

OTRAS OBRAS DE GEORGES BATAILLE

editadas por

TAURUS EDICIONES

- *Sobre Nietzsche* (Col. «Ensayistas», n.º 84)
- *El culpable* (Col. «Ensayistas», n.º 117)
- *Teoría de la religión* (Col. «Ensayistas», n.º 136)
- *La literatura y el Mal* (Col. «Persiles», n.º 42)

GEORGES BATAILLE

LA EXPERIENCIA INTERIOR

seguida de

METODO DE MEDITACION

y de

POST-SCRIPTUM 1953

Versión castellana
de
FERNANDO SAVATER

taurus




Título original: *L'expérience intérieure*

© 1954, EDITIONS GALLIMARD, París

Primera edición: 1973
Reimpresiones: 1981, 1984, 1986

I

LA EXPERIENCIA INTERIOR

La noche es también un sol

ZARATUSTRA

© 1973, TAURUS EDICIONES, S. A.
Príncipe de Vergara, 81, 1.º - 28006 MADRID
ISBN: 84-306-1092-8
Depósito Legal: M. 10.305-1986
PRINTED IN SPAIN

PREFACIO

¡Cuánto me gustaría decir de mi libro lo mismo que Nietzsche dijo de su Gaya ciencia: «Casi en cada una de sus frases, profundidad y júbilo van tiernamente unidas de la mano»!

Nietzsche escribió en Ecce homo: «Un ideal distinto corre delante de nosotros, un ideal prodigioso, seductor, lleno de peligros, hacia el cual no quisiéremos persuadir a nadie, pues a nadie concedemos fácilmente el derecho a él: el ideal de un espíritu que juega ingenuamente, es decir, sin quererlo y por una plenitud y potencialidad exuberantes, con todo lo que hasta ahora fue llamado santo, bueno, intocable, divino; un espíritu para quien lo supremo, aquello en que el pueblo encuentra con razón su medida de valor, no significa ya más que peligro, decadencia, rebajamiento o, al menos, distracción, ceguera, olvido temporal de sí mismo; el ideal de un bienestar y de un bienestar a la vez humanos y sobrehumanos, ideal que parecerá inhumano con mucha frecuencia, por ejemplo cuando se sitúa al lado de toda la seriedad terrena habida hasta ahora, al lado de toda la anterior solemnidad en gestos, palabras, sonidos, miradas, moral y deber, como su viviente parodia involuntaria —y sólo con el cual, a pesar de todo esto, se inicia quizá la gran seriedad, se pone por primera vez el auténtico signo de interrogación, da un giro el destino del alma, avanza la aguja, comienza la tragedia...» (trad. castellana en Alianza Editorial, pp. 96-97).

Cito aún estas pocas palabras (nota fechada en el 82-83): «Ver hundirse a las naturalezas trágicas y poderse reír de ello, pese a la profunda comprensión, la emoción y la simpatía que se experimenta, es algo divino.»

Las únicas partes de este libro escritas necesariamente —que responden ajustadamente a mi vida— son la segunda, el Suplicio, y la última. Escribí las otras con el loable propósito de componer un libro.

Preguntarse ante cualquier otro: ¿por qué medio apacigua en sí mismo el deseo de serlo todo?, ¿sacrificio, conformismo, trapicheo, poesía, moral, esnobismo, heroísmo, religión, rebelión, vanidad, dinero, o por varios medios a la vez?, ¿o por todos a la vez? Un guiño de ojo en el que brilla la malicia, una sonrisa melancólica, una mueca de fatiga, descubren el sufrimiento disimulado que nos da el asombro de no serlo todo, de tener incluso límites angostos. Un sufrimiento tan poco confesable conduce a la hipocresía interior, a exigencias lejanas, solemnes (tales como la moral de Kant).

Por el contrario. No querer serlo todo es ponerlo todo en cuestión. Cualquiera, subrepticamente, queriendo evitar sufrir, se confunde con el todo del universo, juzga de cada cosa como si la fuese, del mismo modo que imagina, en el fondo, que jamás morirá. Estas ilusiones nubosas las recibimos con la vida como un narcótico necesario para soportarla. Pero ¿qué es de nosotros cuando, desintoxicados, nos enteramos de lo que somos?, perdidos entre charlatanes, en una noche en la que no podemos sino odiar la apariencia de luz que proviene de los parloteos. El sufrimiento, que se confiesa tal, del desintoxicado es el objeto de este libro.

No lo somos todo, incluso no tenemos más que dos certezas en este mundo, ésta y la de morir. Si tenemos conciencia de no serlo todo como la tenemos de ser mortal, no pasa nada. Pero si carecemos de narcótico, se revela un vacío irrespirable. Quise serlo todo. Si desfalleciendo en ese vacío, pero reuniendo valor, me digo: «Me avergüenzo de haber querido serlo, pues, ahora lo veo, eso era dormir», a partir de entonces comienza una experiencia singular. El espíritu se mueve en un mundo extraño en el que coexisten la angustia y el éxtasis.

Una tal experiencia no es inefable, pero la comunico a quien la ignora: su tradición es difícil (la escrita no es sino la introducción de la oral); exige en el otro angustia y deseo previos.

Lo que caracteriza a tal experiencia, que no procede de una revelación, en la que tampoco se revela nada, salvo lo descono-

cido, es que nunca aporta nada de apaciguador. Una vez acabado mi libro, veo sus aspectos odiosos, su insuficiencia, y, aún peor, en mí, el empeño de suficiencia que le he añadido, que le añado aún, y del que odio juntamente la impotencia y una parte de la intención.

Este libro es el relato de una desesperación. Este mundo se le da al hombre como un enigma a resolver. Toda mi vida —sus momentos extraños, desordenados, no menos que mis pesadas meditaciones— se me ha pasado en resolver el enigma. Llegué, efectivamente, hasta el final de problemas cuya novedad y extensión me exaltaron. Habiendo entrado en regiones insospechadas, vi lo que ningún ojo vio jamás. Nada más embriagador: la risa y la razón, el horror y la luz siendo al fin penetrables..., no había nada que yo no supiera, que no fuera accesible a mi fiebre. Como una maravillosa insensata, la muerte abría o cerraba sin cesar las puertas de lo posible. En este dédalo, yo podía perderme a voluntad, entregarme al arrobo, pero podía a voluntad discernir las vías, habilitar al decurso intelectual un paso preciso. El análisis de la risa me había abierto un campo de coincidencias entre los datos de un conocimiento emocional común y rigurosos y los del conocimiento discursivo. Los contenidos perdiéndose unos en otros, las diversas formas de derroche (risa, heroísmo, éxtasis, sacrificio, poesía, erotismo u otros) definían por sí mismas una ley de comunicación que regulase los juegos del aislamiento y de la pérdida de los seres. La posibilidad de unir en un punto preciso dos clases de conocimiento hasta ahora extrañas la una para la otra o confundidas groseramente, daba a esta ontología su inesperada consistencia: el movimiento del pensamiento se perdía por entero, pero por entero se reencontraba, en un punto donde ríe el unánime gentío. Experimenté un sentimiento de triunfo: ¿puede que ilegítimo, prematuro?... me parece que no. Padecí pronto lo que me sucedía como un peso. Lo que me desquició los nervios fue haber acabado la tarea: ¡mi ignorancia se refería a puntos insignificantes, ya no había enigmas que resolver! ¡Todo se derrumbaba! Me desperté ante un enigma nuevo y éste supe en seguida que era insoluble: este enigma llegaba a ser tan amargo, me dejó en una impotencia tan abrumadora que lo experimenté como Dios, si existe, lo experimentaría.

Acabada en sus tres cuartas partes, abandoné la obra en que debía resolverse el enigma. Escribí El suplicio, donde el hombre alcanza el límite de lo posible.

PRIMERA PARTE

ESBOZO DE UNA INTRODUCCION
A LA EXPERIENCIA INTERIOR

I

CRÍTICA DE LA SERVIDUMBRE DOGMÁTICA
(Y DEL MISTICISMO)

Entiendo por *experiencia interior* lo que habitualmente se llama *experiencia mística*: los estados de éxtasis, de arrobamiento, cuando menos de emoción meditada. Pero pienso menos en la experiencia *confesional*, a la que ha habido que atenerse hasta ahora, que en una experiencia desnuda, libre de ligaduras, incluso de origen, con cualquier confesión. Por esta razón no me gusta la palabra *místico*.

