la mujer a la que ama —y que lo ama a él— es su reflejo; o únicamente la mujer es soberana, y aquel al que ama —y que la ama a ella— es impotente. Frederik Henry y Robert Jordan anulan a Catherine y a María, pero frente a Lady Brett Ashley la existencia de Jake Barnes es anulada por la impotencia.

\*

Me disculpo por el rigor, casi mecánico —y cómico— de estos imprevistos desarrollos. Por fortuna, aquellos que me lean tendrán la libertad de no hacerme caso. Pero si bromeo, es por lasitud. Prefiero escribir con más sencillez... El mundo de Hemingway es de tal modo el mundo del amo tanto como el de sus personajes, que sin duda responde lo más exactamente posible al deseo de excelencia que se expresa de esa manera y que él lleva en sí (aun cuando se encuentre en la parte baja de la escala social): “El hombre no está hecho para la derrota. Podrá ser destruido, pero no se le puede vencer”. No es la transposición de una verdad extraída de la sección A del capítulo iv de la *Fenomenología del espíritu*. Hemingway pone estas palabras en boca de un anciano extenuado, luchando contra los tiburones. Obviamente este anciano no es el amo, pero él mismo distingue con lucidez la parte que hay en él de esclavo —y la parte que hay en él de amo—. “Soy un hombre viejo y cansado —dice—. Pero he matado a este pez que es mi hermano y ahora tengo que terminar la faena del esclavo.” O más adelante: “Hay mucho [trabajo de esclavo] que hacer ahora que la pelea ha terminado”.<sup>[5]</sup>

Sabe que en algún momento el trabajo que debe hacer es servil, pero la pesca en sí misma no lo es. No pone en duda que la finalidad de su acto no es realmente la utilidad sino el prestigio. “No has matado al pez únicamente para vivir y vender para comer, pensó. Lo mataste por orgullo,<sup>[6]</sup> y porque eres pescador. Lo amabas cuando estaba vivo y lo amabas después. Si lo amas, no es pecado matarlo.”<sup>[7]</sup> Ante todo, la captura del enorme pez, que le costó desmesurados esfuerzos, había sido para el hombre una lucha *fratricida* y *noble*, y una lucha por la vida o la muerte. “Pez”, decía, hablando en voz alta, “yo te quiero y te respeto muchísimo. Pero acabaré con tu vida antes de que termine este día”.<sup>[8]</sup> Incluso si se entristece “por el gran pez”, enganchado en el anzuelo después de un largo rato, pensó “que no tenía nada

que comer y su decisión de matarlo no se aflojó por eso un instante”.<sup>[9]</sup> La lucha a muerte se había prolongado, agotando durante dos noches y dos días interminables las fuerzas del viejo. Su pequeña embarcación estaba perdida en el perfecto aislamiento de alta mar, siempre a punto de desfallecer: “Me estás matando, pez, pensó el viejo. Pero tienes derecho. Hermano, jamás en mi vida he visto cosa más grande, ni más hermosa, ni más tranquila ni más noble que tú. Vamos, ven a matarme. No me importa quién mate a quién”.<sup>[10]</sup> Por mucha cuerda que diera a su adversario, quien daba vueltas y en ocasiones saltaba por los aires, apenas si podía soportar la tensión de esta situación imposible. Empezaba a sentir un calambre en la mano izquierda y se había herido la derecha en una caída. No contaba con provisiones y, por consiguiente, sólo podía alimentarse difícilmente con filetes de pescado crudo sin sal, que lo dejaban al borde de las náuseas. Llevaba cuarenta y ocho horas sin dormir y la edad y el sueño agotaban un cuerpo cuyo vigor, en otro tiempo, había causado la admiración de todos los demás. Pero cuando al fin, en pleno mediodía, logró poner a su alcance ese pez que había enganchado desde hacía dos días, le atravesó de un arponazo el corazón. Nunca en su vida oyó hablar de un pez tan grande. Desde hacía veinticinco días estaba desesperado de no haber encontrado nada, pero ahora traía esta milagrosa presa sobre la que había triunfado él solo. Se jactaba demasiado pronto. Unos tiburones atacaron al pez espada remolcado por su barca. Mató a varios, pero al fin, sin nada con qué herirlos, el pescado que llevaba por la noche al puerto no fue más que una espina descarnada precedida de una enorme y solemne cabeza.

\*

Reconozco que esta ya célebre historia... si se quiere, tiene algún parentesco con los relatos de la vida campestre de Jean Giono o de George Sand, en los que la literatura pone en juego a hombres más cerca de la naturaleza que nosotros. Pero Sand o Giono<sup>[11]</sup> mienten, en tanto que Hemingway se coloca en el extremo opuesto de la mentira. Y no es que lo haga, negativamente, por escrúpulo, sino porque posee el poder y la pasión de evocar con una exactitud jamás antes vista.

No creo que la pasión de la verdad, entendida en el sentido de la exactitud de la descripción, tenga el valor único y limitado que Hemingway le concede. Pero la obra literaria pone necesariamente en juego un objeto que no es posible alcanzar sin esta pasión. ¿Cómo tendríamos la facultad de comunicar un sentimiento si no tenemos un febril deseo del mismo? En cierto sentido, la relación del autor con el lector es comparable a la del amante con el ser amado. El diligente artífice puede seducir a la que lo escucha, pero ésta no vive un engaño: tiene al artífice que deseaba. Sus palabras fueron un pretexto y por tal razón no tienen el valor que procura un auténtico tormento.

Lo que otorga su valor al arte de Hemingway es esa persecución de la soberanía que él realiza a través de su obra con ciega y obstinada pasión. Me parece que *El viejo y el mar* tiene un lugar privilegiado dentro de tal búsqueda: sin ser menos ciega en este caso, la pasión de Hemingway es no obstante más segura, y tiene la fuerza para alcanzar, si no lo inaccesible, al

menos sí aquello que parece fuera de alcance. En mi opinión, la fugaz aparición de esta profunda soberanía que es el bien del anciano es tanto más significativa cuanto que se deriva de la impotencia. Intenté establecer un paralelo entre la representación hegeliana y la de un libro en la medida en que pone a un personaje en escena, pero tal paralelo no puede ser mantenido hasta el final. Obviamente el anciano no es el *amo*. El mismo Hemingway no es tampoco el amo. Según Hegel, lo propio del amo, y ése es en última instancia su error, es el querer ser *reconocido* por aquel al que ha vencido y al que hace su esclavo. El vencido, que acepta serlo y también sobrevivir (que no pensó, como el anciano, que un hombre podía ser destruido mas no derrotado), es real y moralmente sin duda un esclavo. Pero al aceptar que es vencido el esclavo perdió la cualidad sin la cual no es capaz de *reconocer* al vencedor de manera que lo *satisfaga*. El esclavo no puede darle al amo la *satisfacción* sin la que éste ya no tendrá reposo. No es reconocido más que por un esclavo: y para serlo de manera satisfactoria debe serlo por un igual. La actitud del amo descansa en una contradicción: según Hegel, el hombre no podría realizarse, no podría volverse enteramente un hombre, si antes no enfrenta a su semejante en una lucha a muerte; pero no sólo debe matarlo, debe hacerse reconocer por él. Ahora bien, si su adversario muere, ya no es nada, y si sobrevive, se viene a menos... Según Hegel, la historia toda tuvo a su cargo resolver esta contradicción a lo largo de sus múltiples desarrollos. La existencia humana no podía en efecto complementarse ni realizarse enteramente sino a costa de esta resolución. La *Fenomenología del espíritu* es el relato, muy esquemático, de esta búsqueda y de desenlaces que no pidieron otra cosa sino una revolución y posteriormente la digestión (un tanto negativa) de esta última.

El anciano sabe que enfrentar la muerte mientras combate es la única forma de responder, sabe que no sólo de pan vive el hombre sino también de prestigio; pero obviamente ignora que el hombre tiene más de una tarea fundamental: el hombre tiene la obligación de transformar al hombre, y el hombre debe transformar al mundo mediante su acción. El anciano eludía esta tarea debido a dos razones: la primera, que el horrible trabajo de la historia no tenía necesidad de él para ser llevado a cabo (la decisiva división de los hombres en amos y en esclavos se efectuó hace miles de años); y la segunda, que no dispone del ánimo para hacerlo (no es ni lo bastante ambicioso ni lo suficientemente cruel para ello).

Es por eso que el anciano de Hemingway asume el sentido de toda una obra. Dije que el bien de Hemingway es el del *amo* y que la *excelencia* que busca es la misma que vale a los ojos del *amo*. Pero, ¿de lo que se trata es efectivamente de realidad? Esto debía parecer dudoso en primera instancia.

\*

La pasión de verdad que otorga su valor a la obra de Hemingway tiene como finalidad la literatura. Es por eso que la verdad de que se trata es limitada. Es la verdad de la literatura. Para la historia, considerada en la lógica de sus desarrollos, el sentido del amo no se restringe únicamente a los efectos sensibles (estéticos). El amo actúa, y si protagoniza una lucha de

prestigio, para él esta lucha, como para el historiador, se vincula a sus consecuencias. No solamente tiene el valor del prestigio, sino también el sentido de la dominación. Es un juego si se quiere, pero no es gratuito. En comparación con el grave juego de los auténticos amos, los juegos de Hemingway son quizá juegos de niños. Si el viejo es verdadero, la importancia de su verdad se limita a la estética (si cuenta, es en principio desde el punto de vista de la literatura). No hay ningún reto grave, innegable o *histórico* que se relacione con su prestigio. Si se quiere, él es como esos indios que los Estados Unidos mantienen en reservas. Aparentemente son los mismos que en el pasado, pero su *aspecto* prestigioso es el de un papel, existen en los límites en los que dicho aspecto ya no tiene consecuencias, estos indios ya no están ahí *de verdad* y el turismo se ha convertido en su verdadero sentido.

Es cierto: la diferencia entre los fastos de la literatura y el atractivo humano, turístico, de los viajes, es a veces ínfima. Pero esta distancia ínfima puede designar finalmente el cambio más profundo. Cómo me sería fácil afirmar, con un desdén *justificado*: ¡esta obra, que no requirió un gran esfuerzo, ofrece a su lector una satisfacción basada en el hecho de que es ficción! Estos símbolos se destruirían si no gozaran de un privilegio exorbitante: todos están *desligados* de la realidad de este pesado mundo en el que nos encontramos varados, encadenados. Efectivamente: ¿por qué no habrían de estar desenganchados *tal como ellos son*? Precisamente responden al deseo que tenemos de desengancharnos nosotros mismos, responden a la inagotable nostalgia de un mundo en el que la vida del hombre escaparía de esos encadenamientos de máquina y en la que se desarrollaría libremente, en lugar de encontrarse atrapada en el engranaje.

Con toda seguridad, en el mundo de Hemingway hay algo de arcaico y de lacónico, algo de simplificación. Resulta inútil oponer un ciego orgullo a los obstáculos que la violencia no puede neutralizar. No puedo no obstante dudar de que la literatura sea lo único capaz de llevarnos de nuevo a lo que hay en nosotros de necesariamente soberano, sólo ella puede hacerlo. Esto significa que en lo sucesivo ya no podremos ser *realmente* soberanos. Pero *realmente* soberanos designaba antaño el sometimiento de otros hombres. Podemos pensar que en lo sucesivo nuestra soberanía no podrá reducirse a ese indiferente dominio. Es soberano aquel que no es él mismo una cosa. No necesita disponer soberanamente de las cosas. Se sitúa por encima de ellas, está en el terreno de la poesía. Pero la literatura no es la poesía, sino aquello que, en tal sentido, esforzándose con pasión hacia la honestidad nos acerca a lo *inaccesible*... a partir del momento en que dejemos de estar sojuzgados. Quizá Hemingway sea limitado, pero en su obra no hay ardidés ni concesión alguna a la cobardía que propicia la dominación de los demás como si fueran cosas.

---

[1] El texto integral de este libro apareció por primera vez en la revista estadounidense *Life* (1° de septiembre de 1952). El libro mismo apareció ocho días más tarde en Nueva York, por Charles Scribner, editor de las obras de Hemingway desde 1926.

[2] Ernest Hemingway, *El viejo y el mar*, Época, México, 1999.

[3] Carlos Baker, *Hemingway*, p. 48.

[4] En tales condiciones, sería inútil no afirmar con fuerza –como sería inútil simplificar–. La literatura es también el terreno del capricho. Y también el de la monstruosidad, pero lo caprichoso y lo monstruoso deben ser auténticos, si no...

[5] Hemingway, *op. cit.*, pp. 93-94. No pude citar el muy libre texto de la traducción de Jean Dutourd. Aquí copio de todos modos el texto en inglés: “I am a tired old man. But I have killed this fish which is my brother and now I must do the slave work” y “There is very much slave work to be done now that the fight is over”. En su conjunto, las libertades que el traductor se toma con respecto al original me parece que cambian desafortunadamente su intención. Dutourd tiñe de argot el lenguaje del anciano de un extremo a otro, en tanto que Hemingway le adjudica por el contrario una especie de sencillez bíblica, llena de dignidad. El tono de la traducción (p. 110): “Y a personne qui mérite de le manger, digne et courageux comme il est, ce poisson-là” [No hay nadie que merezca comerse este pescado, digno y valeroso como es]. El original: “There is no one worthy of eating him for the manner of his behaviour and for his great dignity”. Dutourd hace decir al pescador, cuando se dirige al pescado: “camarade” [compañero]. Hemingway escribió: “brother”. Dutourd (p. 147): “Avec sa gueule coincée et sa queue bien droite, nous deux le poisson on navigue en frères” [Con la boca cerrada y la cola bien recta, el pescado y yo navegamos como hermanos]. Hemingway: “With his mouth shut and his tail straight up and down we sail like brothers”. Nada se opone más al lenguaje de los hombres sencillos que estas extenuadas simplificaciones del habla popular de las ciudades. El pescador de Hemingway es naturalmente noble.

[6] “You killed him for pride...”

[7] Hemingway, *op. cit.*, p. 103.

[8] *Ibid.*, p. 151.

[9] *Ibid.*, p. 73.

[10] Dutourd traduce: “Camarada, nunca vi antes, etc.”; Hemingway escribió “brother”.

[11] Me parece que por lo significativo del contraste que lo opone a Hemingway, ésta es la ocasión para subrayar el carácter de la obra de Giono en su totalidad. Hay en la esencia misma de Giono una excepcional inconsistencia: si su declaración del 11 de julio en *La Gerbe* puede confundir, no es tanto por una indudable indecencia como por una sensible indiferencia a la verdad. Si se desea, dejemos de lado una actitud política por lo menos imprecisa, ¡aunque exista una impotencia semejante a no mentirse a sí mismo! Sólo la indiferencia a la verdad puede hacer que un escritor tan dotado haga de *El húsar en el tejado* uno de los más seductores efectos que haya producido la literatura: inmenso relato concebido sin lágrimas y cuya riqueza de recursos no es capaz de *convencer* al lector. Pero, gracias a la involuntaria superchería y a la encubierta ligereza bajo la apariencia de la fuerza, el lector escapa del horror en el que sin embargo parece que el autor ha querido introducirlo: escapa de él en la medida en que el mismo Giono lo condena a esa profunda indiferencia en la que duerme su voluntad, así como a esa insuperable necesidad que siente él mismo de escapar de todo. Debido a una provocadora paradoja, Giono quiso describir la valentía de un guerrero, de un parangón del heroísmo militar, pero el aspecto que le otorgó es el del huidizo hombre que es él mismo, atravesando el horror con toda la impavidez de la inconciencia. ¿Por qué no nos conmueve nunca el libro de Giono? Este libro, a mi entender, no expone menos abiertamente la falsedad de lo que el de Hemingway expone la verdad: es algo que se impone por sí solo en uno y otro caso.

# EL NO-SABER

## I

Vivir a fin de poder morir, sufrir de gozar, gozar de sufrir, hablar para no decir nada. El *no* es el término medio de un conocimiento que tiene como fin —o como negación de su fin— la pasión de no saber.

Existe un punto a partir del cual no hay nada que decir; a ese punto llegamos más o menos pronto, pero, en definitiva, si lo hemos conseguido, ya no podemos apasionarnos más.

No tengo nada contra el juego. Pero, ¿creer que éste es serio? Pero, ¿disertar con gravedad acerca de la libertad, o de Dios? Nada sabemos de ellos, y si hablamos de ellos, se trata de un juego. Todo lo que va más lejos de la verdad común es un juego. Pero sabemos que es un juego y, dentro de ese juego, en el que nos hallamos comprometidos como en una seria operación, lo único que podemos hacer es proseguirla un poco más seriamente que los demás, a fin de quitarle la seriedad.

En cuanto a la esfera del pensamiento, es el horror. Sí, el horror mismo.

Es conducido a ser, por una aberración que no es más que un insuperable deseo, conducido hasta el momento de morir. Es deslizarse en la noche por la pendiente de un techo, sin parapeto y en medio de un viento que no se detiene nunca. Cuanto más riguroso es el pensamiento, más se intensifica la amenaza.

El pensamiento riguroso, la firme resolución de pensar, ya es desfallecimiento.

La posibilidad de un angustiante equilibrio, sobre el techo, está ella misma condicionada por una vocación: la de responder al llamado del viento, la de responder al llamado de la muerte.

Pero si la muerte llama, aun cuando el ruido del llamado colme la noche, es una especie de profundo silencio. La misma respuesta es silencio desprovisto de todo sentido posible. Es algo horripilante: la mayor voluptuosidad que el corazón puede soportar, una voluptuosidad morosa, aplastante, una pesantez sin límites.

La frase responde a este sentimiento de perfecto vicio: *Deus sum, nihil a me divine alienum puto*, pero como un hoyo negro en el que se vacía todo impulso, toda ironía, todo pensamiento; estado tan agotado, tan hueco como un dolor de cabeza. Encendí la luz en medio de la noche, en el cuarto, a fin de escribir: pese a ello el cuarto permanece a oscuras, un punto de luz en las perfectas tinieblas, no menos superficial que mi jactancia de escribir y que la muerte absorbe al igual que la noche sustrae la luz de mi lámpara. *Apenas* si escribo, apenas si abro los ojos. Lo que veo es un estar muerto y habrá que haberse hundido muy a fondo en el vicio para estar seguro de encontrarse así en lo más hondo de la voluptuosidad.

Una estúpida y cruel sensación de insomnio, sensación monstruosa, amoral, de acuerdo con la crueldad sin reglas del universo, crueldad de una hambruna, de un sadismo sin esperanza: insondable afición de Dios por los extremos dolores de las criaturas, que las ahogan y deshonoran. En esta igualdad con el extravío sin límites en el que yo mismo me encuentro extraviado, ¿acaso me sentí nunca tan simplemente humano?

Una lectura me abandona a este voluptuoso terror: esta frase de Husserl a su hermana Adelgundis, durante su última enfermedad grave:

No sabía que fuera tan difícil morir. ¡Y sin embargo a lo largo de toda mi vida me esforcé por eliminar cualquier futilidad...! Precisamente en el momento en que me siento tan totalmente penetrado del sentimiento de ser responsable de una tarea... Precisamente ahora que llego al final y que todo ha terminado para mí, sé que debo reanudar todo desde el principio...

Este mismo espanto dichoso, este mismo sentimiento de voluptuosa impotencia se mantienen. La futilidad en segundo grado de Husserl no me parece desalentadora.

Si no hubiera de inmediato notado por la noche ese sentimiento, lo habría olvidado. Semejantes estados suponen una especie de desvanecimiento de la realidad del mundo: salía de un sueño en el que no ignoraba que iba a ser absorbido por la inercia del lecho, yo era esa vida a la deriva que no se aferraba a nada, pero a la que nada se aferraba ya tampoco. Precisamente en la medida en que se encuentran totalmente fuera del mundo es por lo que desdeñamos tales momentos: su indiferencia, su soledad, su silencio no son objeto de atención, permanecen como si no existieran (al igual que las extensiones de montañas desiertas). Los consideramos insignificantes, pero los sentidos diurnos son los únicos que han desaparecido, como vestirse, salir, arreglar: es en eso donde reside su insignificancia. Los sentidos del sueño tampoco están ahí, pero estos últimos son los mismos del día que se han vuelto absurdos; su



desatino capta la atención, impide notar al fin la *desnudez*: ese inmenso objeto silencioso que se oculta, se niega y, al ocultarse, deja ver que el resto mentía.

A pesar de un aspecto febril en estas pocas páginas, ¿habrá acaso un espíritu más positivo y más frío que el mío?

Deseo precisar lo que entiendo por soberanía. Es la ausencia de pecado, pero esto sigue siendo ambiguo, pues define recíprocamente al pecado como un incumplimiento de la actitud soberana.

Pero la soberanía no deja de ser igualmente... el pecado.

No, es la facultad de pecar, sin tener la sensación de una incumplida finalidad, o acaso es el incumplimiento convertido en finalidad.

Ofrezco un ejemplo paradójico. Si uno de mis amigos incumple conmigo, se conduce mal con mi persona, la conciencia de mis propios incumplimientos me resulta difícilmente tolerable: los repruebo como algo irremediable. Pero en la amistad la soberanía está en juego, mi soberanía, es decir, la imposibilidad de que mi amigo pudiera haberme afectado con su falta —si yo mismo no le hubiera faltado—. Es el haberle incumplido lo que mancha mi soberanía. Pero mi amigo no supo que le incumplí. Si lo hubiera sabido, su incumplimiento no habría manchado la soberanía que le pertenece, habría podido soportarlo con lucidez.

Bergson veía en el misticismo una posibilidad de hablar cuando la razón ha perdido el derecho. A los filósofos les resulta difícil resistirse a la tentación de jugar, como a los niños. Sin embargo si la filosofía, cosa que la ciencia evita, se plantea las preguntas que la religión pretende resolver, ¿cómo olvidar, por muy escasos que sean, esos instantes en los que el hombre religioso *calla*?

