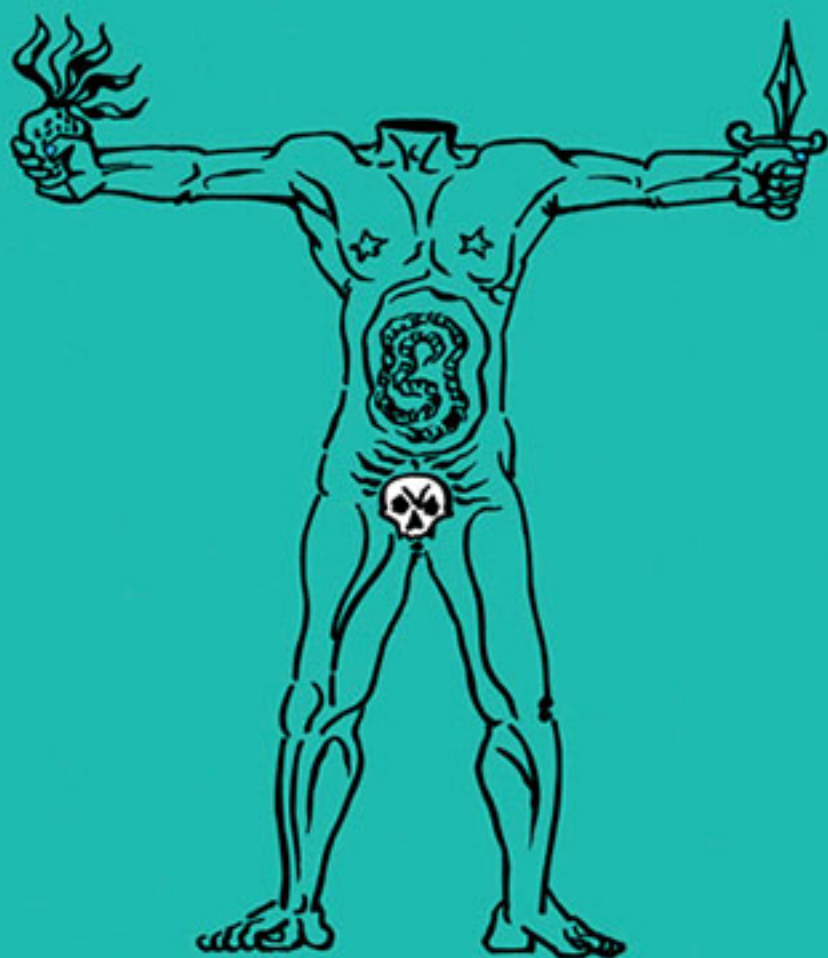




ACÉPHALE

RELIGIÓN ■ SOCIOLOGÍA ■ FILOSOFÍA

GEORGES BATAILLE | ROGER CAILLOIS

PIERRE KLOSSOWSKI | ANDRÉ MASSON

JULES MONNEROT | JEAN ROLLIN | JEAN WAHL

1 9 3 6 ■ 1 9 3 9

Bataille, Georges

Acéphale / Georges Bataille;
Pierre Klossowski; Roger Caillois;
con prólogo de: Margarita Martínez
1a ed. - Buenos Aires: Caja Negra, 2005.
184 p. ; 20x14 cm. [Numancia]
Traducido por: Margarita Martínez

ISBN 987-22492-1-0

1. Filosofía. I. Klossowski, Pierre II. Caillois, Roger III.
Martínez, Margarita, prolog.
IV. Martínez, Margarita, trad. V. Título
CDD 100

© 2005, Caja negra editora.
Segunda Edición, 2006
Tercera Edición, 2010

Caja negra editora
Buenos Aires / Argentina
cajanegra@gmail.com
www.cajanegraeditora.com.ar

Diseño: Sofía Durrieu / Juan Marcos Ventura

Corrección: Julia Hacker / Javier San Sebastián

Impreso en Argentina/ Printed in Argentina

GEORGES BATAILLE / PIERRE KLOSSOWSKI / ROGER CAILLOIS
ANDRÉ MASSON / JEAN WAHL / JULES MONNEROT / JEAN ROLLIN

ACÉPHALE

RELIGIÓN / SOCIOLOGÍA / FILOSOFÍA

1936
1939



Traducción y prólogo / Margarita Martínez

CAJA 01
NEGRA
NUMANCIA

P R Ó L O G O



RITUAL DE GUERRA

Margarita Martínez

La historia del grupo *Acéphale* es la de una rara convergencia, la de una fulguración doblemente expuesta a los avatares de la producción intelectual y a las vicisitudes de la comunidad secreta. Su demiurgo, Georges Bataille, había atravesado las napas politizadas francesas de la década de 1930 llevándose como trofeo la enemistad de André Breton (expuesta en el *Segundo Manifiesto del Surrealismo*) y el guiño del ambiente intelectual estetizado y antiestalinista. El recorrido vital de Bataille daba pruebas hacia 1935 de un orden laberíntico que se construía en torno a ciertas preocupaciones afines, a ciertos intereses tempranos que luego, al final de su vida, esperaba exponer en una “historia de la economía (simbólica)”, o más bien, en una “historia de la civilización” que hilvanara los procesos políticos y sociales a través de la relación entre el hombre y lo sagrado. Quizás de su breve pasaje por el seminario había guardado la dicotomía entre la vida piadosa y la vida disipada, o de su vocación monástica el llamado del cielo. Hacia 1920 se especializaba en documentos antiguos, leía febrilmente textos religiosos medievales y se convertía en fino inquisidor de efigies bajo la pasión de la numis-

mática. Hacia 1926, después de decisivos viajes a Londres y a Madrid, Bataille comienza a colaborar en una revista de arte y arqueología, *Aréthuse*. A partir de allí, clausura la reticencia al vínculo para abrirse a distintos movimientos cuya efervescencia decantaba en publicaciones y manifiestos: en 1929 era secretario general de la revista *Documents* y dos años más tarde entraba en contacto con el Círculo de Comunistas Democráticos dirigido por Boris Souvarine. Allí encontraría a su amada Laura y en su revista, *La critique sociale*, publicaría dos textos breves y esenciales: “La noción de gasto” y “La estructura psicológica del fascismo”.

La idea de *Acéphale* despierta en esos años, cuando Bataille, empleado del Departamento de Medallas de la Biblioteca Nacional de Francia, da por azar con una imagen gnóstica en metal del III o IV siglo d.C. que representaba a un dios acéfalo de origen egipcio. Más que con la voracidad erudita, la imagen debía empalmar con sus preocupaciones alrededor de los cultos solares y el sacrificio; Bataille era algo distinto a un especialista del archivo, aunque tampoco era estrictamente un ser dividido entre una vida diurna ordenada y una noche prostibularia y de excesos. Era un provocador que no quería subvertir el orden del mundo sino moverse por las líneas oscuras del cuerpo social, y exhibirlas y arrojarlas al rostro de los acquiescentes como una cuchillada inevitable. El grupo que Bataille imaginaba hacia comienzos de los años treinta tuvo entonces, antes que existencia, su emblema y su sentido. Y como otras tantas entelequias grupales, fueron necesarios varios años para que un chispazo individual crepitara en el fervor de la comunidad. En espejo, Bataille se proponía hacer fructificar la desazón del sacrificio – “que con frecuencia es el secreto de los mayores placeres” – en gotas verbales de fuerza luminiscente tan capaces de provocar el trance y la delicia del espanto como había provocado, en él, la sangre del torero Manuel Granero, sacrificado por un toro para placer humano en las arenas de Madrid en la primavera de 1922.

La imagen gnóstica en metal se le aparecía a Bataille obsesivamente como “la personalidad acéfala del sol”, el complemento de la

figura venerada bajo la forma de la cabeza en llamas tan propia de algunos cultos solares. En “La noción de gasto”, texto escrito en 1933, relacionaba el brillo y el fasto del gasto suntuuario con la condena humana a emular, eternamente y a pérdida, el destello solar. Encontraba en este influjo, motor del principio de pérdida (*La parte maldita*), algo más que el del rayo que hiere al ojo claro en un furioso ataque a la sensibilidad nocturna, que obnubila la mirada y la cierra inyectando rojo en el reverso del párpado y blanco-negro en el fondo de la conciencia. Encontraba el principio de un ritual, como el del sol dibujado en pesadilla en “La práctica de la alegría frente a la muerte” (*Acéphale* 5): “El sol, comparable a un alcohol, girando y resplandeciendo”. El sol del sacrificio es pulsional, late, ondea la realidad con aire turbulento mientras pasa el cedazo de su blancura taquicárdica con tentáculos violentos. Regula las mareas erótica y tanática de la cotidianeidad burguesa en gris, desgarrada por su cortedad de miras y su voluntad de exégesis racional. La acefalía del sol, principio del destino trágico solar del Mediterráneo, no había sido redimida por Prometeo, ni encubierta con la tergiversación cristiana del sacrificio del toro por el del hombre, ni reconstituida por los discursos de la racionalidad ausente. El símbolo de *Acéphale* elegido por Bataille a través de las visiones insufladas a André Masson, el artista grabador, finalmente es el de un hombre desnudo, con una granada en llamas en una de sus manos (granada que se asemeja al corazón sacrificial de los rituales aztecas), un puñal romboidal en la otra, estrellas como tetillas y un dédalo como vientre, un cráneo en lugar del sexo, los brazos en cruz y las piernas abiertas. Al pie, el símbolo del laberinto, que es a la vez el de la “guarda de la larga vida” griega: la inmortalidad. Bataille concluye en *La parte maldita* que en algún momento el soberano (de la comunidad) debió haber sido, él mismo, la culminación del ciclo de sacrificios, descabezado y descorazonado, alcanzando la fusión con la corriente de la vida y de las dos instancias de la soberanía individual y política. En 1939, cuando el grupo *Acéphale* llegaba a su límite diezmado por las divergencias internas y socavado por las dificultades materiales, Bataille quiso, o pretendió querer, que sus compañeros lo sacrificaran en los

bosques de Saint-Nom-La-Bretèche. Estas inclinaciones, en general un aspecto soslayado, o desdeñado en la personalidad de Bataille por su dramatismo y puerilidad, permiten explicar, al menos, una de las vertientes de *Acéphale*.

La comunidad conservó prácticas ligadas a una dimensión esotérica (secretamente custodiadas) y a otra exotérica (publicaciones y eventualmente conferencias). La revista apareció en 1936 anunciada como una publicación de religión, sociología y filosofía que saldría cuatro veces por año. El primer número fue ocasión de una conferencia en la *Maison de la Mutualité* sobre Nietzsche ofrecida por Georges Bataille, con intervenciones de Roger Caillois y Jules Monnerot; fue la única. En el número doble 3/4 se publica el anuncio de la constitución del Colegio de Sociología Sagrada (1938-1939) destinado a explorar los aspectos de lo sagrado en la existencia social bajo la bandera de la lucha antifascista. Tal vez esta nueva agrupación tomara el relevo de una intención desdibujada: *Acéphale* pretendía al comienzo instituir nuevas reglas de vida, por un lado, y mantener una fluida comunicación con el público, por el otro; esta comunicación finalmente se reservó al tráfico en papel. El Colegio de Sociología, aunque independiente e ignorante de los mecanismos secretos de la comunidad, articuló un vínculo basado en la exposición oral sobre tres pilares fuertes, Bataille, Caillois y Michel Leiris, según un cronograma de reuniones —dos por mes, entre el otoño y los comienzos del verano—, en una librería de la calle Gay Lussac, frente a un público heterogéneo que supo incluir a Pierre Drieu La Rochelle y a Walter Benjamin. Entretanto en *Acéphale* las aguas se dividían entre quienes adherían a las prácticas grupales y quienes escribían. Caillois, por ejemplo, se negó explícitamente a las prácticas secretas. Masson y otros integrantes plantearon de entrada la escisión entre la comunidad imaginada y la comunidad sostenida. Un cuerpo doble para un organismo sin cabeza.



En París, en los años previos a la Segunda Guerra, fundar una comunidad de estas características era un movimiento audaz. Entre los grupos intelectuales de izquierda, una conminación tácita tendía a orientar cualquier esfuerzo material a la militancia dura. Leer en filigrana el pensamiento político de Bataille exigía trasladar la discusión a las arenas de los procesos simbólicos y retrotraerse a un punto de mira que no podía comenzar con el capitalismo o la modernidad. No hacerlo invitaba a la polémica fútil o a la malinterpretación. Las rivalidades y la necesidad de enfrentarse hacían el resto, como ocurrió en el caso de las divergencias con Breton y Sartre, pero aun si esto no ocurría, si el grupo permanecía ignorado del resto por vocación o destino, era quebrar una primera interdicción fundarlo sin objetivos inmediatos u ostensibles, sin metodología y con una vaga acción orientada a prácticas que lindaban con lo sectario y a cierta ascesis personal. La segunda interdicción quebrada tenía que ver con la revista misma, que abordaba las cuestiones políticas contemporáneas con el mismo desenfreno con el que jerarquizaba temas propios de la torre de marfil. Los “ejes” de *Acéphale* son los de una rara cinética del espíritu capaz de oscilar entre lo sagrado arcaico y moderno para entrar en una espiral vertiginosa que eleva de un golpe la locura del exceso y el afán de gloria al rango de primer motor inconfesable. Nietzsche, Dioniso, Don Juan: los tráficos de la carne, la aspersión de los fluidos, la materialidad del cuerpo, prueban que la energía, que no es una cosa, requiere del orden de las cosas para transferirse, aun a costa de la fragilidad del *medium*. Y tal vez, sólo de este riesgo se teja la voluntad soberana que gravita sobre la serie de *Acéphale* y cuya afirmación más clara es “Creación del mundo”, de Pierre Klossowski, soberanía inficionada de sexo y de muerte y hechizada por figuras que se repiten cambiando su apariencia. Desde Heráclito hasta Kierkegaard, desde Dioniso al ditirambo político de masas, la existencia corporal individual se agita por la violencia del voltaje, por la fisura sin fin de la integridad de la conciencia.

Podría decirse tal vez que el grupo *Actéphale* estaba animado de cierta voluntad de inversión de la normalidad y la ley, y sin embargo elige permanecer siempre en un límite cuya figura más extrema es la locura de Nietzsche. Pero el límite, a su vez, podría invertir sus dimensiones con los espacios de normalidad y ley, y volverse todo, en palabras de Wahl: “¿No será acaso porque la identidad de los opuestos es la expresión trascendente del ser en tanto que no puede ser atrapado en ninguna categoría? ¿Y no sabemos acaso que los círculos y las antinomias no son más que medios para tocar sesgadamente y en la sombra lo que sobrepasa toda ley, toda palabra, toda forma?”. De esto se trata la reparación a Nietzsche que ocupa el segundo número, y que anticipa las injurias finales de la apropiación nazi denunciando las interpolaciones de Elisabeth Förster y Richard Oehler. De esto se trata el intento permanente y condenado de hacer palabras con el instante diamantino en el que Nietzsche pierde la razón y hace carne el proverbio de Blake: *si otros no se hubiesen vuelto locos, deberíamos estarlo nosotros*, porque Nietzsche es también otra de las figuras sacrificadas de cuya sangre se alimenta el siglo en sus vertientes nutricias y venenosas, y porque él, al calor de Heráclito, como Heráclito, no sabe de dónde asirse si no “de las alas desplegadas de todos los tiempos”. Las palabras reparadoras son morada de las alas rotas, de las intenciones traicionadas.

No debe extrañar entonces la fusión Nietzsche-Dioniso, o la centralidad de Dioniso en los números 3/4, siempre acompañado del Nietzsche de *El nacimiento de la tragedia*. Un dios a cuya esencia pertenece el estar loco y cuya epifanía es la embriaguez, irrerepresentable para el hombre moderno que solamente se enfrenta a la tragedia cuando encarna la ambigüedad de sus valores. Pero Dioniso es insaciable, tanto más porque burla el principio de justicia, y así como la tragedia es irreparable, el dolor físico del paso de Dioniso mitiga el absurdo de la existencia trágica. El hombre de la modernidad no puede ahondar el sentido de la tragedia porque tiene miedo a la pasión que o bien está liberada —en apariencia— de sus condenas morales, o bien se ve convenientemente atemperada por la escucha

mercenaria. Lo trágico antiguo y lo trágico moderno, vía Kierkegaard, son asidos (en Klossowski, en Monnerot, en Caillois) como el espacio de una filosofía de la experiencia, como el instante privilegiado de la soberanía de los límites, y de la ausencia de límites.