No me gustan tampoco las definiciones estrechas. La experiencia interior responde a la necesidad en la que me encuentro —y conmigo, la existencia humana— de ponerlo todo en tela de juicio (en cuestión) sin reposo admisible. Esta necesidad funcionaba pese a las creencias religiosas; pero tiene consecuencias tanto más completas cuando no se tienen tales creencias. Las presuposiciones dogmáticas han dado límites indebidos a la experiencia: el que sabe ya, no puede ir más allá de un horizonte conocido.

He querido que la experiencia condujese a donde ella misma llevase, no llevarla a algún fin dado de antemano. Y adelanto que no lleva a ningún puerto (sino a un lugar de perdición, de sinsentido). He querido que el no-saber fuese su principio —en lo

cual he seguido, con un rigor más áspero, un método en el que destacaron los cristianos (se adentraron por esta vía tan lejos como el dogma lo permitió). Pero esta experiencia nacida del no-saber permanece en él decididamente. No es inefable, no se le traiciona si se habla de ella, pero, a las preguntas del saber, hurta al espíritu incluso las respuestas que aún tenía. La experiencia no revela nada, y no puede ni fundar la creencia ni partir de ella.

La experiencia es la puesta en cuestión (puesta a prueba), en la fiebre y la angustia, de lo que un hombre sabe por el hecho de existir. Aunque en esta fiebre haya algún tipo de aprehensión, no puede decir: «He visto esto, lo que he visto es tal»; no puede decir: «He visto a Dios, el absoluto o el fondo de los mundos»; no puede más que decir: «Lo que he visto escapa al entendimiento», y Dios, el absoluto, el fondo de los mundos, no son nada si no son categorías del entendimiento.

Si yo dijese decididamente: «He visto a Dios», lo que veo cambiaría. En lugar de lo desconocido inconcebible —salvaje-mente libre ante mí, dejándome ante él salvaje y libre— habría un objeto muerto y la cosa del teólogo —a lo que lo desconocido estaría sometido, pues, bajo la especie de Dios, lo desconocido oscuro que el éxtasis revela está *esclavizado a esclavizarme* (el hecho de que un teólogo haga saltar después el marco establecido significa simplemente que el marco es inútil; éste no es, para la experiencia, sino una presuposición a rechazar).

De cualquier modo, Dios está unido a la salvación del alma —al mismo tiempo que a las otras *relaciones de lo imperfecto con lo perfecto*—. Pero, en la experiencia, el sentimiento que tengo de lo desconocido es inquietamente hostil a la idea de perfección (la servidumbre misma, el «deber ser»).

Leo en Dionisio Areopagita (*Los nombres divinos*, I, 5): «Los que por el cese íntimo de toda operación intelectual entran en unión íntima con la inefable luz... no hablan de Dios más que por negación.» Así sucede desde el momento en que es la experiencia la que revela y no la presuposición (a tal punto que, a los ojos del mismo, la luz es «rayo de tinieblas»; llegará a decir, según Eckhart: «Dios es la nada»). Pero la teología positiva —fundada sobre la revelación de las Escrituras— no está de acuerdo con esta experiencia negativa. Unas cuantas páginas después de haber evocado ese Dios que el discurso no aprehende

más que negando, Dionisio escribe (*ibid.*, I, 7): «Posee sobre la creación un imperio absoluto..., todas las cosas se refieren a El como a su centro, le reconocen como su causa, su principio y su fin...»

Respecto a las «visiones», a las «palabras», y otros «consuelos» comunes en el éxtasis, San Juan de la Cruz da muestras, si no de hostilidad, al menos reserva. La experiencia no tiene sentido para él más que en la aprehensión de un Dios sin forma y sin modo. La misma Santa Teresa no daba en última instancia valor más que a la «visión intelectual». Del mismo modo, tengo a la aprehensión de Dios, aunque fuese sin forma ni modo (su visión «intelectual» y no «sensible»), por un alto en el movimiento que nos lleva a la aprehensión más oscura de lo *desconocido*: de una presencia que no es distinta en nada de una ausencia.

Dios difiere de lo desconocido en que una emoción profunda, que proviene de las profundidades de la infancia, se une primeramente en nosotros a su evocación. Lo desconocido nos deja por el contrario fríos, no se hace amar antes de haber derruido en nosotros toda cosa, como un viento violento. Igualmente, conmovedoras y los términos medios a los que recurre la emoción poética nos afectan sin dificultad. Si la poesía introduce lo extraño, lo hace por la vía de lo familiar. Lo poético es lo familiar, disolviéndose en lo extraño y nosotros con él. No nos desprovee nunca de todo en todos los aspectos, pues las palabras, las imágenes disueltas, están cargadas de emociones ya experimentadas, fijas a objetos que las unen a lo conocido.

La aprehensión divina o poética está en el mismo plano que las vanas apariciones de los santos en el aspecto de que podemos todavía, por medio de ella, apropiarnos de lo que nos supera, y, sin captarlo como un bien propio, al menos religarlo a nosotros, a lo que ya nos había afectado antes. De esta manera, no morimos del todo: un hilo, tenue sin duda, pero un hilo, une lo aprehendido al yo (aunque hubiera ya roto su noción ingenua, Dios sigue siendo el ser cuyo papel ha expuesto la Iglesia).

No nos desnudamos totalmente más que yendo sin hacer trampas a lo desconocido. Es la parte de lo desconocido lo que da a la experiencia de Dios —o de lo poético— su gran autoridad. Pero lo desconocido exige en último término un imperio no compartido.

II

LA EXPERIENCIA COMO ÚNICA AUTORIDAD Y ÚNICO VALOR

La oposición a la idea de proyecto —que ocupa en este libro una parte esencial— me es tan necesaria que, tras haber escrito el plan detallado de esta introducción, no puedo atenerme a él. Habiendo abandonado por un tiempo su redacción y habiendo pasado por un tiempo su redacción y habiendo pasado al post-scriptum (que no estaba previsto), no puedo por menos de cambiarlo. Me atengo al proyecto en las cosas secundarias: en lo que me importa se me presenta pronto como lo que es: contrario a mí mismo por ser proyecto.

Me interesa explicarme sobre este punto, interrumpiendo la exposición: debo hacerlo, al no poder asegurar la homogeneidad del conjunto. Quizá esto sea dejadez. Sin embargo, y quiero decirlo, no opongo en absoluto al proyecto un humor negativo (una apatía enfermiza), sino el espíritu de decisión.

La expresión de la experiencia interior debe, de alguna manera, responder a su movimiento; no puede ser una seca traducción verbal, ejecutable ordenadamente.

Doy los títulos de los capítulos del plan que había fijado, que eran:

- crítica de la servidumbre dogmática (el 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 extraer un movimiento que debía provenir del conjunto.

La experiencia interior, no pudiendo tener su 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), no puede tener otra preocupación ni otro fin que ella misma. Abriéndome a la experiencia interior, he planteado de este modo su valor, su autoridad. De

ahora en adelante, no puedo tener otro valor ni otra autoridad¹. Valor, autoridad, implican el rigor de un método, la existencia de una comunidad.

Llamo experiencia a un viaje hasta el límite de lo posible para el hombre. Cada cual puede no hacer ese viaje, pero, si lo hace, esto supone que niega las autoridades y los valores existentes, que limitan lo posible. Por el hecho de ser negación de otros valores, de otras autoridades, la experiencia que tiene existencia positiva llega a ser ella misma el valor y la autoridad².

Siempre la experiencia interior tuvo otros fines que ella misma, en los que se colocaba el valor y la autoridad. Dios en el Islam o la Iglesia cristiana; en la Iglesia búdica, este fin negativo: la supresión del dolor (fue posible también subordinarla al conocimiento, como hace la ontología de Heidegger)³. Pero en el caso de que Dios, el conocimiento, la supresión del dolor, dejen de ser a mis ojos fines convincentes, si el placer que saco de un arrobamiento me importa, incluso me lacera, ¿deberá de inmediato parecerme vacía la experiencia interior, imposible a partir de ahora al carecer de razón de ser?

La pregunta no es absoluto ociosa. La ausencia de una respuesta forma (de la que yo me había pasado hasta ahora) acaba por dejarme un gran malestar. La experiencia misma me había hecho jirones, y esos jirones acaban de ser desgarrados por mi impotencia para responder. Recibí la respuesta de otro: la respuesta exige una solidez que en ese momento yo había perdido. Planteé la pregunta ante varios amigos, dejando ver en parte mi zozobra; uno de ellos⁴ enunció simplemente este principio: la experiencia misma es la autoridad (pero la autoridad se expía).

Desde ese momento, esta respuesta me apaciguó, dejándome apenas (como la cicatriz de una herida que tarda en cerrarse) un residuo de angustia. Medí su alcance el día en que elaboré el

¹ Se entiende que en el dominio del espíritu como cuando se habla de la autoridad de la ciencia, de la Iglesia o de la Escritura.