En el examen del pensamiento, siempre nos alejamos del momento decisivo (de la resolución) en el que el pensamiento se empantana, no como un gesto inhábil, sino por el contrario como un acabamiento que no puede ser superado; debido a que el pensamiento ha ponderado la torpeza implícita en el hecho de aceptar el ejercicio: ¡es un *servilismo*! Los hombres rudimentarios tenían razón en despreciar a aquellos que se rebajan a pensar: éstos creyeron escapar de la verdad de tal desprecio a causa de una superioridad efectiva que ellos mismos se otorgaban en la medida en que la humanidad entera está entregada al ejercicio del pensamiento: pero esta superioridad no se reduce a la mayor o menor excelencia en una ocupación servil. Pero una excelencia acabada permite vislumbrar que, al ser la soberanía la búsqueda final del hombre y del pensamiento, el resuelto pensamiento es aquel que revela el servilismo de todo pensamiento: operación a través de la cual el pensamiento, agotado, es él mismo la aniquilación del pensamiento. Igualmente esta frase es proferida a fin de establecer el silencio, que es su supresión.

Es el sentido o, más bien, la ausencia de sentido, sobre lo que escribí la otra noche.

Para captar el sentido de la novela, es preciso asomarse a la ventana y mirar pasar a los *desconocidos*. Partiendo de la profunda indiferencia por todos aquellos a los que no conocemos, lo que se produce es la más total protesta contra el rostro asumido por el hombre en el caso del anónimo ambulante. El desconocido es desdeñable, y en el personaje de la novela se sobreentiende la afirmación contraria, que dice que únicamente este desconocido es el mundo. Que, en cuanto lo despojo de la máscara profana que lo disimula, es sagrado.

Me imagino al cielo sin mí, sin Dios, sin nada general ni particular —no es la nada—. A mi entender la nada es otra cosa. Es la negación —de mí mismo o de Dios— siendo que Dios y yo nunca hemos sido, nada ha sido nunca (si no la nada no es más que una facilidad del juego filosófico). Hablo por el contrario de un desplazamiento de mi espíritu, al que le propongo la posibilidad de una total desaparición de todo lo que sea general o particular (y lo general no es más que un aspecto común de las cosas particulares): queda, no eso que el existencialismo llama un fondo sobre el que se destacan... sino en todo caso aquello que se le aparecería a la hormiga si se separara de sí misma, cosa que ella no puede hacer y mi imaginación puede figurarme. En el olvido ilimitado que, a través de mi frase, en mí mismo, es el instante en la transparencia, no existe nada efectivamente que pueda dar un *sentido* a mi frase, pero mi indiferencia (mi ser indiferente) se apoya en una especie de resolución del ser, que es un no saber, un no problema, aun cuando, en el plano del discurso, sea fundamentalmente problema (en la medida en que tal cosa es perfectamente ininteligible), pero, por eso mismo, fundamentalmente remisión, aniquilamiento del problema. Todo lo que ocurre es indiferente —no somos, mediante la devolución de la complejidad, sino un pretexto de dichosa, de onanista angustia de la que ya hablé, de angustia que es ironía y que es un juego—. Pero en el fondo, si nada sucediera, deja de haber juego. No hay más que negación de sentido, tan lograda como la persistencia lo permita —mediante hábito— respecto al interés que tengan por mí mismo todos los objetos de mi pensamiento.

No estoy solo. Hubiera podido creer, si lo estuviera, que el hombre en mí es aquello que creí saber, pero en la multiplicidad inconciliable de los pensamientos, reconocí que, sin un dique que me protegiera de una agitación sin calma, mi propio pensamiento se perdería. Pero somos todos nosotros, y no debido a malos métodos, sino a una impotencia de la multitud que es la gran fuerza del hombre, los que no sabemos nada. Agrego al fragor de la tormenta de la discordancia de las mentes, sin embargo, esta simple afirmación —semejante a la caída al suelo de un combatiente herido en batalla, ya moribundo—:

Teníamos verdades limitadas, cuyo sentido y estructura valían en un determinado terreno. Pero de ahí, siempre quisimos ir un poco más lejos, sin poder soportar la idea de esa noche en la que ahora ingreso, la única deseable y a cuyo lado el día es lo que la mezquina avaricia es a la apertura del pensamiento.

La multitud intranquila, *que yo soy* (¿nada habrá de permitir que me retire?, ¿no soy acaso semejante a ella en todos sentidos?), es generosa, es violenta, es ciega. Es una risa, un sollozo,

un silencio que no tiene nada, que espera y no retiene nada. Pues la pasión de poseer hizo de la inteligencia lo contrario de una risa, una pobreza de la que interminablemente ríen aquellos a los que su loca generosidad enriqueció.

*Podía* decir: “Dios es amor, sólo es amor”, “Dios no existe”, “Dios ha muerto”, “yo soy Dios”. La rigurosa condición —rigurosa como lo son el nacimiento y la muerte— era de antemano borrar, ocultar en un silencio *soberano* (con respecto a mi frase, comparable a lo que el universo celeste es a la tierra) la extravagancia que había proferido. Mal haya quien borre a medias o deje la puerta entreabierta: el silencio del hombre glorioso, victorioso, exaltado y, al igual que un sol, transfigurado, es el de la muerte, aquello en lo que toda voluntad por resolver el universo en una creación a la medida de nuestros esfuerzos ella misma se resuelve, disolviéndose.

No puedo decir lo que de soberano, de inmensamente generoso y de ausente tiene el universo en el que penetro; ni siquiera decir: es deleitable, es odioso. Sería siempre demasiado y no lo suficiente.

Mi frase quiso provocar el silencio a partir de las palabras, pero lo mismo sucede con el saber que se pierde en el no saber, a medida que se extiende. El auténtico sabio, en el sentido griego, utiliza la ciencia como ella puede serlo con miras al momento mismo en que cada noción será llevada hasta el punto en que aparecerá *su límite* —que es el más allá de toda noción—.

Con lo que yo contribuyo. La honestidad del no saber, la reducción del saber a lo que es. Pero habrá de agregarse que, mediante la conciencia de la noche, el despertar durante la noche del no saber, cambié un saber que rebasaba de manera deshonestamente sus posibilidades por encadenamientos aleatorios, originalmente injustificados, por un despertar incesantemente renovado, cada vez que la reflexión no podía proseguirse (puesto que, al proseguirse, habría sustituido al despertar operaciones de discernimiento basadas en falsificaciones). Por el contrario, el despertar restituye el elemento *soberano*, es decir, impenetrable (insertando el momento del no saber en la operación del saber, restituyo al saber lo que le faltaba, un reconocimiento, en el despertar angustiado, de lo que debo resolver, siendo humano, en tanto que los objetos de saber están subordinados).

Siempre en el límite extremo, mientras reflexionamos discursivamente, del instante, en el que el objeto de nuestro pensamiento es ya irreductible al discurso, y en el que lo único que nos queda por sentir es una punzada en el corazón —o cerrarnos a lo que excede al discurso—. No se trata de estados inefables: es posible hablar de todos los estados por los que pasamos. Pero hay un punto que dispone siempre del sentido, o más bien de la ausencia de sentido: de la totalidad. Luego, una descripción, desde el punto de vista del saber discursivo, es imperfecta,

si es que el pensamiento, en el momento deseado, no se abre en el punto mismo en el que se revela la totalidad, que es su aniquilamiento.

¿Hablaré de Dios?

Me niego precisamente a decir palabra alguna desde el momento en que me faltó el aliento. Hablar de Dios sería —deshonestamente— vincular aquello de lo que no puedo hablar sino mediante negación a la imposible explicación de lo que es.

En lo que escribo hay siempre una mezcla de aspiración al silencio y de lo que en mí habla, reclamando incluso dinero; por lo menos las apropiaciones que de alguna manera me enriquecen y que no pueden *todas* ser negación de mí mismo, negación de mis intereses. ¿Acaso no es triste, por lo demás, vincular el propio interés a la negación del interés propio?

## II

Una de dos: o lo he dicho todo y a partir de aquí sólo me queda vivir sin pensar (con frecuencia me imagino que es así, que la transparencia no podría ser más límpida, que vivo en el instante como el ruido se disipa en el aire...); o debo volver a decir lo que dije mal: es inmediatamente el tormento y la certeza no sólo de no decirlo nunca mejor sino de traicionarlo una vez más. Pero sin duda tengo razón en no ceder a la tentación de un silencio en el que habría comprobado mi impotencia para expresarme con medias palabras, y en la inocencia que otorga un sentimiento de perfecta limpidez. Hoy puedo decir que el menor pensamiento concedido a mis proyectos, que existen independientemente de mí, me excede y me agobia. ¡Pero el instante! No deja de ser el delirio infinito...

Pero tal cosa supone un campo libre. Exactamente: si vivo un instante sin la menor preocupación de lo que habrá de ocurrir, no ignoro que esta ausencia de preocupación me hunde. *Debería* actuar, precaverme contra las amenazas que toman forma. Si alcanzo el impalpable cristal del instante, falto a mi deber con respecto a los demás instantes, que continuarán si sobrevivo.

Lo más difícil: pienso en tal cosa que dije en un libro y que me cuesta un agotador esfuerzo. Inmediatamente, en la perspectiva de dicho libro, mi pensamiento me parece incompatible con este esfuerzo que me enferma. Tiene que ver con la relación entre la “apatía” de la que habla Sade y el estado teopático, vinculado en mi memoria al nombre de san Juan de la Cruz. No destaco su verdadero aspecto sino a condición de hacerlo a través de un riguroso encadenamiento (quizá no demasiado, pues al final me encontraba *enfermo*, pues el orden de los pensamientos y su ordenada expresión exigían una fuerza de la que no disponía). No es que

semejante encadenamiento sea en sí mismo un error, pero rechazo la encadenada forma del pensamiento en el momento en que su objeto me colma.

El principio de la moral. Existen dos fases en el tiempo, la primera está necesariamente dominada por las reglas de la moral y algunos de los fines que le son otorgados sólo pueden relacionarse con la segunda.

El pensamiento de Hegel se *sublevó* en un momento de su devenir. No importa mucho el que haya *despertado* en ese momento (la renuncia a la individualidad, me parece). Aparentemente, no se trataba del *momento deseado*: no es la pérdida de la individualidad lo que produce escándalo, sino más bien el *saber absoluto*. No por lo que quizá haya en él de imperfecto, sino al contrario, en la presuposición de su carácter absoluto. El contenido revela su equivalencia con el no saber. Si llegáramos más allá de la búsqueda del saber, al saber, al resultado, tendríamos que apartarnos de él: no es lo que buscábamos. La única respuesta no irrisoria es *existe Dios*, es lo impensable, una palabra, una forma de olvidar la eterna ausencia de reposo, de satisfacción implícita en la búsqueda que *somos nosotros*. La incorrección del pensamiento que se ofrece como pausa la palabra *Dios* consiste en ver en su derrota una solución de las dificultades con las que tropezó. La derrota del pensamiento es éxtasis (en potencia), es, efectivamente, el sentido de lo que digo, pero el éxtasis sólo posee un sentido para el pensamiento: la derrota del pensamiento. Sin duda existe una tentación, que es la de ofrecer al éxtasis un valor para el pensamiento: si la disolución del pensamiento me pone en éxtasis, extraeré del éxtasis una enseñanza. Diré que lo que el éxtasis me ha revelado cuenta más que el contenido de mi pensamiento, que me parece poseer más sentido. Pero esto solamente significa: el sinsentido tiene más sentido que el sentido.

Si la risa degrada al hombre, la soberanía o lo sagrado también lo degradan. Por lo demás, esto tiene un desgarrador sentido: una vulva de mujer es soberana, es sagrada, pero también es risible, y aquella que la deja ver se degrada.

Un proyecto exige un esfuerzo, que sólo es posible con una condición: satisfacer la vanidad a falta de un deseo. La vanidad existe en el plano del proyecto, el que ella expone y del que ella es, moralmente, su crítica. El orgullo es a la vanidad lo que el instante es al proyecto.

Debí decir que en la esencia de la escapatoria de la muerte está el hecho de ser ejecutada, no sólo de una manera súbita, sino también “bien ejecutada”, como si se tratara de un escamoteo tan perfecto que hiciera estallar una sala entera en aplausos y vítores: pienso en esos aplausos en los que la exaltación —porque la *belleza* del escamoteo es inesperada y rebasa con mucho lo previsible— es tan grande que lo deja a uno al borde de las lágrimas. (No es algo reconocido, pero no es menos cierto que es posible llorar por aquello que hace que una sala patalee con insuficientes aclamaciones.) Claro está que si yo muero, soy al mismo tiempo el

que ejecuta y el que es ejecutado, lo que no quiere decir nada de cognoscible en cuanto a que en el instante nada es comprensible: no hay más en el instante de *mí* que sea consciente, pues el *yo* consciente de sí mismo mata el instante cubriéndolo con un disfraz; el del futuro que es ese *yo*. ¡Pero imaginemos que el *yo* no es el que mata el instante!, ¡y es inmediatamente el instante el que mata al *yo*! Es por eso que nunca el instante es tan perfectamente como en la muerte, debido a que, únicamente a través de la muerte, propone a una multitud de vivos angustiados, pero provisionalmente tranquilizados, su apoteosis que corta el aliento.

### III

Al entrar en el no saber, sé que borro las figuras en el negro pizarrón. Pero la oscuridad que cae de ese modo no es la del aniquilamiento, incluso no es la “noche en la que todas las vacas son negras”. Es el goce de la noche. No es sino la lenta muerte, la muerte de la que, lentamente, es posible gozar. Y, en la lentitud, *me entero* de que la muerte que se hace en mí no faltaba solamente a mi saber, sino a la profundidad de mi goce. No me entero más que para morir, y sé que sin este aniquilamiento definitivo de todo pensamiento, mi pensamiento sería esa palabrería servil, pero no conoceré mi último pensamiento puesto que es de la muerte del pensamiento. No gozaré de mi liberación y nunca habré dominado nada: gozaré en el momento en que sea libre. ¡Y jamás lo sabré! Para saberlo habría sido necesario que este goce que es el fulgor del goce no fuera la muerte de mi goce y de mi pensamiento. Pero no es posible concebir la inmundicia en la que me hundo, inmundicia divina y voluptuosa, *reverso* de todo pensamiento y de todo este mundo edificado por el pensamiento, de suerte que cualquier horror representable está pletórico de la posibilidad de mi goce. La muerte del pensamiento es la voluptuosa orgía que prepara la muerte, la fiesta que la muerte ofrece en su casa.

¿Pregunta sin respuesta? Tal vez. Pero la ausencia de respuesta es la muerte de la pregunta. ¿Y si no hubiera nada que saber? ¿Y si la violación de la ley, siendo después de la ley más que la ley y el origen de todo lo que amamos, no destruyera tanto el fundamento del pensamiento como más bien pusiera fin al poder de la ley? Llegado al instante de la reflexión agonizante, a la caída de la noche, al asistir a la muerte que nos invade, ¿cómo mantendríamos ese principio de que había algo que saber y que no supimos? Si no me hubiera rebelado contra la ley habría seguido *sabiendo* —*lo que no sé*—. Tampoco sé si no había nada que saber, ¿pero cómo es que la sublevada risa que se apodera de mí no iría hasta ese grado de la rebelión en el que no subsiste ninguna adherencia que me devuelva al mundo de la ley y del saber? ¿Si no es para gozar de la ley y del saber de los que gozo *cuando los abandono*?

¿No sería risible ver una filosofía en sus agonizantes propuestas? Las he ordenado para llevarlas hasta el punto en que acaben disolviéndose y quizá no lo hice menos bien que los filósofos que ordenan su clausura. ¿Pero lo que digo se resuelve acaso en un relato de esos

instantes en los que es el horror el que existe y no el pensamiento: el horror, el éxtasis, el voluptuoso vicio, la risa...?, al final lo imprevisible, si se trata siempre de perder el aplomo.

¿Cómo habré de sentirme deprimido al negarme a tomar el mundo y lo que yo mismo soy como una ineluctable medida y como una ley? No acepto nada, y nada me satisface. Voy hacia el incognoscible futuro. No hay nada en mí que haya podido *reconocer*. Mi júbilo se basa en mi ignorancia. Soy lo que soy: el ser en mí mismo se desarrolla, como si no fuera, nunca es lo que *era*. O si soy lo que era, lo que yo era no es lo que había sido. *Ser* nunca quiere decir *ser dado*. Nunca pude distinguir en mí *aquello* que es localizable y definido, sino solamente aquello que surgía en el seno del universo injustificable y que nunca es más justificable que el universo. No existe nada menos deprimente. Soy en la medida en que me niego a ser *eso* que puede ser definido. Soy en la medida en que mi ignorancia es desmesurada: en la depresión, caería en la clasificación del mundo y me tomaría por el elemento que sitúa su definición. ¿Pero qué anuncia en mí esta fuerza que se niega? No anuncia *nada*.

## EL MÁS ALLÁ DE LA SERIEDAD

Hablo de dicha. Pero, por el momento, no es más que un deseo, y la concepción del deseo me separa de su objeto. Escribo y soporto con dificultad una diferencia entre aquel que seré, una vez hecho el trabajo, ¡y yo que ahora deseo hacerlo! Escribo deseando que se me lea: ¡pero el tiempo me separa de un momento en el que seré leído! Cadena sin fin: si se me leyera como yo quiero y si el deseo de ser leído respondiera al que tengo de escribir, ¿cuánto no sufriría el lector por la diferencia que habría entre aquel que me haya leído y aquel otro confundido por un extraño presentimiento? Por el contrario, leemos algunos libros con un poco de temor a partir del momento en que, llegados al final, tendremos que soltarlos...

Pero, en el libro que nos abandona y del que nos separamos con tristeza, nada se dice de la felicidad, sino únicamente de la esperanza de la felicidad. O más bien sólo de la esperanza (la esperanza es siempre un temor de no alcanzar, la esperanza es el deseo pero expuesto al temor), sólo la esperanza vuelve palpable la felicidad.

Quería hablar de mi impotencia, asociada al deseo, que me agita, o se traduce, si permanezco inmóvil, en un poco de angustia. Pero no tengo más esa sensación de impotencia. Soy indiferente, la infantil simplicidad del deseo ha dejado de actuar. Salí del desamparo en el que me hizo entrar la idea de todo ese tiempo que me aleja del momento en que se realizará mi deseo.

Sé que antes de esa fecha yo no había nacido, ¡pero hace mucho tiempo que nací! Soy y no soy, y, si dejo de ver, cerca de mí, el papel, la mesa, si veo la nube desgarrada por el viento, estas palabras sólo se armonizan con las nubes si escribo: “Las nubes y el viento me niegan”; o: “En el movimiento que me disipa, soy desde ahora lo que era en otro tiempo (antes de nacer) o lo que seré (después de morir)”. Nada subsiste de aquel juego, ni siquiera una negación de mí mismo que el viento arrastra lejos. Veo el mundo a través de la ventana de mi muerte, es por eso que no puedo confundirlo con la silla sobre la que estoy sentado. Si no, no sabría que me trastorna con el movimiento que me subleva, gritaría sin saber que nadie atraviesa nunca ese muro de silencio.

Tenemos como excusa la desigualdad de los hombres entre sí, las muy diversas significaciones de unos y otros y los afectuosos apegos que se relacionan con ellos. No resulta



menos extraño ver entre las personas y las moscas esa total diferencia que hace de cualquier pensamiento una comedia. Una de dos: o la muerte de un hombre tiene la misma importancia que la de algún otro y, en tal caso, no la tiene más que la de una mosca; o *este* hombre, si muere, es irremplazable para aquellos que lo aman: se trata entonces de consecuencias *particulares* que cuentan, no por la muerte misma de un hombre, a fin de cuentas semejante a la de aquellos que se quedan. En realidad, los hombres se deslizan de un cuadro a otro para darle a su muerte esa desvergonzada magnificencia que no es otra cosa que la magnificencia de su pavor.

Si dejo que la desdicha hable a través de mí, entonces dejo que ésta me arrebate hasta el infinito la definida fiesta de la luz. Pero la dicha, que me arrebató a las ansias de la esperanza, me condena a la delicia del miedo. Es tanto como decir que la suerte —y únicamente la suerte— hace de mí lo que soy: en mis apuros, se atribuye toda la autoridad de la ley y, si me es favorable, es ella la que vive conmigo de mis felices desórdenes.

En la seriedad profesoral, e incluso, más sencillamente, en la profunda reflexión, la desventura es la que siempre tiene el mayor peso: un no sé qué de pobre y de ruinoso. La vida se somete a la alternativa de la suerte y de la mala suerte, pero lo propio de la suerte es no poder *ser tomada en serio*. Una joven y hermosa mujer seduce, pero lo que ella es no tiene sentido en la filosofía profunda... La intensidad del deseo es siempre consecuencia de la excepción, la sensualidad es un lujo, una suerte, y la suerte carece siempre de profundidad: sin duda ésa es la razón por la que los filósofos la ignoran. Su auténtico dominio es el de la desdicha, en las antípodas de una perfecta ausencia de desdicha que es el universo.

En la medida en que se asigna la totalidad de la experiencia, Hegel escapa a la reducción de la desdicha. La *Fenomenología del espíritu* toma plena cuenta del goce (*Genuss*). Pero, ilógicamente, la *Fenomenología* otorga a la seriedad de la desdicha y a la ausencia de juego el valor último. No creo que Hegel fuera totalmente el ateo que Alexandre Kojève ve en él.<sup>[1]</sup> Hegel hace del universo una *cosa*, una cosa humana, hace de éste Dios (en el sentido de que, en Dios, la inmanencia o el carácter sagrado del universo se otorga la trascendencia de un objeto, de un objeto útil). Hegel no captó, en nuestro acabamiento, una singular inhumanidad, la ausencia de toda seriedad del hombre liberado al fin de las *consecuencias* propias de las tareas serviles, sin tener que tomar ya dichas tareas en serio, sin tener que tomar ya *nada* en serio.

Pero, así como la seriedad de las intenciones asocia el pensamiento humano a la desventura y lo opone a la suerte, así también la ausencia de seriedad supone la suerte de aquel que interviene. Lo exige a duras penas puesto que un desdichado no podría intervenir, ya que la desdicha es ineluctablemente seriedad.

No lo había notado en un principio, pero la desdicha, finalmente, en la indiferencia por la desdicha, alcanza esa dicha perfecta de la que nos sigue separando la dicha común: alcanza la cima de lo inconcebible en la muerte, y la imagen más exacta de ella es la sonrisa ingenua, que es el signo de la dicha. En un punto del pensamiento que no difiere menos del pensamiento articulado de lo que la vida difiere del matadero, en donde no existe nada que no esté despedazado, no hay ya nada que no sea lo contrario de lo que es. *Lo que sucede*, entonces, en

cualquier sentido que se le dé, no difiere más de *lo que no sucede*, que es, que fue, que será sin que nada suceda.