Acéphale alcanzó cinco números correspondientes a cuatro revistas publicadas. Todas –incluyendo la edición conjunta de los números 3 y 4– mantienen un formato homogéneo de 27 x 19 centímetros, salvo la quinta, de formato especial (17,5 x 13 centímetros), posiblemente la única bajo total responsabilidad y factura de Bataille. El primero, fechado el 24 de junio de 1936 bajo el auspicio de la Noche de San Juan, es excepcional y breve, como se aclara. Lo tutelan los epígrafes de Sade, Kierkegaard y Nietzsche, y lo abre a modo de manifiesto fundacional “La conjuración sagrada”: “Acéfala es la tierra, bajo la corteza del sol”, y se abrasará cuando el corazón humano se convierta en fuego, el corazón en llamas; el hombre “escapará de su cabeza como el condenado de la prisión”. A Georges Ambrosino, Bataille y Pierre Klossowski, editores del primer número, se agregan Jean Wahl, Jean Rollin, Jules Monnerot y Roger Caillois en los siguientes. Klossowski había participado con Bataille de la breve experiencia de *Contre-Attaque* y se abrió al amanecer de una crisis mística que lo condujo a la teología en los años de la ocupación; Caillois se alimentaba de la sociología y la antropología, había asistido con Bataille al seminario sobre la *Fenomenología del Espíritu* que Alexandre Kojève ofreció en el año lectivo 1933/1934; Wahl, Monnerot y Rollin formaban parte de los grupos de izquierda que habían germinado en los años treinta bajo el fervor del cambio político y el protoexistencialismo. De esta comunidad ilusionada de brillo intermitente nos queda un testimonio directo. Patrick Waldberg (1913-1985), que formaba parte de *Acéphale* y fue también secretario del Colegio de Sociología, dejó en 1977 una semblanza de su experiencia para una reedición facsi-

milar de la revista que en aquel momento no fue publicada. Como observa su hijo Michel, *Acéphalogramme* es quizás el único testimonio directo de un participante de la oscura sociedad secreta que alimentaba las actividades de la revista. Waldberg había conocido a Bataille a través de Boris Souvarine, cuyo Círculo había logrado concentrar algunas de las figuras refractarias al surrealismo y que habían disentido con Breton, entre ellos Leiris, Raymond Queneau, además del propio Bataille. El testimonio de Waldberg revela algunas de las prácticas asociadas al grupo: ceremonias de iniciación, ritos de aceptación, nuevas reglas de vida, una nueva división cíclica del tiempo en torno a períodos de tensión y de descanso, los primeros caracterizados por cierta ascesis, los segundos por la autorización de los excesos, incluida la promiscuidad.

“Inmediatamente después de llegar a París, Bataille me condujo a la terraza del inmueble en donde vivía, en Rennes 72 bis. Esto ocurría al atardecer. Me orientó hacia el este, es decir, de frente a la noche, y me obligó a hacer un juramento de silencio. La iniciación a la que me comprometí a someterme debía tener lugar algunos días más tarde. A tal efecto me fue entregado un horario, así como un esquema de cierto itinerario. En la fecha indicada, día de luna nueva, me estaba indicado tomar, en la estación Saint-Lazare, el tren hacia Saint-Nom-la-Bretèche. En caso de que a lo largo del viaje me cruzara con alguien conocido, convenía ignorarlo; y del mismo modo, luego de descender del tren, mientras siguiera el camino indicado a través del bosque, en caso de que ese conocido tomara el mismo camino, la consigna era mantenerse a distancia y mantener el silencio. El largo paseo silencioso por los caminos profundos bañados por el olor humedecido de los árboles nos conducía, en plena noche oscura, al pie de un roble fulminado por un rayo cuyo borde semejaba una estrella, donde pronto se reagruparon, mudas e inmóviles, una decena de sombras. Al cabo de un momento, se encendió una antorcha. Bataille, de pie junto al árbol, extrajo de un bolso un plato esmaltado sobre el que dispuso algunos trozos de azufre, que encendió. Al mismo tiempo que chisporroteaba la llama azul, se elevaba una columna de humo cuyas bocana-

das sofocantes nos alcanzaban. Quien llevaba la antorcha se ubicó a mi derecha, mientras que, enfrentándome, avanzaba hacia mí uno de los celebrantes. Tenía en su mano un puñal idéntico al que blandía el hombre sin cabeza, signo de *Acéphale*. Bataille me tomó la mano izquierda y levantó las mangas del traje y la camisa hasta el codo. El que tenía el puñal apoyó la punta sobre mi antebrazo y dibujó una muesca de algunos centímetros, sin que yo sintiera el menor dolor. La cicatriz todavía hoy es visible. Anudaron un pañuelo en seguida alrededor de la herida, mi camisa y mi traje volvieron a su lugar, y la antorcha fue extinguida. Transcurrió todavía un momento que me pareció largo, durante el cual, siempre en el mayor silencio, nos mantuvimos en guardia alrededor del árbol, inquietantes, inexplicables, los rostros empalidecidos por la luz azul del azufre. Luego alguien dio la señal de partida, y nos pusimos en marcha en la noche cada vez más negra, en fila india muy espaciada, no ya hacia Saint-Nom-la-Bretèche, sino esta vez en dirección de Saint-Germain-en-Laye.”



La traducción es otra forma de la hermenéutica; tanto más si los originales juegan al claroscuro de lo ambiguo. Que sea, en *Acéphale*, la claridad de la sinrazón la que imprima el blanco del mensaje.

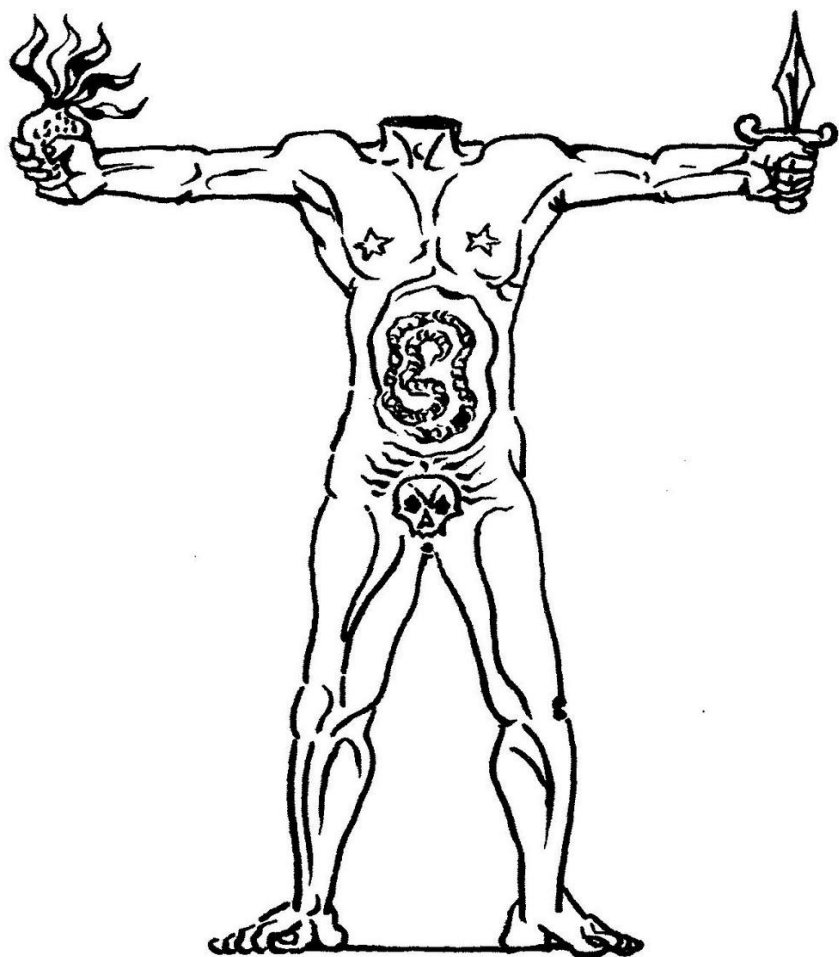
NÚMERO 1

• LA CONJURACIÓN SAGRADA

• EL MONSTRUO

• LA UNIDAD DE LAS LLAMAS

24 DE JUNIO 1936



ACEPHALE

RELIGION · SOCIOLOGIE · PHILOSOPHIE · REVUE PARAISSANT 4 FOIS PAR AN

1^{re} année

LA CONJURATION SACRÉE

24 juin
1936

PAR GEORGES BATAILLE PIERRE KLOSSOWSKI ET ANDRÉ MASSON

LA CONJURACIÓN SAGRADA

Georges Bataille

Una nación ya vieja y corrompida que sacudiera con coraje el yugo de su gobierno monárquico para adoptar uno republicano, no podría sostenerse sino por medio de crímenes, porque está ya en el crimen, y si quisiera pasar del crimen a la virtud, es decir, de un estado violento a un estado apacible, caería en una inercia cuyo inmediato resultado sería la ruina certera.

Marqués de Sade

Lo que tenía rostro político y creía ser político, se desenmascarará, un día, como movimiento religioso.

Kierkegaard

Hoy solitarios, ustedes, que viven separados, serán algún día un pueblo. Los que se han designado a sí mismos formarán un día un pueblo designado, y de este pueblo nacerá la existencia que supera al hombre.

Nietzsche

Lo que hemos emprendido no debe ser confundido con ninguna otra cosa, no puede ser limitado a la expresión de un pensamiento, y todavía menos a lo que justamente es considerado como arte.

Es necesario producir y comer: muchas cosas son necesarias y no por ello son algo, y lo mismo ocurre con la agitación política.

¿Quién sueña, antes de haber luchado hasta el final, con dejar el lugar a hombres que es imposible contemplar sin experimentar la necesidad de destruirlos? Pero si nada pudiera encontrarse más allá de la actividad política, la avidez humana solamente se enfrentaría con el vacío.

SOMOS FERROZMENTE RELIGIOSOS y, en la medida en que nuestra existencia es la condena de todo lo que hoy se reconoce, una exigencia interior reclama que seamos igualmente imperiosos.

Lo que emprendemos es una guerra.

Es tiempo de abandonar el mundo de los civilizados y su luz. Es demasiado tarde para pretender ser razonable e instruido, pues esto condujo a una vida sin atractivos. Secretamente o no, es necesario convertirnos en otros o dejar de ser.

22

El mundo al que hemos pertenecido no propone nada para amar más allá de cada insuficiencia individual: su existencia se limita a su comodidad. Un mundo que no puede ser amado hasta morir —de la misma manera que un hombre ama a una mujer— representa solamente el interés y la obligación hacia el trabajo. Si se compara con los mundos desaparecidos, es odioso y aparece como el más fallido de todos.

En los mundos desaparecidos fue posible perderse en el éxtasis, lo que es imposible en el mundo de la vulgaridad instruida. Las ventajas de la civilización son compensadas por la manera en que los hombres las aprovechan: los hombres actuales las aprovechan para convertirse en los más degradantes de todos los seres que han existido.

La vida tiene siempre lugar en un tumulto sin cohesión aparente, pero no encuentra su grandeza y su realidad más que en el éxtasis y en el amor extático. Quien se obstina en ignorar o en desconocer el éxtasis es un ser incompleto cuyo pensamiento se reduce al análisis. La existencia no es solamente un vacío agitado, es

una danza que obliga a bailar con fanatismo. El pensamiento que no tiene por objeto un fragmento muerto existe interiormente de la misma manera que las llamas.

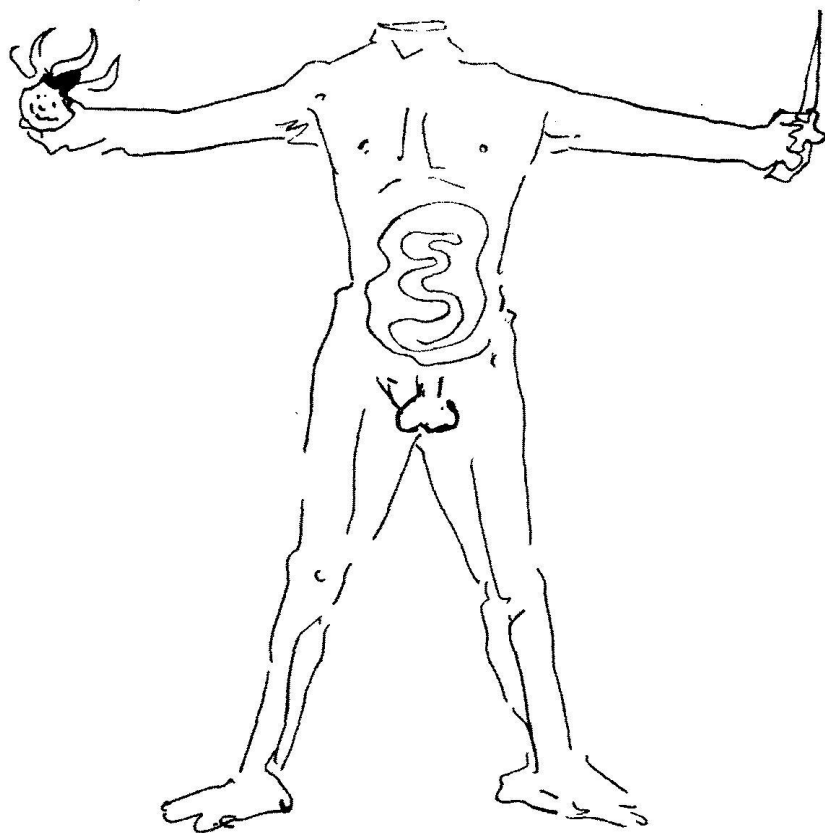
Es preciso volverse lo bastante firme e inquebrantable como para que la existencia del mundo de la civilización parezca finalmente incierta. Es inútil responder a aquellos que pueden creer en la existencia de ese mundo y lo toman como pretexto: si hablan, es posible mirarlos sin escucharlos e, incluso cuando se los mira, no “ver” sino lo que existe lejos detrás de ellos. Es preciso rechazar el aburrimiento y vivir solamente de lo que fascina.

En ese camino sería vano agitarse y buscar atraer a aquellos que tienen veleidades tales como pasar el tiempo, reír o convertirse individualmente en raros. Es preciso aventurarse en él sin mirar hacia atrás y sin tener en cuenta a aquellos que no tienen la fuerza para olvidar la realidad inmediata.

La vida humana está excedida por servir de cabeza y de razón al universo. En la medida en que se convierte en esa cabeza y en esa razón, en la medida en que se convierte en necesaria para el universo, acepta una servidumbre. Si no es libre, la existencia se convierte en vacía o neutra, y si es libre es un juego. La Tierra, mientras engendraba solamente cataclismos, árboles o pájaros, era un universo libre: la fascinación de la libertad se empañó cuando la Tierra produjo un ser que exigía la necesidad como ley por encima del universo. El hombre siguió siendo sin embargo libre de no responder a ninguna necesidad: es libre de parecerse a todo lo que no es él mismo en el universo. Puede apartar el pensamiento de que él o Dios impide al resto de las cosas ser absurdas.

El hombre se escapó de su cabeza como el condenado de la prisión.

Encontró más allá de sí mismo no a Dios, que es la prohibición del crimen, sino a un ser que ignora la prohibición. Más allá de lo que soy, reencuentro un ser que me hace reír porque no tiene cabeza, que me llena de angustia porque está hecho de inocencia y de crimen: tiene un arma de hierro en su mano izquierda, llamas que



parecen un corazón de sacrificio en su mano derecha. Reúne en una misma erupción el Nacimiento y la Muerte. No es un hombre. Tampoco es un dios. No es yo, pero es más yo que yo: su vientre es el dédalo en el que se perdió a sí mismo, en el que me pierdo con él y en el cual me vuelvo a encontrar siendo él, es decir, monstruo.