² Paradoja en la autoridad de la experiencia: fundada en la puesta en tela de juicio, es puesta en tela de juicio de la autoridad; puesta en cuestión positiva, autoridad del hombre que se define como puesta en cuestión de sí mismo.

³ Al menos, la manera en que ha expuesto su pensamiento, ante una comunidad de hombres, sobre el conocimiento.

⁴ Maurice Blanchot. Más adelante me refiero en dos ocasiones a esta conversación.

proyecto de una introducción. Vi entonces que ponía fin a todo el debate de la existencia religiosa, que incluso tenía el alcance galileico de un giro en el ejercicio del pensamiento, que sustituía juntamente a la tradición de las iglesias y a la filosofía.

Desde hace ya cierto tiempo, la única filosofía que vive, de la escuela alemana, tendió a hacer del conocimiento último la extensión de la experiencia interior. Pero esta *fenomenología* da al conocimiento el valor de un fin al que se llega por la experiencia. Es una alianza inestable: la parte concedida a la experiencia es juntamente demasiado y no lo suficientemente grande. Los que le conceden tal parte deben sentir que desborda, por una inmensidad de posibilidades, el uso al que ellos se limitan. Lo que preserva en apariencia la filosofía es la escasa acuidad de las experiencias de las que parten los fenomenólogos. Esta ausencia de equilibrio no sobrevive a la puesta en juego de la experiencia que va hasta el límite de lo posible. Cuando ir hasta el límite significa por lo menos esto: que el límite que es el conocimiento como fin sea franqueado.

Por el lado de la filosofía, se trata de acabar con la división analítica de las operaciones, escapando de esta manera a la sensación de vacío de los interrogantes inteligente. Por el lado de la religión, el problema resuelto es más grave. Las autoridades, los valores tradicionales, desde hace ya mucho tiempo no tienen sentido para gran número de personas. Y la crítica a la que ha sucumbido la tradición no puede ser indiferente a aquellos cuyo interés es el punto extremo de lo posible. Se une a movimientos de la inteligencia que quieren hacer retroceder sus límites. Pero —es innegable— el avance de la inteligencia tuvo como efecto secundario disminuir lo posible en un dominio que pareció ajeno a la inteligencia: *el de la experiencia interior*.

Decir disminuir es aún poco. El deesarrollo de la inteligencia lleva a un resecamiento de la vida que, de rebote, ha zapado la inteligencia. Solamente si yo enuncio este principio: «La experiencia interior es en sí misma la autoridad», logro salir de esta impotencia. La inteligencia había destruido la autoridad necesaria para la experiencia: merced a esta manera de atajar, el hombre dispone de nuevo de sus posibilidades y ya no es lo viejo, lo limitado, sino el punto extremo de lo posible.

Estos enunciados tienen una oscura apariencia teórica y no le veo ningún remedio más que decir: «Es preciso captar el sentido desde dentro.» No son demostrables lógicamente. Es preciso *vivir*

la experiencia, no es accesible fácilmente e incluso, considerada desde fuera por la inteligencia, sería preciso ver en ella un conjunto de operaciones distintas, unas intelectuales, otras estéticas, otras finalmente morales, y se haría preciso retomar de nuevo todo el problema. Sólo desde dentro, vivida hasta el trance, aparece uniendo lo que el pensamiento discursivo debe separar. Pero una no menos que estas formas —estéticas, intelectuales, morales— los contenidos diversos de la experiencia pasada (como Dios y su Pasión) en una fusión que no deja fuera más que el discurso por el que se intentó separar esos objetos (haciendo de ellos respuestas a las dificultades de la moral).

La experiencia alcanza finalmente la fusión del objeto y el sujeto, siendo, en cuanto sujeto, no saber y, en cuanto objeto, lo desconocido. Puede dejar romperse contra ella la agitación de la inteligencia: los fracasos reiterados no la sirven menos que la docilidad última que puede uno esperar.

Alcanzado esto como un punto extremo de lo posible, ni que decir tiene que la filosofía propiamente dicha es absorbida, que separada ya del simple intento de cohesión de conocimientos que es la filosofía de las ciencias, se disuelve. Y disolviéndose en esta nueva forma de pensar, se encuentra siendo tan sólo heredera de una teología mística fabulosa, pero mutilada de su Dios y que hace tabla rasa.

La separación del trance de los dominios del saber, del sentimiento, de la moral, obliga a *construir* valores que reúnan *fuera* los elementos de esos dominios bajo formas de entidades autoritarias; cuando no hacía falta buscar muy lejos, bastaba entrar en uno mismo, por el contrario, para encontrar ahí lo que faltó desde el día en que se refutaron las construcciones. El «sí mismo» no es el sujeto que se aísla del mundo, sino un lugar de comunicación, de fusión del sujeto y el objeto.

III

PRINCIPIOS DE UN MÉTODO Y DE UNA COMUNIDAD

Cuando los zarpazos de la inteligencia hubieron demolido los edificios de los que hablé, la vida humana experimentó una falta

(pero no de momento un desfallecimiento total). Esta comunicación de largo alcance, esta fusión que ella realizaba hasta entonces por una meditación sobre objetos con una historia (patética y dramática) como Dios, pareció que no podía ya ser alcanzada. Era preciso, pues, elegir —o permanecer fieles, obstinadamente, a dogmas caídos en un dominio de crítica— o renunciar a la única forma de vida ardiente, a la fusión.

El amor, la poesía, bajo una forma romántica, fueron las vías por las que intentamos escapar al aislamiento, al aplastamiento de una vida privada de su salida más visible. Pero aun cuando esas nuevas salidas fuesen de tal género que no hiciesen echar de menos en nada a la antigua, la antigua se hizo inaccesible, o creíada tal, para los afectados por la crítica: de tal modo, su vida fue privada de una parte de sus posibilidades.

En otros términos, no se alcanzan estados de éxtasis o de arrobamiento más que *dramatizando* la existencia en general. La creencia en un Dios traicionado que nos ama (hasta el punto de que muere por nosotros), nos rescata y nos salva, desempeñó largo tiempo este papel. Pero no puede decirse que, faltando esta creencia, la dramatización sea imposible: en efecto, otros pueblos la han conocido —y, por ella, el éxtasis— sin estar informados del Evangelio.

Puede decirse tan sólo esto: que la dramatización tiene necesariamente una llave, bajo forma de elemento incontestado (decisorio), de valor sin el que no puede existir drama, sino sólo indiferencia. Así, desde el momento en que el drama nos alcanza y al menos si es sentido como afectando en nosotros al hombre en general, alcanzamos la autoridad, lo que causa el drama. (Del mismo modo, si existe en nosotros una autoridad, un valor, hay un drama, pues, si es tal, que hay que tomarlo en serio, totalmente.)

En toda religión la dramatización es esencial, pero si es puramente exterior y mítica puede tener varias formas independientes al mismo tiempo. Sacrificios con intenciones y orígenes diferentes se conjugan. Pero cada uno de ellos, en el momento en que la víctima es inmolada, marca el punto más intenso de una dramatización. Si no supiésemos dramatizar, no sabríamos salir de nosotros mismos. Viviríamos aislados y aplastados. Pero una especie de ruptura —en la angustia— nos deja al límite de las lágrimas: entonces nos perdemos, nos olvidamos de nosotros mismos y nos comunicamos con un más allá inaprehensible.

De esta manera de dramatizar —a menudo forzada— surge un elemento de comedia, de tontería, que hace reír. Si no hubiésemos sabido dramatizar, no sabríamos reír, pero en nosotros la risa está siempre lista a hacernos volver a arrojarnos a una fusión renovada, de nuevo rompiéndonos al azar de los errores cometidos al querer rompernos, pero ya sin autoridad esta vez.

La dramatización no llegó a ser completamente general más que haciéndose interior, pero no puede pasarse sin medios a la medida de aspiraciones ingenuas —como la de no morir jamás—. Cuando llegó a ser así interior y general, cayó en una autoridad exclusiva, celosa (ya no venía al caso reírse entonces, se hizo tanto más forzada). Todo esto para que el ser no se repliegue demasiado sobre sí mismo, no acabe en mercader avaro, en viejo verde.

Entre el mercader, el libertino rico y el devoto acurrucado a la espera de la salvación hay muchas afinidades, incluso la posibilidad de estar unidos en una sola persona.