Pero, en el pensamiento de Hegel, ese desorden es un desorden que se oculta, ¡esta noche es la máscara del día!

El desorden de mi pensamiento, lo que hay de irreductible en él a una clara visión, no disimula *nada*. *Yo no sé nada*. Es cierto que el grito desgarrado que lo anuncia es también, si yo quiero, el silencio. Pero finalmente protesto, previendo la voluntad de reducir a algún estado de intelección ese silencio que grita o ese grito inaudible que usurpa en mí cada posibilidad concebible: es eso, es únicamente eso lo que mi escritura enmascara. Pienso en la fatiga, que ordena los meandros del pensamiento, escucho un *¡firmes!* que nada justifica, que exige de mí un valor que sólo se resolverá en sueño siempre y cuando haya creído por un instante que el sueño era imposible —¡para siempre!—.

Invoco a *lo que no sucede*, lo que es, lo que fue, lo que será, sin que suceda nada. Lo invoco, pero estoy hecho de ese tejido, de esos multiplicados *no*, opuestos a *lo que sucede*, de esos *no* tejidos con *síes*. Si invoco *lo que no sucede*, si pido ser abandonado por *lo que sucede*, de modo que no tenga nada que decir, ni *sí* ni *no*, entonces apenas si tengo la fuerza para escribir.

Si escribo, es mi débil, impotente protesta contra el hecho de que al escribir no puedo considerar nada, fuera de *lo que sucede*, que para ser tal tenga necesidad de suceder.

¿Podré decir alguna vez una palabra de *lo que no sucede*, que, miserablemente, en mi espíritu, se asemeje a la muerte, si en ese plano hubiera alguna *no muerte* imaginable? Pero las palabras, debido a un balbuceo con el que rechazan su función de palabras, con el que se aferran a todas las negaciones posibles de las fatalidades inherentes a la afirmación, debido a un suicidio de todo lo posible que designan, las palabras ¿no pueden acaso, en la cima, descubrir lo que las palabras mismas sumergen en la oscuridad?

Sí, sí, en la brecha en que mi lasitud de las palabras me abandona, no dejo de denunciar la brecha y el hecho de haber sido abandonado.

He querido, desde luego, comunicar el estado en el que me deja una indiferencia hacia la comunicación, prolongada por un deseo de comunicar que nada es capaz de satisfacer.

En la perspectiva en la que mi pensamiento ya no es en mí nada más que la tristeza en la que él se hunde, en donde no existe nada que no sea consumido por una obsesión que pone al desnudo el reverso del pensamiento, recuerdo algunos juegos que me maravillaban: la belleza y la religión, el vicio, el amor perdido, el éxtasis, la risa...

¿No era acaso ya la misma aspereza de negar y de aniquilar lo que me separaba de *eso*, que no es *nada*, que es la negación, que es el reverso de la seriedad del pensamiento?

¿Quién se atreverá a decir la voluptuosidad de poner al revés?

Sólo el silencio es más voluptuoso —más perverso— de lo que la voluptuosidad palpable apenas puede anunciar. El pleno silencio, al fin el olvido.

Aun cuando consideremos que todo *lo que sucede* es solidario de *lo que sucede*, resulta difícil apreciar en ello un elemento y desdeñar el resto. Pero eso es lo que hacemos, lo que no podemos evitar hacer.

Si cada cosa que sucede es solidaria del resto, todo *lo que sucede* está atascado. Nosotros lo estamos desde un principio en la ceguera animal. *Lo que sucede* es por ejemplo el elefante, la cólera, la embestida desastrosa de una gran cantidad de elefantes, un inextricable aprieto. Lo que sucede no está nunca de acuerdo con el universo. El universo mirado como una totalidad no sucede. El universo es *lo que no sucede*. Hegel deseó pasar de *lo que sucede* a *lo que no sucede*, de lo particular a lo universal. Esto supone que se han vuelto a encontrar las relaciones de interdependencia de todas las cosas entre sí, que suceden y que, al suceder, se desprenden de lo que sucede fuera de ellas.

El universo, que no sucede, no puede ser destruido. Pero las galaxias, las estrellas, los planetas, que suceden, pueden ser destruidos. *Lo que no sucede* no es el espacio. *Lo que sucede* es “algo” y puede ser determinado, el espacio todavía puede ser determinado. *Lo que no sucede* no es “nada” por esto: no es “algo”. Tampoco es Dios. Si se quiere, Dios es *lo que no sucede*, pero bien determinado, como si *lo que sucede* hubiera ocurrido. (En un cierto sentido, este inconmensurable embotellamiento, este solemne deseo de justicia, debía suceder, es un aspecto, el más atascante, de *lo que ocurre*.)

No podemos decir nada acerca de *lo que no ocurre*, sino que la *totalidad* de lo que es no sucede. No estamos ante *lo que no ocurre* como ante Dios. No ocurrimos frente a *lo que no ocurre*, en tanto que nosotros, por nuestra parte, sólo ocurrimos mediante la negación más completa, retirándonos el suelo de los pies: al fin debemos hundirnos lentamente, deslizarnos como en un sueño, insensiblemente, hasta el fondo de la negación (de la negación hasta el cuello, hasta las heces). Imaginarse *lo que no sucede* es imaginarse muerto, es decir, fundamentalmente, no imaginarse ya nada.

*Lo que no sucede* no puede existir como objeto, como algo opuesto a un sujeto. ¿Pero por qué atribuir a *lo que no sucede* la existencia subjetiva? Se trataría de una afirmación y nosotros no podemos afirmar nada. Tampoco podemos hablar de no-subjetividad, en tanto que podemos hablar de no-objetividad.

Hablamos de no-objetividad en la medida en que el objeto trasciende lo que no es, en tanto que el sujeto no trasciende forzosamente al resto del mundo. Podemos imaginarnos la inmanencia del sujeto en relación con *lo que no sucede*.

*Lo que sucede* sucede objetivamente.

En *lo que sucede*, la posible subjetividad está siempre objetivamente limitada. Es personal, ligada a un determinado objeto. *Lo que sucede* es un lobo para *lo que sucede*. *Lo que sucede* significa la devoración de lo que no es esta misma cosa que sucede. El límite sólo existe en la medida en que la comunicación, de un sujeto a otro, es personal: en que alguna inmanencia se opone a la propensión del *lo que no sucede* a relacionar algo (que sucede) consigo mismo, con su interés de cosa que sucede. En realidad, la comunicación supone que una particularidad ha sido destruida —o reducida—, el con-respecto-a-sí-mismo del ser particular, como cuando se le quita el vestido a una muchacha.

*Lo que sucede* no surge nunca de *lo que sucede* más que como una realización, mediante el éxito de la voluntad de ocurrir. Si no nos gusta, hasta el extremo, *triunfar*, estamos animalmente encerrados por *lo que sucede*. Lo estamos animalmente, de una manera muy

limitada, como lo están las bestias, los soldados, que nunca tienen el deseo de ir más lejos, cada vez más lejos. Si no, nos encerramos cristianamente, negando en nosotros *lo que ocurre* antes de haberlo terminado. Sólo si afirmamos hasta lo último *lo que sucede* en nosotros, tenemos la fuerza de llevarlo hasta el nivel de *lo que no ocurre*. (Nietzsche, según su expresión, es un “hipercristiano”, y no, como se ha dicho, un animal que se coloca por encima del hombre.)

La humanidad es el lento tránsito, salpicado de la sangre y del sudor de prolongados suplicios, de *lo que sucede*, que desde un principio se desprendió animalmente de la pasividad mineral, a *lo que no sucede*.

El animal es la imagen de una imposibilidad, de una devoración sin esperanza implicada en *lo que sucede*.

El hombre mantiene dentro de sí, en la ambigüedad, la imposibilidad animal. Se opone en sí mismo a la animalidad, pero sólo puede realizarse inmediatamente siempre y cuando la libere. Pues la animalidad reprimida ya no es en él *lo que sucede*. *Lo que sucede* es el hombre reprimiendo en sí mismo esos impulsos animales que fueron en un principio *lo que sucede*, tras el aspecto de su imposibilidad. Pero que se volvieron, en oposición a *lo que sucede* de humano, en *lo que no sucede*, nuevamente la negación de *lo que sucede*.

El saber se limita a *lo que sucede* y todo saber se extingue si consideramos *lo que no sucede*. Únicamente conocemos objetos, o sujetos objetivados (personales). Si hablo ahora de *lo que no sucede*, introduzco lo *desconocido*, lo incognoscible en el discurso cuyo sentido consistía en sustituir lo desconocido con lo conocido.

Todo lo que puedo saber de lo desconocido es que paso de lo conocido a lo desconocido. Se trata de un margen abandonado al discurso. Hablo del instante y sé que el instante opera en mí el paso de lo conocido a lo desconocido. En la medida en que, oscuramente, considero el instante, recibo el toque de lo desconocido, lo conocido se disipa en mí. *Lo que sucede* implica la duración (mas no la inmutabilidad) de *lo que sucede*. Y, en el instante, nada ocurre ya. El erotismo es la sustitución de lo que creíamos conocer por el instante o por lo desconocido. No conocemos lo erótico, sólo reconocemos en él ese tránsito de lo conocido a lo desconocido, que nos erige hasta la saciedad, ¡dado que el hombre aspira antes que nada a *lo que no sucede*!, ¡dado que *lo que sucede* es el insaciable deseo de *lo que no sucede*!

Como si el lenguaje de la filosofía, no digo que siempre ni antes que nada, sino finalmente, tuviera que volverse loco. No de una locura abierta a lo arbitrario, sino en cuanto que carece fundamentalmente de seriedad, en cuanto que sugiere la sensatez y trepa ligeramente esos escalones con los que el pensamiento sólo busca la vertiginosa caída del pensamiento. Nunca tan riguroso como en el impulso que lo lleva *más allá de la seriedad*.

No me interesa que los cojos del pensamiento no me sigan, y si en ocasiones las facilidades de la poesía ofrecen la ilusión de impecables tropezones, ni modo. La última frase de la filosofía es el terreno de aquellos que, *sabiamente*, pierden la cabeza. Esa caída vertiginosa no es la muerte, sino la *satisfacción*.

*Lo que sucede* está siempre insatisfecho, de lo contrario lo que sucede sería de entrada *lo que no sucede*. *Lo que sucede* es siempre una búsqueda —con sudor— de la satisfacción. La

satisfacción es posible a partir del odio, al contrario de la satisfacción.

*Lo que sucede* aspira a *lo que no sucede*... Es verdad pero, en primer lugar, *lo que sucede* desea ocurrir... quiere la satisfacción en el plano de la banalidad, en lugar de quererla como se desea morir, de manera que *satisfecho* supone saciada la sed de morir, y no la de triunfar. A menos que triunfar en la cumbre quiera decir: a punto de morir...

Si a estas palabras no las arrastrara el movimiento de una risa incoercible, diría de ellas lo que un hombre razonable debería decir: que las oigo mal.

La grandeza de Nietzsche consistió en no haber consagrado su pensamiento a la mala suerte que lo persiguió. Si no cedió, tal fue no obstante su suerte, pero su felicidad se redujo a no dejar que la desdicha hablara por él.

*¿El más allá de la seriedad?* ¡La desdicha no lo alcanza!

El sufrimiento lo culmina, pero, ¿suponiendo que cede al sufrimiento?

No hay otra cosa más que *la seriedad*.

Nadie se puede declarar más allá de la seriedad si se imagina que la desdicha lo volverá serio.

El más allá de la seriedad difiere tanto del más acá como la seriedad de lo gracioso. Es mucho más serio, mucho más cómico, pues su seriedad no está mitigada por nada que sea chistoso, ni su comicidad por nada que sea serio. El hombre serio o el bromista no podrían ni respirar un solo instante ahí. Dicho esto sin la menor seriedad, sino de frente, sin tomar nada de soslayo.

---

[1] Kojève no deja de tener razón. Imposible no ver en Hegel una resolución, un cambio a otra cosa, una negación de Dios.

# HEGEL, LA MUERTE Y EL SACRIFICIO<sup>[1]</sup>

El animal muere. Pero la muerte del animal es el devenir de la conciencia.

## I. LA MUERTE

### *La negatividad del hombre*

En las *Conferencias* de 1805-1806, en el momento de la plena madurez de su pensamiento, en la época en la que escribía la *Fenomenología del espíritu*, Hegel expresaba de esta manera el negro carácter de la humanidad:

El hombre es esta noche, esta vacía nada, que en su simplicidad lo encierra todo, una riqueza de representaciones sin cuento, de imágenes que no se le ocurren actualmente o que no tiene presentes. Lo que aquí existe es la noche, el interior de la naturaleza, *el puro uno mismo*, cerrada noche de fantasmagorías: aquí surge de repente una cabeza ensangrentada, allí otra figura blanca, y se esfuman de nuevo. Esta noche es lo percibido cuando se mira al hombre a los ojos, una noche que se hace *terrible*: a uno le cuelga delante la noche del mundo.<sup>[2]</sup>

Desde luego que este “hermoso texto”, en el que se expresa el romanticismo de Hegel, no debe entenderse en el sentido vago. Si Hegel fue romántico, lo fue quizá de una manera *fundamental* (de cualquier modo fue para empezar un romántico —en su juventud—, cuando más bien era banalmente revolucionario), pero en ese entonces no vio en el romanticismo el método mediante el cual una mente peligrosa cree subordinar el mundo real a la arbitrariedad de sus sueños. Al citarlas, Alexandre Kojève dice de estas líneas que ellas expresan la “idea central y última de la filosofía hegeliana”, a saber: “la idea de que el fundamento y el origen de la realidad objetiva (*Wirklichkeit*) y de la existencia empírica (*Dasein*) humanas son la Nada que se manifiesta o se revela en tanto que Acción negatriz o creadora, libre y autoconsciente”.

Para ofrecer un acceso al desconcertante mundo de Hegel, me creí obligado a señalar mediante una visión sensible del mismo, al mismo tiempo los violentos contrastes y la unidad final.

Para Kojève, “la filosofía ‘dialéctica’ o antropológica de Hegel es en última instancia una *filosofía de la muerte* (o lo que es igual: del ateísmo)”.<sup>[3]</sup>

Pero si el hombre es “la muerte vivida por una vida humana”,<sup>[4]</sup> esta negatividad del hombre, otorgada en la muerte debido a que la muerte del hombre es esencialmente voluntaria

(derivada de riesgos asumidos innecesariamente y sin razones biológicas), no por eso deja de ser el principio de la acción. Para Hegel, efectivamente, la Acción es Negatividad, y la Negatividad, Acción. Por un lado el hombre al negar a la Naturaleza —introduciendo en ella como un reverso, la anomalía de un “Yo personal puro”— está presente en el seno de esta misma Naturaleza como una noche en medio de la luz, como una intimidad en la exterioridad de esas cosas que son *en sí* —como una fantasmagoría en la que no hay nada que se componga si no es para deshacerse, que aparezca si no es para desaparecer, nada que no sea, sin tregua, aspirado en el *anonadamiento* del tiempo y que no extraiga de ahí la belleza del sueño—. Pero he aquí el aspecto complementario: esta negación de la Naturaleza no se ofrece únicamente en la conciencia —en la que aparece (pero sólo para desaparecer) lo que es *en sí* —; esta negación se exterioriza y, al exteriorizarse, transforma realmente (*en sí*), la realidad de la Naturaleza. El hombre trabaja y combate: transforma lo dado o la naturaleza: destruyéndola, crea el mundo, un mundo que no existía. Hay por un lado poesía: la destrucción, surgida y diluyéndose, de una *cabeza ensangrentada*; por el otro, acción: el trabajo, la lucha. Por un lado, la “pura Nada”, en la que el hombre “únicamente difiere de la Nada por un cierto tiempo”.<sup>[5]</sup> Por el otro, un Mundo histórico, en el que la Negatividad del hombre, esa Nada que lo consume por dentro, crea la totalidad de lo real concreto (al mismo tiempo objeto y sujeto, mundo real transformado o no, hombre que piensa y transforma el mundo).

*La filosofía de Hegel es una filosofía de la muerte —o del ateísmo—*<sup>[6]</sup>

Es un carácter esencial —y nuevo— de la filosofía hegeliana el describir la totalidad de lo que es. Y, en consecuencia, al mismo tiempo que da cuenta de todo lo que aparece ante nuestros ojos, también da cuenta solidariamente del pensamiento y el lenguaje que expresan —y revelan— esta aparición. “Según mi modo de ver [que deberá justificarse solamente mediante la exposición del sistema mismo], todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como *sustancia*, sino también y en la misma medida, como *sujeto*.”<sup>[7]</sup>

En otros términos, el conocimiento de la Naturaleza es incompleto, no toma en cuenta, y no puede tomar en cuenta, más que entidades abstractas, aisladas de un todo, de una totalidad indisoluble, sólo ella concreta. El conocimiento debe ser al mismo tiempo antropológico: “además de las bases ontológicas de la realidad natural —escribe Kojève— debe buscar las de la realidad humana, que es la única capaz de revelarse a sí misma por el Discurso”.<sup>[8]</sup> Esta antropología no considera desde luego al Hombre a la manera de las ciencias modernas, sino como un movimiento que es imposible aislar en el seno de la totalidad. En cierto sentido, es más bien una teología, en la que el hombre habría tomado el lugar de Dios.

Pero, para Hegel, la realidad humana que él describe en el seno, y en el centro, de la totalidad, es muy diferente de aquella otra de la filosofía griega. Su antropología es la de la tradición judeocristiana, que subraya en el Hombre la *libertad*, la *historicidad* y la



*individualidad*. Al igual que el hombre judeocristiano, el hombre hegeliano es un hombre espiritual (es decir, “dialéctico”). Para el mundo judeocristiano, no obstante, la “espiritualidad” no se realiza ni se manifiesta plenamente sino en el más allá, y el Espíritu propiamente dicho, el Espíritu en realidad “objetivamente real”, es Dios: “un infinito y eterno ser”. Según Hegel, el ser “espiritual” o “dialéctico” es “necesariamente *temporal* y finito”. Esto quiere decir que sólo la muerte garantiza la existencia de un ser espiritual o “dialéctico” en el sentido hegeliano. Si el animal, que conforma el ser natural del hombre, no muriera, y lo que es más, si no llevara la muerte en él como el origen de su angustia, tanto más fuerte cuanto más la busca, la desea y en ocasiones se la da voluntariamente, no habría ni hombre ni libertad, ni historia ni individuo. Dicho de otra manera, si se complace en lo que a pesar de todo lo atemoriza, si es el ser, idéntico a sí mismo, que pone al mismo ser (idéntico) en juego, el hombre es entonces en verdad un Hombre: se separa del animal. Ha dejado de ser en lo sucesivo, como una piedra, un hecho inmutable, pues lleva en sí la *Negatividad*; y la fuerza, la violencia de la negatividad lo arrojan al incesante movimiento de la historia, que lo transforma, y que realiza por sí sola la totalidad de lo real concreto a través del tiempo. Sólo la historia tiene la facultad de culminar lo que es, de culminarlo en el devenir del tiempo. De esa manera, la idea de un Dios eterno e inmutable no es otra cosa, según esta visión, más que una culminación provisional, que ocurre en espera de algo mejor. Sólo la historia acabada y el espíritu del Sabio (de Hegel), en el que la historia revela y después acaba de revelar el pleno desarrollo del ser y la totalidad de su devenir, ocupa una situación soberana, que Dios sólo ocupa provisionalmente, como regente.

### *Aspecto tragicómico de la divinidad del hombre*

Esta manera de ver puede ser considerada con toda razón como algo cómico. Por lo demás, Hegel no habla explícitamente de ella. Los textos en los que se afirma *implícitamente* son ambiguos, y su extrema dificultad acaba de ponerlos fuera del alcance de la luz. El mismo Kojève observa la prudencia. Habla de ello sin gravedad, evitando precisar sus consecuencias. Para expresar como es debido la situación en la que Hegel, sin duda involuntariamente, se metió, haría falta el tono, o por lo menos, tras una forma contenida, el horror de la tragedia. Pero las cosas adoptarían muy pronto un carácter cómico.

Sea como fuere, pasar por la muerte está tan ausente de la figura divina que un mito situado en la tradición asocia la muerte, y la angustia de la muerte, al Dios eterno y único de la esfera judeocristiana. La muerte de Jesús participa de la comedia en la medida en que no sería posible, sin arbitrariedad, introducir el olvido de su eterna divinidad —que le pertenece— en la conciencia de un Dios todopoderoso e infinito. El mito cristiano, exactamente, precede al “saber absoluto” de Hegel basándose en el hecho de que no es posible que nada que sea divino (en el sentido precristiano de *sagrado*) no sea *finito*. Pero la vaga conciencia en la que se formó el mito (cristiano) de la muerte de Dios, a pesar de todo, difería de la de Hegel: para

torcer en el sentido de la totalidad una figura de Dios que limitaba lo infinito, fue posible introducir, contradiciendo un fundamento, un movimiento hacia lo finito.

Hegel pudo —y le fue preciso— componer la suma (la Totalidad) de los movimientos que se produjeron en la historia. Pero el humor, según parece, es incompatible con el trabajo y con la aplicación requerida por las cosas. Volveré a este asunto; por el momento no hago más que revolver las cartas... Resulta difícil pasar de una humanidad humillada por la grandeza divina a la... del Sabio divinizado, soberano y ensoberbeciendo su grandeza a partir de la vanidad humana.

### *Un texto capital*

Una sola exigencia se desprende de manera precisa de todo lo que precede: no puede existir una auténtica Sabiduría (de Saber absoluto, ni por lo general nada que se le parezca) a menos que el Sabio se eleve, si se me permite la expresión, a la altura de la muerte, por mucha angustia que sienta.

Un fragmento del prefacio a la *Fenomenología del espíritu* expresa con claridad la necesidad de semejante actitud. No hay ninguna duda de que este admirable texto, desde el principio, posee “una importancia capital”, no sólo por la inteligencia de Hegel, sino en todos sentidos.