Lo que pienso y lo que imagino no lo pensé ni lo imaginé solo. Escribo en una pequeña casa fría de un pueblo de pescadores, y un perro acaba de aullar en la noche. Mi habitación está cerca de la cocina en donde André Masson se mueve felizmente, y canta: en el mismo momento en el que estoy escribiendo, acaba de poner en el fo-

nógrafa el disco de la obertura de *Don Juan*: más que cualquier otra cosa, la obertura de *Don Juan* vincula lo que me tocó en suerte de la existencia con un desafío que me abre al arrebato fuera de mí. En ese instante incluso contemplo a ese ser acéfalo, el intruso compuesto por dos intenciones igualmente desbocadas, convertirse en la “Tumba de Don Juan”. Cuando hace algunos días estaba con Masson en esta cocina, sentado con un vaso de vino en la mano, mientras que él, imaginándose de repente su propia muerte y la muerte de los suyos, con los ojos fijos, sufriendo, casi gritaba que era preciso que la muerte se convirtiera en una muerte afectuosa y apasionada, gritaba su odio hacia un mundo que impone, hasta sobre la muerte, su pata de empleado, yo no podía dudar de que la suerte y el tumulto infinito de la vida humana estuvieran abiertos para aquellos que no podían ya existir como ojos reventados, sino como videntes arrebatados por un sueño estremecedor que no puede pertenecerles.

Tossa, 29 de abril de 1936.

EL MONSTRUO

Pierre Klossowski

26

Nos aproximamos a la pequeña llanura seca y abrasada en donde se percibe este fenómeno. El terreno que la rodea es arenoso, rústico y está repleto de piedras: a medida que avanzamos, sentimos un calor excesivo y respiramos el olor del cobre y del carbón mineral que exhala el volcán: entrevimos por fin la llama que una ligera lluvia desencadenada fortuitamente convirtió en más ardiente. Ese fuego puede tener treinta o cuarenta pies de circunferencia: si se cava la tierra en los alrededores, el fuego se aviva inmediatamente bajo el instrumento que la desgarrar...

Sade, Juliette

Le será enviado una instrucción al señor Lenormand, comerciante de maderas... para rogarle que venga él mismo, acompañado de una carreta, a buscar mi cuerpo, para que sea transportado... al bosque de mi tierra de Malmaison... donde quiero que sea colocado, sin ninguna ceremonia, en el primer bosquecillo espeso que se encuentra a la derecha del mencionado bosque... Mi fosa será abierta en ese bosquecillo por el granjero de Malmaison bajo la inspección del señor Lenormand, que no abandonará mi cuerpo más que después de haberlo depositado en dicha fosa... Una vez que esté cubierta se sembrarán allí bellotas a fin de que más tarde, cuando el terreno de

la fosa se recubra y el bosquecillo se reconstituya, las trazas de mi tumba desaparezcan de la superficie de la tierra, del mismo modo en que *me jacto* de que mi memoria se borrará del espíritu de los hombres.

Marqués de Sade, Testamento

Los diferentes modos de espera destructiva del presente se traducen, en Sade, en operaciones mentales que presiden diferentes prácticas de desborde “experimental”. Cuando la felicidad consiste no en el disfrute sino en el *deseo de quebrar los frenos que se oponen al deseo*, no es en la presencia sino en la *espera de los objetos ausentes que disfrutaremos de esos objetos* —es decir, que disfrutaremos de esos objetos *destruyendo su presencia real* (asesinatos orgiásticos)—, o si nos decepcionan —y parecen negarse a la presencia en su resistencia a lo que les querríamos hacer padecer— *los maltrataremos para convertirlos a la vez en presentes y destruidos* (lo que se expresa, por ejemplo, en el sadismo moral mediante el sacrilegio dirigido al Dios ausente). En algunos personajes de Sade la decepción en la espera termina convirtiéndose en una ficción erógena: el objeto no decepciona, pero *se lo trata como si decepcionara*. Sin embargo, uno de esos personajes, demasiado favorecido, confiesa que, dado que no tiene más que desear para tener, su disfrute nunca está motivado por los objetos que lo rodean; “sino por aquellos que no están”. “Es posible cometer crímenes tal como los concebimos y como dice usted; en cuanto a mí, confieso que mi imaginación siempre se posó sobre aquello que está más allá de mis medios, *concebí mil veces más que lo que hice, y siempre me quejé de la naturaleza, que dándome el deseo de ultrajarla, me sustrata siempre los medios.*”

Una vez más, aquí la Naturaleza es vivida como una presencia provocadora de la espera, una presencia que se sustraería a la espera agresiva: la conciencia sadista* se ve frente a la propia eternidad

* *Sadiste* en el original. Se tradujo el neologismo para respetar la intención del autor, puesto que en francés existe, como en español, el término *sadique* (sádica). [N. de la T.]

de la que había renegado y que ya no puede reconocer bajo los trazos de la astuta Naturaleza: por una parte, mantenida en las funciones orgánicas del individuo, experimenta los límites de su agresividad; por la otra, en los movimientos de la imaginación, tiene la sensación del infinito; pero en lugar de encontrar su condición eterna y sentirse en la unidad universal, no percibe allí como en un espejo más que el infinito reflejo de las diversas y múltiples posibilidades perdidas de su individuo. El ultraje a infligir a la Naturaleza sería dejar de ser individuo para totalizar inmediata y simultáneamente todo lo que contiene la Naturaleza: sería alcanzar una pseudo-eternidad, una existencia temporal, la de la polimorfismo perversa. Al haber renegado de la inmortalidad del alma, los personajes de Sade postulan en contrapartida su candidatura a la monstruosidad integral, y niegan así la elaboración temporal de su propio yo; su espera los vuelve a colocar paradójicamente en el estado de posesión de todas las posibilidades de desarrollo en potencia, estado que se traduce en su sentimiento de poder incondicionado. La imaginación erótica que se desarrolla a medida que se forma el individuo, al contrabalancear sea una perversión, sea el instinto de propagación, y que elige los momentos de soledad y de espera del individuo para invadir su yo —momentos en los que el mundo y los seres están ausentes—, correspondería así a una tentativa inconsciente de recuperar todo lo posible convertido en imposible por el hecho de la toma de conciencia del yo —al haber permitido esta formación la realización del otro yo—; correspondería, por lo tanto, a una actividad de la agresividad, en detrimento de la realidad exterior, que tiene como objeto volver a encontrar su integridad original. Sin embargo, en el individuo vivo en espera permanente, la imaginación parece todavía un esfuerzo para escapar del objeto que él espera, para volver a la condición a-temporal en donde la posesión de todo lo posible excluiría la posibilidad de la experiencia de la pérdida. Por boca de sus personajes Sade mismo confiesa: “Yo inventaba horrores y los ejecutaba a sangre fría, en estado de no negarme nada; por más dispendiosos que fueran mis proyectos de desborde, los abor-

daba al instante". En efecto, el solitario, el prisionero Sade, privado de todo medio de acción, dispone a fin de cuentas del mismo poderío que el héroe omnipotente con el que sueña: el poder incondicional que no conoce más resistencia, que no conoce más obstáculos ni fuera ni dentro de sí mismo, que no tiene más que la sensación de su derramamiento ciego. "Los abordaba al instante." Apuro que no alcanza sin embargo, y en lo más mínimo, para agotar el movimiento de "esa suerte de inconsistencia, de azote del alma y patrimonio demasiado funesto de nuestra triste humanidad". Así el alma, aspirando a la liberación, es presa de una esperanza contradictoria; espera escapar de la dolorosa experiencia de la pérdida negando al objeto su presencia, mientras que en el mismo instante muere de deseo de ver al objeto, reintegrado en el presente, quebrar en ella el movimiento del tiempo destructor.

LA UNIDAD DE LAS LLAMAS

30

“...un sentimiento de la unidad en comunión. Es el sentimiento que experimenta un grupo humano cuando se representa a sí mismo como una fuerza intacta y completa; surge y se exalta en las fiestas y en las asambleas: un profundo deseo de cohesión la eleva entonces sobre las oposiciones, los aislamientos, las rivalidades de la vida diaria y profana.”

VEL'D'HIV' [Velódromo de Invierno], 7 de junio de 1936. En el momento en que la muchedumbre se dirige hacia el lugar en donde se la reúne con el ruido inmenso de la marea —“con un ruido de reino”—, se oyen por encima de ella voces resquebrajadas: no son los discursos que escucha los que la convierten en un milagro y los que la hacen llorar secretamente, sino su propia espera. Porque no exige solamente pan, porque su avidez humana es tan clara, tan ilimitada, tan terrible como la de las llamas —exigiendo antes que nada que ella SURJA, que ella sea.

* En *Obras Escogidas* (Barcelona, Barral Editores, 1974), edición crítica de varios de los escritos breves más relevantes de Georges Bataille, se sugiere que este pequeño texto podría ser de su autoría (*op. cit.*, p. 487). [N. de la T.]

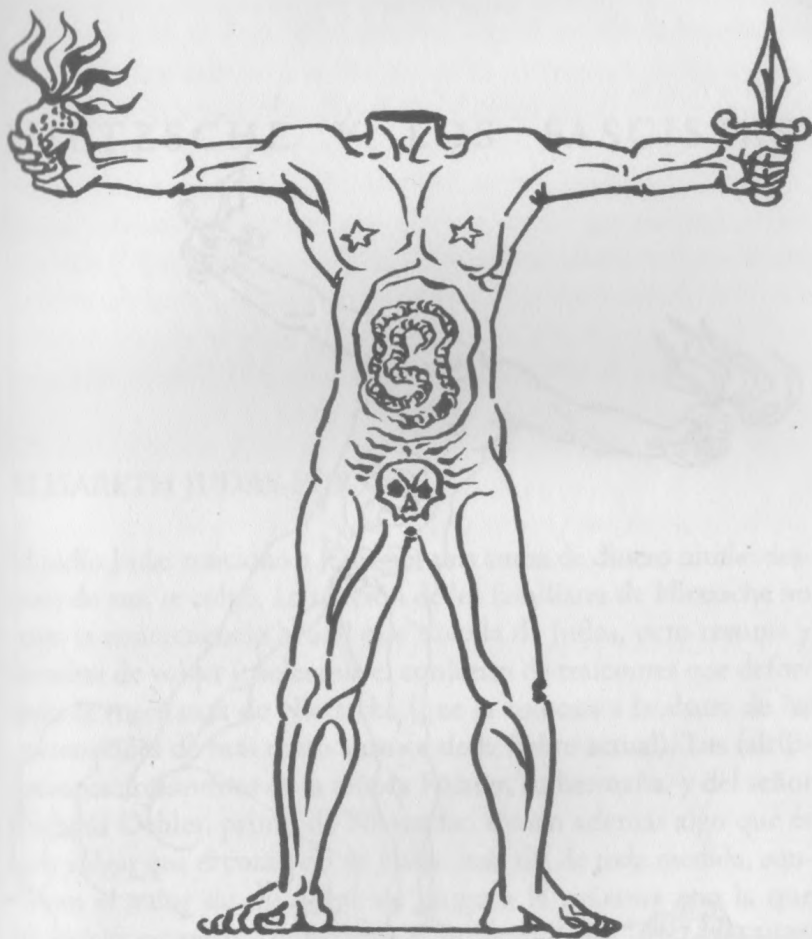


La espada es la pasarela

NÚMERO 2

- NIETZSCHE Y LOS FASCISTAS
- H E R Á C L I T O
- P R O P O S I C I O N E S
- NIETZSCHE Y LA
M U E R T E D E D I O S
- REALIZACIÓN DEL HOMBRE
- CREACIÓN DEL MUNDO
- DOS INTERPRETACIONES
RECIENTES DE NIETZSCHE

21 DE ENERO 1937



ACÉPHALE

RELIGION SOCIOLOGIE PHILOSOPHIE REVUE PARAISSANT 4 FOIS PAR AN

NUMÉRO
DOUBLE

NIETZSCHE et les FASCISTES

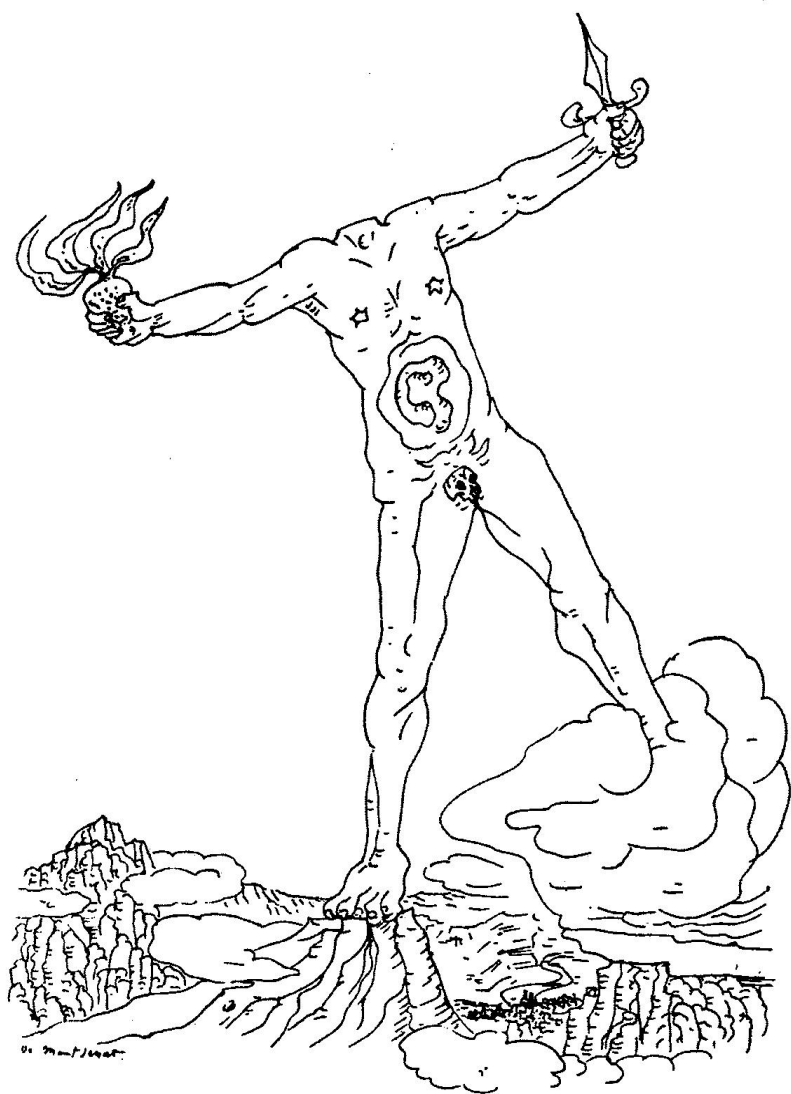
21
JANVIER

6 frs

UNE RÉPARATION

1937

PAR G. BATAILLE · P. KLOSSOWSKI · A. MASSON · J. ROLLIN · J. WAHL



NIETZSCHE Y LOS FASCISTAS*

ELISABETH JUDAS-FÖRSTER

35

El judío Judas traicionó a Jesús por una suma de dinero nimia: después de eso, se colgó. La traición de los familiares de Nietzsche no tuvo la consecuencia brutal que tuvo la de Judas, pero resume y termina de volver intolerable el conjunto de traiciones que deforman la enseñanza de Nietzsche (que la colocan a la altura de las pretensiones de más corto alcance de la fiebre actual). Las falsificaciones antisemitas de la señora Förster, su hermana, y del señor Richard Oehler, primo de Nietzsche, tienen además algo que es más vulgar que el comercio de Judas: más allá de toda medida, confieren el valor de un golpe de látigo a la máxima con la que Nietzsche expresó su horror por el antisemitismo: “¡NO FRECUEN-

* En la edición crítica española de Georges Bataille (*Obras Escogidas*, Barcelona, Barral, 1974), este texto, anónimo en el número original de *Actéphale*, aparece atribuido a Georges Bataille. [N. de la T.]