Otro equívoco: referente al compromiso entre la autoridad positiva de Dios y la negativa de la supresión del dolor. En la voluntad de suprimir el dolor somos conducidos a la acción, en lugar de limitarnos a dramatizar. La acción ejercida para suprimir el dolor va, finalmente, en sentido contrario de la posibilidad de dramatizar en su nombre: no tendemos ya al punto extremo de lo posible, remediamos el mal (sin gran efecto), pero lo posible entretanto no tiene ya sentido, vivimos de proyectos, formando un mundo bastante unido (so capa de inexpirables hostilidades) con el libertino, el mercader y el devoto egoísta.

En estas maneras de dramatizar hasta el extremo, en el interior de las tradiciones, podemos apartarnos de ellas. El recurso al deseo de no morir, e incluso, salvo la humillación ante Dios, los medios habituales faltan casi completamente en San Juan de la Cruz, quien, cayendo en la noche del no-saber, toca el punto extremo de lo posible: en otros de una manera menos notoria, quizá menos profunda.

Kierkegaard, a fuerza de llevar hasta el límite de lo posible, y, en cierta manera, hasta el absurdo, cada elemento del drama cuya autoridad recibió por tradición, se desplaza por un mundo en el que se hace imposible apoyarse sobre nada, donde la ironía es libre.

Llego a lo más importante: *hay que rechazar los medios exteriores*. Lo dramático no reside en estar en estas condiciones o en aquéllas, que son condiciones positivas (como estar medio perdido, poder ser salvado). Reside simplemente en ser. Darse cuenta es, sin más, refutar con bastante coherencia los subterfugios por los que nos escapamos habitualmente. No más salvación: es el más odioso de los subterfugios. La dificultad —que la refutación debe hacerse en nombre de una autoridad— se resuelve así: refuto en nombre de la refutación, que es la experiencia misma (la voluntad de ir hasta el límite de lo posible). La experiencia, su autoridad, su método no se distingue de la refutación⁵.

Habría podido decirme: el valor, la autoridad, es el éxtasis; la experiencia interior es el éxtasis; el éxtasis es, según parece, la comunicación, oponiéndose al replegamiento en sí mismo de que he hablado. De este modo, habría *sabido y encontrado* (hubo un tiempo en el que creí saber, haber encontrado). Pero llegamos al éxtasis por una refutación del saber. Si me detengo en el éxtasis y me hago con él, finalmente acabaré por definirlo. Pero nada resiste a la refutación del saber y he visto en último extremo que la misma idea de comunicación deja desnudo, sin saber nada. Sea lo que fuere, a falta de una revelación positiva presente en mí en extremo, no puedo darle ni razón de ser ni fin. Permanezco en el intolerable no saber, que no tiene otra salida que el éxtasis mismo.

Estado de desnudez, de súplica sin respuesta en el que, sin embargo, advierto esto: que se aferra a la evitación de todo subterfugio. De tal suerte que, permaneciendo tales los conocimientos particulares, menos el suelo, su fundamento, que les falta, me apercibo al hundirme que la única verdad del hombre, finalmente entrevista, es ser una súplica sin respuesta.

Aquejada de sencillez tardía, el avestruz, finalmente, deja un ojo, fuera de la arena, chocantemente abierto... Pero por mucho que se me lea, con la mejor voluntad del mundo, con la mayor atención, llegando al último grado de convicción, no por eso se estará más desnudo. Pues desnudez, hundirse, súplica, son en primer lugar nociones añadidas a otras. Aunque unidas a la evitación de todo subterfugio, en tanto que extienden el dominio

⁵ Como digo en la cuarta parte, el principio de refutación* es uno de éstos sobre los que insiste Maurice Blanchot como sobre un fundamento.

* [*Contestación*: en contextos discursivos, lo traduzco por refutación; en otros casos, por rechazo, recusación... (N. del T.)]

de los conocimientos, están reducidas ellas mismas a la condición de subterfugios. Tal es en nosotros el trabajo del discurso. Y esta dificultad se expresa así: *la palabra silencio es también un ruido*, hablar es en sí mismo imaginar conocer, y para no conocer haría falta no hablar ya. Aunque la arena hubiera permitido abrirse a mis ojos, he hablado: las palabras, *que no sirven más que para huir*, cuando he dejado de huir me reenvían de nuevo a la huida. Mis ojos se han abierto, es cierto, pero hubiera sido preciso no decirlo, permaneciendo fijo como un animal. He querido hablar, y como si las palabras llevaran el peso de mil sueños, suavemente, como fingiendo no ver, mis ojos se han cerrado.

El espíritu se pone al desnudo por un «íntimo cese de toda operación intelectual». En caso contrario, el *discurso* le mantiene en su pequeño doblegamiento. El discurso puede soplar tempestuosamente, si quiere, que por mucho que yo haga, al amor de la lumbre el viento no puede helar. La diferencia entre experiencia interior y filosofía reside principalmente en que, en la experiencia, el enunciado no es nada más que un medio, e incluso, tanto como un medio, un obstáculo; lo que cuenta no es ya el enunciado del viento, sino el viento.

En este punto vemos el segundo sentido de la palabra dramatizar: es la voluntad, que se añade al discurso, de no atenerse al enunciado, de obligarse a sentir lo helado del viento, a estar desnudo. De aquí el arte dramático que utiliza la sensación, no discursiva, esforzándose en conmover, imitando para ello el ruido del viento e intentando helar —como por contagio: hace temblar en escena un personaje (antes que recurrir a estos medios groseros, la filosofía se rodea de signos narcóticos)—. A este respecto, es un error clásico asignar los *Ejercicios* de San Ignacio al método discursivo: se inscriben en un discurso que lo regula todo pero de modo dramático. El discurso exhorta: representate, dice, el lugar, los personajes del drama, y mantente ahí como uno de ellos; disipa —tensando para ello tu voluntad— el torpor, la ausencia a las que las palabras inclinan. La verdad es que los *Ejercicios*, horror en su totalidad del discurso (de la ausencia), intentan remediarlo por medio de la tensión del discurso, y que a menudo el artificio fracasa (por otra parte, el objeto de contemplación que proponen es sin duda el drama, pero comprometido en las categorías históricas del discurso, lejos del Dios sin forma y sin modo del Carmelo, más sedientos que los jesuitas de experiencia interior).

La deficiencia del método dramático es que fuerza a ir siempre más allá de lo que se siente naturalmente. Pero esa deficiencia es menos del método que nuestra. Y no es el lado voluntario del proceso (al que se añade aquí el sarcasmo: lo cómico aparece no como obra de la autoridad, sino de quien, deseándola, no alcanza pese a sus esfuerzos a sufrirla) lo que me detiene: es su impotencia.

La refutación permanecería en verdad impotente en nosotros si se limitase al discurso y a la exhortación dramática. Esa arena en la que nos hundimos para no ver está formada de palabras y la refutación, debiendo también servirse de ellas, hace pensar —si paso de una imagen a otra diferente— en el hombre hundido, debatiéndose, al que sus esfuerzos entierran con mayor presteza: y es cierto que las palabras, sus dédalos, la inmensidad agotadora de sus posibilidades, su carácter traicionero, en último término, tienen algo de arenas movedizas.

De esas arenas no saldríamos sin que se nos tendiese alguna cuerda. Pese a que esas palabras drenan en nosotros casi toda la vida —de esa vida, apenas hay alguna brizna que no haya cogido, arrastrado, acumulado, la multitud sin reposo, atareada, de esas hormigas (las palabras)—, subsiste en nosotros una parte muda, escamoteada, inaprehensible. En la región de las palabras, del discurso, se ignora esta parte. Por ello se nos escapa habitualmente. No podemos alcanzarla o disponer de ella más que en ciertas condiciones. Son vagos movimientos interiores, que no dependen de ningún objeto y no tienen intención, estados que, a semejanza de otros ligados a la pureza del cielo, al perfume de una habitación, no son motivados por nada definible, hasta tal punto que el lenguaje, que tiene respecto a los otros el cielo o la habitación, para referirse a ellos —y que dirige en tal caso la atención hacia lo que capta— se encuentra desprovisto, no puede decir nada, se limita a escamotear tales estados a la atención (aprovechándose de su escasa acuidad, atrae inmediatamente la atención hacia otra parte).

Si vivimos sin repulsa bajo la ley del lenguaje, estos estados están en nosotros como si no existiesen. Pero si chocamos contra tal ley, podemos, de pasada, detener la conciencia sobre uno de ellos y, haciendo callar en nosotros el discurso, detenernos en la sorpresa que nos proporciona. Más vale en ese caso encerrarse, apagar las luces, permanecer en ese silencio suspendido en el que sorprendemos el sueño de un niño. Con un poco de suerte, ad-

vertimos lo que favorece el retorno de tal estado, lo que aumenta su intensidad. Y sin duda no es demasiado para tal empeño la pasión enferma por la que, durante un largo momento de noche, una madre es retenida cerca de una cuna.