La muerte, si así queremos llamar a esa irrealidad, es lo más espantoso, y el retener lo muerto lo que requiere una mayor fuerza. La belleza carente de fuerza odia al entendimiento porque éste exige de ella lo que no está en condiciones de dar. Pero la vida del espíritu no es la vida que se asusta ante la muerte y se mantiene pura de la desolación, sino la que sabe afrontarla y mantenerse en ella. El espíritu sólo conquista su verdad cuando es capaz de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento. El espíritu no es esta potencia como lo positivo que se aparta de lo negativo, como cuando decimos de algo que no es nada o que es falso y, hecho esto, pasamos sin más a otra cosa, sino que sólo es esta potencia cuando mira cara a cara a lo negativo y permanece cerca de ello. Esta permanencia es la fuerza mágica que hace que lo negativo vuelva al ser.<sup>[9]</sup>

### *La negación humana de la naturaleza y del ser natural del hombre*

En principio, debí haber empezado más atrás el pasaje citado. No quise recargar este texto ofreciendo las líneas “enigmáticas” que lo preceden. Pero indicaré el sentido de algunas de las líneas omitidas volviendo a la interpretación de Kojève, sin la cual lo que viene a continuación, pese a una apariencia relativamente clara, podría permanecer cerrado a nuestra comprensión.

Para Hegel es fundamental y al mismo tiempo absolutamente digno de asombro el que el entendimiento del hombre (es decir el lenguaje, el discurso) haya poseído la fuerza (se trata de un poder incomparable) de separar de la Totalidad sus elementos constitutivos. Tales elementos (este árbol, este pájaro, esta piedra) son efectivamente inseparables del todo. Están

“ligados entre sí por vínculos espaciales y temporales, e incluso materiales, que son indisolubles”. Su separación implica la Negatividad humana con respecto a la Naturaleza, cosa de la que ya hablé sin extraer de ella una consecuencia decisiva. Al negar a la naturaleza, este hombre no podría efectivamente existir de ninguna manera fuera de ella. No es sólo un hombre que niega a la Naturaleza, es antes que nada un animal, es decir, la cosa misma que niega: luego, no puede negar a la Naturaleza sin negarse a sí mismo. El carácter de totalidad del hombre está dado en la extraña expresión de Kojève: esta totalidad es primero Naturaleza (ser natural), es “el animal antropóforo” (la Naturaleza, el animal indisolublemente ligado a la totalidad de la Naturaleza, y que soporta al Hombre). De tal modo, la Negatividad humana, el deseo eficaz que el Hombre tiene de negar la Naturaleza mientras la destruye —reduciéndola a sus propios fines: hace por ejemplo de ella una herramienta y la herramienta será el modelo del objeto aislado de la Naturaleza— no es capaz de detenerse frente a sí mismo: en tanto que Naturaleza, el Hombre se expone a sí mismo a su propia Negatividad. Negar la Naturaleza es negar al animal que sirve de soporte a la Negatividad del Hombre. No es sin duda el entendimiento que fractura la unidad de la Naturaleza el que quiere que haya muerte de hombre, pero la Acción separadora del entendimiento implica la monstruosa energía del pensamiento, del “abstracto Yo puro”, que se opone fundamentalmente a la fusión, al carácter inseparable de los elementos —constitutivos de la totalidad— y que, con firmeza, mantiene su separación.

Es la posición como tal del ser separado del hombre, es su aislamiento en la Naturaleza y, por consiguiente, su aislamiento en medio de sus semejantes, los que lo condenan a desaparecer de una manera definitiva. El animal que no niega nada, perdido en la animalidad global sin oponerse a ella, así como la misma animalidad se halla perdida en la Naturaleza (y en la totalidad de lo que es) no desaparece realmente... Sin duda, la mosca individual muere, pero estas moscas de aquí son las mismas que las del año pasado. ¿Las del año pasado habrán muerto?... Es posible, pero *nada* ha desaparecido. Las moscas permanecen, iguales a sí mismas como lo son las olas del mar. Es aparentemente algo forzado: un biólogo separa a esta mosca del torbellino, basta con una pincelada. Pero la separa *para él*, no la separa de las moscas. Para que se separe de las demás, haría falta que la “mosca” poseyera la monstruosa fuerza del entendimiento: entonces se pondría un nombre, haciendo lo que por lo general opera el entendimiento a través del lenguaje, el único que funda la separación de los elementos, y que al fundarla se funda en ella, en el interior de un mundo formado de entidades separadas y nombradas. Pero dentro de este juego el animal humano encuentra la muerte: encuentra precisamente la muerte humana, la única que asusta, que hiela, pero que sólo asusta y hiela al hombre absorto en la conciencia de su futura desaparición, en cuanto que es un ser separado e irremplazable; la única muerte auténtica, que supone la separación y, mediante el discurso que separa, la conciencia de ser separado.

*“La impotente belleza odia al entendimiento”*

El texto de Hegel hasta aquí presenta una verdad *simple y común* —pero enunciada de una manera filosófica y, lo que es más, propiamente sibilina—. En el pasaje citado del Prefacio, Hegel afirma y describe, por el contrario, un momento *personal* de violencia. Hegel, es decir el Sabio, al que un Saber absoluto confiere la satisfacción definitiva. No se trata de una violencia desencadenada. Lo que Hegel desencadena no es la violencia de la Naturaleza, es la energía o la violencia del Entendimiento, la Negatividad del Entendimiento, que se opone a la belleza pura del sueño, que no puede actuar, que es impotente.

Efectivamente, la belleza del sueño se encuentra del lado del mundo en el que nada está aún separado de lo que lo rodea, en donde cada elemento, al contrario de los objetos abstractos del Entendimiento, está dado concretamente, en el espacio y en el tiempo. Pero la belleza no puede *actuar*. Puede ser y conservarse. Al actuar, dejaría de ser, pues la Acción destruiría primeramente lo que ella es: la belleza, que no busca nada, que es, que se niega a molestarse, pero a la que le resulta molesta la fuerza del Entendimiento. La belleza no tiene además la capacidad de responder a la solicitud del Entendimiento, que le pide sostener, manteniéndola, la obra de la muerte *humana*. Es incapaz de tal cosa, en la medida en que, al sostener dicha obra, se comprometería en la Acción. La belleza es soberana, es un fin, o no es, y porque no es capaz de actuar, es en su mismo principio impotente y no puede ceder a la negación activa del Entendimiento que transforma el mundo y se convierte él mismo en otra cosa diferente de lo que es.<sup>[10]</sup>

Esta belleza sin conciencia de sí misma no *puede entonces* realmente, aunque no por la misma razón que la vida que “retrocede de horror ante la muerte y desea preservarse del aniquilamiento”, soportar la muerte y conservarse en ella. Esta belleza que no actúa sufre al menos de sentir que la Totalidad de lo que es (de lo real concreto), que es profundamente indisoluble, se hace pedazos. Ella misma quisiera permanecer como el signo de un acuerdo de lo real consigo mismo. No puede convertirse en esa Negatividad consciente, despierta en medio del desgarramiento, en esa mirada lúcida, absorta en lo Negativo. Esta última actitud supone, antes de su aparición, la lucha violenta o laboriosa del Hombre contra la Naturaleza, de la que es culminación. Es la lucha histórica en la que el Hombre se erige como “Sujeto” o como “Yo abstracto” del “Entendimiento”, como ser separado y nombrado.

Vale decir, que el pensamiento y el discurso revelador de lo real nacen de la Acción negatriz que realiza la Nada destruyendo al *Ser*: el ser dado del Hombre, en la Lucha, y el ser dado de la Naturaleza, por el Trabajo (que resulta además del contacto real con la muerte en la Lucha). Es decir, que el propio ser humano no es más que esa Acción: es la muerte que vive una vida humana.<sup>[11]</sup>

Insisto en la continua conexión entre un aspecto abismal y un aspecto coriáceo, prosaico, de esta filosofía, la única que tuvo la pretensión de ser completa. Las divergentes posibilidades de los opuestos papeles humanos se confrontan y se reúnen ahí: el papel del moribundo y el del hombre orgulloso que le da la espalda a la muerte, el papel del señor y el del hombre atado al trabajo, el papel del revolucionario y el del escéptico, cuyo interés egoísta limita al deseo. Esta filosofía no es sólo una filosofía de la muerte. También es la de la lucha de clases y la del trabajo.

Pero en los límites de este estudio, no tengo la intención de examinar la otra vertiente, más bien quisiera comparar esta doctrina hegeliana de la muerte con lo que sabemos respecto al “sacrificio”.

## II. EL SACRIFICIO

*El sacrificio por una parte y, por la otra, la mirada de Hegel absorta en la muerte y el sacrificio*

No voy a hablar de la interpretación que hace Hegel del sacrificio en el capítulo de la *Fenomenología* consagrado a la Religión.<sup>[12]</sup> Sin duda tiene ésta algún sentido en el desarrollo del capítulo, pero aleja de lo esencial y, según yo, tiene desde el punto de vista de la teoría del sacrificio un interés menor que el de la representación implícita en el texto del Prefacio que sigo comentando.

Puedo decir fundamentalmente del sacrificio, en el plano de la filosofía de Hegel, que, en cierto sentido, el Hombre reveló y fundó la verdad humana sacrificando: en el sacrificio, destruyó al animal<sup>[13]</sup> en él mismo, dejando subsistir, de él mismo y del animal, sólo la verdad no corporal que describe Hegel, quien hace del hombre —según la expresión de Heidegger— un ser para la muerte (*Sein zum Tode*), o —según la expresión del mismo Kojève— “la muerte que vive una vida humana”.

En realidad, el problema de Hegel aparece en la acción del sacrificio. En el sacrificio, la muerte, por una parte, afecta esencialmente al ser corporal; y, por la otra, es exactamente en el sacrificio donde “la muerte vive una vida *humana*”. Incluso habría que decir que el sacrificio es precisamente la respuesta a la exigencia de Hegel, cuya fórmula habré de volver a traer a colación:

El espíritu sólo conquista su verdad cuando es capaz de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento. El espíritu no es esta potencia como lo positivo que se aparta de lo negativo [...] sólo es esta potencia cuando mira cara a cara a lo negativo y permanece cerca de ello.

Si se toma en cuenta el hecho de que la institución del sacrificio es prácticamente universal, resulta claro que la Negatividad, encarnada en la muerte del hombre, no sólo no es una arbitraria elaboración de Hegel, sino que ésta ha actuado en la mente de los hombres más simples, sin acuerdos análogos a los que regulan una buena vez por todas las ceremonias de una Iglesia —no obstante de una manera unívoca—. Sorprende ver cómo una común *Negatividad* ha mantenido un estrecho paralelismo a través de la tierra en el desarrollo de instituciones bastante estables, con una misma forma e idénticos efectos.

*Viva o muera, el hombre no puede conocer inmediatamente la muerte*

Más adelante hablaré de las profundas diferencias entre el hombre del sacrificio, actuando en la ignorancia (el inconsciente) de los pormenores de lo que hace, y el Sabio (Hegel) entregándose a las implicaciones de un Saber absoluto a sus propios ojos.

Pese a estas diferencias, se trata siempre de manifestar lo Negativo (y siempre bajo una forma concreta, es decir, en el seno de la Totalidad, cuyos elementos constitutivos son inseparables). La manifestación privilegiada de la Negatividad es la muerte, pero la muerte en realidad no revela nada. Es en principio su ser natural, animal, con el que la muerte revela al Hombre a sí mismo, pero la revelación jamás se lleva a cabo. Pues una vez muerto, el ser animal que lo soporta, el ser humano mismo ha dejado de ser. Para que el hombre se revele al final a sí mismo tendría que morir, pero debería hacerlo viviendo —mirándose dejar de ser—. En otros términos, la muerte misma tendría que devenir conciencia (de sí) en el momento mismo en que ella aniquila al ser consciente. Es en cierto sentido lo que ocurre (algo que al menos está a punto de ocurrir o que ocurre de una manera fugitiva, inasequible) por medio de un subterfugio. En el sacrificio, el sacrificante se identifica con el animal herido de muerte. Así muere viéndose morir, e incluso en cierta forma, por voluntad propia, gustoso con el arma del sacrificio. ¡Pero es una comedia!

Al menos sería una comedia si existiera algún otro método que revelara al viviente la progresión de la muerte: esa culminación del ser finito, que sólo realiza y que únicamente puede realizar *su* Negatividad, que lo mata, lo *acaba* y lo suprime definitivamente. Para Hegel, la *satisfacción* no puede llevarse a cabo, el deseo no puede ser aplacado más que en la conciencia de la muerte. La satisfacción sería efectivamente contraria a lo que la muerte designa, si diera por sentada la excepción de la muerte, si el ser satisfecho no tuviera conciencia, totalmente, de lo que él es de una manera constitutiva, es decir: mortal, y si más tarde debiera ser expulsado de la satisfacción por la muerte. Es por eso que la conciencia que tiene *de sí* debe reflexionar (reflejar) ese movimiento de negatividad que lo crea, que precisamente hace de él un hombre por la misma razón que un día habrá de matarlo.

Su propia negatividad lo matará, pero para él, en lo sucesivo, nada será ya: su muerte es creadora, pero si la conciencia de la muerte —de la maravillosa magia de la muerte— no lo toca antes de que muera, será para él, mientras viva, como si la muerte no debiera alcanzarlo, y esa muerte por venir no podrá otorgarle un carácter *humano*. De tal modo sería preciso, a toda costa, que el hombre viviera en el momento en que realmente muere, o que viviera con la sensación de morir realmente.

*El conocimiento de la muerte no puede prescindir de un subterfugio: el espectáculo*

Esta dificultad anuncia la necesidad del *espectáculo*, o generalmente la de la *representación*, sin cuyo ensayo podríamos, enfrente de la muerte, permanecer ajenos, ignorantes, como lo están en apariencia los animales. Nada es efectivamente menos animal que la ficción, más o menos distanciada de lo real, de la muerte.

No sólo de pan vive el Hombre sino de las comedias mediante las cuales se engaña voluntariamente. En el Hombre, es el animal, es el ser natural el que come. Pero el Hombre asiste al culto y al espectáculo. O, incluso, puede leer: entonces la literatura prolonga en él, en la medida en que es soberana, auténtica, la magia obsesiva de los espectáculos, trágicos o cómicos.

Se trata, al menos en la tragedia,<sup>[14]</sup> de identificarnos con algún personaje que muere, y de creer morir cuando en realidad estamos vivos. Por lo demás, la simple y pura imaginación basta, pero tiene el mismo sentido que los subterfugios clásicos, los espectáculos o los libros, a los que recurre la multitud.

### *Acuerdo y desacuerdo de las conductas ingenuas y de la lúcida reacción de Hegel*

Al compararla con el sacrificio y por lo mismo con el tema inicial de la *representación* (del arte, de las fiestas, de los espectáculos), quise mostrar que la reacción de Hegel es la conducta humana fundamental. No es una fantasía, una conducta extraña, sino que es la expresión por excelencia que la tradición repetía hasta el infinito. No es Hegel aisladamente, es la humanidad entera la que en todas partes y siempre quiso, mediante una astucia, captar lo que la muerte le ofrecía y le quitaba al mismo tiempo.

Entre Hegel y el hombre del sacrificio subsiste no obstante una profunda diferencia. Hegel despertó de una manera *consciente* a la representación que él se ofreció de lo Negativo: lúcidamente, lo situaba en un punto definido del “discurso coherente” a través del cual se revelaba a sí mismo. Esta Totalidad incluye al discurso que la revela. Mientras que el hombre del sacrificio, que careció de un conocimiento discursivo de lo que hacía, sólo tuvo un conocimiento “sensible” del mismo, es decir, oscuro, reducido a la ininteligible emoción. Es cierto que el mismo Hegel, más allá del discurso y a pesar de él (en un “desgarramiento absoluto”), recibió incluso de manera más violenta el impacto de la muerte. De manera más violenta, sobre todo debido a que el amplio movimiento del discurso extendía su alcance sin límites, es decir, en el marco de la Totalidad de lo real. Para Hegel, sin duda alguna, el hecho de permanecer vivo era simplemente agravante. En tanto que el hombre del sacrificio mantiene esencialmente su vida. La mantiene no sólo en el sentido en que la vida es necesaria para la representación de la muerte, sino que se propone *enriquecerla*. Pero, tomando el asunto con insolencia, el sensible y *deseado* sobresalto en el sacrificio tenía más importancia que la *involuntaria* sensibilidad de Hegel. El sobresalto del que hablo es conocido, es definible, y es el horror *sagrado*: la experiencia más angustiosa y al mismo tiempo más extraordinaria, que no se limita en sí misma al desgarramiento, que por el contrario se abre, como el telón de un teatro, a un más allá de este mundo, en el que el día que despunta transfigura todas las cosas y destruye su limitado sentido.

Si la actitud de Hegel opone efectivamente a la ingenuidad del sacrificio la conciencia del sabio, así como la disposición sin fin de un pensamiento discursivo, tal conciencia y tal

disposición siguen teniendo un punto oscuro: no se puede decir que Hegel ignorara el “momento” del sacrificio: ese “momento” se encuentra incluido, implicado en todo el movimiento de la *Fenomenología* —en el que la Negatividad de la muerte, en tanto que es asumida por el hombre, es lo que hace del animal humano un hombre—. Pero al no haber visto que el sacrificio por sí solo daba prueba de *todo* el movimiento de la muerte,<sup>[15]</sup> la experiencia final —y propia del Sabio— descrita en el prefacio a la *Fenomenología*, fue primero *inicial y universal* —no supo en qué medida tenía razón, con qué exactitud describió el movimiento íntimo de la Negatividad; no separó claramente a la muerte del sentimiento de tristeza al que la experiencia ingenua opone una especie de placa giratoria de las emociones—. —.

### *La tristeza de la muerte y el placer*

El carácter unívoco para Hegel de la muerte inspira precisamente el siguiente comentario de Kojève, que se aplica aún al pasaje del Prefacio: “Por cierto que la idea de la muerte no aumenta el *bienestar* del hombre; no lo hace *feliz* y no le procura ningún *placer*, ni *alegría*”.<sup>[16]</sup> Kojève se preguntó de qué manera la satisfacción resulta de una estadía al lado de lo Negativo, de un cara a cara con la muerte y, honestamente, pensó que debía rechazar la satisfacción vulgar. El hecho de que el mismo Hegel diga a ese respecto que el Espíritu “únicamente obtiene su verdad encontrándose a sí mismo en el desgarramiento absoluto” va de la mano, en principio, con la Negación de Kojève. Por consiguiente, sería incluso superfluo insistir... Kojève dice simplemente que la idea de la muerte “es lo único que puede *satisfacer* [el] orgullo” del hombre... Efectivamente, el deseo de ser “reconocido”, que Hegel pone en la base de las luchas históricas, podría expresarse por medio de una actitud intrépida, propia para hacer valer un carácter. “Pero sólo al ser —dice Kojève— y sentirse mortal o finito, o lo que es igual, al sentirse existir en un universo sin más allá o sin Dios, es como el hombre puede afirmar y hacer reconocer su libertad, su historicidad y su individualidad ‘única en el mundo’.” Pero si Kojève descarta la satisfacción vulgar, la dicha, descarta ahora el “desgarramiento absoluto” del que habla Hegel: un desgarramiento tal efectivamente no concuerda mucho con el deseo de ser reconocido.

La satisfacción y el desgarramiento coinciden sin embargo en un punto, pero concuerdan ahí con el *placer*. Esta coincidencia se lleva a cabo en el “sacrificio”; por lo general se entiende que de *la forma ingenua de la vida*, de cualquier existencia en el tiempo presente, manifestando lo que el hombre es: la importancia que tiene como algo nuevo en el mundo tras haberse convertido en el *Hombre*, y siempre y cuando haya satisfecho sus necesidades “*animales*”.

De cualquier forma, el *placer*, al menos el placer de los sentidos es tal que, a propósito de él, difícilmente podría ser mantenida la afirmación de Kojève: la idea de la muerte contribuye, en cierto modo y en algunos casos, a multiplicar el placer de los sentidos. Me parece incluso que, en forma de mancha, el mundo (o más bien el imaginario general) de la muerte es el



origen del erotismo. El sentimiento del pecado se asocia en la conciencia clara a la idea de la muerte, y *del mismo modo* el sentimiento del pecado se asocia al placer.<sup>[17]</sup> No existe en efecto placer *humano* sin una situación irregular, sin la ruptura de un interdicto, el más sencillo de los cuales —y al mismo tiempo el más fuerte— es actualmente el de la desnudez.

Por lo demás, la posesión fue asociada, en su momento, a la imagen del sacrificio: era un sacrificio en el que la mujer era la víctima... Esta asociación de la poesía antigua está llena de sentido: se relaciona con un estado preciso de la sensibilidad en el que el elemento sacrificial, el sentimiento de horror, se vincula incluso, en su estado endeble, con el placer edulcorado; y en el que, por otra parte, el gusto por el sacrificio y la emoción que de él se desprendía no tenían nada que pareciera contrario al goce.

También hay que decir que el sacrificio, como la tragedia, era el elemento de un festejo: anunciaba un gozo deletéreo, ciego, así como todo el peligro de este gozo, pero tal es precisamente el principio del gozo *humano*: excede y amenaza de muerte a aquel que arrastra en su movimiento.

### *La angustia alegre, la alegría angustiada*

A la asociación de la muerte con el placer, que no es algo dado, al menos no es algo inmediatamente dado en la conciencia, obviamente se opone la tristeza de la muerte, siempre en un segundo plano de la conciencia. En principio, *conscientemente*, la humanidad “retrocede de horror frente a la muerte”. En su principio, los efectos destructores de la Negatividad tienen como objeto a la Naturaleza. Pero si la Negatividad del Hombre lo lleva por delante del peligro, si hace de sí mismo, o al menos del animal, del ser natural que es, el objeto de su negación destructora, la banal condición de tal Negatividad es la inconsciencia en la que se encuentra respecto a la causa y a los efectos de sus movimientos. Ahora bien, para Hegel fue fundamental *adquirir conciencia* de la Negatividad como tal, aprehender su horror, en este caso el horror de la muerte, sosteniendo y mirando la obra de la muerte de frente.

De esa manera, Hegel no se opone tanto a aquellos que “retroceden” como a aquellos otros que dicen: “no es nada”. Parece distanciarse más de aquellos que reaccionan alegremente.