TAR A NADIE QUE ESTÉ IMPLICADO EN ESTE ENGAÑO DESFACHATADO DE LAS RAZAS!”¹

El nombre de Elisabeth Förster-Nietzsche², quien acaba de clausurar, el 8 de noviembre de 1935, una vida consagrada a una forma muy mezquina y degradante de culto familiar, no se ha convertido todavía en objeto de aversión... Elisabeth Förster-Nietzsche no había olvidado, el 2 de noviembre de 1933, las dificultades que se habían introducido entre ella y su hermano con motivo de su casamiento, en 1885, con el antisemita Bernard Förster. Ella misma publicó por sus propios medios una carta en la que Nietzsche le recuerda su “repulsión” —“tan pronunciada como es posible”— por el partido de su marido, este último designado con especial rencor³. El 2 de noviembre de 1933 frente a Adolf Hitler, a quien había recibido en persona en el *Nietzsche-Archiv* en Weimar, Elisabeth Förster daba fe del antisemitismo de Nietzsche leyendo un texto de Bernard Förster.

“Antes de abandonar Weimar para irse a Essen —informa el periódico *El Tiempo** del 4 de noviembre de 1933—, el canciller Hitler visitó a la

1. *Œuvres posthumes*, traducción de Bolle, París, Éditions du Mercure de France, 1934, § 858, p. 309.

2. Sobre E. Förster-Nietzsche, véase la necrológica de W. F. Otto en *Kanstudien*, 1935, número 4, p. V (dos retratos); pero mejor todavía, E. Podach, *L'effondrement de Nietzsche [El derrumbe de Nietzsche]* (traducción francesa), París, NRF, 1931; Podach otorga realidad a las expresiones de Nietzsche acerca de su hermana (“las personas como mi hermana son inevitablemente adversarios irreconciliables de mi manera de pensar y de mi filosofía”; citado por Podach, p. 68): la desaparición de documentos, las omisiones vergonzosas del *Nietzsche-Archiv* ya podían ser cargadas en la cuenta de este singular “adversario”.

3. Carta del 21 de mayo de 1887, publicada en francés en *Lettres choisies*, París, Stock, 1931.

* En el original francés se habla del periódico *Temps*. No está claro si se trata de una cita de un periódico francés (en cuyo caso debería haber sido *Le Temps*) o una traducción al francés del título de un periódico alemán, por ejemplo *Die Zeit* [*El Tiempo*]. [N. de la T.]

señora Elisabeth Förster-Nietzsche, hermana del célebre filósofo. La anciana señora le obsequió un bastón que había pertenecido a su hermano. Le hizo también visitar los Archivos Nietzsche.

El señor Hitler asistió a la lectura de un texto que el doctor Förster, agitador antisemita, había dirigido a Bismarck en 1879, texto en donde se quejaba de 'la invasión del espíritu judío en Alemania'. Con el bastón de Nietzsche en la mano, Hitler atravesó la muchedumbre en medio de aclamaciones y subió a su automóvil para ir a Erfurt, y desde allí a Essen."

Nietzsche, en una carta despectiva enviada en 1887 al antisemita Theodor Fritsch⁴, concluía con estas palabras: "PERO AL FIN, ¿QUÉ CREE USTED QUE SIENTO CUANDO EL NOMBRE DE ZARATUSTRA SALE DE BOCA DE LOS ANTISEMITAS?"

EL SEGUNDO JUDAS DEL NIETZSCHE-ARCHIV

37

Adolf Hitler en Weimar se hizo fotografiar frente al busto de Nietzsche. Richard Oehler, primo de Nietzsche y colaborador de Elisabeth Förster en el Archivo, hizo reproducir la fotografía en el frontispicio de su libro *Friedrich Nietzsche y el futuro alemán*⁵. En esta obra intentó mostrar el acuerdo profundo entre la enseñanza de Nietzsche y la de *Mein Kampf* [*Mi lucha*]. Reconoce, es cierto, la existencia de pasajes de Nietzsche que no serían hostiles a los judíos, pero concluye:

4. La segunda de las cartas a Theodor Fritsch, que fue publicada en francés por M. P. Nicolas (*De Hitler à Nietzsche* [De Hitler a Nietzsche], París, Fasquelle, 1936, pp. 131-134). Debemos señalar aquí el interés de la obra de Nicolas, cuya intención es, en conjunto, análoga a la nuestra, y que suministra importantes documentos. Pero hay que lamentar que el autor haya estado preocupado antes que nada por mostrar a Benda que no debía ser hostil a Nietzsche... y desear que Benda siga siendo fiel a sí mismo...

5. *Friedrich Nietzsche und die deutsche Zukunft*, Leipzig, 1935. R. Oehler pertenece a la familia de la madre de Nietzsche.

“Lo que más nos importa es esta advertencia: ‘¡Ni un judío más! ¡Cerrémos nuestras puertas, sobre todo hacia el este! (...) Alemania tiene ya su buen número de judíos, el estómago y la sangre alemanes deberán padecer largo tiempo antes de haber asimilado esa dosis de ‘lo judío’; no tenemos la digestión tan activa como los italianos, los franceses, los ingleses, que pasaron por el trance de manera mucho más expeditiva.’ Obsérvese que esto es expresión de un sentimiento más general que exige que se lo escuche y que se actúe en consecuencia. ‘¡Ni un judío más! ¡Cerrémos nuestras puertas, sobre todo hacia el este (incluida Austria)!’ He aquí lo que reclama el instinto de un pueblo cuyo carácter es todavía tan débil y tan poco marcado que corre el riesgo de ser abolido por la mezcla con una raza más enérgica.”

No se trata aquí solamente de “engaño descarado” sino de una falsedad grosera y conscientemente elaborada. Este texto figura, en efecto, en *Más allá del bien y del mal* (§ 251), pero la opinión que expresa no es la de Nietzsche; ¡es la de los antisemitas, retomada por Nietzsche a modo de burla!

“No encontré todavía un alemán”, escribe, “que deseara el bien a los judíos; los políticos y los sabios, todos ellos y sin reserva, se esfuerzan en vano en condenar el antisemitismo. *Lo que reprueban su sabiduría y su política, no se equivoquen ustedes, no es el sentimiento mismo, sino únicamente sus dudosos desencadenamientos, y las inconvenientes y vergonzosas manifestaciones que este sentimiento provoca una vez desencadenado.* Se dice simplemente que Alemania ya está demasiado, etcétera.”

¡Y sigue el texto convocado por el fascista falsario a cuenta de Nietzsche! Un poco más adelante se ofrece una conclusión práctica de estas consideraciones: “Se podría muy bien comenzar por echar a la calle a los antisemitas escandalosos...”. Esta vez Nietzsche habla en su nombre. El conjunto del aforismo se expresa en el sentido de la asimilación de los judíos por parte de los alemanes.

NO MATAR: REDUCIR A LA SERVIDUMBRE

“¿ACASO MI VIDA HACE VEROSÍMIL QUE YO PUEDA HABERME DEJADO ‘CORTAR LAS ALAS’ POR CUALQUIERA?”⁶

El tono con el cual Nietzsche respondía en vida a los antisemitas inoportunos excluye toda posibilidad de tratar la cuestión con ligereza, de considerar la traición de los Judas de Weimar como venial: de eso se tratan las “alas cortadas”.

Los parientes de Nietzsche emprendieron algo tan bajo como la tarea de reducir a una servidumbre envilecedora a quien pretendía arrasar con la moral servil. ¿Es posible acaso que no haya en el mundo rechinamientos de dientes y que esto no cause, en la creciente desorientación, el silencio y la violencia? ¿Cómo, bajo el golpe de esta ira, podría no ser de una claridad engeñecedora que, en el momento en que toda la humanidad se precipita hacia la servidumbre, haya algo que no deba ser sojuzgado, que no pueda ser sojuzgado?

LA DOCTRINA DE NIETZSCHE NO PUEDE SER SOJUZGADA. Solamente puede ser seguida. Ubicarla luego de o al servicio de *cualquier cosa* ajena es una traición que merece el desprecio de los lobos hacia los perros.

¿ACASO LA VIDA DE NIETZSCHE HACE VEROSÍMIL QUE HAYA PODIDO DEJARSE “CORTAR LAS ALAS” POR CUALQUIERA? Sea el antisemitismo o el fascismo, sea el socialismo, no hay más que *utilización*. Nietzsche se dirigía a *espíritus libres*, incapaces de dejarse utilizar.

IZQUIERDA Y DERECHA NIETZSCHEANAS

El movimiento mismo del pensamiento de Nietzsche implica una debacle de los diferentes fundamentos posibles de la política actual. Las derechas fundan su acción en su ligazón afectiva con

6. En la primera de las dos cartas a Theodor Fritsch: véase más arriba, nota 4.

el pasado. Las izquierdas la fundan en principios racionales. Ahora bien, Nietzsche rechaza por igual la ligazón con el pasado y los principios racionales (justicia, igualdad social). Debería entonces ser imposible utilizar sus enseñanzas en cualquiera de estos sentidos.

Pero esas enseñanzas representan una fuerza de seducción incomparable, y en consecuencia una “fuerza” a secas que los políticos debían estar tentados de sojuzgar, o al menos de conciliar en beneficio de sus emprendimientos. Las enseñanzas de Nietzsche “movilizan” la voluntad y los instintos agresivos: era inevitable que las acciones existentes buscaran arrastrar dentro de su movimiento esas voluntades e instintos movilizados, y que habían quedado sin utilizar.

La ausencia de toda posibilidad de adaptación a alguna de las direcciones de la política no tuvo, en estas condiciones, más que un solo resultado. La exaltación nietzscheana, al no ser solicitada más que en razón de un desconocimiento de su naturaleza, pudo serlo en las dos direcciones a la vez. En cierta medida, se formó una derecha y una izquierda nietzscheanas, de la misma manera que se formó en otros tiempos una derecha y una izquierda hegelianas⁷. Pero Hegel se había situado a sí mismo en el plano político, y sus concepciones dialécticas explican la formación de dos tendencias opuestas en el desarrollo postumo de su doctrina. Se trata en un caso de desarrollos lógicos y consecuentes, y en el otro de inconsecuencia, de ligereza o de traición. En conjunto, la exigencia expresada por Nietzsche, lejos de ser comprendida, fue tratada como es tratado todo en un mundo

40

7. “¿No hubo acaso un hegelianismo de derecha y otro de izquierda? Puede haber un nietzscheanismo de derecha y de izquierda. Y me parece que incluso la Moscú de Stalin y Roma, ésta consciente y aquella inconsciente, plantean estos dos nietzscheanismos” (Drieu La Rochelle, *Socialisme fasciste* [*Socialismo fascista*], NRF, 1934, p. 71). En el artículo donde figuran estas líneas (titulado “Nietzsche contra Marx”) Drieu, reconociendo que “no será nunca más que un residuo de su pensamiento que habrá sido librado a la brutal explotación de los activistas”, reduce a Nietzsche a la voluntad de iniciativa y a la negación del optimismo del progreso... De hecho, si no en derecho, la distinción de dos nietzscheanismos opuestos no está

en donde la actitud servil y el *valor de utilidad* parecen ser los únicos admisibles. A la medida de ese mundo, la transvaloración de los valores, incluso si fue objeto de esfuerzos reales de comprensión, permaneció tan generalmente ininteligible que las traiciones y las interpretaciones banales de que es objeto pasan más o menos desapercibidas.

“OBSERVACIONES PARA LOS ASNOS”

El propio Nietzsche dijo que no sentía más que repugnancia por los partidos políticos de su tiempo, pero existe un equívoco a propósito del fascismo que no se desarrolló hasta mucho tiempo después de su muerte. Además, el fascismo es el único movimiento político que consciente y sistemáticamente utilizó la crítica nietzscheana. Según el húngaro Georg Lukács (al parecer, uno de los pocos entre los teóricos marxistas actuales que tuvo una conciencia profunda de la esencia del marxismo; aunque es cierto que desde que se tuvo que refugiar en Moscú quedó moralmente quebrado, y que no es más que la sombra de sí mismo), “la diferencia muy clara a nivel ideológico entre Nietzsche y sus sucesores fascistas no llega a ocultar el hecho histórico fundamental que hace de Nietzsche uno de los principales ancestros del fascismo” (*Littérature internationale*, 1935, número 9, p. 79). El análisis sobre el que Lukács funda esta conclusión es quizás refinado y hábil a veces, pero

41

menos justificada en el conjunto. A partir de 1902, en un panfleto titulado *Nietzsche socialiste malgré lui* [Nietzsche socialista a pesar de él] (“Journal des Débats”, 2 de septiembre de 1902), Bourdeau hablaba irónicamente de los nietzscheanos de derecha e izquierda. Jaurès (que en una conferencia en Ginebra identificaba al *superhombre* con el *proletariado*), Bracke (traductor de *Humano, demasiado humano*), Georges Sorel, Félicien Challaye pueden ser citados en Francia entre los hombres de izquierda que se interesaron en Nietzsche. Es lamentable que la conferencia de Jaurès se haya perdido, y es importante señalar una vez más que la principal obra sobre Nietzsche se debe a Charles Andler, editor simpatizante del *Manifiesto Comunista*.

no es más que un análisis que prescinde de la consideración de la totalidad, es decir, de eso que sólo es “existencia”. Fascismo y nietzscheanismo se excluyen, incluso se excluyen con violencia, desde el momento en que uno y otro son considerados en su totalidad: por un lado la vida se encadena y estabiliza en una servidumbre sin fin, por el otro respira no solamente aire libre sino un viento tempestuoso; por un lado el encanto de la cultura humana se quiebra para dejar lugar a la fuerza vulgar, por el otro la fuerza y la violencia se consagran trágicamente a ese hechizo. ¿Cómo es posible no percibir el abismo que separa a un Cesar Borgia, a un Malatesta, de un Mussolini? Unos, insolentes denigradores de las tradiciones y de toda moral, sacan partido de acontecimientos sangrientos y complejos en beneficio de una avidez de vivir que los sobrepasa; el otro se ve sojuzgado lentamente por medio de todo aquello que pone en movimiento paralizando poco a poco su impulso primitivo. Ya a ojos de Nietzsche, Napoleón parecía “corrompido por los medios que se había visto *obligado* a emplear”; Napoleón “había *perdido la nobleza* de carácter”⁸. Una presión infinitamente más pesada se ejerce sin ninguna duda sobre los dictadores modernos, reducidos a encontrar su fuerza identificándose con todos los impulsos que Nietzsche despreciaba en las masas, en particular “esa admiración mentirosa de sí misma que practican las razas”⁹. Existe un sarcasmo corrosivo en el hecho de imaginar un acuerdo posible entre la existencia nietzscheana y una organización política que empobrece la existencia al máximo, que encarcela, que exilia o asesina a todo lo que podría constituir una aristocracia¹⁰ de “espíritus libres”. Como si no saltara a la vista que Nietzsche, cuando reclamaba un amor a

8. *La voluntad de poder*, § 1026 (*Œuvres Complètes*, Leipzig, 1911, tomo XVI, p. 376).

9. *La Gaya Ciencia*, § 377.

10. Nietzsche habla de aristocracia, habla incluso de esclavitud, pero si se expresa a propósito de los “nuevos amos”, habla de “su nueva santidad”, de su “capacidad de renuncia”. “Entregan”, escribe, “a los más bajos el derecho a la felicidad, renuncian a ella para sí mismos.”

la medida del sacrificio de la vida, lo hacía por la “fe” que comunicaba, para los *valores* que su propia existencia convertía en reales, y evidentemente no para una patria...

“Observación para los asnos”, escribía el propio Nietzsche, temiendo una confusión del mismo orden, también miserable¹¹.

MUSSOLINI NIETZSCHEANO

En la medida en que el fascismo se relaciona con una fuente filosófica, no es con Nietzsche sino con Hegel¹² con quien debe vincularse. No hay más que remitirse al artículo que el propio Mussolini consagró en la *Enciclopedia Italiana* al movimiento que él mismo había creado¹³: el vocabulario, y más que el vocabulario, el espíritu, son hegelianos, no nietzscheanos. Es cierto que Mussolini emplea allí dos veces la expresión “voluntad de poder”: pero no es por azar que esta voluntad no es más que un atributo de la idea que unifica la multitud...¹⁴

43

El agitador rojo sufrió la influencia de Nietzsche: el dictador unitarista se mantuvo aparte. El régimen mismo se expresó acerca de la cuestión. En un artículo de *Fascismo* de julio de 1933, Cimmino niega toda filiación ideológica entre Nietzsche y Mussolini. Solamente la voluntad de poder constituiría un lazo entre sus doctrinas. Pero la voluntad de poder de Mussolini “no es egoísta”, se predica a todos

11. *La voluntad de poder*, § 942 (*Œuvres Complètes*, 1911, tomo XVI, p. 329).