Pero la dificultad es que no se llega fácilmente ni por completo a callarse, que es preciso luchar contra sí mismo con, precisamente, una paciencia de madre: buscamos aprehender en nosotros lo que subsiste al abrigo de las servidumbres divagando, enhebrando frases, quizá respecto a nuestro esfuerzo (y después sobre su fracaso), pero frases al fin y al cabo, y en la impotencia de aprehender algo más. Debemos obstinarnos, familiarizándonos cruelmente con una impotente tontería, habitualmente escamoteada, pero puesta a plena luz: la intensidad de los estados aumenta bastante rápidamente y, a partir de ahí, absorben e incluso arroban. Llega el momento en que podemos reflexionar, dejar de nuevo de callar, ensartar palabras: esta vez, al desgaire (hacia el trasfondo) y, despreocupadamente, dejamos perderse su rumor.

Esta maestría de nuestros movimientos más íntimos, que podemos adquirir a la larga, es bien conocida: es el *yoga*. Pero el *yoga* se nos da bajo forma de burdas recetas, salpimentadas de pedantería y enunciados chocantes. Y el *yoga*, practicado por sí mismo, no va más lejos que una estética o una higiene. Mientras que yo recurro a los mismos métodos (puesto al desnudo) *en la desesperación*.

Los cristianos no se servían de estos medios, pero la experiencia no era para ellos más que la última etapa de una larga ascética (los hindúes se entregan al ascetismo, que procura a su experiencia un equivalente del drama religioso que les falta). Pero no pudiendo ni queriendo recurrir a la ascética, debo unir la refutación a la *liberación del poder de las palabras* que es dominio. Y si, muy al contrario de los hindúes, he reducido estos medios a lo que son y después he afirmado de ellos que es preciso dar su parte a la inspiración, tampoco puedo dejar de decir que no se les puede reinventar. Su práctica abrumada de tradición es el análogo de la cultura vulgar, de la que los poetas más libres no han podido pasarse (no hay ningún gran poeta que no haya cursado estudios secundarios).

Lo que he asimilado tanto como he podido es la atmósfera de escolaridad del *yoga*. Los medios de los que se trata son dobles; es preciso encontrar: *palabras* que sirvan de alimento a la

costumbre, pero que nos aparten de esos objetos cuyo conjunto nos tiene atraillados; *objetos* que nos hagan deslizar desde el plano exterior (objetivo) a la interioridad del sujeto.

No daré más que un ejemplo de *palabra* deslizando. Digo *palabra*: podría ser igualmente la frase en que se inserta la palabra, pero me limito a la palabra *silencio*. Tal palabra es ya, antes lo dije, la abolición del ruido que es la palabra; entre todas las palabras es la más perversa o la más poética: ella misma es prenda de su muerte.

El silencio está dado en la predilección morbosa del corazón. Cuando un perfume de flor está cargado de reminiscencias, nos demoramos en respirar la flor, en interrogarla, en la angustia del secreto que su dulzura nos entregará dentro de un instante: tal secreto no es más que la presencia interior, silenciosa, insondable y desnuda, que una atención siempre entregada a las palabras (a los objetos) nos hurta, que nos devuelve a lo sumo si la entregamos a tal de los más transparentes de entre los objetos. Pero no la devuelve plenamente más que si sabemos separarla, en último término, incluso de esos objetos discretos: lo que podemos hacer eligiendo para ellos una a modo de custodia donde acabarán de disiparse en el silencio que ya no es nada.

La custodia que los hindúes eligieron no es menos interior: es el aliento. Y lo mismo que una palabra deslizando tiene la virtud de captar la atención dada de antemano a las palabras, lo mismo el aliento, la atención de la que disponen los gestos, los movimientos dirigidos hacia los objetos: pero de tales movimientos sólo el aliento no conduce más que a la interioridad. Hasta tal punto, que los hindúes, respirando suavemente —y quizá en silencio— profundamente, no erróneamente han concedido al aliento un poder que no es el que ellos creyeron, pero que no por ello abre menos 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 la exposición. No doy las razones (que son varias, coincidentes). Me limito ahora a unas notas de las que se desprende lo esencial y bajo una forma que responde mejor a la intención que lo trabado.

Los hindúes tienen otros medios; que sólo tienen a mis ojos un valor, mostrar que sólo los medios pobres (los más pobres)

tienen la virtud de operar la ruptura (los medios ricos tienen demasiado sentido, se interponen entre nosotros y lo desconocido, como objetos buscados por sí mismos). Solamente la intensidad importa. Así pues,

Apenas hemos dirigido la atención hacia una presencia interior, lo que hasta entonces se nos había escamoteado alcanza la amplitud, no de una tormenta —se trata de movimientos lentos—, sino de una crecida invasora. Ahora la sensibilidad está exaltada: ha bastado que la separásemos de los objetos neutros a los que la entregábamos habitualmente.

Una sensibilidad llegada a ser por desligamiento de lo que afecta a los sentidos tan interior que todos los retornos de lo exterior, el caer de una aguja, un crujido, tienen una inmensa y lejana resonancia... Los hindúes han advertido esta paradoja. Imagino que sucede como con la visión, que una dilatación de la pupila vuelve aguda en la oscuridad. Aquí la oscuridad no es la ausencia de luz (o de ruido), sino la absorción al exterior. En la simple noche, nuestra atención está entregada por completo 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 una aguja entonces y me sobresalto como si hubiese sido un martillazo... En ese silencio hecho desde dentro, no es ya un órgano, es la sensibilidad entera, es el corazón, lo que se ha dilatado.

Diversos medios de los hindúes.

Pronuncian de forma cavernosa, prolongada como en una resonancia de catedral la sílaba OM. Consideran sagrada esta sílaba. Se proporcionan así un sopor religioso, lleno de turbia divinidad, majestuoso incluso y cuya prolongación es puramente interior. Pero es precisa o la ingenuidad —la pureza— del hindú o el enfermizo gesto del europeo por lo exótico.

Otros, llegado el caso, se sirven de tóxicos.

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

Juegos de virtuoso y delincuencia se confunden y nada está más lejos de la voluntad de despojamiento.

Pero sé que pocas cosas, en el fondo, de la India... Los pocos juicios a los que me atengo —más de alejamiento que de recepción— se unen a mi ignorancia. No tengo dudas sobre dos puntos: los libros de los hindúes son, si no pesados, desiguales; esos hindúes tienen en Europa amigos que no me gustan.

Tendencia de los hindúes —mezclada de desprecio— a balar al occidental, a su religión, su ciencia, su moral, a justificarse por su apariencia atrasada; se está en presencia de un sistema en sí mismo notable, que se mide y no gana por este comienzo de mala conciencia; la pretensión intelectual hace resurgir ingenuidades que sin ella serían conmovedoras o indiferentes; en cuanto a la moral, los modernos hindúes atenúan en su detrimento una audacia que quizá han conservado (tradicción del «advaitismo» de los Vedanta, en los que Nietzsche vio precursores), no se desembarazan de una cierta preocupación envarada de reverencia a los principios. Son lo que son y no dudo en absoluto que en todos los respectos se eleven lo suficiente como para ver desde lo alto; pero se explican a la occidental, de aquí su reducción a la medida común.

No dudo que los hindúes lleguen lejos en lo imposible, pero en el grado más alto les falta, y es lo que cuenta para mí, la facultad de expresarse. Por lo poco que sé, creo poder sacar la conclusión de que la ascética juega un papel decisivo entre ellos. (Los desórdenes contrarios —erotismo, tóxicos— parecen más raros, son rechazados por un gran número. Los desórdenes mismos no son excluyentes de la ascética, incluso la exigen en virtud de un principio de equilibrio.) La clave es la búsqueda de salvación.

La miseria de estas gentes es que se preocupan de una salvación, por otra parte diferente de la del cristiano. Es sabido que imaginan series de renacimientos —hasta la liberación: no volver a renacer.