Insisto en mi deseo de hacer surgir, de la manera más clara posible y tras su similitud, la oposición entre la actitud ingenua y la de la Sabiduría —*absoluta*— de Hegel. No estoy seguro, efectivamente, de que, de ambas actitudes, la menos *absoluta* sea la menos ingenua.

Voy a citar un ejemplo paradójico de reacción alegre ante la obra de la muerte.

La costumbre irlandesa y galesa del *wake* es poco conocida, pero era todavía observada a fines del siglo pasado. Es el tema de la última obra de Joyce,<sup>[18]</sup> *Finnegan's Wake*, que es el velorio fúnebre de Finnegan (pero la lectura de esta célebre novela provoca al menos incomodidad). En el país de Gales se colocaba el ataúd *abierto*, de pie, en el sitio de honor de la casa. El muerto llevaba puesto su mejor traje, tocado con su sombrero de copa. La familia invitaba a todos sus amigos, que honraban tanto al que los había dejado, que no dejaban de bailar el mayor tiempo posible ni de beber a fondo a su salud. Se trataba de la muerte de algún

otro, pero, en semejantes casos, la muerte del otro siempre es la imagen de la propia muerte. Nadie sería capaz de regocijarse de ese modo salvo con una condición: el muerto, que es otro, estando supuestamente de acuerdo, el muerto que a su vez será el bebedor, no tendrá otro sentido más que el de ser el primero.

Esta paradójica reacción podría responder al deseo de negar *la existencia de la muerte*. ¿Deseo lógico? Creo que no es nada de eso. En México, en nuestros días, es común ver cómo se contempla a la muerte desde el mismo plano de la diversión: en las fiestas se pueden ver títeres de esqueletos, calaveritas de azúcar, carruseles de caballos de esqueletos, pero a esta costumbre va asociado un intenso culto a los muertos, una obsesión visible por la muerte.<sup>[19]</sup>

Si contemplo la muerte con alegría, no se trata de que, a mi vez, diga, apartando la vista de lo que me espanta: “no es nada” o “es falso”. La alegría, por el contrario, asociada a la obra de la muerte, me angustia, esta muerte se ve acentuada por mi angustia y exaspera en cambio esta angustia: la angustia alegre, finalmente, y la alegría angustiada provocan en mí, en un escalofrío, el “absoluto desgarramiento” en el que se encuentra este gozo que acaba por desgarrarme, pero en el que el abatimiento seguiría al gozo si no me desgarrara hasta el fin, sin medida.

Quisiera hacer palpable una oposición precisa: por un lado la actitud de Hegel es menos íntegra que la de la humanidad ingenua, pero esto sólo tiene sentido si, recíprocamente, vemos cómo la actitud ingenua es incapaz de mantenerse sin evasivas.

### *El discurso ofrece fines útiles al sacrificio “tras los hechos”*

Asocié el sentido del sacrificio a la conducta del Hombre una vez que sus necesidades animales fueron satisfechas: el Hombre difiere del ser natural que también él es: el gesto del sacrificio es lo que él es humanamente, y el espectáculo del sacrificio vuelve entonces su humanidad manifiesta. Liberado de la necesidad animal, el hombre es soberano: hace lo que desea, a su antojo. En tales condiciones puede por último realizar un gesto rigurosamente autónomo. Mientras debía satisfacer sus necesidades animales, tenía que *actuar* con miras a una finalidad (debía garantizar sus alimentos, protegerse del frío). Tal cosa supone una servidumbre, una serie de actos subordinados al resultado final: la satisfacción natural, animal, sin la cual el Hombre propiamente dicho, el Hombre soberano, sería incapaz de subsistir. Pero la inteligencia y el *pensamiento discursivo* del Hombre se desarrollaron en función del trabajo servil. La palabra sagrada, poética, limitada al plano de la belleza impotente, era la única que conservaba el poder de manifestar la plena soberanía. Así pues, el sacrificio es una manera de ser *soberano, autónomo*, sólo en la medida en que el discurso *significativo* no lo informa. En la medida en que el discurso lo informa, lo que es *soberano* es dado en términos de *servidumbre*. En efecto, lo que es *soberano*, por definición no *sirve*. Pero el simple discurso debe responder a la pregunta planteada por el pensamiento discursivo a propósito del sentido que debe tener cada cosa en el plano de la utilidad. En principio, ella está ahí para *servir* a tal o cual fin. De esa manera la simple manifestación del vínculo del

Hombre con el aniquilamiento, la pura revelación del Hombre a sí mismo (en el momento en que la muerte fija su atención) pasa de la soberanía a la primacía de los fines serviles. El mito, asociado al rito, poseyó en un principio la belleza impotente de la poesía, pero el discurso alrededor del sacrificio se desplazó hacia la interpretación vulgar, interesada. A partir de efectos ingenuamente imaginados en el plano de la poesía, como el aplacamiento de un dios o la pureza de los seres, el discurso significativo ofreció como fin de la operación la abundancia de la lluvia o la ventura de la ciudad. El grueso libro de Frazer, que evoca las formas de soberanía más *impotentes* y, aparentemente, las menos propicias a la dicha, tiende a reducir generalmente el sentido del acto ritual a los mismos fines que el trabajo del campo, a hacer del sacrificio un rito agrario. Actualmente, esta tesis de *La rama dorada* carece de crédito, pero pareció sensata en la medida en que los mismos pueblos que sacrificaban inscribieron el sacrificio soberano dentro del marco de un lenguaje de labriegos. Según esto, de una manera muy arbitraria y jamás acreditada por una razón rigurosa, esos pueblos intentaron y debieron esforzarse en someter el sacrificio a las leyes de la acción, leyes a las que ellos mismos estaban sometidos, o se obligaban a someterse.

### *Impotencia del sabio para llegar a la soberanía a partir del discurso*

Así, la soberanía del sacrificio tampoco es absoluta. No lo es en la medida en que la institución mantiene en un mundo de actividad eficaz una forma cuyo sentido es, por el contrario, el de ser soberana. No puede dejar de producirse un cierto desplazamiento en provecho de la servidumbre.

Si la actitud del Sabio (Hegel) no es por su parte soberana, las cosas se organizan en todo caso en sentido contrario: Hegel no se distanció de ella, pero si no pudo encontrar la auténtica soberanía, sí se acercó a ella lo más que pudo. Lo que lo separó de ella sería incluso imperceptible si no pudiéramos vislumbrar una imagen más completa a través de esas alteraciones de sentido, que llegan al sacrificio y que, del estado de *fin*, lo redujeron al de simple *medio*. Lo que, del lado del Sabio, está al servicio de un mínimo rigor, se debe no tanto al hecho de que el discurso comprometa su soberanía dentro de un marco que no puede convenirle y la atrofia, sino precisamente debido al hecho contrario: la soberanía en la actitud de Hegel procede de un movimiento que el *discurso* revela y que, en la mente del Sabio, nunca se encuentra separado de su revelación. Por lo tanto no puede ser plenamente *soberana*: el Sabio no puede efectivamente dejar de subordinarla a la finalidad de una Sabiduría que supone la culminación del discurso. La Sabiduría *será* por sí sola la plena autonomía, la soberanía del ser... Lo *sería* si por lo menos pudiéramos encontrar la soberanía con sólo buscarla: así es, pues si yo la busco, ¿entonces proponerme ser —soberanamente: pero *proponerme* ser— soberanamente, supone a un ser servil! Lo que sin embargo garantiza la soberanía del momento descrito es el “desgarramiento absoluto” del que habla Hegel, la ruptura, por un tiempo, del discurso. Pero esta misma ruptura no es soberana. En un cierto

sentido, es un accidente en el ascenso. Aun cuando una y otra soberanías, la ingenua y la sabia, sean las de la muerte, independientemente de la diferencia de un desfallecimiento durante el nacimiento (de la lenta alteración a la manifestación imperfecta), difieren además en este punto preciso: por parte de Hegel, se trata precisamente de un accidente. No es una casualidad o una desventura que estuvieran desprovistas de sentido. Por el contrario, el desgarramiento está cargado de sentido. (“*El espíritu sólo conquista su verdad* —dice Hegel [pero el subrayado es mío]— cuando es capaz de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento.”) Pero este sentido es desdichado. Es lo que limita y empobrece la revelación que el Sabio extrajo de una temporada en los sitios donde reina la muerte. Acogió a la soberanía como un lastre, que después soltó...

¿Tendré acaso la intención de minimizar la actitud de Hegel? ¡Pero más bien es lo contrario lo que es cierto! Quise mostrar el incomparable alcance de su desarrollo. Con este fin, me propuse no ocultar la parte sumamente débil (e incluso inevitable) del fracaso.

En mi opinión, es más bien la excepcional seguridad de este desarrollo lo que mis enfoques revelan. Si fracasó, no se puede decir que tal cosa haya sido consecuencia de un error. El sentido mismo del fracaso difiere del error que lo ocasionó: quizá sólo el error es fortuito. Es de una manera general, como de un movimiento auténtico y cargado de sentido, como hay que hablar del “fracaso” de Hegel.

En realidad, el hombre siempre está a la caza de una soberanía auténtica. Tuvo dicha soberanía inicialmente en un cierto sentido, según parece, pero, sin duda alguna, no pudo ser entonces de manera *consciente*, de suerte que en otro sentido no la tenía, pues no llegaba a comprenderla. Habremos de notar que de muchas maneras perseguía algo que se ocultaba siempre a su vista. Dado que lo esencial es que no es posible alcanzarlo conscientemente y buscarlo, pues la búsqueda aleja de él. Pero puedo creer que nunca nos está dado nada, si no es de esta equívoca manera.

---

[1] Fragmento de un estudio relativo al pensamiento, fundamentalmente hegeliano, de Alexandre Kojève. Dicho pensamiento, en la medida en que tal cosa es posible, quiere ser el pensamiento de Hegel tal y como una mente de la actualidad, sabiendo lo que Hegel no supo (al conocer, por ejemplo, los acontecimientos desde 1917 e, igualmente, la filosofía de Heidegger), podría contenerlo y desarrollarlo. La originalidad y la valentía, hay que decirlo, de Alexandre Kojève, consiste en haber percibido la imposibilidad de ir más lejos y, en consecuencia, la necesidad de renunciar a hacer una filosofía original, de ahí el interminable recommienzo que es el reconocer la vanidad del pensamiento.

[2] Hegel, *Filosofía real*, FCE, México, 2008, p. 154.

[3] Kojève, *La idea de la muerte en Hegel*, p. 40.

[4] *Ibid.*, p. 65.

[5] *Ibid.*, p. 126.

[6] En este párrafo, y el siguiente, recupero bajo otra forma lo que dice Alexandre Kojève. Pero no solamente bajo otra forma; me he propuesto básicamente desarrollar la segunda parte de esta frase, difícil de comprender, a primera vista, en su carácter concreto: “El ser o el anonadamiento del ‘Sujeto’ es el aniquilamiento temporalizante del Ser, que debe ser *antes* de ser aniquilado: el ser del ‘Sujeto’ tiene entonces necesariamente un comienzo. Y al ser anonadamiento (temporal) de la nada en el Ser, al ser nada que anonada (en tanto que Tiempo), el ‘Sujeto’ es esencialmente negación de sí mismo: necesariamente tiene entonces un fin”. Para esto, he seguido particularmente de cerca (como ya lo hice en el párrafo anterior) la parte de la *Introduction à la lecture de Hegel* que responde a las partes 2 y 3 del presente estudio, a saber: apéndice II, La idea de la muerte en la filosofía de Hegel, pp. 527-573.

[7] Hegel, *Fenomenología del espíritu*, trad. Wenceslao Roces, FCE, México, 2010, p. 15.

[8] *Op. cit.*, p. 17.

[9] Hegel, *Fenomenología...*, p. 24.

[10] Aquí mi interpretación difiere un tanto de la de Kojève (p. 146). Kojève afirma simplemente que la “belleza impotente es incapaz de plegarse a las exigencias del Entendimiento. El esteta, el romántico y el místico ahuyentan la idea de la muerte y hablan de la Nada misma como de algo que *es*”. Define admirablemente en particular al místico de esta manera. Pero la misma ambigüedad aparece en el filósofo (en Hegel, en Heidegger), al menos para terminar. En realidad, me parece que Kojève se equivoca al no tomar en cuenta, más allá del misticismo clásico, un “misticismo consciente”, consciente de hacer un Ser de la Nada y, lo que es más, definiendo este callejón sin salida como una Negatividad que no tendría mayor campo de Acción (al final de la historia). El místico ateo, *consciente de sí*, consciente de tener que morir y desaparecer, viviría, como Hegel lo dice *obviamente a propósito de sí mismo*, “en el desgarramiento absoluto”; pero, para él, no se trata más que de un periodo: al contrario de Hegel, no saldría de ahí “contemplando lo Negativo de frente”, sino incapaz de transponerlo nunca más en Ser, negándose a hacerlo y manteniéndose en la ambigüedad.

[11] Alexandre Kojève, *op. cit.*, Leviatán, Buenos Aires, 1987, p. 65.

[12] *Fenomenología*, cap. VIII: La Religión, B.: La Religión estética, a) La obra de arte abstracto (t. II, pp. 235-236). En estas dos páginas, Hegel toma claramente en cuenta la desaparición de la *esencia objetiva*, pero sin desarrollar su alcance. En la segunda página, Hegel se limita a hacer consideraciones propias de la “religión estética” (la religión de los griegos).

[13] No obstante, aun cuando el sacrificio del animal aparezca antes que el del hombre, nada prueba que la elección del animal significa el deseo inconsciente de oponerse al animal como tal, es únicamente al ser corporal, al ser dado, al que el Hombre se opone. De hecho, se opone igualmente a la planta.

[14] Más adelante hablo de la comedia.

[15] Quizás a falta de una experiencia religiosa católica. Imagino al catolicismo más próximo de la experiencia pagana. Quiero decir, de una experiencia religiosa universal de la que la Reforma se distancia. Quizá sólo una profunda piedad católica pudo haber introducido el íntimo sentimiento sin el que la fenomenología del sacrificio sería imposible. Los modernos conocimientos, mucho más extendidos que los de la época de Hegel, contribuyeron seguramente a la solución de este enigma fundamental (¿por qué, sin razón plausible, la *humanidad generalmente* “sacrificó”?), pero sinceramente pienso que una descripción fenomenológica correcta sólo podría apoyarse por lo menos en un *periodo* católico.

Pero de cualquier manera, hostil al *ser* sin hacer –a lo que simplemente *es*, y no es Acción–, Hegel se interesaba más en la muerte militar; fue a través de ella como columbró el tema del sacrificio (pero él mismo emplea la palabra en un sentido moral): “La condición-de-soldado –dice en sus *Conferencias* de 1805-1806– y la guerra son el sacrificio objetivamente real del Yo-personal, en particular el peligro de muerte, esa contemplación de su Negatividad abstracta inmediata...” (*Euvres*, XX, pp. 261-262, citado por Kojève, p. 558). El sacrificio religioso no deja también de tener, incluso según el punto de vista de Hegel, una importancia esencial.

[16] Kojève, *La idea de la muerte en Hegel*, p. 68. Es el autor quien subraya las palabras.

[17] Al menos es posible, y si se trata de los interdictos más comunes, es banal.

[18] Respecto al tema de este oscuro libro, véase E. Jolas, “Élucidation du monomythe de James Joyce” (*Critique*, julio de 1948, pp. 579-595).

[19] Esto se infería del documental que Eisenstein extrajo de su trabajo para un largometraje: *Tormenta sobre México*. Lo esencial tenía que ver con las extrañezas de las que hablo.

# HEGEL, EL HOMBRE Y LA HISTORIA

Me parece que por lo general los juegos del pensamiento actual están falseados por el desconocimiento, en el que nos complacemos, de la representación general que, desde 1806, ofrecía Hegel del Hombre y del Espíritu humano. Respecto a esta representación no puedo saber hasta qué punto es grandiosa ni si es el objeto más importante que mi reflexión se deba proponer, pero en todo caso existe y se impone en la medida en que la conocemos: lo menos que puedo decir de ella es que resulta inútil ignorarla, y aún más inútil sustituirla con las imperfectas improvisaciones tácitamente implicadas, tal vez disimuladamente, por todos aquellos que hablan del hombre.

Sin embargo habré de decir desde un principio que este desconocimiento tiene en parte algunas excusas. La lectura de Hegel es difícil y el planteamiento que ha hecho Alexandre Kojève de esta representación en su *Introduction à la lecture de Hegel*<sup>[1]</sup> se presenta (pero sólo a primera vista) de manera tal que el lector acaba desanimándose. No tengo la intención de remediar mediante un artículo las dificultades que un siglo y medio no ha logrado resolver. Pero intentaré volver palpable la riqueza de un contenido que permanece hasta hoy oculto a la mayor parte de los hombres y que les concierne en sumo grado.

La importancia casi dominante que ha adquirido el marxismo en nuestro tiempo ha contribuido por lo demás a dirigir la atención hacia la filosofía de Hegel, pero la tendencia a poner por delante, a partir de Engels más que del mismo Hegel, los aspectos dialécticos de la naturaleza, ha dejado un tanto en la sombra el desarrollo fundamental del hegelianismo que se remite al Espíritu —es decir, al hombre— y cuyo decisivo movimiento aborda la oposición entre Amo y Esclavo (la división de la especie humana en clases encontradas).

## I. EL SOBERANO (O EL AMO), LA MUERTE Y LA ACCIÓN

No me detendré, queriendo dar de la representación del hombre en Hegel una idea más patente que explícita, en algunos principios filosóficos, pero antes de hablar del Amo y del Esclavo debería entretanto mostrar cómo la filosofía de Hegel está fundada en la negatividad que, en el

terreno del Espíritu, opone generalmente el Hombre a la Naturaleza. La Negatividad es el principio de la Acción o, más bien, la Acción es Negatividad y la Negatividad, Acción. Primeramente, el Hombre niega a la Naturaleza introduciendo en ella, como un reverso, la anomalía de un “Yo personal puro”. Ese “Yo personal puro” está presente en el seno de la Naturaleza como una noche entre la luz, como una intimidad entre la exterioridad de esas cosas que son *en sí*, y que, como tales, no pueden desarrollar la riqueza de la oposición dialéctica.

Esta intimidad es la de la muerte; el “Yo personal puro” opone a la estable presencia de la Naturaleza esa inminente disposición que, desde un principio, es el sentido profundo de su aparición. Pero la negación de la Naturaleza no está únicamente dada en la conciencia de la muerte —luego puedo insistir diciendo que la forma más humana está dada en la contemplación del sangriento sacrificio<sup>[2]</sup> y que esta negación transforma realmente (transforma *en sí*) al ser dado natural por el trabajo—. La Acción del ser personal empieza, transformando el mundo y creando completamente un mundo humano, sin duda dependiendo de la Naturaleza pero en lucha contra ella.

Según Hegel, la Acción no está de hecho directamente dada en el trabajo.<sup>[3]</sup> La Acción se da en primer lugar en la lucha del Amo —lucha de puro prestigio— con miras al Reconocimiento.<sup>[4]</sup> Esta lucha es esencialmente una lucha a muerte. Y, para Hegel, es la forma en la que se le presenta al Hombre su Negatividad (su conciencia de la muerte). De esa manera la Negatividad de la muerte y la del trabajo estarán estrechamente ligadas.

Voy a ofrecer una personal interpretación de esta Lucha a muerte, que es el tema inicial de la dialéctica del Amo, refiriéndome a la forma análoga del *soberano*.<sup>[5]</sup> La actitud del Amo implica la soberanía: y el riesgo de muerte aceptado sin razones biológicas es su efecto. Luchar sin tener como objeto la satisfacción de las necesidades animales es en principio ser soberano en sí mismo, es expresar una soberanía. Luego, todo hombre es inicialmente soberano, pero esta soberanía es cuando mucho la del animal salvaje. Si no luchaba a muerte contra sus semejantes era como si su soberanía, al no ser reconocida, no existiera. Sería la soberanía de una zorra o de un mirlo. La fuerza no interviene, pues el hecho de huir de un peligro no conlleva una servidumbre duradera. La soberanía animal permanece inmutable. Pero la soberanía humana es aquella frente a la cual se inclinan los demás hombres, no es la de la zorra, a la que el mirlo nunca servirá. Esto nos lleva tan lejos que, aun si la lucha entablada fuera de puro prestigio, si un hombre mata a su adversario, no por ello habrá obtenido algo: un muerto no puede reconocer a aquel que lo mató. Para ello, le hace falta reducirlo a la esclavitud.

Desde entonces la humanidad se divide en dos clases, la de los hombres soberanos, que Hegel designa con el nombre de Amos (*Herren*), y la de los Esclavos (*Knechten*), que sirven a los Amos.

En primer lugar, el Amo de Esclavos parece haber alcanzado su objetivo. El Esclavo, efectivamente, asume toda servidumbre bajo su responsabilidad, libera al Amo de las preocupaciones y de las actividades previas, sin las cuales este último no habría podido satisfacer hasta entonces sus necesidades animales. En este punto, introduzco esta personal



observación: antes de tener esclavos, el hombre no tenía más que una limitada soberanía. El soberano debía eventualmente dividir su vida en dos partes, una absolutamente soberana y la otra activa, al servicio de objetivos animales. Los esclavos le permitieron liberarse de la parte activa. Pero esta liberación tuvo su contrapartida.

En la vida del Amo de Esclavos, la parte soberana, manifiesta en la lucha de puro prestigio, deja de ser únicamente soberana: tiene dos aspectos. Por un lado, la lucha adquiere el valor y la forma de una actividad útil: por el otro, esta actividad útil siempre es desviada hacia fines que rebasan la utilidad en el sentido del prestigio. De cualquier forma, se ha constituido un *poder* en las manos del soberano. La soberanía deja entonces de ser lo que fue: la belleza impotente que, en los combates, sólo sabía matar.