12. Se sabe que el hegelianismo, representado por Gentile, es prácticamente la filosofía oficial de la Italia fascista.

13. *Sub verbo* “Fascismo”. El artículo fue traducido encabezando *Le Fascisme* [*El fascismo*], Benito Mussolini, Denoël et Steele, 1933.

14. Mussolini escribe a propósito del pueblo: “No se trata ni de raza ni de región geográfica determinada, sino de un grupo que se perpetúa históricamente, de una multitud unificada por una idea que es una voluntad de existencia y de poder...” (Ed. Denoël et Steele, p. 22).

los italianos, a los que el *duce* quiere convertir en “superhombres”. Porque, afirma el autor, “cuando incluso nosotros seamos superhombres, no seguiremos siendo más que hombres... Que por otra parte a Mussolini le guste Nietzsche es más que natural: Nietzsche pertenecerá siempre a todos los hombres de acción y de voluntad... La diferencia profunda entre Nietzsche y Mussolini está en el hecho de que el poder en tanto que voluntad, la fuerza, la acción, son productos del instinto, diría casi de la naturaleza física. Pueden pertenecer a personas completamente opuestas, pueden ser puestas al servicio de los fines más diversos. Por el contrario, la ideología es un factor espiritual, es ella quien une verdaderamente a los hombres”. No tiene sentido insistir en el idealismo abierto de este texto que tiene el mérito de la honestidad si se lo compara con los textos alemanes. Más notable es ver al *duce* quedar limpio de una posible acusación de egoísmo nietzscheano. Las esferas dirigentes del fascismo parecen haberse quedado en la interpretación stirneriana de Nietzsche expresada alrededor de 1908 por el propio Mussolini¹⁵.

“Para Stirner, para Nietzsche”, escribía entonces el revolucionario, “y para todos aquellos que, en su *Geniale Mensch*, Turk denomina los antisofos del egoísmo, el Estado es opresión organizada en detrimento del individuo. Y sin embargo, incluso para los animales de presa, existe un principio de solidaridad... El instinto de sociabilidad, según Darwin, es inherente a la propia naturaleza del hombre. Es imposible representarse a un ser humano que viva fuera de la cadena infinita de sus semejantes. Nietzsche sintió profundamente la ‘fatalidad’ de esta ley de solidaridad universal. El superhombre nietzscheano intenta escapar a la contradicción: desencadena y dirige contra la masa exterior su voluntad de poder, y la grandeza trágica de sus emprendimientos proporciona al poeta –por poco tiempo más– una materia digna de ser cantada...”

15. En un artículo publicado entonces en un periódico de Romagna, y reproducido por Marguerite G. Sarfatti (*Mussolini*, traducción francesa, Albin Michel, 1927, pp. 117-121).

Así se explica que Mussolini, acusando las influencias no italianas que se ejercieron sobre el fascismo naciente, hable de Sorel, de Péguy, de Lagardelle, y no de Nietzsche. El fascismo oficial pudo utilizar las más potentes máximas nietzscheanas escribiéndolas sobre los muros: esto no excluye que sus simplificaciones brutales deban ser mantenidas aparte del mundo nietzscheano, demasiado libre, demasiado complejo, demasiado desgarrador. La prudencia del fascismo italiano parece descansar, es cierto, sobre una interpretación de la actitud de Nietzsche pasada de moda: pero esta interpretación fue posible, y lo fue porque el movimiento del pensamiento de Nietzsche constituye *en última instancia un dédalo*, es decir, todo lo contrario de las *directivas* que los sistemas políticos actuales piden a sus inspiradores.

ALFRED ROSENBERG

45

Sin embargo, a esta prudencia del fascismo italiano se opone la afirmación hitleriana. Nietzsche, en el panteón racista, no ocupa ciertamente un lugar oficial. Chamberlain, Paul de Lagarde o Wagner dan satisfacciones más sólidas a la profunda "admiración de sí misma" que practica la Alemania del Tercer Reich. Pero cualesquiera sean los peligros de la operación, esta nueva Alemania debió reconocer a Nietzsche y utilizarlo. Representaba demasiados instintos movilizados disponibles para cualquier acción violenta, sin importar cuál, y la falsificación era todavía demasiado fácil. La primera ideología desarrollada del nacionalsocialismo tal como surgió del cerebro de Alfred Rosenberg logra acomodar a Nietzsche.

Antes que nada, los chauvinistas alemanes debían liberarse de la interpretación stirneriana, individualista. Alfred Rosenberg, haciendo justicia al nietzscheanismo de izquierda, parece tomarse a pecho y con rabia el hecho de arrancar a Nietzsche de las garras del joven Mussolini o sus semejantes:

“Friedrich Nietzsche”, dice en su *El mito del siglo XX*¹⁶, “representa el grito desesperado de millones de oprimidos. Su prédica salvaje del superhombre era una amplificación poderosa de la vida individual, subyugada, aniquilada por la presión material de la época... Pero una época amordazada desde generaciones atrás no llega a comprender por impotencia más que el costado subjetivo de la gran voluntad y de la experiencia vital de Nietzsche. Nietzsche exigía con pasión una personalidad fuerte: su exigencia falsificada se convirtió en un llamado, un desencadenamiento de todos los instintos. Alrededor de su estandarte se reunieron los batallones rojos y los profetas nómades del marxismo, una clase de hombres cuya doctrina insensata nunca fue denunciada más irónicamente que por Nietzsche. En su nombre, avanzó la contaminación de la raza por parte de los negros y los sirios, mientras que él mismo se amoldaba duramente a la disciplina característica de nuestra raza. Nietzsche había caído en los sueños de febriles *gigolos*, lo que es peor que caer en manos de una banda de ladrones. El pueblo alemán ya no escuchó hablar más que de supresión de las restricciones, de subjetivismo, de ‘personalidad’, pero ya no se trataba de la disciplina y la construcción interior. La más bella palabra de Nietzsche (‘Desde el futuro se aproximan vientos con extraños aleteos, y en sus oídos resuena la buena nueva’) no era más que una intuición nostálgica en medio de un mundo insano en el que era, junto con Lagarde y Wagner, prácticamente el único clarividente.”

“Si usted supiera cuánto me reí la primavera pasada leyendo las obras de ese testarudo sentimental y vanidoso que se llama Paul de Lagarde”: así se expresaba Nietzsche refiriéndose al célebre pangermanista¹⁷. La risa de Nietzsche podría evidentemente extenderse de Lagarde a Rosenberg, la risa de un hombre asqueado tanto por los socialdemócratas como por los racistas. Por otra parte, la actitud de un Rosenberg no puede ser simplemente tenida por un nietzscheanismo vulgar (como se admite a veces, como lo admite

16. *Der Mythos der 20. Jahrhunderts*, Munich, 1932, p. 523.

17. Primera carta a Theodor Fritsch, citada más arriba, notas 4 y 6.

Edmond Vermeil). El discípulo no es solamente vulgar, sino prudente: el simple hecho de que un Rosenberg hable de Nietzsche es suficiente para “cortar las alas”, pero nunca le parece a un hombre de esta especie que las alas estén suficientemente recortadas. Según él, todo lo que no es nórdico debe ser suprimido rigurosamente. ¡Ahora bien, solamente los dioses del cielo son nórdicos!

“Mientras que los dioses griegos”, escribe¹⁸, “eran los héroes de la luz y del cielo, los dioses del Asia Menor no aría asumían todos los caracteres de la Tierra... Dioniso (al menos por su faz no aría) es el dios del éxtasis, de la lujuria, de la bacanal desencadenada... Durante dos siglos se llevó a cabo la interpretación de Grecia. De Winckelmann a Voss, pasando por los clásicos alemanes, se insistió sobre la luz, con la mirada vuelta al mundo, lo inteligible... La otra corriente, romántica, se alimenta de los afluentes secundarios indicados al final de la *Iliada* por la fiesta de los muertos, o en Esquilo por la acción de las Erinias. Se vivificó en los contradioses ctónicos del Zeus olímpico. Partiendo de la muerte y de sus enigmas, esta corriente venera a las diosas-madre con Deméter a la cabeza, y finalmente resplandece en el dios de los muertos: Dioniso. Es en este sentido que Welcker, Rohde y Nietzsche convirtieron a la misma Madre Tierra en una engendradora de la vida, informe en sí misma, que retorna perpetuamente a través de la muerte en su seno. El gran romanticismo alemán se sacudía en estremecimientos de adoración, y como se extendían velos cada vez más sombríos frente a la faz radiante de los dioses del cielo, se hundió siempre más profundamente en lo instintivo, lo informe, lo demoníaco, lo sexual, lo extático, lo ctónico, en el culto de la Madre.”

47

Viene a colación recordar aquí antes que nada que Rosenberg no es el pensador oficial del Tercer Reich, y que por supuesto su anticristianismo no recibió ninguna consagración. Pero cuando ex-

18. *Der Mythos der 20. Jahrhunderts* [El mito del siglo XX], p. 55. Esta hostilidad del fascismo hacia los dioses ctónicos, los dioses de la Tierra, es sin duda lo que lo sitúa más exactamente en el mundo psicológico o mitológico.

presa su repulsión por los dioses de la Tierra y por las tendencias románticas que no tienen como objeto inmediato una composición de fuerzas, sin lugar a dudas expresa la repulsión del propio nacionalsocialismo. El nacionalsocialismo es menos romántico y lo más maurrasiano que uno puede a veces imaginar, y no hay que olvidar que Rosenberg es su expresión ideológica más cercana a Nietzsche: el jurista Carl Schmitt, que no lo encarna con menos realidad que Rosenberg, está muy cerca de Maurras; de origen católico, siempre fue ajeno a la influencia de Nietzsche.

UNA “RELIGIÓN HIGIÉNICA Y PEDAGÓGICA”: EL NEOPAGANISMO ALEMÁN

Es el “neopaganismo” alemán¹⁹ el que introdujo la leyenda de un nacionalsocialismo poético. Solamente en la medida en que el racismo desemboca en esta forma religiosa excéntrica, expresa una cierta corriente vitalista y anticristiana del pensamiento alemán.

Es exacto que una creencia algo caótica, pero organizada, representa hoy libremente en Alemania esa corriente mística que, a partir de la gran época romántica, se expresa en escritos tales como los de Bachofen, Nietzsche y, más recientemente, Klages²⁰. Dicha corriente nunca tuvo la menor unidad, pero se distingue por la valorización de la vida contra la razón y por la oposición

19. Acerca del neopaganismo alemán, ver el artículo de A. Béguin, en la *Revue de Deux-Mondes*, 15 de mayo de 1935.

20. Debemos señalar que a propósito del escritor contemporáneo Ludwig Klages, célebre sobre todo por sus trabajos de caracteriología, el barón Sellière (*De la déesse nature à la déesse vie* [*De la diosa naturaleza a la diosa vida*], Alcan, 1931, p. 133) emplea la expresión *acéphale* [acéfalo]... Klages es por otra parte el autor de uno de los libros más importantes que hayan sido consagrados a Nietzsche, *Die psychologischen Errungenschaften Nietzsches* [*Los progresos psicológicos de Nietzsche*], 2ª. ed., Leipzig, 1930 (1ª. ed.: 1923).

de las formas religiosas primitivas al cristianismo. En el interior del nacionalsocialismo, Rosenberg representa hoy la tendencia más moderada. Teóricos profetas mucho más aventureros (Hauer, Bergmann), se encargan, después del conde Reventlow, de intentar una organización cultural análoga a la de las iglesias. Esta tentativa no es nueva en Alemania, en donde “una comunidad de la fe germánica” existía ya a partir de 1908, y en donde el mismo mariscal Ludendorff quiso convertirse, después de 1923, en el jefe de una iglesia alemana. Después de la toma del poder por parte de Hitler, las diversas organizaciones existentes reconocieron en un congreso la comunidad de sus objetivos y se unieron para formar el *Movimiento de la fe alemana*.

Pero si es un hecho que los prosélitos de la nueva religión no oponen a la exaltación romántica los límites estrechos y completamente militares de Rosenberg, no por ello están menos de acuerdo en que, una vez proclamado el anticristianismo y divinizada la vida, su única religión sea la raza, es decir, Alemania. El antiguo misionario protestante Hauer exclama: “No hay más que una virtud: ¡ser alemán!”. Y el extravagante Bergmann, apasionado por el psicoanálisis y la “religión higiénica”, afirma que si “Jesús de Nazareth, médico y protector del pueblo, volviera hoy, descendería de la cruz a la cual lo clava todavía una falsa comprensión; reviviría como médico del pueblo, como doctrinario de la higiene de la raza”.

¡El nacionalsocialismo no escapa a la estrechez tradicional y pietista más que para asegurar mejor su pobreza mental! El hecho de que adeptos de la nueva fe practiquen ceremonias durante las cuales se leen pasajes de Zaratustra termina de situar esta comedia muy lejos de la exigencia nietzscheana, en la más vulgar fraseología de los histriones que se imponen en todas partes.

Es necesario agregar finalmente que los dirigentes del Reich parecen poco inclinados, cada vez menos inclinados, a sostener este movimiento heteróclito: el cuadro de la participación dada en la Alemania de Hitler al entusiasmo libre, anticristiano, y que se daba una apariencia nietzscheana, finaliza entonces vergonzosamente.

MÁS PROFESORAL...

Queda —y quizás sea lo más serio—, la tentativa consecuente del señor Alfred Bäumler, que utiliza conocimientos reales y cierto rigor teórico en la construcción de un nietzscheanismo político. El pequeño libro de Bäumler, *Nietzsche, el filósofo y el político*²¹, publicado por Ediciones Reclam en una tirada de numerosos ejemplares, hace salir del dédalo de las contradicciones nietzscheanas la doctrina de un pueblo unido por una voluntad de poder común. Tal trabajo es en efecto posible, y era inevitable que fuese hecho. Desprende del conjunto una figura precisa, nueva, notablemente artificial y lógica. Imaginemos a Nietzsche preguntándose en algún momento: “¿Para qué podría ser *útil* lo que yo experimenté, lo que percibí?”. Es, en efecto, lo que el señor Bäumler no hubiera dejado de preguntarse en su lugar. Y como es imposible ser útil a lo que no existe, Bäumler se remite necesariamente a la existencia que se le impone, que hubiera debido imponérsele a Nietzsche, la de la comunidad a la que uno y otro se deben por nacimiento. Tales consideraciones serían correctas a condición de que la hipótesis formulada hubiera podido recibir un sentido en el espíritu de Nietzsche. Sigue siendo posible otra suposición: lo que Nietzsche experimentó, lo que percibió, no podía ser reconocido por él como una utilidad sino como un fin. Al igual que Hegel esperó que el Estado prusiano realizase el espíritu, Nietzsche, después de haberla vituperado, hubiera podido esperar oscuramente que Alemania diera un cuerpo y una voz reales a Zaratustra... Pero parece que la inteligencia del señor Bäumler, más exigente que la de un Bergmann o la de un Oehler, elimina las representaciones demasiado cómicas. Le pareció cómodo descuidar todo lo que había sido experimentado por Nietzsche de manera demasiado indiscutible

21. *Nietzsche, der Philosoph und Politiker*, Leipzig, 1931; los dos pasajes citados, pp. 98 y 80.

como fin, y no como medio, y lo descuidó abiertamente a través de observaciones positivas.

Cuando Nietzsche habla de la muerte de Dios emplea un lenguaje conmovido que es prueba de la experiencia interior más desesperante. Baumler escribe:

“Para comprender exactamente la actitud de Nietzsche respecto del cristianismo, no hay que perder de vista que la frase decisiva, Dios ha muerto, tiene el sentido de una constatación histórica.”

Al describir lo que había experimentado la primera vez que se le presentó la visión del eterno retorno, Nietzsche escribía: “La intensidad de mis sentimientos me hacía a la vez temblar y reír... y no eran lágrimas de enternecimiento, eran lágrimas de júbilo”.