Lo que me choca a este respecto, que me parece convincente (pese a que la convicción no proviene del razonamiento, sino solamente de los sentimientos que precisa):

Sea *x* muerto, que yo era (en otra vida) a vivo y *z*, que seré. Puedo en a vivo discernir *ah* que yo era ayer y *ad* que seré mañana (en esta misma vida). A sabe que *ah* era ayer él mismo, lo que no era ningún otro. Puede incluso aislar *ad* de entre todos los hombres que serán mañana. Pero a no puedo hacerlo con *x* muerto. Ignora quien fuera éste, no guarda ninguna memoria de él. Del mismo modo, *x* no ha podido imaginar nada de a. Del mismo modo, a nada de *z*, que no guardará de a ninguna memoria. Si entre *x*, a y *z* no existe ninguna de las relaciones que advierto entre *ah*, a y *ad*, no pueden introducirse entre ellas más que relaciones inconcebibles y que son como si no existiesen. In-

cluso aunque fuera cierto desde algún punto de vista ininteligible que *x*, a y *z* sólo son uno, esta verdad deberá serme indiferente, desde el punto en que, por definición, *x*, a y *z* son indiferentes necesariamente unos de otros. Es cómico por parte de a el ocuparse de *z*, por siempre ignorado de él, quien por siempre le ignorará, tan cómico como ocuparse en particular de lo que mañana podría sucederle a tal entre otros de los individuos de las antípodas. Sea *k* ese individuo de las antípodas, entre a, *x* y *z* hay, habrá siempre la misma ausencia de relaciones del tipo *ah*, a, *ad* (es decir, relaciones aprehensibles) que entre a y *k*.

A partir de esto: si se prueba que tengo un alma, que es inmortal, puedo suponer relaciones del tipo a, *ah* entre este alma después de mi muerte y yo (acordándose mi alma de mí como a se acuerda de *ah*). Nada más fácil, pero si introduzco entre los mismos elementos relaciones del tipo a, *ad*, estas relaciones se mantienen como arbitrarias, no tendrán la clara consistencia de las que caracterizan a a, *ad*. Sea *am* mi alma tras de la muerte, yo puedo estar respecto a esa *am* en la misma indiferencia que con respecto a *k*, lo que me es imposible respecto a *ad* (si digo yo puedo, imposible, hablo estrictamente de mí, pero la misma reacción podría obtenerse de cada hombre recto y lúcido).

La verdad —de las más cómicas— es que nunca se presta atención a estos problemas. Se discutirá lo bien o mal fundado de las creencias, sin advertir una insignificancia que vuelve inútil la discusión. No hago sin embargo, más que dar una forma precisa al sentimiento de cada persona no intelectualmente nula, creyente o no. Hubo un tiempo en que las relaciones a, *am* existían efectivamente (en espíritus incultos) en el tipo a, *ad*, en que se tuvo por el más allá de la muerte una preocupación verdadera, inevitable: los hombres imaginaron en un principio una supervivencia espantosa, no forzosamente larga, pero grávida de todo lo nefasto y cruel de la muerte. Entonces, los lazos entre el yo y el alma eran irrazonados (como lo son las relaciones a, *ad*). Pero esas relaciones entre a y *am*, aún irrazonadas, han sido a la larga disueltas por el ejercicio de la razón (en lo que diferían, en todo caso, de las relaciones entre a y *ad*, a veces de apariencia frágil, pero que a largo plazo han resistido bien la prueba). Estas relaciones provenientes del sueño fueron sustituidas a la larga por relaciones razonadas, unidas a ideas morales más y más elevadas. En la confusión, los hombres pueden continuar diciéndose: «me preocupo de *am* (o de *z*) tanto como de *ad*»; siguen diciéndose, pero no se preocupan verdaderamente. Disipadas las imágenes incultas, se desprende lentamente la verdad cómica; diga lo que

diga, a no tiene por am más interés que por k; vive con ligereza en la perspectiva del infierno. Un cristiano culto no ignora ya en el fondo que am es otro y le trae tan sin cuidado como k, manteniendo solamente, en sobreimpresión, el principio: «debo ocuparme de am, no de ad». En el momento de la muerte se unen al piadoso deseo de los familiares el terror del moribundo al que le es tan difícil imaginarse irremisiblemente muerto como sobreviviendo en am.

«No me mueve, mi Dios, para quererte / el cielo que me tienes prometido / ni me mueve el infierno tan temido / me mueve [...] que aunque no hubiera cielo yo te amara / y aunque no hubiera infierno te temiera» (SANTA TERESA DE AVILA)⁶. En la fe cristiana, el resto es pura comodidad.

Cuando yo era cristiano, tenía tan poco interés por am, me parecía tan vano preocuparme más de él que de k, que en las Escrituras ninguna frase era más de mi agrado que estas palabras del salmo XXXVIII: «...ut refrigerer priusquam abeam et amplius non ero» (que sea yo aliviado antes de que muera y no sea más). Hoy, aunque me dieran por algún absurdo medio la prueba de que am se cocerá en el infierno, no me preocuparía, diciendo: «No importa, qué más da él que cualquier otro». Lo que me afectaría —y me haría cocerme en vida— sería que el infierno existiese. Pero nadie ha creído en él jamás. Cierta día, Cristo habló del crujiir de dientes de los condenados; era Dios y los exigía, era él mismo esa exigencia, sin embargo, no se rompió en dos y sus desdichados pedazos no se arrojaron el uno contra el otro: no pensó en lo que decía, sino en la impresión que quería causar.

En este punto muchos cristianos se me parecen (pero hay que contar con la comodidad de un proyecto en el que no es forzoso creer verdaderamente). Entra ya mucho artificio en la preocupación de a por ad (la identidad a, ah, ad se reduce al hilo que une

⁶ Son los conocidos versos atribuidos a Teresa de Jesús (se atribuyen con más certeza al agustino Miguel de Guevara), que Bataille cita incompletos:

No me mueve, mi Dios, para quererte / el cielo que me tienes prometido, / ni me mueve el infierno tan temido / para dejar por eso de ofenderte. / Tú me mueves, Señor; muéveme el verte / clavado en una cruz y escarnecido; / Muéveme ver tu cuerpo tan herido / muévenme tus afrentas y tu muerte. / Muéveme, al fin, tu amor, y en tal manera / que aunque no hubiera cielo yo te amara, / y aunque no hubiera infierno te temiera. / No me tienes que dar porque te quiera; / pues aunque lo que espero no esperara / lo mismo que te quiero te quisiera. (N. del 'T.)

los momentos de un ser alterándose, alienándose de hora en hora). La muerte rompe el hilo: no podemos captar una continuidad más que a falta de un umbral que la interrumpa. Pero basta un movimiento de libertad, rebullir bruscamente y am y k parecen equivalentes.

Este inmenso interés por k a través de los tiempos no es, por otro lado, ni puramente cómico ni puramente sórdico. ¡Interesarse tanto por k, sin saber que era él!

«Todo mi laborioso ardor y toda mi indiferencia, todo mi dominio de mí mismo y toda mi inclinación natural, todo mi coraje y todo mi temblor, mi sol y mi rayo que surge de un cielo tenebroso, toda mi alma y todo mi espíritu, todo el granito pesado y grave de mi 'Yo', todo esto tiene el derecho de repetirse sin cesar: '¡Qué importa lo que yo soy!'» (NIETZSCHE, fragmento del 80-81).

Imaginarse, borrado el yo, abolido por la muerte, qué le faltaría al universo... Muy por el contrario, si yo subsistiese, y conmigo la muchedumbre de los otros muertos, el universo envejecería y todos esos muertos le pondrían la boca pastosa...

No puedo soportar el peso del porvenir más que con una condición: que otros, otros siempre, vivan en él —y que la muerte nos haya lavado, y después lave a esos otros, infinitamente.

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 parejo, amante de lo que seduce, de las chicas, del baile, de las flores, es errar: si no fuese tonta, la chica guapa se querría repulsiva (sólo cuenta la salvación). Lo peor, sin duda: el jubiloso desafío a la muerte, el sentimiento de gloria que embriaga y hace vivificador el aire que se respira, son otras tantas vanidades que hacen decir al sabio, entre dientes: «Si supiesen...».

Existe, por el contrario, una afinidad entre: por una parte, la ausencia de cuidados, la generosidad, la necesidad de retar a la muerte, el amor tumultuoso, la ingenuidad amenazadora; por otra parte, la voluntad de llegar a ser presa de lo desconocido. En ambos casos, la misma necesidad de aventura ilimitada, el mismo horror por el cálculo, por el proyecto (rostros arrugados, prematuramente envejecidos, de los «burgueses» y su prudencia).

Contra la ascética.

Que una partícula de vida exangüe, no risueña, refunfuñando ante los excesos de gozo, falta de libertad, alcance —o pretenda haber alcanzado— el punto extremo, es un error. Se alcanza el punto extremo con la plenitud de los medios: es preciso hallarse rebosantes, sin ignorar ninguna audacia. Mi principio contra la ascética es que el punto extremo es accesible por exceso, no por defecto.