Las dos formas antiguamente banales de la soberanía, la religiosa y la militar, responden a esta división. La religiosa no implica forzosamente ventajas, e incluso puede acarrear algunos inconvenientes, lo que hace que a través de ella se manifieste, incluso con bastante dureza, el hecho de que la soberanía del hombre expresa una familiaridad con la muerte: la lógica de la situación exigía que el rey fuera la víctima designada del sacrificio. Como habremos de verlo en el siguiente párrafo, el soberano militar está condenado él mismo al dominio de la muerte, pero entra, *actuando*, en la vía de un poder creciente. No existe razón para imaginar en los orígenes formas muy homogéneas, estrictamente alineadas, sin oposición entre sí, pero sí es posible enunciar un principio. Existe inicialmente la soberanía religiosa, en la que el soberano es objeto de un interés independiente de *lo que él hace*, en la que es soberano por *lo que él es*. Pero en la medida en que, yendo en contra de la pura soberanía, los soberanos se entregaron a *empresas* de guerra y pasaron de la impotencia al poder, un rey militarmente poderoso tuvo ocasión de negarse a la ejecución ritual —al sacrificio— proponiendo una víctima sustituta. Sería imposible decir: fue así como sucedieron las cosas. Pero resulta legítimo creer que tal cosa pudo no ser extraña, y tal modo de transición expone correctamente el principio del tránsito de un mundo puramente religioso al mundo militar, en el que el juego de las fuerzas reales, *lo que se hace*, interviene al lado de la ley religiosa *que es*.

Existe seguramente una degradación de la soberanía desde el momento en que la finalidad de la Lucha es la Esclavitud del adversario vencido. El rey que ejerce el poder y que, sin actuar, más allá de *lo que él es*, se deja reconocer por *lo que él hace*, por su poder, entra en la vía en la que la Acción se vuelve realmente eficaz y no es ya nada más de *puro* prestigio. Pero si no es ya únicamente la “belleza impotente” del rey religioso, sí sigue siendo el héroe que no retrocede ante la muerte, que la enfrenta “de frente”; tampoco vuelve la espalda para decir: “No es nada” o “es falso”.<sup>[6]</sup> Por el contrario, reside cerca de ella, y la Negatividad que encarna no deja de crear en él al ser humano, desdeñoso de la animalidad de la muerte debido a que resulta glorioso desdeñarla.<sup>[7]</sup>

Esta fenomenología de la realeza toma en cuenta un conjunto muy complejo de formas, que Hegel no pudo conocer. En la medida en que se refiere a hechos tan mal conocidos como la ejecución de los reyes, o su impotencia, esta manera de ver parecerá aventurada. No obstante, me parece que nosotros mismos contamos con una experiencia de la oscilación duradera

(duradera, hasta donde parece, a partir de los tiempos históricos) de la institución monárquica entre la impotencia religiosa y el poder del Amo militar.

## II. EL ESCLAVO Y EL TRABAJO

Para Hegel, el Esclavo no es solamente el esclavo de la sociedad antigua, objeto de una propiedad individual. Es en general el hombre que no es libre de hacer lo que le place: su acción, su trabajo y los productos de su trabajo les pertenecen a otros.

Con todo, Hegel lo define en primer lugar en relación con la muerte. Lo que distingue al Amo es el riesgo de la vida. El Amo prefirió la muerte a la servidumbre. El Esclavo prefirió no morir. Al igual que la dominación del Amo, su servidumbre es el resultado de una elección realmente libre.

El Esclavo retrocedió frente a la muerte, subsiste en el plano del ser natural, el del animal, que retrocede ante la muerte. Pero es precisamente el que haya cedido a la reacción de la Naturaleza, el que haya carecido de la fuerza necesaria para conducirse como Hombre, lo que lo pondrá en mejor situación que el Amo para realizar hasta lo último las posibilidades del Hombre en sí. El Amo permanecerá idéntico a sí mismo, mientras que el Esclavo se transformará debido al hecho de que trabaja.

El Amo —dice Kojève—<sup>[8]</sup> obliga al Esclavo a trabajar. Y trabajando, el Esclavo deviene amo de la naturaleza. Pero sólo ha devenido el Esclavo del Amo porque —en primer término— era esclavo de la Naturaleza, solidarizándose con ella y subordinándose a sus leyes por la aceptación del instinto de conservación. Al devenir por Trabajo, Amo de la Naturaleza, el Esclavo se libera por tanto de su propia naturaleza, del propio instinto que lo ataba a ella y que hacía de él el Esclavo del Amo. Al liberar al Esclavo de la Naturaleza, el trabajo lo libera de sí mismo, de su naturaleza de Esclavo y, en consecuencia, lo libera del Amo.

Lo que sucede en realidad es que la angustia mortal frente al Amo, origen de la Servidumbre, al mismo tiempo que una aceptación de inferioridad frente al Amo, que lo rebasa, es una oscura comprensión de la miseria del Amo, que arriesgó su vida por un resultado poco envidiable. Al mismo tiempo que rechazaba las condiciones dadas, y las rebasaba, prefiriendo la muerte a la aceptación, el Amo, más que su Esclavo, se inscribía en la vida limitada y dada. Al disponer del trabajo del Esclavo puede, efectivamente, más que en las condiciones iniciales, actuar sobre la Naturaleza. Pero solamente actúa por la intermediación del Esclavo. Él mismo es incapaz de hacer cualquier cosa que transforme el mundo, de suerte que se “paraliza” en la Dominación.

De tal manera el soberano militar mantiene en sí la profunda impotencia de lo religioso. Y es que la soberanía no puede transformar nada. Deja de ser pura soberanía si desea transformar lo que es. El Esclavo, por el contrario, posee la auténtica fuerza debido al hecho de que no puede aceptar realmente su condición: se encuentra así en total negación de lo dado, trátase de sí mismo (de su estado) o de la Naturaleza. Algunos degradados representantes de la clase soberana hacen todavía palpable para nosotros el espíritu de ociosa inercia de la que

hablé: los hombres de la actividad ingeniosa les parecen efectivamente serviles a esos “inútiles”; los juicios de valor de los negociantes o de los ingenieros heredan indudablemente del espíritu de servilismo un sentimiento de importancia mayor, en relación con las conductas de “puro prestigio”, de las actividades subordinadas a fines biológicos.

Así como —dice Hegel—<sup>[9]</sup> la Dominación ha mostrado que su realidad fundamental es la imagen invertida y falseada de lo que ella desea ser, también la Servidumbre —es posible suponerlo— se convertirá con su realización en lo contrario de lo que es de una manera inmediata. En su calidad de conciencia *reprimida* que es en sí misma, la Servidumbre va a penetrar en el interior de sí misma y a invertirse y falsearse de manera que se convertirá en auténtica autonomía.

Así, dirá Kojève,<sup>[10]</sup>

el hombre integral, absolutamente libre, definitiva y completamente satisfecho con lo que es, el hombre que se perfecciona y se completa en y por esa satisfacción, será el Esclavo que ha “suprimido”<sup>[11]</sup> su servidumbre... La Historia es la historia del Esclavo trabajador.

Y más adelante:<sup>[12]</sup>

El porvenir de la Historia pertenece entonces... al Esclavo trabajador... Si la angustia de la muerte encarnada para el Esclavo en la persona del Amo guerrero es la condición *sine qua non* del progreso histórico, es únicamente el trabajo del Esclavo el que lo realiza y lo perfecciona.

Es indudablemente mediante el trabajo forzado como el Esclavo se desliga del producto, que él no consume. Es el Amo el que lo consume. Al trabajar, el Esclavo debe reprimir su propio deseo. De tal manera se forma (se educa). Del mismo modo el Amo destruye —consume— el producto. El Esclavo no destruye por sí mismo sino que, por el contrario, él forma el objeto de su trabajo. “Posterga la destrucción de la cosa transformándola en primer lugar por el trabajo; la prepara para el consumo... forma las cosas [y el Mundo] transformándose, educándose a sí mismo.”<sup>[13]</sup> Ese desapego con respecto al objeto del deseo es todo lo contrario de la actitud animal (como la actitud del perro con respecto al hueso). Lo que destaca en este desapego es la angustia, al menos la angustia inmediata: pues la angustia se atenúa en la medida en que el deseo es reprimido.

En este capítulo, hasta ahora, he seguido a Hegel —y a Kojève— de cerca. No sin preguntarme a veces si la sucesión de los momentos descritos era la más satisfactoria. Estas dudas no se relacionan con lo esencial, con lo que se refiere a la aparición de los momentos que podemos conocer *fenomenológicamente* debido a que, al haber desaparecido, y habiendo sido “suprimidos” en nosotros desde hace mucho tiempo, se encuentran no obstante dialécticamente “conservados” (se entiende que sublimados) en nosotros.

Me parece personalmente difícil olvidar que el trabajo debió preceder a la esclavitud. Lo más extraño en el desarrollo de las formas descritas en la *Fenomenología* se debe quizás al desconocimiento de una existencia propiamente humana anterior a la reducción a la esclavitud de los vencidos. En cierto sentido no es de una importancia fundamental: se puede estar fácilmente de acuerdo en que la Historia exigió que “se exteriorizara” un drama interior (lo

podemos imaginar en primer lugar) y que ordenara las oposiciones de actitudes opuestas en personas o en categorías de diversas personas. Pero Hegel no habría podido describir todo lo que se desarrolló si el drama no se hubiera interiorizado en la conciencia de un individuo único. Esto no quiere decir que haya sido en principio interior, como se inclinaría a creerlo la mente nutrida en las descripciones de las sociedades arcaicas: de cualquier modo, no son los informes de los etnólogos los que nos permitirían establecer la sucesión lógica que, cuando no de un modo estrecho pero sí en forma general y distante, debe contactar la sucesión histórica. [14] Es lo contrario lo que me parece cierto: la construcción lógica de una serie de apariciones que la conciencia “conserva” tiene menos peso que la discusión reconstructiva a partir de los datos fragmentarios de la ciencia. [15] Sea como sea, me inclino a pensar que el Hombre como tal permaneció cerca de la muerte (construyó un mundo no natural y se liberó —parcialmente— de la angustia mientras trabajaba para un resultado diferido). La distancia entre el objeto formado y el que lo produjo sin consumirlo (destruirlo) inmediatamente, formándose a sí mismo mientras lo forma, pudo haber sido la consecuencia de *interdictos* anteriores a la dominación del Amo, de interdictos puramente religiosos. Puede ser que el Hombre se convirtiera en tal, se separara del animal, siguiendo vías distintas a las descritas por Hegel. No importa si asoció los momentos de este humilde devenir a los de una Historia comparable en su total desarrollo a la elevación del árbol por encima de las plantas.

Lo que aquí propongo debería sin duda ser elucidado y largamente elaborado. Diré solamente a dónde conduce mi suposición. El Hombre pudo haber vivido los momentos del Amo y del Esclavo en un mismo individuo (o en cada individuo). La división en el espacio de Hegel, sin duda previamente, se llevó a cabo en el tiempo. Ése es el sentido de una clásica oposición entre “tiempo sagrado” y “tiempo profano”. El Esclavo fue al Amo lo que el tiempo profano es al sagrado. Los hombres trabajan en el “tiempo profano”, garantizando de esta manera la satisfacción de las necesidades animales, acumulando al mismo tiempo los recursos que los consumos masivos de la fiesta (del “tiempo sagrado”) habrán de aniquilar. Pero la transición del tiempo al espacio implica un trastocamiento: en la división temporal, la claridad de la oposición era un elemento de estabilidad (sin duda provisional); en la división espacial, la oposición entre el Amo y el Esclavo anuncia la inestabilidad de la Historia: el Amo es lo que no es y no es lo que es, no puede tener la autonomía del “tiempo sagrado”, e incluso inserta en la existencia sagrada el movimiento del tiempo profano, en el que se actúa con miras a un resultado. Su mismo ser, debido al hecho de que dura, introduce un elemento contrario a la *instantaneidad* del “tiempo sagrado”, en el que el futuro ya no cuenta, en el que se acaba con los recursos, en el que ya sólo se trata de ser “soberanamente en la muerte”, “para la muerte” (en el aniquilamiento y la destrucción). El elemento personal en el Amo acentúa el deseo de un incremento de poder y los resultados de una guerra venturosa son más sólidos que los de los sacrificios, aun cuando estos últimos parezcan benéficos.

Es claro que, aun admitiendo la posibilidad de que el Hombre tuvo que *negar* la animalidad en sí mismo *sin actuar*, [16] no hay nada fundamental que cambiar en el movimiento de la historia de Hegel. El devenir del Esclavo, sus vanos esfuerzos por recuperar una ilusoria soberanía (en el estoicismo o en el escepticismo), su mala conciencia, su renuncia y la

remisión en un Dios individual y eterno, trascendente y antropomorfo, de su nostalgia de vida soberana, el Trabajo que ordena la vida de un mundo natural y por último el reconocimiento de los hombres entre sí (en el plano de un “Estado universal y homogéneo”, es decir, simplemente el de una “sociedad sin clases”), en una palabra, la totalidad del devenir en el que está en juego la revelación de la conciencia de la Totalidad, incluido este devenir y la revelación de lo que es la Totalidad: no se ve muy bien cómo esta descripción del Hombre y del Mundo, del Sujeto y del Objeto, podría ser modificada en lo esencial. En un orden plausible es un cuadro en el que se componen las posibilidades que generalmente habrán de abrirse a la conducta, al pensamiento y al discurso del Hombre. Existen puntos en los que el ordenamiento es objetable, la objeción parece inmediatamente insignificante y el hacerla compromete a admirar aún más aquello que ninguna objeción es capaz de penetrar. Nunca fueron puestas en duda las perspectivas centrales del cuadro: en este plano, desde un principio, cualquier otra cosa que se imagine es insuficiente, es un desconocimiento del conjunto de manera palpable. Una frase muy sencilla de Kojève enuncia tales perspectivas:

El porvenir de la Historia pertenece, por tanto, no al Amo guerrero que o bien muere o se mantiene indefinidamente en identidad consigo mismo, sino al Esclavo trabajador... Pero no hay Esclavo sin Amo. El Amo es por tanto el catalizador del proceso histórico, antropógeno. Él mismo no participa activamente en ese proceso; mas sin él, sin su presencia, ese proceso no sería posible. [17]

(Es verdad que, sin Amo, no hubiera habido historia. Pero esto es así únicamente porque, sin él, no habría habido Esclavo ni tampoco Trabajo.) ¿Es que alguna vez fue enunciado con mayor brutalidad (y con mayor disimulación) lo que el Hombre debe saber de esencial acerca de sí mismo?

Si pensamos en que esta puesta al descubierto de todas las cosas —de la Historia contemplada en su violencia (pero también en el movimiento de sus precisos engranajes)— ocurre, según Hegel, en el lugar mismo en que el ser natural se convirtió en Hombre y lo supo cuando supo lo que era la muerte, lo único que nos queda es callar. Efectivamente, el discurso en el extremo de todo lo posible coloca finalmente a quien lo escucha en el vacío de una noche en la que la plenitud del viento impide oír hablar.

### III. EL FIN DE LA HISTORIA

En el punto al que he llegado me encuentro con una inevitable decepción. En el fondo, tal decepción es la del hombre que busca en la muerte el secreto del ser y que no encuentra nada, debido a que no puede conocer y dejar de ser en un mismo instante: debe conformarse con un espectáculo. Puedo imaginarme —y representarme— una culminación tan perfecta del discurso, que en lo sucesivo no tendrían ya ningún sentido otros desarrollos, no nos enseñarían nada y permitirían lamentar el vacío dejado por el fin del discurso. Pero de esa manera abordo el problema último del hegelianismo. Ese momento último de la imaginación implica la visión

de una totalidad de la que no puede ser separado ningún elemento constitutivo. Y que, por consiguiente, lleva en última instancia a todo elemento hasta el momento en que es afectado por la muerte; y que, aún más, extrae la verdad de cada elemento de esta absorción próxima hacia la muerte. Pero esta contemplación de la totalidad no es realmente posible. No está menos a nuestro alcance que la de la muerte.

De esta manera introduzco el postulado del “fin de la historia”. El discurso de Hegel sólo tiene sentido una vez terminado y sólo termina en el momento en que la Historia misma y todo termina. Pues, de otra manera, la Historia continúa, y entonces deberán ser dichas otras cosas. Es la coherencia del discurso lo que se pone entonces en tela de juicio, e incluso su posibilidad.

El fin de la Historia puede sin duda producirse de diversas maneras. Y de cualquier forma que se produzca me parece, si no legítimo, al menos inevitable imaginar que se vive por no poder vivirla, *representársela* con ese fin mediante algún artificio. No es más absurdo que imaginarse la propia muerte... Incluso resulta válido decir: “*la historia acabada, para siempre acabada, ya nadie hablará de ella*”. Incluso también lo sería añadir: “*Quizás aun entonces nadie lo sabrá. Por consiguiente, ¿deberíamos anticiparnos!*”

No obstante, persiste una diferencia entre ambas comedias: en cuanto a la muerte, ésta es segura. Pero el fin de la Historia no lo es. Así, en lo que la concierne, no podemos tener la conciencia tranquila del que se imagina morir. Y a mi entender es algo lamentable. En primer lugar, no sería agradable afirmar, aunque se pudiera probar, la necesidad según la cual “la historia terminará”, y aún menos si hubiera que decir, ingenuamente, que ha terminado. Así es, pues la idea de que la historia haya tocado a su fin le parece a la mayoría una necesidad. Los argumentos que se oponen a esto son quizá flojos. Equivaldrían, aproximadamente, a decir de una colina o de una casa: siempre la hemos visto, ¿por qué habría de irse? Sin embargo, la historia empezó...

Ahora voy a ofrecer el sentido exacto que podemos conferir a estas extrañas palabras: el fin de la historia. Esto significa que en lo sucesivo nada nuevo tendrá lugar. Al menos nada realmente nuevo. Nada que pueda enriquecer un cuadro con las aparecidas formas de existencia. Algunas guerras o revoluciones palaciegas no probarían que la historia dura.

Sea como fuere, si propongo una perspectiva tan inesperada ésta motivará las mismas reacciones que la muerte. Puedo decir de ella: “no es nada” o “es falso”. Puedo incluso “retroceder de horror ante el fin”. Puedo igualmente contemplar lo que muere “de frente”, soportando la obra de la muerte. A partir de ahí obtendré de un desgarramiento absoluto una verdad cuya aparición anuncia que va a desaparecer...

De cualquier modo, la muerte de la historia es mi muerte tanto como la del individuo que yo soy. ¿No se trata incluso de una muerte en segundo grado? La duración histórica abría ante mí una supervivencia, que provocó siempre en mí sólo una risa hipócrita.

Pero sé que el hombre es negación, que es una rigurosa forma de Negatividad o no es nada. Si el ser dado es aceptado sin rebeldía creativa, ¿todos esos seres que aceptaron seguirán siendo hombres?, si están satisfechos consigo mismos, permaneciendo sin cambio iguales a sí

mismos, ¿no habrán adquirido acaso el carácter del animal —y renunciado al de los hombres —?

A este respecto, Kojève dice simplemente:<sup>[18]</sup>

La Desaparición del Hombre al final de la Historia no es una catástrofe cósmica: el Mundo natural sigue siendo lo que es por toda la eternidad. Y tampoco es una catástrofe biológica: el Hombre permanece con vida en tanto que animal que es, de acuerdo con la Naturaleza o con el Ser-dado. Lo que desaparece es el Hombre propiamente dicho, es decir la Acción negatriz de lo dado y del Error, o en general, el Sujeto *opuesto* al Objeto. En realidad, el fin del Tiempo humano o de la Historia, vale decir el aniquilamiento definitivo del Hombre propiamente dicho o del Individuo libre e histórico, significa simplemente la cesación de la Acción en el sentido estricto del término. Decirlo cual significa en la práctica: desaparición de las guerras y de las revoluciones sangrientas.<sup>[19]</sup> Y aun la desaparición de la *Filosofía*; puesto que no cambian los principios (verdaderos) que se hallan en la base de su conocimiento del Mundo y de sí. Mas todo el resto puede mantenerse indefinidamente: el arte, el amor, el juego, etc.; en resumen, todo lo que hace *feliz* al Hombre. Recordemos que ese tema hegeliano, entre muchos otros, ha sido retomado por Marx. La Historia propiamente dicha, donde los hombres (las “clases”) luchan entre ellas por el reconocimiento y luchan contra la Naturaleza por el trabajo, se llama según Marx “Reino de la Necesidad” (*Reich der Notwendigkeit*); *más allá (jenseits)* está situado el “Reino de la Libertad” (*Reich der Freiheit*), donde los hombres (al reconocerse mutuamente sin reservas) ya no luchan y trabajan lo menos posible (estando la Naturaleza definitivamente domada, es decir en armonía con el Hombre).<sup>[20]</sup>

Kojève dice en otra parte:<sup>[21]</sup>

Nada cambia ya... en (el) Estado universal y homogéneo. No hay más Historia, el porvenir es un pasado que ha sido; la vida en él es pues exclusivamente biológica. Ya no hay más hombre propiamente dicho. Lo humano (el Espíritu) se ha refugiado, después del fin definitivo del Hombre histórico, en el Libro.<sup>[22]</sup> Y este último ya no es el Tiempo, sino la Eternidad.

Luego comenta:<sup>[23]</sup>

El hecho de que al final del Tiempo, la Palabra-concepto (*Logos*) se desprenda del Hombre y exista-empíricamente ya no en la forma de una realidad-humana, sino en tanto que Libro, este hecho revela la *finitud esencial* del Hombre. No es solamente tal o cual hombre que muere: el Hombre muere en tanto que tal. El final de la Historia es la *muerte* del Hombre propiamente dicho. Después de esa Muerte, quedan: 1º cuerpos vivos con forma humana, pero privados de Espíritu, es decir, de Tiempo o de potencia creadora; y 2º un Espíritu que existe-empíricamente, pero en forma de una realidad inorgánica no viviente en tanto que un Libro, que no siendo siquiera vida animal, nada tiene que ver con el Tiempo. La relación entre el Sabio y su Libro es entonces rigurosamente análoga a la del Hombre y su *muerte*. Mi muerte es muy mía, no es la muerte de otro. Pero es mía solamente en el porvenir; porque puede decirse: “Voy a morir”, pero no “estoy muerto”. Lo mismo ocurre para el Libro. Es mi obra, y no la de otro; y se trata de mí y de otra cosa. Pero yo no estoy en el Libro, no soy ese libro sino en tanto que lo escribo o lo publico, es decir, en tanto que es todavía un porvenir (o un proyecto). El Libro una vez aparecido se desprende de mí. Deja de ser yo, igual que mi cuerpo deja de ser después de mi muerte. La muerte es tan impersonal y eterna, es decir inhumana, como impersonal, eterno e inhumano es el Espíritu plenamente realizado en y por el Libro.