“En realidad”, afirma Baumler, “la idea del eterno retorno no tiene importancia desde el punto de vista del sistema Nietzsche. Debemos considerarla como expresión de una experiencia intensamente personal. No tiene ninguna relación con el pensamiento fundamental de la voluntad de poder, e incluso, tomada en serio, esta idea quebraría la coherencia de la voluntad de poder.”

51

De todas las representaciones dramáticas que dieron a la vida de Nietzsche el carácter de un desgarramiento y de un combate palpitante de la existencia humana, la idea de eterno retorno es por cierto la más inaccesible. Pero de la incapacidad de acceder a ella, a la resolución de no tomarla en serio, se ha franqueado el paso del traidor. Mussolini reconocía en otras épocas que la doctrina de Nietzsche no podía ser reducida a la idea de voluntad de poder. A su manera Baumler, acorralado en la traición, y consumándola, lo reconoce con un resplandor incomparable: castrándola a plena luz del día...

EL "PAÍS DE MIS HIJOS"

La utilización de Nietzsche exige antes que nada que toda su experiencia patética se oponga al sistema y le deje lugar. Pero su exigencia se extiende más lejos.

Baumler opone a la comprensión de la Revolución la comprensión del mito: la primera estaría ligada, según él, a la conciencia del *futuro*; la segunda, a un sentimiento agudo del *pasado*²². Se sobreentiende que el nacionalismo implica la sumisión al pasado. En un artículo de *Esprit* (1 de noviembre de 1934, pp. 199-208), Levinas acuñó, en relación con este punto, una expresión filosófica del racismo más profunda que la de sus partidarios. Si citamos aquí lo esencial de ella, la oposición de base entre la enseñanza de Nietzsche y su encadenamiento resurgirá quizás, esta vez, con una brutalidad bastante grande:

52 "La importancia", escribe Levinas, "acordada a ese sentimiento del cuerpo con el que el espíritu occidental no se quiso nunca dar por satisfecho está en la base de una nueva concepción biológica del hombre. Lo biológico, con todo lo que implica de fatalidad, se convierte en algo más que un objeto de la vida espiritual: se convierte en el corazón. Las misteriosas voces de la sangre, los llamados de la herencia y del pasado a los que el cuerpo sirve de enigmático vehículo pierden su naturaleza de problemas sometidos a la solución de un Yo soberanamente libre. El Yo no aporta para resolverlos más que las incógnitas mismas de ese problema. Está constituido por ellas. La esencia del hombre no está ya en la libertad, sino en una especie de encadenamiento...

Desde entonces, toda estructura social que anuncie una emancipación en relación con el cuerpo y que no lo comprometa, se convierte en sospechosa, como si fuera una negación, una traición... Una sociedad de base cosanguínea se desprende inmediatamente de esta

22. Véase a Seillère, *op. cit.*, p. 37.

concretización del espíritu... Toda asimilación racional o comunión mística entre espíritus que no se apoye sobre una comunidad de sangre es sospechosa. Y sin embargo el nuevo tipo de verdad no podría renunciar a la naturaleza formal de la verdad, y dejar de ser universal. La verdad se esfuerza en vano en ser *mi* verdad en el sentido más fuerte del posesivo, debe tender a la creación de un mundo nuevo. Zaratustra no se conforma con su transfiguración; desciende de su montaña y trae un evangelio. ¿Cómo puede ser compatible la universalidad con el racismo? Habría allí una modificación fundamental de la idea misma de universalidad. *Debe abrir paso* a la idea de expansión, porque la expansión de una fuerza presenta una estructura completamente distinta a la de la propagación de una idea... La voluntad de poder de Nietzsche que la Alemania moderna vuelve a encontrar y glorifica no es solamente un nuevo ideal, es un ideal que trae al mismo tiempo su forma propia de universalización: la guerra, la conquista.”

Levinas, que introduce la identificación de la actitud nietzscheana con la actitud racista y no se ocupa de justificarla, se limita a dar de hecho, sin haberlo buscado, una deslumbrante evidencia de su incompatibilidad e incluso de su carácter de contrarios.

La comunidad sanguínea²³ y el encadenamiento al pasado están en su conexión tan alejados como puede ser posible, fuera de la vista de un hombre que reivindicaba con mucho orgullo el apelativo de “sin patria”. Y la comprensión de Nietzsche debe considerarse cerrada para aquellos que no atribuyan *todo* el lugar que corresponde a la profunda *paradoja* de otro epíteto que no reivindicaba con menos orgullo, el de HIJO DEL PORVENIR²⁴. A la comprensión del mito que Baumler relacionaba con el sentimiento agudo del pa-

23. Nietzsche se interesa generalmente por la belleza del cuerpo y de la raza sin que este interés determine en él la elección de una comunidad sanguínea limitada (ficticia o no). El lazo de la comunidad que él encara es sin ninguna duda el lazo místico, se trata de una “fe”, no de una patria.

24. *La Gaya Ciencia*, § 377, bajo el título “Nosotros, los sin patria”.

sado, responde el *mito* nietzscheano del *porvenir*²⁵. El porvenir, la maravillosa incógnita del porvenir, es el único objeto de la fiesta nietzscheana²⁶. “La humanidad, en el pensamiento de Nietzsche, tiene todavía suficiente tiempo, más tiempo por delante que por detrás, ¿cómo, de una manera general, el ideal podría ser aprehendido en el pasado?”²⁷ El don agresivo y gratuito de uno mismo al porvenir, en oposición a la avaricia chauvinista, encadenada al pasado, es lo único que puede fijar una imagen lo suficientemente grande de Nietzsche en la persona de Zarathustra que exigía ser negada. Los “sin patria”, los desencadenados del pasado que viven hoy, ¿cómo pueden, sin inmutarse, ver encadenar en la miseria patriótica a aquél de entre ellos cuyo odio a esta miseria consagraba al país de sus hijos? Zarathustra, cuando las miradas de los otros se aferraban al país de sus padres, a su patria, *veía* el PAÍS DE SUS HIJOS²⁸. Frente a este mundo cubierto de pasado, cubierto de patrias como un hombre está cubierto de llagas, no existe expresión más paradójica, ni más apasionada, ni mayor.

“NOSOTROS, LOS SIN PATRIA...”

Hay algo trágico en el simple hecho de que el error de Levinas sea posible (porque se trata sin duda en este caso de un

25. “*Den Mythos der Zukunft dichten!*” [“¡Componer el mito del futuro!”], escribe Nietzsche en las notas para el *Zarathustra* (*Œuvres Complètes*, Leipzig, 1901, tomo XII, p. 400).

26. “*Die Zukunft feiern nicht die Vergangenheit!*” [“¡El futuro no celebra el pasado!”], mismo pasaje que la cita precedente; “*Ich liebe die Unwissenheit um die Zukunft!*” (“Amo el desconocimiento acerca del futuro”, *La Gaya Ciencia*, § 287).

27. *Œuvres posthumes* (*Œuvres Complètes*, Leipzig, 1903, tomo XIII, p. 362).

28. *Así habló Zarathustra*, Segunda Parte, “El país de la civilización”. “Fui expulsado de las patrias y de las tierras natales. No amo entonces más que al país de mis hijos... Quiero redimir cerca de mis hijos el haber sido hijo de mis padres.”

error, no de una postura de base). Las contradicciones por las que mueren los hombres aparecen de pronto extrañamente insolubles. Porque si los partidos opuestos, al adoptar soluciones opuestas, resolvieron en apariencia esas contradicciones, no se trata más que de simplificaciones groseras: y estas apariencias de solución no hacen más que alejar las posibilidades de escapar a la muerte. Los desencadenados del pasado son los encadenados a la razón; quienes no están encadenados a la razón son los esclavos del pasado. El juego de la política exige para producirse posiciones igual de falsas y no parece posible superarlas. Transgredir por medio de la vida las leyes de la razón, responder a las exigencias de la vida misma contra la razón es, en política, entregarse prácticamente con las manos atadas al pasado. Y sin embargo la vida exige tanto ser liberada del pasado como de un sistema de medidas racionales y administrativas.

El movimiento apasionado y tumultuoso que forma la vida, que responde a lo que ella exige de extraño, de nuevo, de perdido, aparece algunas veces encarnado por la acción política: ¡no se trata más que de una corta ilusión! El movimiento de la vida no se confunde con los movimientos limitados de las formaciones políticas más que en condiciones definidas²⁹; en otras condiciones, se continúa mucho más allá, precisamente allí en donde se perdía la mirada de Nietzsche.

55

29. Una revolución tal como la revolución rusa da quizás la medida. La puesta en cuestión de toda realidad humana en un trastocamiento de las condiciones materiales de la existencia aparece de repente como respuesta a una exigencia sin piedad, pero no es posible prever su alcance: las revoluciones hacen fracasar toda previsión inteligente de los resultados. El movimiento de la vida tiene sin duda poco que ver con las continuaciones más o menos depresivas de un traumatismo. Se encuentra en las determinaciones oscuras, lentamente activas y creadoras, de las que las masas al comienzo no tienen conciencia. Es sobre todo miserable confundirlo con los reajustes exigidos por masas conscientes y operadas sobre el plano político por especialistas más o menos parlamentarios.

Mucho más allá, donde las simplificaciones adoptadas para un tiempo y una finalidad muy estrechos pierden su sentido, allí donde la existencia, allí donde el universo que la brinda aparecen de nuevo como un dédalo...

No hacia las pobrezaas inmediatas, sino hacia ese dédalo que, único, encierra las posibilidades numerosas de la vida, se dirige el pensamiento contradictorio de Nietzsche, a merced de una libertad sombría³⁰. Parece incluso el único que escapa, en el mundo actual, a las preocupaciones apremiantes que nos obligan a negarnos a abrir los ojos tan lejos. Los que ya perciben el vacío en las soluciones propuestas por los partidos, los que no ven siquiera en la esperanza suscitada por esos partidos más que una oportunidad de guerras desprovistas de otro olor que no sea el de la muerte, buscan una fe a la medida de las convulsiones que sufren: la posibilidad, para el hombre, de volver a encontrar no ya un estandarte y las matanzas sin salida que encabeza dicha insignia, sino todo lo que en el universo puede ser objeto de risa, de maravilla o de sacrificio...

56

“Nuestros ancestros”, escribía Nietzsche, “eran cristianos de una lealtad sin igual que, por su fe, habrían sacrificado sus bienes y su sangre, su estado y su patria. Nosotros —nosotros hacemos lo mismo. ¿Pero por qué, entonces? ¿Por irreligión personal? ¿Por irreligión universal? ¡No, ustedes lo saben mucho mejor, amigos míos! El SÍ que se esconde en ustedes es más fuerte que todos los NO y todos los TAL VEZ de los que están enfermos junto con su época: y si es preciso que se vayan al mar, ustedes, emigrantes, desvélnense dentro de ustedes mismos para encontrar —una fe...”³¹

30. Esta interpretación del “pensamiento político” de Nietzsche, el único posible, fue notablemente expresado por Jaspers. Remitimos a la larga cita que damos en la reseña de la obra de Jaspers.

31. Es la conclusión del § 377 de *La Gaya Ciencia*, “Nosotros, los sin patria”. Este párrafo caracteriza con más precisión que ningún otro la actitud de Nietzsche frente a la realidad política contemporánea.

La enseñanza de Nietzsche elabora la fe de la secta o del "orden" cuya voluntad dominante hará el destino humano libre, arrancándolo de la servidumbre racional de la producción como de la servidumbre irracional hacia el pasado. Que los valores trastocados no puedan ser reducidos al valor de utilidad es un principio de una importancia vital tan candente que subleva con él todo lo que la vida aporta como voluntad tempestuosa de vencer. Fuera de esta resolución definida, esta enseñanza no da lugar más que a las inconsecuencias o a las traiciones de quienes pretenden contemplarlas. La servidumbre tiende a englobar la existencia humana completa, y lo que está en cuestión es el destino de esta existencia libre.



Las cosas mismas en cuya solidez y fijeza cree la cabeza estrecha del hombre o del animal no tienen existencia propia alguna. Son los destellos y los relámpagos de las espadas blandidas, el fulgor de la victoria en el combate de cualidades opuestas... La consumación total en el fuego es saciedad... La saciedad engendra el crimen (la hybris)... ¿Toda la historia del mundo sería acaso el castigo de la hybris? ¿Lo múltiple, el resultado de un crimen?... El fuego... juega... transfor-

mándose en agua y en tierra..., construye como un niño castillos de arena..., los edifica, los destruye y... recomienza el juego desde el principio. Un instante de saciedad. Luego, la necesidad lo toma de nuevo... No es el instinto del crimen, es el gusto del juego, despertado siempre de nuevo, el que convoca nuevos mundos a la vida...

Nietzsche, La filosofía en la época trágica de los griegos

HERÁCLITO

Nietzsche

Este retrato de Heráclito fue extraído de La filosofía en la época trágica de los griegos, una de las primeras obras de Nietzsche, escrita en 1873 pero publicada después de su muerte (no fue traducida al francés). Porque Heráclito había visto la ley en el combate de los elementos múltiples y en el fuego el juego inocente del universo, debía parecerle a Nietzsche su doble, un ser del que él mismo era una sombra. Si Heráclito “ha levantado el telón del mayor entre todos los espectáculos” —el juego del tiempo destructor—, se trata del mismo espectáculo que se convirtió en la pasión y la contemplación de Nietzsche, y a lo largo del cual debía aparecérselo la visión cargada de espanto del eterno retorno. “Cada instante no existe más que en la medida en que ha exterminado el instante precedente, su padre.” “La inconstancia total de todo real es una representación terrible y conmoviente: su acción es análoga a la impresión de aquel que pierde confianza en la tierra firme durante un terremoto.” El mayor entre todos los espectáculos, la mayor de todas las fiestas, es la muerte de Dios. “¿Acaso no caemos sin cesar? ¿Hacia atrás? ¿De lado? ¿Hacia adelante, hacia todos lados?” Así gritará más tarde

*Nietzsche, cuando experimente el arrebató que denominó la “muerte de Dios” (La Gaya Ciencia, § 125). Mucho más allá de los cuarteles fascistas...**

60

Era orgulloso Heráclito: y cuando el orgullo anida en un filósofo, es un orgullo de grandes dimensiones. Su acción jamás lo condujo a buscar un “público”, el aplauso de las masas o el coro adulador de sus contemporáneos. Pertenecía a la naturaleza del filósofo el recorrer las calles solitario. Sus dones están entre los más raros, son en cierto sentido *contra natura*, exclusivos y hostiles incluso a la mirada de dones semejantes. El muro de su suficiencia debía ser diamantino para no romperse o quebrarse, porque todo se movía en su contra. Su viaje hacia la inmortalidad estaba sembrado de más obstáculos que ningún otro, y sin embargo nadie puede creer con más seguridad que el filósofo que podrá alcanzar la inmortalidad a través de este camino. No sabía de dónde asirse si no era de las alas desplegadas de todos los tiempos, puesto que el desprecio de las cosas presentes e instantáneas compone la esencia de la gran naturaleza filosófica. Posee la verdad, y aunque es libertad de la rueda del tiempo el girar en uno o en otro sentido, nunca escapará a la verdad. Es importante saber que hombres como éstos vivieron una sola vez. Nunca osaremos imaginar el orgullo de Heráclito como una posibilidad ociosa. Todo esfuerzo hacia el conocimiento parece, por su naturaleza, eternamente insatisfecho e insatisfactorio. Por eso nadie, si no está informado por la historia, querrá creer en la realidad de una valoración de sí tan majestuosa como la que confiere la convicción de ser el único y dichoso pretendiente de la Verdad. Hombres como éstos viven en su propio sistema solar: y es allí donde hay que ir a buscarlos. Un Pitágoras, un Empédocles, trataban su propia persona con una es-

* En la edición crítica española de Georges Bataille (*Obras Escogidas*, Barcelona, Barral, 1974), se atribuye este pequeño texto, anónimo en el número original de *Acéphale*, a Georges Bataille. [N. de la T.]

tima más que humana, con un temor casi religioso; pero el lazo de la compasión, ligado a la profunda creencia en la transmigración de las almas y en la unidad de todo lo vivo, los conducía hacia los demás hombres para salud de estos últimos. En cuanto al sentimiento de soledad del que estaba penetrado el eremita efesio del templo de Artemisa, sólo podría experimentarse en medio de los sitios alpinos más desolados. Ningún sentimiento de piedad todopoderosa emana de él, ningún deseo de acudir en ayuda de otro, de curar o de salvar. Es un astro sin atmósfera. Su ojo, cuyo ardor se dirige totalmente al interior, no tiene más que una mirada extinta, glacial, como de pura apariencia hacia el afuera. Alrededor de él las olas de la locura y de la perversidad golpean la fortaleza de su orgullo: él se vuelve con asco. Pero también los hombres de corazón sensible evitan una máscara* semejante, como fundida en bronce; en un santuario retirado, entre las imágenes de los dioses, a la sombra de una arquitectura fría, calma e inefable, todavía puede concebirse la existencia de tal ser. Entre los hombres, Heráclito, en tanto que hombre, era inconcebible; y si es cierto que contemplaba atentamente los juegos de los niños bulliciosos, es cierto también que al hacerlo soñaba con algo con lo que ningún hombre sueña en igual ocasión: con el juego del niño universal, Zeus. No tenía en lo más mínimo necesidad de los otros hombres, ni siquiera para su conocimiento; no se dedicaba a plantearles todas las preguntas que se les puede plantear, ni las que los sabios se habían esforzado en plantear antes que él. Hablaba con desprecio de esos hombres interrogadores, acumuladores, en síntesis, de esos hombres “históricos”. “Yo me busco y me exploro a mí mismo”, decía valiéndose de un término con el que se definía la profundización de un oráculo, como si fuera él el verdadero y único ejecutor de la sentencia délfica “conócete a ti mismo”.