Incluso la ascética de seres logrados cobra a mis ojos el sentido de un pecado, de una pobreza impotente.

No niego que la ascética sea favorable a la experiencia. Incluso insisto en ello. La ascética es un medio seguro de desligarse de los objetos: es matar el deseo que une al objeto, Pero es juntamente hacer de la experiencia un objeto (no se ha matado el deseo de los objetos más que proponiendo al deseo un nuevo objeto).

Por la ascética, la experiencia se condena a tomar un valor de objeto positivo. La ascética postula la liberación, la salvación, la toma de posesión del objeto más deseable. En la ascética, el valor no puede ser la sola experiencia, independiente del placer o del sufrimiento, es siempre una beatitud, una liberación, que trabajamos para procurarnos.

La experiencia en el punto extremo de lo posible exige, sin embargo, una renuncia: dejar de querer serlo todo. Cuando la ascética entendida en el sentido ordinario es justamente el signo de la pretensión de llegar a serlo todo, por posesión de Dios, etc. El mismo San Juan de la Cruz escribe: «Para venir a serlo todo...»

Es dudoso en cada caso si la salvación es objeto de una fe verdadera o si no es más que una comodidad que permite dar a la vida «espiritual» la forma de un proyecto (el éxtasis no es buscado por la prueba en sí misma, es un camino de liberación, un medio). La salvación no es forzosamente el valor que, para el budista, es el final del sufrimiento, Dios para los cristianos, los musulmanes, los hindúes no budistas. Es la perspectiva del valor visto desde la vida personal. Por otra parte, el valor es totalidad, completitud, y la salvación para el fiel es «llegar a serlo todo», divinidad directamente para la mayoría, no-individualidad de los budistas (el sufrimiento es, según Buda, lo individual). Una vez formado el proyecto de salvación, la ascética es posible.

Imagínese ahora una voluntad diferente e incluso opuesta, en la que la voluntad de «transformarse en todo» fuese mirada como un obstáculo para la de perderse (la de escapar al aislamiento, al repliegue del individuo). ¡En la que «transformarse en todo» fuese tenido por el pecado no sólo del hombre, sino de todo lo posible e incluso de Dios mismo!

Perderse en tal caso sería perderse y no salvarse en modo alguno. (Más adelante se verá la pasión que pone un hombre en repudiar cada desliz en dirección al todo, a la salvación, a la posibilidad de un proyecto.) Pero, entonces, ¿desaparece la posibilidad de la ascética!

Empero, la experiencia interior es proyecto, se quiera lo que se quiera.

Lo es, puesto que el hombre lo es por entero por el lenguaje, el cual por esencia, excepción hecha de su perversión poética, es proyecto. Pero el proyecto no es en este caso el de salvación, positivo, sino el negativo de abolir el poder de las palabras y, por tanto, del proyecto.

El problema es entonces el siguiente. La ascética está fuera de cuestión, sin punto de apoyo, sin razón de ser que la haga posible. Si la ascética es un sacrificio, lo es solamente de una parte de sí mismo que se pierde con vistas a ganar la otra. Pero que quiera uno perderse por entero: eso puede lograrse a partir de un movimiento de bacanal, de ninguna manera en frío. En frío es, por el contrario, la condición necesaria para la ascética. Es preciso elegir.

Groseramente, puedo mostrar que los medios son en principio siempre dobles. Por una parte, se apela al exceso de fuerzas, a movimientos de embriaguez, de deseo. Y por otra parte, a fin de disponer de fuerzas en cantidad, se mutila uno (por la ascética, como una planta, sin ver que la experiencia está así domesticada —como la flor— y de este modo deja de responder a la exigencia oculta. Si se trata de salvación, que se mutilen... Pero el viaje al punto extremo de lo posible quiere la libertad de humor, la de un caballo que no ha sido montado nunca).

La ascética en sí misma tiene, para muchos, algo de atractivo, de satisfactorio; como una maestría consumada, pero lo más difícil, el dominio de sí mismo, de todos sus instintos. El asceta puede mirar por encima del hombro (por lo pronto, a la natura-

leza humana, por el desprecio que siente por la suya propia). No imagina ninguna manera de vivir fuera de la forma de un proyecto. (No miro a nadie por encima del hombro, sino a los ascetas y a los gozadores riendo, como el niño.)

Se dice con naturalidad: no hay otra salida. Todos concuerdan en un punto: nada de excesos sexuales. Y casi todos: absoluta castidad. Me atrevo a apartar tales pretensiones. Y si la castidad, como toda ascética, es en un sentido facilidad, el desenfreno, que acumula las circunstancias contrarias, es más favorable que la ascética en el sentido de que devuelve a la solterona —y a quien se le parece— a su pobreza doméstica.

El hombre que ignora el erotismo no es menos extraño al punto extremo de lo posible que lo sería sin experiencia interior. Es preciso elegir la vía ardua, controvertida —la del «hombre completo», no mutilado.

Llego a decir con precisión: el bindú es extraño al drama, el cristiano no puede alcanzar en él el silencio desnudo. Uno y otro recurren a la ascética. Sólo los dos primeros medios son «dientes (no exigen proyecto): nadie los ha puesto nunca a los dos en juego simultáneamente, sino solamente al uno o al otro con la ascética. Si hubiese dispuesto de uno sólo de los dos, a falta de un ejercicio tenso, como la ascética, no hubiera tenido experiencia interior sino tan sólo la de todos, ligada a la exterioridad de los objetos (en un tranquilo ejercicio de los movimientos interiores se hace de la interioridad misma un objeto; se busca un «resultado»). Pero el acceso al mundo del interior, del silencio, uniéndose en mí a la extrema interrogación, me permitió escapar de la huida verbal juntamente que de la vacía y apacible curiosidad de los estados. La interrogación reencontraba la respuesta que de operación lógica la transformaba en vértigo (como una excitación cobra cuerpo en la aprehensión de la desnudez).

Hay algo soberanamente atractivo en el hecho de ser tanto como el occidental más árido el discurso mismo y, sin embargo, disponer de un medio expeditivo de silencio: se hace un silencio de tumba y la existencia se abisma en el pleno movimiento de su fuerza.

Una frase de Was ist Metaphysik? me ha impresionado: «Nuestra realidad-humana (unseres Dasein) —dice Heidegger— en nuestra comunidad de investigadores, de profesores y de estu-

diantes, está determinada por el conocimiento.» Indudablemente tropieza de esta manera una filosofía cuyo sentido debería unirse a una realidad-humana determinada por la experiencia interior (estando la vida más allá de las operaciones separadas). Esto menos para señalar el límite de mi interés por Heidegger que para introducir un principio: no puede haber conocimiento sin una comunidad de investigadores, ni experiencia interior sin comunidad de los que la viven. Comunidad se entiende en un sentido diferente de Iglesia o de orden. Los sanyasín de la India tienen entre ellos menos lazos formales que los «investigadores» de Heidegger. La realidad humana que el yoga determina en ellos no por eso deja de ser la de una comunidad, la comunicación es un hecho que no se sobreañade en modo alguno a la realidad-humana, sino que la constituye.

Me es preciso ahora desplazar el interés. La comunicación de una «realidad-humana» dada supone entre los que se comunican, no lazos formales, sino condiciones generales. Condiciones históricas, actuales, pero actuando en un cierto sentido. Digo esto en un intento de alcanzar lo decisivo. Cuando, por otra parte, he inferido la herida y después he abierto la llaga.

En el punto extremo del saber, lo que falta para siempre es lo que sólo daba la revelación:

una respuesta arbitraria que dijese: «sabes ahora lo que debes saber, lo que ignoras es lo que no tienes ninguna necesidad de saber: basta con que otro lo sepa y tú dependes de él, puedes unirte a él».

Sin esta respuesta, el hombre está desposeído de los medios de serlo todo, es un loco que desvaría, una pregunta sin respuesta.

Lo que no se ha captado al dudar de la revelación es que, no habiéndonos hablado nunca nadie, nadie nos hablará ya jamás: estamos solos de ahora en adelante, el sol se ha puesto para siempre jamás.

Se han creído las respuestas de la razón sin advertir que no se sostienen más que dándose una autoridad como divina, remedando la revelación (por una tonta pretensión de decirlo todo).

Lo que no podía saberse: que sólo la revelación permite al hombre serlo todo, lo que no ocurre con la razón, pero se tenía la costumbre de serlo todo, de donde proviene el vano empeño de la razón por responder como lo hacía Dios, y dar satisfacción.