Si ofrecí estos extraños textos en los que la palabra misma parece atacada de muerte, no es únicamente para defender su contenido, sino para situar mejor la filosofía de Hegel. El texto de Kojève es perentorio. Su movimiento es brutal. No es conciliador, y resulta claro que, de suavizarse, se vaciaría de contenido. Es indudable que la filosofía de Hegel es la filosofía de la muerte. La estrecha adhesión de Kojève al arrebatado negador de la Acción lo señala a él

mismo con un signo de finitud o de muerte; escuchándolo, parecería que es la misma muerte la que ha hablado con ese lenguaje suelto, tajante, animado por un implacable movimiento: su palabra goza de la impotencia y al mismo tiempo de la omnipotencia de la muerte. ¿Qué es lo que queda de un devastador movimiento en el que nada de lo que la humanidad piensa no acabe en cenizas y no se desmorone?: Kojève subrayó la oculta insatisfacción de Hegel y afortunadamente puso de relieve que el Sabio llama satisfacción a una frustración, sin duda *voluntaria*, pero absoluta y definitiva. Por lo demás, ¿qué otra cosa es sino la revelación, en la Totalidad hegeliana, de un holocausto ofrecido “de frente” a la devastación del Tiempo? Del tiempo que lo arrebatara todo, que se arrebatara a sí mismo en su incesante desaparición.

Pese a las formas de pensamiento prevalecientes, pienso ahora en el fin de la Historia como en una verdad cualquiera, como en una verdad establecida.

Su condición fundamental es clara, es solamente el paso de los hombres a la sociedad homogénea; la detención del juego mediante el cual los hombres se oponían entre sí, realizando alternativamente modalidades *humanas* diferentes.

Durante el desarrollo de la historia, una parte de los hombres se convertía en algo distinto de aquellos que permanecían inmóviles, inmutables. El Hombre se opone al animal por cuanto el animal permaneció a través de los siglos semejante a sí mismo, mientras que el hombre se vuelve siempre *otro*. El hombre es el animal que difiere continuamente de sí mismo: es el *animal histórico*. Los animales no tienen, dejaron de tener historia. La historia humana se detendrá cuando el Hombre deje de transformarse, y de ese modo de diferir de sí mismo.

Semejante momento es fácilmente reconocible: por un lado, los hombres son puramente conservadores de lo que son, sobre todo conservadores de las diferencias que los separan, que les dan la impresión de ser humanos; si, en lo que se refiere a aquellos que cambian el mundo, únicamente se ocupan en suprimir aquellas diferencias que entre ellos tienen un sentido de distinción de clases, deja de haber historia, o al menos la parte de la historia que se pone en juego es *final*.

En semejantes condiciones, resulta claro que la lucha de clases se lleva a cabo sinceramente por cada una de las partes *para el Hombre*. Los conservadores no son los conservadores de todo tiempo, no son la pura expresión de la inercia del pasado, sino de la voluntad del Hombre por diferir incesantemente de lo que fue, de encarnar auténticamente al Hombre en esta diferencia consigo mismo. Por el contrario, los modernos revolucionarios no se asemejarán a esos revolucionarios del pasado, que llevaban en sí el advenimiento de los nuevos hombres (como el intelectual liberal o el poeta romántico) y creaban nuevas distinciones. O si es asunto de un nuevo hombre, la única novedad que él habrá de significar será la de alinear a la humanidad entera en el plano de una especie de culminación. No es difícil precisar el punto en el que se propone tal alineamiento. Se trata del de una cultura sin duda susceptible de diversos grados, pero de tal modo que estos grados no posean una importancia cuantitativa y no creen distinciones cualitativas. La cultura capaz de facilitar la homogeneidad fundamental y la recíproca comprensión de aquellos que la componen en sus diversos grados es la cultura técnica. El obrero no sabe lo que sabe el ingeniero, pero el valor de los conocimientos del ingeniero no le es ajeno, como sí lo son los intereses de un escritor



surrealista. No se trata de una escala superior de valores ni de un menosprecio sistemático de los valores desinteresados. Se trata de acentuar lo que acerca a los hombres y de suprimir lo que los separa. Para el hombre, es el derrocamiento del movimiento que lo había llevado hasta ahí. A partir de ese punto, cada hombre puede ver a la humanidad en sí mismo, en aquello que lo hace lo mismo que los demás, cuando antes más bien elevábamos nuestra humanidad por encima de los valores que nos distinguían de ellos.

Esto no supone un deseo de que la humanidad alcance distinción tras distinción mientras se eleva. Solamente supone que todos dejarán de buscar una nueva distinción. Pero esto quiere decir que el hombre, de acuerdo consigo mismo, no busque ya ser el hombre difiriendo de lo que antes de él se daba como naturaleza humana. Resumiendo, lo que hizo de nosotros el decepcionante prodigio que todavía somos, cede el sitio al ser natural, animal, en cuanto inmutable, que dominará la naturaleza negándola, puesto que estará totalmente integrado a ella.

El acontecimiento es tanto más grave en cuanto que, de una y otra parte, nadie está dispuesto a verlo “de frente”. Su sentido es reconocible y jamás es reconocido. Pero sobre la tierra reina actualmente un gran malestar.

A pesar de todo, nos resulta difícil no regresar a nuestros hábitos mentales. Pero, por un momento, se nos brinda la oportunidad de conocer el momento en que el mundo entra en la muerte, ese mundo que nunca pareció revelarnos una insostenible presencia sino para ocultarnos su sentido. Dicho sentido lo conoceremos de una manera fugitiva, y su afirmación sólo estará ahí para disolverse en un silencio definitivo. En todo caso, es una suerte poder responder a esa invitación: tal suerte es decepcionante, sin duda, pero si lo es, quizá hemos esperado durante innumerables siglos una tan humana apoteosis, una tan sublime y perfecta culminación. El caso es que una apoteosis de tal índole, en la que sin duda los ojos se abrirán demasiado tarde ante la última revelación, merece al menos la débil excitación que experimento. No puedo esperar gozar de ella, incluso no sabría si hago un maravilloso espectáculo de un acontecimiento del que lo propio es precisamente no anunciar nada maravilloso. El día en que se vea lo que espero quizá todos los ojos estarán cerrados, como lo están inevitablemente los ojos de los verdugos dignos de tal nombre ante la muerte. Pero todavía es tiempo y puedo, abandonando nuestros hábitos mentales, ofrecerme de antemano el espectáculo que sólo habrán de ver los ojos cerrados, pero que yo sigo viendo, y que frente a unos ojos que abro desmesuradamente me maravilla tanto como me angustia.

No me parece que, para este fin, la imaginación sea satisfactoria. Desde luego resulta más cautivador representarnos a nuestro modo una fatalidad precisa. La anticipada contemplación de la que nunca saldremos sólo puede ser sapiente. Tendremos que limitarnos a contarnos la historia de los antecedentes del acontecimiento. Pero podemos acercarnos de diversas maneras a aquello que, en la mente, suscita el deseo de estar ahí, mirando de frente. Indudablemente esas reacciones últimas son irrisorias, pero lo que para unos es “ni modo” para otros es “qué bueno”.

Situándome en el desarrollo del tiempo, puedo ver la masa de la materia viviente, y dentro de esta masa detenerme en este hecho: al actuar en el seno de esta materia el hombre debe

“producir” su subsistencia, pero siempre produce (o casi siempre) más de lo que hace falta para subsistir.

La naturaleza ya producía por sí misma más subsistencias de las que le hacen falta a la totalidad de los seres vivos. De ahí el sentido económico de los animales depredadores con una alimentación mucha más onerosa que la de los animales del mismo tamaño. Todo tiene lugar como una lenta explosión de fuego de artificio; de tal explosión, se habrían de multiplicar los arabescos de vida y de muerte, pero nunca dejaría de prolongar (o de intensificar) su movimiento explosivo. Si se piensa en la misma muerte como en un lujo, todo es lujo en la naturaleza. Todo es lujo, superabundancia.

De todos los animales, el hombre es seguramente el que posee la vida más lujosa. En este sentido, desde luego, existe una oscilación. De un modo general, si la especie de un animal está saturada de recursos, la abundancia puede ser útil a su multiplicada reproducción. Este crecimiento de la especie alcanza desde luego rápidamente un punto de saturación, más allá del cual se vería disminuir la parte individual de los recursos. De hecho, en este plano es donde interviene el depredador: se come una parte de los animales; de esta manera los sobrevivientes, cuyo indefinido crecimiento habría tenido como resultado la penuria, no carecen de nada.

Afirmé que el sentido económico del depredador dependía de la lujosa naturaleza de su alimento. Para alimentarse a todo lo largo de su vida, utiliza en un cierto sentido la cantidad de hierba que servía para alimentar a sus víctimas, es decir, una cantidad mucho más grande que la que hubiera necesitado de haber sido herbívoro. Un león que se alimenta de vacas absorbe, para alimentarse, el producto de una cantidad de hierba muy superior a la que necesita una vaca. Pero no destruyó ni una sola brizna de hierba. Si su misma especie creciera rápidamente se tendría que ir aplazando lo inevitable, pero no es así. El cálculo de los efectos sería complejo, y también habría que decir que resulta difícil establecer con precisión sus datos. Pero la simple mención de los hechos da cuenta del peligro (el sinsentido) de una metamorfosis de la abundancia en crecimiento que suprimiría la abundancia. Lo que cuenta económicamente es el mantenimiento de una oscilación entre el crecimiento y el consumo oneroso, que no tiene como efecto un crecimiento proporcionado.

Es cierto que, en el caso del Hombre, el crecimiento mismo contribuye al desarrollo de los recursos. Pero esto sólo es verdad en el desarrollo de las posibilidades técnicas aún no utilizadas. Luego, existen no obstante algunos puntos de saturación. Pero esto significa que, humanamente, el crecimiento posee dos formas. El crecimiento de base es el de la especie: concierne a la cantidad de individuos. Y es favorable a la otra forma, secundaria, la de los medios de producción a la disposición de una sociedad. Teóricamente, el crecimiento secundario podría ser indefinido y no tener inconvenientes. Existe sin embargo en el crecimiento industrial un punto de saturación, como en el crecimiento animal; para una situación dada en el tiempo y en el espacio, existe un punto de saturación del crecimiento industrial en sí mismo. Aun en un Estado racional universal y socialista, debemos tomar en cuenta un factor preciso: una saciedad de los productos relativa al esfuerzo de producción. De

otro modo, un excesivo crecimiento industrial podría significar la misma cosa a final de cuentas que el excesivo crecimiento animal: la disminución del bienestar general.

Si estamos de acuerdo con Hegel en que la Historia, es decir el Hombre, empieza con la lucha de puro prestigio con miras al Reconocimiento, hay que admitir, en la base de la existencia *humana*, el problema de una elección entre el empleo de los recursos, con un crecimiento en cantidad y en potencia por un lado, y de consumo *improductivo* por el otro. La elección inicial de la lucha de prestigio indica el privilegio del consumo improductivo, pero es menos claro de lo que parece en un principio; sólo en apariencia existe elección unilateral, pero en realidad hay un *doble* movimiento. El afán de crecer nunca dejó de ser decisivo, como tampoco el de vivir gloriosamente. Se habrá de ver que la auténtica elección del hombre es la *duplicidad*.

La solución inicial se encontró en una repartición del doble movimiento entre el Esclavo y el Amo. *Voluntariamente*, el hombre se negó a aplicarse en el crecimiento; no quiso subordinar abiertamente el presente al futuro como lo implica humanamente el afán de crecer; sólo el Esclavo debió subordinar su tiempo presente al futuro del Amo. Fue muy al principio entonces la servidumbre, o sea la ausencia de libertad, la que asumió el afán del futuro: la libertad afirmó la vida soberana, o divina, en el instante.

Ni qué decir que tales fundamentos no son solamente frágiles: son falsos. La argucia del Amo<sup>[24]</sup> resulta clara desde un principio. Pues el Amo domina al Esclavo, y en esta medida *actúa* en lugar de *ser soberanamente*, en el instante. No es el Esclavo, es el Amo el que decide los actos de los Esclavos, y estos actos serviles le pertenecen al Amo.

Pero el Amo los niega. Se desliga hipócritamente del crimen inicial (que es la negación de la naturaleza) perseverando en tal crimen. Niega a los demás hombres, a los Esclavos, del mismo modo que niega la naturaleza. Miente cuando parece únicamente consentir al consumo lujoso. Está avergonzado de *su* miseria, de una miseria que es suya y no solamente la del Esclavo. Pues el Esclavo *actúa* a su pesar y no es voluntariamente servil —del mismo modo, el Amo, que decide si *es* soberano voluntariamente, no lo es en realidad—. Si hemos de creerle al Amo, es al Esclavo a quien degradan los afanes serviles. Es cierto que, cuando prefirió la esclavitud a la muerte, el Esclavo se degradó a sí mismo, poniéndose al nivel de la vida animal. Pero la previsión no es lo suyo. El Amo únicamente ha puesto al Esclavo degradado a cargo de una previsión que éste no poseía. Se hallaba degradado desde un principio; resultaba fácil asociar a su persona lo que hay de degradante en la previsión (incluso si el Amo fue el único que supo prever).

Sin embargo, el trabajo del Esclavo fue un éxito en lo que se refiere a la soberana utilización de las riquezas. En la oscilación de la que hablé, le garantizó a la vida humana una dominante improductiva. Pero el Esclavo asumió finalmente el servilismo previsor que poseía a pesar suyo y del que el Amo sentía vergüenza —él no sintió vergüenza y, en un gesto práctico, adquirió a la larga el poder auténtico; la vergüenza del Amo le arrebató a éste lo que ganó el Esclavo—. Llegó el tiempo en que el poderoso Esclavo subordinó libremente los recursos disponibles para resultados que se esperaban en el futuro. Lo hizo vanagloriándose de ello. Pero no fue menos inconsecuente que el Amo. Siguió sus principios sin afectar

primeramente al orden establecido. El capitalista consagró los recursos al mismo crecimiento de los medios de producción, pero sin cambiar nada de un mundo basado en la *distinción* de clases, que se opusieron unas a otras. En principio, el capitalista negaba esas diferencias *cualitativas* entre las clases. Pero era algo que el “patronato” no entendía: una parte de su actividad seguía siendo improductiva. Esencialmente, la industria no dejaba de ser un mundo de utilidad, y era también un mundo homogéneo circunscrito a las diferencias *cuantitativas*. Pero la utilidad se limitaba a la del patrón. Y con frecuencia éste juzgaba oportuno, juzgaba *útil*, rivalizar con el Señor en el fastuoso empleo de su riqueza.

En un sentido se trataba de un límite impuesto al crecimiento, pero tan sólo en apariencia. El límite se fincaba principalmente en el hecho de que, una vez asegurada la subsistencia (mal asegurada, pero asegurada según el empleo), una considerable parte de la producción debía ser dilapidada en forma de actividad improductiva. De lo contrario, los efectos de un crecimiento exagerado se harían sentir de un modo no deseado. Nunca se habló de reducir la producción improductiva en provecho de una acumulación más rápida. En el mundo servil debía ser únicamente negada al mismo tiempo que era conservada, otorgándole una forma servil. El exceso de las riquezas disponibles debía pasar de una patente repartición desigual a una repartición homogénea, traducida en un crecimiento del nivel de vida de los trabajadores —de todos los trabajadores—. El lujo es suprimido y sublimado en forma de *comodidad*.<sup>[25]</sup>

Esto abre la parte fundamental de la presente operación. No obstante, el uso improductivo por excelencia dentro de este plano es generado más que nunca por los gastos de guerra, lo que parece ir en contra de un movimiento de emparejamiento. Las guerras son quizá de hecho los últimos coletazos de un movimiento proclive en su expansión a esa irradiación final cuyo modelo —el calor— se difunde mientras se disipa y en el que las diferencias y la intensidad también se disipan. Las guerras, es verdad, han hecho las veces de mezcladoras. En un sentido contrario pueden llevar, como se dice, hacia atrás a la humanidad, pero, aun en este sentido, esto no sería el anuncio de un tiempo en el que la humanidad en movimiento recuperaría el espíritu de conquista que la ha caracterizado especialmente desde hace cinco siglos.

No hay nada que lamentar, pues este espíritu se deriva sin duda alguna de la insatisfacción, y sus conquistas hasta hoy han dejado al Hombre insatisfecho. Por lo demás, se trata en la actualidad de una fase más profundamente crítica. El Hombre se encuentra probablemente hoy en día a punto de ser abandonado por el movimiento que lo había llevado hacia adelante; quizá ya fue abandonado. Es justamente la razón por la cual podría sentir, como no lo sintió nunca, lo que el Hombre es: esta fuerza de Negatividad que suspende por un instante el discurrir del mundo, reflejándolo debido a que, en un instante, lo quebranta, pero cuyo reflejo es una impotencia para quebrantarlo. Si creyera realmente quebrantar no reflejaría más que una ilusión, pues no lo quebranta. A decir verdad, el Hombre sólo refleja el mundo al recibir la muerte. En ese momento, es soberano, pero sucede que la soberanía lo sobrepasa (también sabe que, si la mantuviera, dejaría de ser lo que es...). Dice lo que es el mundo, pero su palabra no puede perturbar el silencio que se extiende. Y él no sabe nada sino en la medida en que el sentido del saber que posee se le oculta.

---

[1] Gallimard, 1947; Alexandre Kojève, *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*, Pléyade, Buenos Aires, s. f.

[2] Véase G. Bataille, “Hegel, la muerte y el sacrificio”, *supra* p. 611.

[3] En *Lascaux o El nacimiento del arte* (Ginebra, Skira), representé la aparente anterioridad del trabajo, pero la elaboración lógica de Hegel es independiente de la cronología de los acontecimientos. Los desarrollos que introduce en *Lascaux* son correctos desde el punto de vista hegeliano.

[4] En su *Dialéctica del amo y del esclavo*: 1º Para empezar, Kojève publicó (pp. 9-37) una traducción ampliamente comentada del capítulo IV, sección A de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, que describe la oposición entre el Amo y el Esclavo.

2º El planteamiento de la misma dialéctica vuelve a exponerse (pp. 51-56) en notas que fueron tomadas por Raymond Queneau en el curso dictado por Kojève en la École des Hautes Études en 1933-1934; como también en el texto integral de este curso en 1937-1938 (pp. 172-1938); y de nuevo en el capítulo intitulado “la dialéctica de lo Real y el método fenomenológico en Hegel” (pp. 494-501).

[5] Mientras escribía la *Dialéctica del amo y del esclavo* (es el texto cuya traducción comentada se ofrece “a guisa de introducción” en Kojève, pp. 9-37), Hegel sólo tenía a la vista los movimientos del ser individual del Hombre. No trata de la evolución dialéctica de la sociedad misma sino hasta los capítulos VI y VII de la *Fenomenología del espíritu*. En mi opinión se trata de una falta, de hecho sin gran importancia. En la dialéctica de la soberanía que esbozo, el punto de vista de los capítulos IV y V, así como el de los capítulos VI y VII, están reducidos a un solo punto de vista: el individuo no se encuentra ahí separado de las funciones sociales y religiosas.

[6] Las palabras entrecomilladas fueron extraídas de un célebre párrafo de Hegel relativo a la muerte (*Fenomenología del espíritu*, trad. [al francés] de Hyppolite, t. I, p. 29; citado por Kojève, pp. 538-539).

[7] James Frazer expuso un conjunto de hechos (testimonios actuales o históricamente conocidos) que dan prueba de una muy amplia difusión en tiempos remotos del sacrificio del soberano. La más reciente obra de Georges Dumézil pone de relieve los rasgos generales de la soberanía indoeuropea: el estudio de los mitos, de los ritos y de las instituciones de un campo limitado nos habla de un dualismo –religioso y militar–. Esta obra no deja de ser criticada, y es seguro que sus resultados no dejan de sorprender, ya que extienden el dominio de los conocimientos históricos y, en un punto crucial, de una manera que confunde el espíritu; la prudencia de Georges Dumézil es equivalente a la audacia de su empresa. Los datos generales de la antropología fenomenológica esbozada en este artículo, fundamentalmente a partir de Hegel, no deberían ser cambiados si la elaboración de Georges Dumézil llegara a resultar frágil. Lo cierto es que la elaboración, independiente de toda teoría preconcebida, coincide con esos datos y forma con ellos la realidad de un movimiento palpable.

[8] *La dialéctica del amo y del esclavo*, p. 30.

[9] *Fenomenología*, cap. IV, sección A. Traducción comentada en *La dialéctica*, Kojève, p. 28.

[10] *Idem*.

[11] Las comillas indican que esta palabra debe ser tomada en el sentido del alemán “aufgehoben”, es decir: suprimido dialécticamente, al mismo tiempo suprimido, conservado y sublimado. Del mismo modo el Trabajo niega y “suprime” al roble: hace de él una mesa.

[12] *Ibid.*, p. 31.

[13] *Ibid.*, p. 32.

[14] Pero el mismo Hegel nos pone en guardia: está claro, como lo dije más arriba, que la sucesión de los capítulos de la *Fenomenología* no es una sucesión temporal.

[15] Esta construcción de la *totalidad* es, desde luego, la condición elemental de toda fenomenología *de la Historia*: se trata primeramente de ordenar en nosotros, mediante las referencias históricas, el contenido de la conciencia.

[16] Según yo, sería gracias al *interdicto* o a los *intedictos* religiosos como el Hombre se habría separado de la animalidad. Pero al escribir la palabra, aquí no hago sino enunciar vagamente, sin desarrollar su sentido, un momento de la Negatividad que, por sí mismo, se inserta en las elaboraciones hegelianas. Kojève hace alusión, aunque sin *situarlo*, al momento del que yo quiero hablar. Escribe (p. 490, núm. I): “Toda educación implica una larga serie de autonegaciones que el niño lleva a cabo: los padres únicamente incitan a negar algunos aspectos de su innata naturaleza animal, pero es él quien debe efectivamente hacerlo.”