* *Larve* en el original. Término que, entre otros significados, hace referencia, en el contexto del mundo antiguo, al espíritu de los muertos que persigue a los vivos. [N. de la T.]

En cuanto a lo que escuchaba en este oráculo, lo tenía por sabiduría inmortal y digno de interpretación eterna, de efecto ilimitado en el porvenir lejano, a semejanza de los discursos proféticos de la Sibila. Hay suficiente para la humanidad que habría de llegar más tarde, en tanto que quiera solamente interpretar, como sentencia oracular, lo que él, como el dios de Delfos, “ni expresó ni calló”. Y aunque su sentencia sea anunciada “sin sonrisa, sin ornamento ni perfume”, sino más bien “con una boca espumante”, es preciso que se perpetúe en los milenios del porvenir. Porque el mundo tiene eternamente necesidad de la verdad, tiene eternamente necesidad de Heráclito, aunque Heráclito no tenga en lo más mínimo necesidad él mismo. ¿Qué le importa a él su gloria?

La gloria en “¡los mortales en devenir perpetuo!”, exclamaba con ironía. Su gloria concierne sin duda a los humanos, no le interesa a él mismo: la inmortalidad de los humanos tiene necesidad de él, y no él mismo de la inmortalidad del hombre Heráclito. Lo que supo ver, la doctrina de la ley en el devenir y del juego en la necesidad, debe desde entonces ser visto eternamente: ha levantado el telón del mayor entre todos los espectáculos.

PROPOSICIONES

Georges Bataille

Cuando Nietzsche esperaba ser comprendido después de cincuenta años, no podía entender esto solamente en sentido intelectual. Aquello por lo cual vivió y se exaltó exige que la vida, la alegría y la muerte sean puestas en juego, y no la atención fatigada de la inteligencia. Esto debe simplemente ser enunciado con la conciencia de comprometerse. Lo que ocurre profundamente en la transvaloración de los valores, de manera decisiva, es la tragedia misma: no queda demasiado lugar para el cansancio. Que lo esencial para la vida humana sea exactamente objeto de horrores repentinos, que esta vida sea llevada, en la risa, al colmo

de la alegría por lo que ocurre de más degradante, tales cosas extrañas colocan a lo que acontece de humano en la superficie de la Tierra en las condiciones de un combate mortal: ubican al encadenamiento de la verdad reconocida en la necesidad de quebrar para “existir”. Pero es vano y está de más dirigirse a aquellos que no disponen más que de una atención fingida: el combate siempre fue un emprendimiento más exigente que los otros. En este sentido se vuelve imposible retroceder frente a una comprensión consecuente de la enseñanza de Nietzsche, hacia un desarrollo lento en el que nada puede ser dejado en la sombra.

1. PROPOSICIONES SOBRE EL FASCISMO

1. “La organización más perfecta del Universo se puede llamar Dios.”¹ El fascismo, que recompone la sociedad a partir de elementos existentes, es la forma más cerrada de la *organización*, es decir, la existencia humana más cercana al Dios eterno.

En la revolución social (pero no en el estalinismo actual), la descomposición alcanza por el contrario su punto extremo.

La existencia se sitúa constantemente en las antípodas de dos posibilidades igualmente ilusorias: es “*ewige Vergottung und Entgottung*”, “una eterna integración que diviniza (que convierte en Dios) y una eterna desintegración que aniquila a Dios en ella misma”.

La estructura social destruida se recompone desarrollando lentamente en ella una aversión por la descomposición inicial.

La estructura social recompuesta —luego de un fascismo o de una revolución negadora—, paraliza el movimiento de la existencia, que exige una desintegración constante. Las grandes construcciones unitaristas no son más que los preámbulos de un desencadenamiento religioso que conducirá el movimiento de la vida más allá de la necesidad servil.

El encanto, en el sentido tóxico del término, de la exaltación nietzscheana proviene de que desintegra la vida llevándola al colmo de la voluntad de poder y de la ironía.

2. El carácter sucedáneo del individuo en relación con la comunidad es una de las raras evidencias que surgen de las investigaciones históricas. La persona toma prestados de la comunidad unitaria su forma y su ser. Las crisis más opuestas desembocaron ante nuestros ojos en la formación de comunidades unitarias semejantes: no había entonces allí ni enfermedad social ni regresión; las sociedades volvían a encontrar su modo de existencia fundamental, su

1. *La voluntad de poder*, § 712 (*Œuvres Complètes*, Leipzig, 1908, tomo XVI, p. 170).

estructura de todos los tiempos, tal como se había formado o reformado en las circunstancias económicas o históricas más diversas.

La protesta de los seres humanos contra una ley fundamental de su existencia sólo puede tener, evidentemente, una significación limitada. La democracia que descansa sobre un equilibrio precario entre las clases no es quizás otra cosa que una forma transitoria; no sólo trae consigo las grandezas sino también las pequeñeces de la descomposición.

La protesta contra el unitarismo no tiene lugar necesariamente en un sentido democrático. No está necesariamente hecha en nombre de un *más acá*; las posibilidades de la existencia humana pueden de ahora en más ser situadas *más allá* de la formación de sociedades *monocéfalas*.

3. Reconocer el corto alcance de la cólera democrática (en gran parte privada de sentido a partir del hecho de que los estalinismos la compartan) no significa en ninguna medida la aceptación de la comunidad unitaria. Estabilidad relativa y conformidad con la ley natural no confieren en ningún caso a una forma política la posibilidad de detener el movimiento de ruina y de creación de la historia, y todavía menos de satisfacer de una vez las exigencias de la vida. Todo lo contrario, la existencia social cerrada y ahogada está condenada a la condensación de fuerzas de explosión decisivas, lo cual no es realizable en el interior de una sociedad democrática. Pero sería un error grosero imaginar que un impulso explosivo tenga como única finalidad, e incluso simplemente como finalidad necesaria, la destrucción de la cabeza y de la estructura unitaria de una sociedad. La formación de una estructura nueva, de un "orden" que se desarrolle a través de la tierra entera y la someta, es el único acto liberador real y el único posible, porque la destrucción revolucionaria es seguida con regularidad por la reconstitución de la estructura social y de su cabeza.

4. La democracia reposa sobre una neutralización de los antagonismos relativamente débiles y libres; excluye toda condensa-

ción explosiva. La sociedad monocéfala resulta del libre juego de las leyes naturales del hombre, pero cada vez que es formación secundaria, representa una atrofia y una esterilidad de la existencia aplastantes.

La única sociedad repleta de vida y de fuerza, la única sociedad libre, es la sociedad *bi* o *policéfala*, que ofrece a los antagonismos fundamentales de la vida una salida explosiva constante, pero limitada a las formas más ricas.

La dualidad o la multiplicidad de las cabezas tiende a realizar en un mismo movimiento el carácter *acéfalo* de la existencia, porque el mismo principio de la cabeza es reducción a la unidad, *reducción* del mundo a Dios.

5. "La materia inorgánica es el seno materno. Ser liberado de la vida es convertirse en *verdadero*; es concluirse. El que comprendiera esto consideraría como una fiesta el hecho de volver al polvo insensible."²

"Concederle igualmente la percepción al mundo inorgánico; una percepción absolutamente precisa, ¡allí reina la verdad! La incertidumbre y la ilusión comienzan con el mundo orgánico."³

"Pérdida en toda especialización: la naturaleza sintética es la naturaleza superior. Ahora bien, toda vida orgánica es ya una especialización. El mundo inorgánico que se encuentra detrás de ella representa la mayor síntesis de fuerzas; por esta razón parece digno del mayor respeto. Allí el error, la limitación de perspectiva no existen."⁴

2. Véase Andler, *Nietzsche, sa vie et sa pensée* [Nietzsche, su vida y su pensamiento], tomo VI, París, NRF, 1931, p. 307, y *Œuvres Posthumes*, Époque de *Gai Savoir* [La Gaya Ciencia], 1881-1882, § 497 y § 498 (*Œuvres Completes*, Leipzig, 1901, tomo XII, pág. 228).

3. *Œuvres Posthumes*, 1883-1888 (*Œuvres Completes*, Leipzig, 1903, tomo XIII, p. 228); traducción francesa en *Œuvres Posthumes*, París, Mercure, 1934, p. 140, § 332.

4. *Ibidem*, misma pagina, traducción francesa, § 333.

De estos tres textos, el primero resume a Nietzsche y los otros dos forman parte de sus escritos postumos. Revelan al mismo tiempo las condiciones de esplendor y de miseria de la existencia. Ser libre significa no ser función. Dejar que la vida se encierre en una función es dejar que la vida se castre. La cabeza, autoridad consciente o Dios, representa la unidad de las *funciones serviles* que se ofrece y se toma a sí misma como un fin, en consecuencia, es la que debe ser objeto de la aversión más profunda. Es limitar el alcance de esta aversión utilizarla solamente como el principio de lucha contra los sistemas políticos unitarios: pero se trata de un principio fuera del cual tal lucha no es más que una contradicción interior.

2. PROPOSICIONES SOBRE LA MUERTE DE DIOS

.....

6. El *acéfalo* expresa mitológicamente la soberanía consagrada a la destrucción, la muerte de Dios, y en esto la identificación con el hombre sin cabeza se compone y se confunde con la identificación con lo sobrehumano que ES por completo "muerte de Dios".

.....

7. Superhombre y *acéfalo* están unidos con igual brillo a la posición del tiempo como objeto imperativo y libertad explosiva de la vida. En uno y otro caso, el tiempo se convierte en objeto de éxtasis e implica en segundo término que aparezca como "eterno retorno" en la visión de Surlej o como "catástrofe" (*Sacrificios*) o incluso como "tiempo-explosión": es entonces tan diferente del tiempo de los filósofos (incluso del tiempo heideggeriano) como el cristo de las santas eróticas lo es del Dios de los filósofos griegos. El movimiento dirigido hacia el tiempo entra de pronto en la existencia concreta, mientras que el movimiento hacia Dios se desviaba de ella durante el primer período.

8. El tiempo extático no puede encontrarse más que en la visión de las cosas que el azar pueril hace sobrevenir bruscamente: cadáveres, desnudeces, explosiones, sangre derramada, abismos, estallido del sol y del trueno.

9. La guerra, en la medida en que es voluntad de asegurar la perennidad de una nación, la nación que es soberanía y exigencia de inalterabilidad, la autoridad de derecho divino y Dios mismo representan la obstinación desesperada del hombre por oponerse al poder exuberante del tiempo y encontrar la seguridad en una erección inmóvil y cercana al sueño. La existencia nacional y militar están presentes en el mundo para intentar negar la muerte reduciéndola a uno de los componentes de una gloria sin angustia. La nación y el ejército separan profundamente al hombre de un universo librado al gasto perdido y a la explosión incondicional de sus partes: profundamente, al menos en la medida en que las precarias victorias de la avaricia humana son posibles.

68

10. La Revolución no debe ser considerada solamente en sus circunstancias conscientes y abiertamente conocidas, sino en su apariencia brutal, sea la obra de puritanos, de enciclopedistas, de marxistas o de anarquistas. La Revolución en su existencia histórica significativa, que domina todavía a la civilización actual, se manifiesta a ojos de un mundo mudo de miedo como la explosión repentina de motines sin límites. La autoridad divina, por obra de la Revolución, deja de fundar el poder: la autoridad no pertenece más a Dios sino al tiempo, cuya exuberancia libre condena a los reyes a la muerte, al tiempo encarnado hoy en el tumulto explosivo de los pueblos. En el fascismo mismo, la autoridad se redujo a fundarse sobre una pretendida revolución, homenaje hipócrita y obligado a la única autoridad que se imponía, la del cambio catastrófico.

11. Dios, los reyes y su secuela se interpusieron entre los hombres y la Tierra de la misma manera que el padre frente al hijo

es un obstáculo para la violación y la posesión de la Madre. La historia económica de los tiempos modernos está dominada por la tentativa épica, pero decepcionante, de los hombres que se encarnizan en arrancar su riqueza a la Tierra. La Tierra fue vaciada, pero del interior de su vientre lo que los hombres extrajeron fue antes que nada el hierro y el fuego, con los cuales no dejan de destriparse entre sí. La incandescencia interior de la Tierra no explota solamente en el cráter de los volcanes: enrojece y escupe la muerte con sus humaredas en la metalurgia de todos los países.

12. La realidad incandescente del vientre materno de la Tierra no puede ser tocada ni poseída por quienes la desconocen. El desconocimiento de la Tierra, el olvido del astro sobre el cual viven, la ignorancia de la naturaleza de las riquezas, es decir, de la incandescencia que está encerrada en el astro, hicieron del hombre una existencia a merced de las mercancías que produce, y cuya parte más importante está consagrada a la muerte. En tanto los hombres olviden la verdadera naturaleza de la vida terrestre que exige la embriaguez extática y el estallido, esta naturaleza no podrá ser objeto de la atención de los contadores y de los economistas de cualquier partido, más que abandonándolos a los resultados más definitivos de su contabilidad y de su economía.

13. Los hombres no saben disfrutar libremente y con prodigalidad de la Tierra y sus productos: la Tierra y sus productos no se prodigan y no se liberan sin medida más que para destruir. La guerra languideciente, tal como lo ha ordenado la economía moderna, enseña también el sentido de la Tierra, pero lo enseña a renegados cuya cabeza está repleta de cálculos y de consideraciones de corto alcance, y ésta es la razón por la cual lo enseña con una ausencia de corazón y una rabia deprimentes. En el carácter desmesurado y desgarrador de la catástrofe sin objetivo que es la guerra actual, nos es sin embargo posible reconocer la inmensidad explosiva del tiempo: la Tierra-madre sigue siendo la vieja divinidad ctónica, pero con las

multitudes humanas hace también desmoronarse al dios del cielo en un clamor sin fin.

14. La búsqueda de Dios, de la ausencia de movimiento, de la *tranquilidad*, es el temor que hizo entrar en la sombra toda tentativa de comunidad universal. El corazón del hombre no está inquieto solamente hasta el momento en el que descansa en Dios: la universalidad de Dios sigue siendo todavía, para él, una fuente de inquietud y el apaciguamiento no se produce más que si Dios se deja encerrar en el aislamiento y en la permanencia profundamente inmóvil de la existencia militar de un grupo. Porque la existencia universal es ilimitada y por ello sin reposo: no encierra la vida sobre sí misma sino que la abre y la vuelve a arrojar en la inquietud del infinito. La existencia universal, eternamente inacabada, acéfala, un mundo semejante a una herida que sangra, que crea y que destruye sin cesar a los seres particulares finitos: es en este sentido que la verdadera universalidad es la muerte de Dios.