Ahora la suerte está echada, la partida perdida mil veces, el hombre definitivamente solo —sin poder decir nada (a menos que actúe: que decida).

La gran irrisión: una multitud de pequeños «todos» contradictorios, la inteligencia que se sobrepasa desembocando en la idiotéz multivoca, discordante, indiscreta.

Lo más extraño: no desear ya serlo todo es para el hombre la ambición más alta, es querer ser hombre (o, si se prefiere, superar al hombre —ser lo que él sería libre de la necesidad de que se le vayan los ojos hacia lo perfecto, haciendo lo contrario).

Y ahora: ante un enunciado de moral kantiana (actúa como si...), un reproche formulado en nombre del enunciado, o incluso un acto, o, a falta de un acto, un deseo, una mala conciencia, podemos, lejos de venerar, observar al ratón en las garras del gato: «Queríais serlo todo, pero, una vez descubierta la superchería, nos serviréis de juguete».

En mi opinión, la noche del no-saber a la que sigue la decisión: «No querer ya serlo todo, luego ser el hombre que supera la necesidad que tuvo de apartarse de sí mismo», no añade ni quita 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.

El hombre que cesa —en el límite de la risa— de querer serlo todo y se quiere firmemente tal como es, imperfecto, inacabado, bueno —si tal cosa puede ser, incluso en los momentos de crueldad; y lúcido... hasta el punto de morir ciego.

Un paradójico caminar exige que yo introduzca en las condiciones de una comunidad lo que rechazaba en los principios mismos de la experiencia interior. Pero en los principios, apartaba yo los dogmas posibles y ahora no he hecho más que enunciar los datos, por lo menos los que yo veo.

Sin la noche, nadie tendría que decidir, sino, en una luz falsa, que padecer. La decisión es lo que nace ante lo peor y lo supera. Es la esencia del coraje, del corazón, del ser mismo. Y es lo inverso del proyecto (quiere que se renuncie al aplazamiento, que se decida de inmediato, jugándose todo: las consecuencias importan secundariamente).

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

Lo que digo de la decisión en la que el destino del hombre futuro está en juego está incluido en cada decisión verdadera, cada vez que un trágico desorden exige una decisión inaplazable.

Esto me compromete al máximo de modestia (despreocupadamente), en contra del romanticismo cómico (y en qué medida me alejo de este modo —decididamente— de apariencias románticas —que he debido timar— es algo que la pereza no facilita ver...). El sentido profundo de Ecce homo: no dejar nada en la sombra, descomponer el orgullo en la luz.

He hablado de la comunidad como existente: Nietzsche refirió a ella sus afirmaciones, pero permaneció solo.

Ardo respecto a él, como por una túnica de Neso, con un sentimiento de ansiosa fidelidad. El que no avanzase por la vía de la experiencia interior más que como inspirado, indeciso, no me arredra: si es cierto que, en tanto que filósofo, tuvo como fin no el conocimiento, sino, sin separar las operaciones, la vida, su punto extremo, en una palabra, la experiencia misma, Dionysos philosophos. Es de un sentimiento de comunidad que me une a Nietzsche de donde nace en mí el deseo de comunicarme, no de una originalidad aislada.

Sin duda, me he inclinado más que Nietzsche hacia la noche del no-saber. El no se entretiene en estos tremedales donde, como hundido, paso mi tiempo. Pero ya no vacilo: no se comprendería ni al mismo Nietzsche si no se llegase a esta profundidad. De hecho, no ha tenido hasta aquí más que consecuencias superficiales, por imponentes que sean.

Fiel —no sin la lucidez y estupor que, basta en mí mismo, me hace encontrarme como ausente—. Sobre el eterno retorno, imagino que Nietzsche tuvo experiencia de él de una forma mística propiamente hablando, en confusión con representaciones discursivas. Nietzsche no fue más que un hombre ardiente, solitario, sin un derivativo demasiado fuerte, con un raro equilibrio entre la inteligencia y la vida irracional. El equilibrio es poco favorable al ejercicio desarrollado de las facultades intelectuales (que exigen calma, como en la existencia de Kant o de Hegel). El avanzó

por vislumbres poniendo en juego fuerzas en todos los sentidos, no estando ligado a nada, recomenzando, no edificando piedra tras piedra. Hablando al final de una catástrofe de la inteligencia (si uno quiere verlo así). Tomando conciencia el primero. Sin preocuparse de las contradicciones. Apasionado solamente por la libertad. Accediendo antes que nadie al abismo y sucumbiendo por haberlo dominado.

«Nietzsche no fue más que un hombre...»

Como contrapartida.

No figurarse a Nietzsche exactamente como un «hombre».

Decía:

«Pero, ¿dónde afluyen finalmente los caudales de todo lo que hay de grande y de sublime en el hombre? ¿No hay un océano y ya habrá uno?» (fragmento del 80-81).

Mejor aún que la imagen de Dionysos philosophos, la pérdida de ese océano y esta exigencia desnuda: «Sé tú ese océano» designan la experiencia y el punto extremo al que tiende.

En la experiencia, no hay ya existencia limitada. Un hombre no se distingue en nada de los otros: en él se pierde lo que en otros es torrencial. Ese mandamiento tan sencillo: «Sé tú ese océano», que une con el punto extremo, hace juntamente de un hombre una multitud y un desierto. Es una expresión que resume y precisa el sentido de una comunidad. Sé que respondo al deseo de Nietzsche hablando de una comunidad sin otro objeto que la experiencia (pero al designar esa comunidad, hablo de «desierto»).

Para marcar la distancia que separa al hombre actual del «desierto», del hombre de las mil estupideces cacofónicas (más o menos científico, ideología, broma afortunada, progreso, sentimentalismo conmovedor, creencia en las máquinas, en las grandes palabras y, para acabar, discordancia y total ignorancia de lo desconocido) diría yo del «desierto» que es el más completo abandono de los cuidados del «hombre actual», siendo más bien progenie del «hombre antiguo», que regulaba la ordenación de las fiestas. No se trata de un retorno al pasado: ha sufrido la podredumbre del «hombre actual» y nada ocupa más lugar en él que los estragos que deja —dan al «desierto» su verdad «desértica», tras de él se extienden como campos de cenizas el recuerdo de Platón, del cristianismo y, sobre todo y es lo más espantoso, de las ideas modernas. Pero entre lo desconocido y él se ha caído el pilar de las ideas y es por aquí por donde se asemeja al

«hombre antiguo»: no es ya el dominio racional (pretendido) del universo, sino su sueño.

Alacridad del «desierto» y del sueño que hace el «desierto».

«¡Qué maravillosa y nueva situación, pero también espantosa e irónica, me crea este conocimiento mío, en presencia de la totalidad de la existencia! Por mi parte he descubierto que la humanidad animal más remota, el período prehistórico y el pasado todo continúan en mí imaginando poemas, amando, odiando, sacando conclusiones. Me he despertado bruscamente de ese sueño, pero sólo para advertir que sueño y que debo continuar soñando so pena de perecer» (NIETZSCHE, La gaya ciencia).

Hay entre el mundo y el «desierto» un acuerdo de todos los instintos, de las numerosas posibilidades de don de sí mismo irrazonado, una vitalidad de danza.

La idea de ser el sueño de lo desconocido (de Dios, del universo) es, según parece, el punto extremo alcanzado por Nietzsche⁷. En ella se aunan la felicidad de existir, de afirmar, la negativa a serlo todo, la crueldad, la fecundidad naturales: el hombre, filósofo bacante.

Es difícil entender hasta qué punto el «desierto» está lejos, dónde mi voz llegaría al fin, con ese poco de sentido: un sentido de sueño.

Una continua puesta en cuestión de todo priva del poder de proceder por operaciones separadas, obliga expresarse por medio de rápidos relámpagos, a separar en lo posible la expresión del propio pensamiento de un proyecto, a incluirlo todo en unas cuantas frases: la angustia, la decisión y hasta la perversión poética de las palabras sin la cual parecería que se sufre un dominio.

La poesía es, pese a todo, la parte restringida —unida al dominio de las palabras. El dominio de la experiencia es todo lo posible. Y en la expresión que ella es de sí misma, a fin de cuentas, necesariamente no es menos silencio que lenguaje. No por impotencia. Todo el lenguaje le es dado y le fuerza a comprometerle. Pero silencio querido, no para ocultar, más bien para expresar con un grado más de desprendimiento. La experiencia no puede ser comunicada sin lazos de silencio, de ocultamiento, de distancia, no transforma los que ella pone en juego.

⁷ Como ha dicho FRIEDERICH WÜRBAZCH en el prefacio de su edición de *La Voluntad de poder*.