(Basta con que el perrito deje de hacer algunas cosas, el niño debe además *sentir* vergüenza de hacerlas, etc.)”. Y es únicamente a causa de estas *autonegaciones* (inhibiciones) que todo niño “educado” es no sólo un animal domesticado (“idéntico” a sí mismo y en sí mismo), sino un ser realmente humano (o “complejo”): al no serlo, en la mayoría de los casos, sino en una muy baja proporción, la educación (es decir, las autonegaciones) por lo general cesan demasiado pronto. Kojève habla aquí únicamente del devenir humano de cada individuo en la infancia, pero por lo general el paso del animal al Hombre implica en el mismo sentido, a mi entender, algunas *autonegaciones* iniciales en la primera época de dicho devenir. (Intenté elucidar estos aspectos relativos al origen en *Lascaux o El nacimiento del arte*.)

[17] Kojève, *op. cit.*, pp. 31-33.

[18] *La concepción de la antropología y el ateísmo en Hegel*, p. 217, núm. 6.

[19] En el peor de los casos, pues es posible imaginar, tras el fin de la historia, guerras y revoluciones que no añadirían un nuevo capítulo a lo ya vivido por el hombre.

[20] Ver *El capital*, t. III, cap. 48.

[21] *La concepción de la antropología*, p. 155.

[22] *Fenomenología del espíritu*. (Esta nota no es de Kojève.)

[23] En *La concepción de la antropología*, nota al pie de página, pp. 155-156.

[24] Aun cuando hablo de la soberanía del Amo, sólo pienso en el espíritu individual de este último dentro de este desarrollo, como lo hace Hegel en el capítulo IV de la *Fenomenología*.

[25] Kojève escribe: “La mayor parte de los individuos cree que trabajando más ganará más dinero o aumentará su ‘bienestar’. No obstante, resulta fácil observar que el excedente ganado es absorbido por gastos de puro prestigio y que el pretendido ‘bienestar’ consiste sobre todo en el hecho de vivir mejor que el vecino o no de peor manera que los demás”. Sí, pero en la moderna homogeneidad el bienestar debe servir como argamasa de la homogeneidad; no debe servir como distinción. Kojève añade: “El excedente de trabajo y por ende el progreso técnico son en realidad una función del deseo de ‘reconocimiento’”. Sí, pero Kojève añadiría que ese factor intervendría de una manera invertida “en el reconocimiento de todos los hombres entre sí, sin rivalidad”.

## Cronología

- 1897 Septiembre 10: nace Georges Bataille en Billon, Puyde-Dôme.
- 1900 La familia Bataille se muda a Reims.
- 1913 El padre de Bataille, enfermo de sífilis, ciego y paralítico, pierde la razón.
- 1914 Bataille obtiene su diploma de bachillerato. Al estallar la guerra su madre decide regresar a su pueblo natal Riom-ès-Montagnes; se lleva consigo a sus dos hijos pero deja al padre atrás. Bataille se convierte al catolicismo.
- 1915 Noviembre: muere el padre de Bataille. Ese mismo año, Bataille es llamado a las filas del ejército francés.
- 1917 Después de sufrir un ataque de tuberculosis, Bataille se ve obligado a dejar el ejército. Se une al seminario de Saint-Fleur, con la intención de tomar los votos.
- 1918 Deja el seminario y entra a la École Nationale des Chartes.
- 1919 Publica el folleto titulado *Notre-Dame de Rheims*.
- 1920 Durante un viaje a Londres conoce a Henri Bergson y visita la abadía de Quarr, más tarde afirmará que fue ahí donde perdió definitivamente la fe.
- 1922 Bataille se titula como archivista paleógrafo; su tesis es una edición crítica del poema del siglo XIII *L'Ordre de chevalerie* [La orden de caballería]. Obtiene una beca en la Escuela de Estudios Superiores Hispánicos de Madrid.  
Mayo: Bataille asiste a la muerte del torero Manuel Granero. Ese mismo año descubre la obra de Nietzsche.
- 1923 Bataille comienza a trabajar en la Biblioteca Nacional en París. Conoce al filósofo Lev Shestov, quien lo introduce en la lectura de Dostoievski, Kierkegaard y Pascal. Durante ese tiempo se vuelve asiduo de la vida nocturna parisina, especialmente de los burdeles.
- 1924 Conoce a Michel Leiris.
- 1927 Bataille se vuelve paciente del psicoanalista Adrien Borel. Publica en la revista *Aréthuse*. Escribe *El ano solar*.
- 1928 Se casa con la actriz Sylvia Maklès. Publica bajo el seudónimo de Lord Auch su primera novela, *Historia del ojo*.  
Abril: se vuelve director, junto con Henri Rivière, de la revista *Documents*.

- 1929 Bataille reúne a los surrealistas disidentes. Breton, en respuesta, publica el segundo manifiesto surrealista, en el cual lo insulta especialmente. Bataille y sus amigos contestan con *Cadavre*, panfleto donde arremeten contra Breton.
- 1930 Nace su primera hija, Laurence. Durante estos años asistió a conferencias de Marcel Mauss sobre Hegel, Sade, Trotsky y Stirner.
- 1931 Publica por última vez en *Documents*.
- 1933 Fecha tentativa de la creación de *El ojo pineal*, obra que evoca temas como la castración, que serán explorados ese mismo año en “La vielle taupe”, que apareció en la revista *Bifur*.
- 1934 Asiste a las conferencias de Alexandre Kojève en la Escuela de Estudios Superiores. Se divorcia de su primera esposa, Sylvia Bataille, quien luego contraerá nupcias con Jacques Lacan. Conoce a Colette Peignot (Laure), quien fuera su amante.
- 1935 Es cofundador, junto con Breton, del grupo antifascista Contre-attaque.
- 1936 Después de disolver Contre-attaque, crea con Michel Leiris y Roger Caillois el Colegio de Sociología. Así como Acéphale, una sociedad secreta, y la Sociedad para la Psicología Colectiva. Ambos grupos fueron disueltos durante la segunda Guerra Mundial.
- 1938 Muere Colette Peignot, acontecimiento que sumerge a Bataille en una profunda depresión. Bataille escribiría sobre la agonía de su amante en los diarios íntimos que aparecen en *El culpable*.
- 1939-1941 Durante los años de la guerra, Bataille escribe *El culpable*, *La experiencia interior*, *Madame Edwarda* y *Le Mort* [El muerto]. Deja la ciudad para establecerse en provincia, y con ello también abandona momentáneamente la vida intelectual colectiva.
- 1942 Por causa de su recurrente tuberculosis deja la Biblioteca Nacional. En los años siguientes se embarca en gran variedad de proyectos literarios, entre ellos la antología poética *Archangélique*, las reflexiones *Sobre Nietzsche* y el análisis económico *La parte maldita*.
- 1943 Publica *La experiencia interior* y *El culpable*; además aparece *Le Petit*, bajo el seudónimo de Louis Trente.
- 1946 Funda la revista *Critique*, que aún se publica, y se casa con Diane de Beauharnais.
- 1947 Consigue un puesto de catedrático en el Collège de Philosophie y edita una serie de libros para la casa editorial Minuit. Escribe *El odio de la poesía*, que reaparecerá en 1962 como *Lo imposible*, y que es considerado un manifiesto sobre la obra de Bataille.
- 1949 Después de pasar problemas financieros, consigue una plaza de bibliotecario en Carpentras. Publica *La parte maldita*. Nace su segunda hija, Julie.
- 1950 Publicación de *El abad C*.



- 1955 Publica *La pintura prehistórica. Lascaux o el nacimiento del arte*, un análisis sobre las pinturas de las grutas de Lascaux.
- 1957 Publica *La literatura y el mal* y *El erotismo*. Ese mismo año publica también *El azul del cielo*, que había escrito en 1935.
- 1961 *Las lágrimas de Eros* aparece por primera vez publicado. Pablo Picasso, Max Ernst y Joan Miró organizan una subasta de pinturas para ayudarle con sus gastos.
- 1962 Julio 8: muere en París de una esclerosis cerebral que lo había aquejado por siete años.
- 1966 Se publica su novela inconclusa *Mi madre*.
- 1970-1988 Gallimard publica su obra completa en doce volúmenes, con un prefacio de Michel Foucault.

# Bibliografía

## *Obras completas en francés*

- Les Monnaies des grands Mogols*, J. Florange editor, París, 1927.
- Histoire de l'œil*, René Bonnel editor, París 1928. (Publicado con el seudónimo Lord Auch.)
- L'Anus solaire*, Galerie Simon, París, 1931.
- Sacrifices*, G. L. M., París, 1936.
- Madame Edwarda*, Éditions du Solitaire, París, 1937. (Publicado con el seudónimo Pierre Angélique.)
- L'Expérience intérieure*, Gallimard, París, 1943.
- Le Petit*, s. e. [Georges Hugnet], 1943. (Publicado con el seudónimo Louis Trente.)
- Le Coupable*, Gallimard, París, 1943.
- La Haine de la poésie*, Éditions de Minuit, 1947.
- La Part maudite*, Éditions de Minuit, París, 1949.
- L'Abbé C.*, Éditions de Minuit, París, 1950.
- La peinture préhistorique. Lascaux, ou la naissance de l'art*, Skira, París, 1955.
- Le Bleu du ciel*, Jean-Jacques Pauvert, París, 1957.
- L'Érotisme*, Éditions de Minuit, París, 1957.
- La Littérature et le Mal*, Gallimard, París, 1957.
- Les Larmes d'Éros*, Jean-Jacques Pauvert, París, 1961.
- L'Impossible*, Éditions de Minuit, París, 1962. (Segunda edición de *La Haine de la poésie*.)
- Ma Mère*, Jean-Jacques Pauvert, París, 1966.
- Le Mort*, Jean-Jacques Pauvert, París, 1967.
- Théorie de la religion*, Gallimard, París, 1973.
- Œuvres complètes*, Gallimard, 12 vols., París, 1970-1988.
- Romans et écits*, Gallimard, París, Bibliothèque de la Pléiade, 2004.
- L'Archangélique et Autres poèmes*, Gallimard, París, 2008. (Colección NRF / Poésies.)
- Le Souverain*, Fata Morgana, 2010.

## Obras publicadas en español

- El verdadero Barba Azul. La tragedia de Gilles de Rais*, trad. de Carlos Manzano, Tusquets, Barcelona, 1972. (Colección Cuadernos Ínfimos, 35.)
- Historia del ojo*, pról. de Mario Vargas Llosa, trad. de Mario Escotado, Tusquets, Barcelona, 1978. (Colección La Sonrisa Vertical.)
- El abad C*, trad. de Pedro Verges, Premià, México, 1979.
- El ojo pineal. El ano solar. Sacrificios*, trad. de Manuel Arranz Lázaro, Pre-Textos, Valencia, 1979.
- La oscuridad no miente (Textos y apuntes para la continuación de la Summa ateológica)*, selec., trad. y epíl. de Ignacio Díaz de la Serna, Taurus, Madrid, 2002. (Colección Pensamiento.)
- Las lágrimas de Eros*, trad. de David Fernández, Tusquets, Barcelona, 1981.
- El azul del cielo*, trad. de Ramón García, Tusquets, Barcelona, 1985. (Colección La Sonrisa Vertical.)
- Lo imposible*, trad. de Margo Glantz, Premià, México, 1989.
- El Estado y el problema del fascismo*, trad. de Pilar Guillem Gilabert, Pre-Textos/Universidad de Murcia, Valencia, 1993. (Colección Hestia-Dike, 1.)
- El pequeño*, trad. de Manuel Arranz Lázaro, 2ª ed., Pre-Textos, Valencia, 1997.
- Poemas*, trad. de Manuel Arranz Lázaro, Pre-Textos, Valencia, 1997.
- Poèmes / Poemas*, introducción, selec. y trad. de Ignacio Díaz de la Serna, El Tucán de Virginia, México, 1995.
- El erotismo*, trad. de Antoni Vicens y Marie Paule Sarazin, Tusquets, Barcelona, 1997. (Colección Ensayo.)
- Madame Edwarda*, trad. e intr. de Salvador Elizondo, epíl. de Huberto Batis, Fontamara, México, 2007.
- Mi madre*, trad. y pról. de Carlos Eduardo Turón, Fontamara, México, 2007.
- La parte maldita, ensayo de economía general*, trad. de Julián Manuel Fava y Lucía Ana Belloro, Las Cuarenta, Buenos Aires, 2007.
- La historia del ojo*, trad. y pról. de Margo Glantz, Fontamara, México, 2008.

## Biografías

- Louvrier, Pascal, *Georges Bataille, la fascination du mal*, Éditions du Rocher, París, 2008.
- Matheus, Bernd, *Georges Bataille. Eine Thanatographie* (3 vols.), Matthes & Seitz Verlag, Múnich, 1984-1995.
- Surya, Michel, *Georges Bataille, la mort à l'œuvre*, Séguier, París, 1987 [nueva edición: Gallimard, 1992].

## Bibliografía crítica

- Arnaud, Alain, *Gisèle Excoffon-Lafarge, Bataille*, Éditions du Seuil, París, Écrivains de toujours, 1978.
- Besnier, Jean-Michel, *La Politique de l'impossible, l'intellectuel entre révolte et engagement*, La Découverte, París, 1989
- Bosch, Élisabeth, *L'Abbé C., de Georges Bataille: Les Structures masquées du double*, Ámsterdam, 1983.
- Limousin, Christian, *Georges Bataille (essai)*, Éditions Universitaires, 1974.
- Cloutier, Martin, y François Nault (coords.), *Georges Bataille, interdisciplinaire: autour de La Somme athéologique*, Éditions Triptyque, Montreal, 2009.
- Derrida, Jacques, “De l'économie restreinte à l'économie générale”, en *L'Écriture et la Différence*, Éditions du Seuil, París, 1967.
- Díaz de la Serna, Ignacio, *Del desorden de Dios (ensayos sobre Georges Bataille)*, Taurus, México, 1997.
- Dick, Marcus, *Die Dialektik der Souveränität. Philosophische Untersuchungen zu Georges Bataille*, Georg Olms Verlag, Hildesheim/Zúrich/Nueva York, 2010.
- Didi-Huberman, Georges, *La Ressemblance informe ou le Gai savoir visuel selon Georges Bataille*, Macula, París, 1995.
- Fardoulis-Lagrange, Michel, “G. B. ou un ami présomptueux”, en *Le Soleil Noir*, París, 1969.
- Feyel, Juliette, “De l'hétérogène au sacré”, en *Silene*, 2008.
- Gasquet, Áxel, *Bataille: una teoría del exceso*, Ediciones del Valle, Buenos Aires, 1996.
- Hamano, Koichiro, *Georges Bataille: La perte, le Don et l'Écriture*, Éditions Universitaire de Dijon, Dijon, 2004.
- Heimonet, Jean-Michel, *Le Mal à l'œuvre: Georges Bataille et l'écriture du sacrifice*, Parenthèses, Marsella, 1987.
- Hollier, Denis, *La Prise de la concorde* (seguido por *Les dimanches de la vie*), Gallimard, París, 1974 / 1993.
- , *Le Collège de Sociologie, 1937-1939*, Gallimard, París, 1979.
- Joron, Philippe, *La vie improductive. Georges Bataille et l'hétérologie sociologique*, Presses Universitaires de la Méditerranée, Montpellier, Sociologie des Imaginaires, 2009.
- Lempert, Jacques, *Georges Bataille étude dans le chapitre Érotisme*, Éditions Larousse, París, La Grande Encyclopédie, 1973.
- Marmande, Francis, *Georges Bataille politique*, Presses Universitaires de Lyon, 1984.
- , *Le Pur bonheur (Georges Bataille)*, Lignes, 2011.
- Moebius, Stephan, *Die Zauberlehrlinge. Soziologiegeschichte der Collège de Sociologie*, Konstanz, 2006.
- Papanikolaou, Andreas, *Georges Bataille: Érotisme, Imaginaire politique et Hétérologie*, Éditions Praelege, 2009.
- Perniola, Mario, *L'Instant éternel. Bataille et la pensée de la marginalité*, Méridien/Anthropos, París, 1981.

- Sasso, Robert, *Georges Bataille: le système du non-savoir, une ontologie du jeu*, Éditions de Minuit, Paris, 1978.
- Teixeira, Vincent, *Georges Bataille, la part de l'art — la peinture du non-savoir*, L'Harmattan, Paris, 1997.
- Tristan, Frédérick, *Don Juan le révolté*, Écriture, Paris, 2009.
- Warin, François, *Nietzsche et Bataille. La Parodie à l'infini*, Presses Universitaires de France, Paris, 1994.

# Índice general

Georges Bataille o la ejecución del saber y del lenguaje

## ENSAYO

Expediente del ojo pineal

El Jesuvio

El ojo pineal

El ojo pineal (1)

I. Antropología científica y antropología mitológica

II. Condiciones de la representación mitológica

III. El ojo pineal

IV. Los dos ejes de la vida terrestre

V. Situación de los cuerpos y de los ojos humanos en la superficie del globo terrestre

VI. El árbol vértigo

VII. El sol

VIII. El jesuvio

IX. El sacrificio del gibón

X. El ojo de bronce

El ojo pineal (2)

El ojo pineal (3)

El ojo pineal (4)

Summa ateológica

I. La experiencia interior

Preámbulo

Primera parte. Esbozo de una introducción a la experiencia interior

I. Crítica de la servidumbre dogmática (y del misticismo)

II. Única autoridad la experiencia, único valor

III. Principios de un método y de una comunidad

## Segunda parte. El suplicio

- I. Existe en las cosas divinas una transparencia
- II. ¡Irrisión! ¡Que se me llame panteísta...!
- III. Descanso
- IV. En el horror infinito de la guerra
- V. Es preciso

## Tercera parte. Antecedentes del suplicio (o la comedia)

Deseo llevar mi persona al pináculo

La muerte es en cierto sentido una impostura

1. Exijo —alrededor de mí se extiende el vacío...—
2. Según parece, yo debería elegir
3. [En todo lo que antecede...]
4. Así como el objeto con su éxtasis

El laberinto (o la composición de los seres)

1. De estos dos principios
2. ¿De qué manera el ser humano...?
3. La risa muestra la verdad

La “comunicación”

## II. El culpable

Introducción

La amistad

- I. La noche
- II. El “deseo satisfecho”
- III. El ángel
- IV. El punto de éxtasis
- V. El cómplice
- VI. Inacabable

Las desdichas del tiempo actual

- I. La soledad

La suerte

- I. El pecado
- II. La atracción del juego

La divinidad de la risa

- I. El cumplimiento
- II. Las ganas de reír

III. Risa y temblor

IV. La voluntad

Sobre nietzsche voluntad de suerte

Prefacio

1. Lo que me obliga a escribir
2. La aspiración extrema e incondicional
3. En absoluto habré de abandonar
4. Admito en el momento de escribir
5. En este libro que escribo
6. El placer que me causa saberme risible
7. Un problema tan extraño sólo se concibe
8. Si deseo efectuar mi totalidad
9. Una experiencia tan desoladora
10. Que no se dude un instante más

Segunda parte. La cúspide y el descenso

1. Tengo la intención
2. Es importante para mí
3. Más frecuentemente que el objeto sagrado
4. Los seres, los hombres
5. Distinguir los casos
6. Esta moral no es tanto la respuesta
7. Si considero ahora el éxtasis cristiano
8. La sustitución de las cúspides espirituales
9. De esa manera el estado místico
10. Hay que ir más lejos
11. Como el castillo de Kafka
12. Los equívocos morales
13. Voy ahora a formular los problemas
14. Planteado así mi problema

Lascaux o el nacimiento del arte

El milagro de Lascaux

El nacimiento del arte

Lascaux y el sentido de la obra de arte

El hombre de Lascaux



La riqueza del hombre de lascaux  
El papel del genio  
El nacimiento del juego  
El conocimiento y el interdicto de la muerte  
El conjunto solidario de los interdictos  
La superación de los interdictos: el juego, el arte y la religión  
El interdicto y la trasgresión  
El descubrimiento de la caverna  
La autenticidad de las cavernas pintadas

## PROSA VARIA

La función de d. a. f. de sade

La función de D. A. F. de Sade (1) (Carta abierta a mis actuales amigos)  
[La función de D. A. F. de Sade (2)]

Ensayo de definición del fascismo

- I. En tanto que poder organizado
- II. En primer lugar, el régimen bolchevique
- III. En un sentido amplio, los términos fascismo y fascista

La máscara

Calaveras

El surrealismo y su diferencia con el existencialismo

Conrad-Breton

Joseph Conrad  
André Breton

Goya

Carta a René Char respecto a las incompatibilidades del escritor

El racismo

¿Estamos aquí para jugaro para ser serios?

El tiempo de la rebelión

- I. La era de la rebelión

- II. Un discurso sobre la rebelión fundamental
- III. En el reino del malentendido
- IV. El dilema de la rebelión
- V. La única respuesta al dilema de la rebelión es la moderación
- VI. El primer gesto de la rebelión es la total desmesura
- VII. La rebelión, la soberanía y el carácter criminal y rebelde de la realeza
- VIII. El pago de la culpabilidad del rey
- IX. La rebelión y la moderación
- X. Revuelta, poesía, acción

#### Lo soberano

- I. Nada es más necesario
- II. Lo primero que he buscado
- III. Al remitirme, como he señalado ya que es mi intención
- IV. Es este dilema
- V. Así es como el mundo de la sumisión

#### La utilidad del arte

#### Hemingway a la luz de hegel

#### El no-saber

- I. Vivir a fin de poder morir
- II. Una de dos
- III. Al entrar en el no saber

#### El más allá de la seriedad

#### Hegel, la muerte y el sacrificio

- I. La muerte
- II. El sacrificio

#### Hegel, el hombre y la historia

- I. El soberano (o el amo), la muerte y la acción
- II. El esclavo y el trabajo
- III. El fin de la historia

#### Cronología

Bibliografía

Índice general

# Georges Bataille

La obra de Bataille, deliberadamente heterogénea, apasionada y explosiva, sacudió la filosofía del siglo xx. Su pensamiento operaba desde la constante transgresión de los límites que el saber y el lenguaje imponían, volviendo siempre sobre la experiencia visceral de la acción sin propósito, de la exaltación que no aspira a la revelación y mucho menos a la verdad. Su prosa surge de aquellos turbulentos abismos de la filosofía donde habitan Nietzsche y Hegel. En ella el caos no es una mera falta de orden, sino el reconocimiento de la experiencia libre —y siempre inacabada— de todo aquello que excede los límites de lo pensable.