N I E T Z S C H E Y LA MUERTE DE DIOS

NOTA A PROPÓSITO DE *NIETZSCHE*, DE JASPERS¹

Jean Wahl

I INMANENCIA Y VOLUNTAD DE INMANENCIA

71

Así como otros filosofaron en presencia de la divinidad, Nietzsche lo hizo, si así puede decirse, en presencia de la ausencia de divinidad, y esto es sin duda más terrible. Kierkegaard está “frente a Dios”; Nietzsche está frente al cadáver descompuesto de Dios. Lo que es más, mientras Kierkegaard piensa que Dios quiere mi muerte, Nietzsche piensa que el hombre debe querer siempre y sin cesar la muerte de Dios. Esta muerte no es solamente un hecho, es la acción de una voluntad. Para que el hombre sea verdaderamente grande, verídico, creador, hace falta que Dios esté muerto, que Dios sea asesinado, que esté ausente. Al privar al hombre de Dios, le doy el inmenso don que es la soledad perfecta, al mismo tiempo que la posibilidad de la grandeza y la creación.

1. Karl Jaspers, *Nietzsche, Einführung in das Verstaendnis seines Philosophierens* [*Nietzsche, en dirección a la comprensión de su filosofar*], Berlín, 1936. Sobre esta obra encontraremos un resumen más general en el texto “Dos interpretaciones recientes de Nietzsche”, en este mismo número.

La angustia frente a la muerte desaparece. “Eso me hace feliz”, dice Nietzsche, “ver que los hombres no pueden pensar hasta el fondo el pensamiento de la muerte.” “Nuestra única certeza, la certeza de la muerte, no puede prácticamente nada sobre nosotros.” Y está bien, también, que “cuanta más plenitud y valor tenga nuestra vida, más preparados estemos para entregarla a cambio de una sola sensación agradable”. El hombre se inclinará hacia la muerte sin temerla, cada uno hacia la muerte que le es propia. Lo que es más, Nietzsche relaciona con frecuencia la idea de fiesta con la idea de muerte. Festejemos la muerte, hagamos de la muerte una fiesta, esto será incluso la mejor manera de vengarnos de la traición de la vida.

II

VOLUNTAD DE INMANENCIA Y VOLUNTAD DE TRASCENDENCIA

72

Jaspers nos dice que la filosofía de Nietzsche es esencialmente afirmación del mundo como pura inmanencia. Es este mundo de aquí que es el ser. Pero del mismo modo que la creencia de Kierkegaard es una creencia que duda, también lo hace la negación de Nietzsche. La ausencia de Dios no es ni error ni verdad. Y ésta es la razón por la cual el pensamiento de la ausencia de Dios es pasión, es voluntad, del mismo modo que en Kierkegaard el pensamiento de Dios es pasión y voluntad. Nietzsche vive esa realidad de la muerte de Dios queriéndola tal como hemos visto, y al mismo tiempo sin quererla. Quiere a Dios al mismo tiempo que quiere la muerte de Dios. Y el pensamiento de la ausencia de Dios no suprime en él el instinto creador de Dios. Así es la *existenzielle Gottlosigkeit* de la que habla Jaspers.

III

TRASCENDENCIA

Nietzsche está estremecido, atravesado por la idea de esta trascendencia que niega. Y lo serio de este abandono de sí, tal como

Nietzsche lo consumó, ¿no es acaso —se pregunta Jaspers— como la imagen de la pérdida y del sacrificio de sí bajo la influencia de la trascendencia?

“Por oposición al positivismo, al naturalismo, al materialismo, existe en él una negatividad universal, una insatisfacción sin límite frente a todo aspecto del ser. Y esta oleada de insatisfacción y de negación se produce con tal pasión, con tal voluntad de sacrificio, que parece venir de la misma profundidad que las grandes religiones y las creencias de los profetas.” La inmoralidad de Nietzsche es negación de la falsa moral; de la misma manera, nos dice Jaspers, su negación de Dios es un vínculo auténtico con el ser, afirmación del sí, voluntad de sustancia. El *no*, cuando es radical, puede por su propia fuerza, por su frenesí, transformarse en *sí*, y el nihilismo, nihilismo de los fuertes y no ya nihilismo de los débiles, en filosofía positiva. En este nihilismo que se trasciende, que se niega, se revela el ser. Por la herida misma que siente en él, por su dolor de Dios desgarrado, Nietzsche alcanza el fondo del ser, el tiempo. Tiene la mirada fija a la vez en el engranaje del eterno retorno y en la línea finita-infinita del horizonte más lejano, de lo sobrehumano. Reúne en sí a Ixión y a Prometeo.

Si la necesidad y la voluntad, el pasado y el porvenir, llegaran a juntarse, si el más alto fatalismo (según la expresión misma de Nietzsche) llega a identificarse con el azar y con la creación, con la actividad más alta, si el mundo absurdo e incompleto de la insatisfacción perpetua, al recibir el sello y la bendición de la eternidad, se convierte en el mundo completo de la eterna satisfacción, ¿no será acaso porque la identidad de los opuestos es la expresión trascendente del ser en tanto que no puede ser atrapado en ninguna categoría? ¿Y no sabemos acaso que los círculos y las antinomias no son más que medios para tocar sesgadamente y en la sombra lo que sobrepasa toda ley, toda palabra, toda forma?

REALIZACIÓN DEL HOMBRE

Jean Rollin

74

En un mundo en descomposición, que se fija progresivamente en la sola contemplación y presciencia de su fin —cuyos actos, cuando llegan a producirse, asesinan todo lo que habían extraído de vivible—, se alza la voz de Nietzsche, incitante y provocadora, cargada de todo el dolor como de toda la alegría que lleva en sí Zaratustra. Todo lo que para nosotros está condenado a perecer de una muerte miserable —nuestra civilización— parece ofrecernos entonces posibilidades nuevas; la oleada humana y cósmica que nos arrastra se retira, como el mar, para volver. La presencia de Nietzsche es suficiente para cambiar esta desaparición difícil en la aurora de un nuevo nacimiento.

Al desplegar uno a uno los paños de la herida que padecía en su ser hasta la locura, Nietzsche arranca a la existencia la máscara que la volvía indigna. “Nuestra mayor queja contra la existencia era la existencia de Dios.” El pesimismo necesario encuentra la salida en este descubrimiento. Se transforma en afirmación trágica de la vida.

La muerte de Dios no es en Nietzsche un descubrimiento

del espíritu, sino una revelación y una afirmación de la vida que se desnuda, del mundo caótico, glacial y exasperado con el que entra en contacto. Si las consecuencias de ello son extremas, lo son para el hombre, enclave de las metamorfosis del mundo en devenir. El círculo del que Dios era expresión perfecta se quiebra por fin. No se trata ya de buscar las razones por las cuales ese círculo se había cerrado ineluctablemente sobre la existencia. “No se puede tratar de adecuación perfecta, sino de adecuación útil.” No se trata ya de interpretación, ni de explicación, ni de contemplación.

La cuestión que plantea Nietzsche con una intensidad creciente es la de la realización del hombre.

¡Vivir es inventar! La existencia dada, apresada desde el nacimiento en el juego de fuerzas que hacen, deshacen y vuelven a hacer el mundo en cada instante del tiempo, no es ni una redención ni una humanización sino en relación con el mundo que la condiciona y en la única medida en que se opone a él: un alumbramiento doloroso, una creación. La vida que nos esforzamos en vano en encerrar en fórmulas explicativas o en paralizar en doctrinas estalla, y es en el centro de su hervor continuo e incoherente que uno debe situarse para extraer de ella la potencia y ya no tener que *creer ni esperar*.

Solamente Marx antes que él, y Freud después, colaboraron, por otros medios, en esta consumación del hombre que, sin permitirnos concluir su ineluctabilidad, justifica las gestaciones monstruosas del mundo que nos rodea —consumación que va *del dolor y la angustia y a través del dolor y la angustia* hacia la alegría, “la alegría eterna del devenir, esa alegría que lleva en sí la alegría del aniquilamiento”—, pero nunca voz humana alguna nos habló “tan de cerca” como la de Nietzsche. Como en la visión, el objeto se precisa y se afirma hasta su integración y su pérdida totales; el superhombre nos acerca a nosotros mismos y a nuestra desaparición. El vacío de la existencia no se habrá colmado —pero nos está ofrecida la posibilidad de la gesta que la asesina y la crea a la vez.

CREACIÓN DEL MUNDO

Pierre Klossowski

76

Ser un gran señor que lleva espada; voltearse muchachas, señoras y señoritas; dar limosna a los pobres a condición de que renieguen de Dios, despojar a la viuda y al huérfano, desatender rentas y deudas; mantener poetas a condición de que canten el delirio de los sentidos, pintores capaces de retener los movimientos de la voluptuosidad, ingenieros por los placeres de un temblor de tierra por encargo; químicos para que ensayen venenos lentos y fulminantes; fundar algunas casas de estudios para reclutar allí un serrallo de odaliscas e icoglanes*, cazar al efebo, a pie o a caballo; ofrecer banquetes al populacho sobre un tablado provisto de trampas que se lo traguen a la hora de los postres; pero si todo esto no es posible, hacer representar espectáculos extraños, hacer celebrar la misa para profanar la hostia con el objeto de convocar al diablo, y si todo esto es muy engorroso a la larga, si uno se asombra de que

* *İcoglan*s en el original. El término, de origen turco (*itch-oghlân*), significa “niño del interior del serrallo”. Muchas veces se trataba de niños de origen cristiano que constituían la guardia personal del sultán. Se los educaba, precisamente, en casas de estudios especiales. [N. de la T.]

ninguna advertencia clara y visible llegue para detenerlo, intentar darse miedo por otro medio, hacerse moler a golpes por los propios vasallos. Pero si el mundo asombrado le pregunta las razones de todo esto, afirmar que Dios no existe, pero que por el contrario Tiberio y Nerón sí existieron, que uno hizo crucificar al Hijo de Dios, que el otro arrojó a los leones a sus discípulos, y que al ser la inmortalidad del alma un señuelo, se trata de inmortalizarse en el mundo por medio de crímenes más que por medio de buenas acciones, puesto que el reconocimiento es pasajero y el resentimiento eterno. En síntesis, aceptar sonriendo pasar por un cerdo de Epicúreo o del ser; rodearse de una corte de sabios y de poetas, de artistas y de actores, de verdugos y de súbditos dispuestos a todos los caprichos del momento. Porque el momento está colmado de exigencias, porque el momento es insuperable.

Ser ese gran señor es una cosa. Otra bien distinta es ser ese gran señor en un calabozo, no tener más que las intenciones de un gran señor, y saber que precisamente por haber tenido esas intenciones uno se encuentra entre cuatro paredes. En efecto, todo quedó en la intención: ¿acaso soñaba uno con realizarlas? Apenas intentamos un quinto de ese programa admirable. Pero por sí mismas esas intenciones eran de un peso aplastante, y he aquí que entre estos muros libran su insoportable secreto. En libertad, habíamos juzgado espiritual denominarnos “taimados”: y sin embargo los verdugos rompían los huesos a los Damiens, a los Mandrin, a los Cartouche*. En la

77

* Damiens, Mandrin y Cartouche fueron tres ajusticiados cuyas hazañas o muertes permanecieron en la memoria popular francesa. La ejecución del primero es el impactante suplicio que abre el libro de Michel Foucault *Vigilar y castigar*, Damiens había atentado contra el rey Luis XV golpeándolo con una vara, no para matarlo sino para “darle una lección”. Fue ejecutado en 1757. Mandrin, contrabandista, padeció torturas similares en 1755 y tuvo una horrible muerte pública; su ingenio para el contrabando y las circunstancias de su apresamiento fueron letra de varias canciones de la época. Cartouche fue inmortalizado como un ladrón de ricos que defendía la soberanía del pueblo a través de una justicia distributiva y se convirtió en uno de los bandoleros más famosos de Francia. Había encontrado ocasión de sus negocios en la corrupción de la Regencia. Fue ajusticiado en 1721. [N. de la T.]

celda, incluso, nobleza obliga: si nosotros, que pertenecemos a la raza de los fuertes, hemos transgredido las reglas para la protección del débil, ¿no fue acaso volviendo nuestra propia fuerza contra nosotros mismos para hacer de ello la última experiencia como fracasamos? Al fuego de nuestras pasiones, que sublevaron contra nosotros la voluntad general, encendamos la llama de la filosofía, delectémonos en incendiar el mundo: ¿no somos nosotros mismos algo más que una brasa ardiente? Detrás de estos muros brama una revolución: los hambrientos de ayer serán los amos de hoy, porque es preciso que a cada cual le llegue su turno: ¿pero conocen ellos el hambre que nos devora en nuestra saciedad, nosotros, que somos los satisfechos del ayer? En verdad, ¡tendremos que padecer nuevas saciedades, nosotros, que somos hambrientos de un nuevo tipo! Libres, nos considerábamos como una fuerza de la Naturaleza, como el agente de sus intenciones, aceptábamos todas las ventajas que ofrece al fuerte a expensas del débil, listos para restituírsela desde el momento en que la reclame. Entre las cuatro paredes de nuestra celda, privados de nuestros alquimistas y de nuestros artistas, de nuestros sabios y de nuestros poetas, de nuestros comediantes y de nuestras víctimas, seremos nosotros mismos alquimistas y poetas, artistas y sabios, verdugos y comediantes, comediantes y víctimas. Una vez puestos en libertad no tendremos más amo que los gustos y las maneras, no tendremos más amo que la conciencia maliciosa, porque seremos sólo conciencia, y seremos la conciencia misma.

A pesar de todo, con esta conciencia es menos posible disfrutar de una existencia aparentemente impune que vivir, a título de castigo que da derecho a intenciones inconfesables, confundido en la muchedumbre de esos contemporáneos conservadores o democráticos —todos igualmente preocupados por acumular riquezas mientras pretenden organizar el progreso social, la unidad nacional y el Imperio—, que vivir entre ellos no teniendo para distinguirse más que esta noble mala conciencia que hemos heredado, el único bien que hemos heredado, si es que es cierto que filosofar es obedecer a las leyes de un atavismo de orden superior.

Esta noble conciencia maliciosa alimenta la constatación escandalosa que hemos hecho: el mundo moderno se envilece como consecuencia de la ausencia de esclavos. Constatación que cuesta cara al único en soportar las consecuencias que sólo él puede extraer de su constatación.

Aceptar en esas condiciones una cátedra de filología en la Universidad de Basilea es tomar el más prudente incógnito, porque el ejercicio de una actividad intelectual o científica no puede sino tender a satisfacer antes que nada la curiosidad propia del individuo que somos, a satisfacerla a expensas incluso del medio social al cual debemos nuestros medios de conocimiento. Y es así que nos gustaría “conducir al adolescente hacia la Naturaleza, y mostrarle en todas partes el reino de sus leyes: luego las leyes de la sociedad burguesa. Entonces la pregunta no dejaría de hacerse escuchar: ¿era necesario que fuera así? Y poco a poco el adolescente tendrá necesidad de historia para aprender cómo se llegó al presente estado. Pero aprendiendo así la historia, aprenderá también cómo él mismo puede transformarse en otro. ¿Cuál es el poder del hombre sobre las cosas? Tal debería ser la pregunta inicial en toda educación. Y entonces, para mostrar cómo todo podría ser de otro modo en este mundo, evocaríamos el ejemplo de los griegos, después el de los romanos, para mostrar cómo se llegó aquí donde estamos”.

Pero quien pretende así, desde lo alto de una cátedra de filología, aniquilar la autoridad de dos mil años, ve pronto a los más simpatizantes entre sus colegas apartarse a su paso, ve su grupo de alumnos dispersarse, se arriesga a dilapidar lo mejor de sí mismo en el esfuerzo vano de marcar a la joven generación con su propio destino.

Es soportar un destino imposible de cambiar —y más hubiera valido, quizás, no haber nacido—, sentir un día que el Creador no ha creado ese día como los días precedentes; que uno ya no ha nacido de sus manos al despertar; que uno no es más que la espuma de la nada soñadora; y que el mundo ahora declina bajo la mi-

rada, ahora que las venas divinas se han secado: todo lo que miramos y todo lo que nos rodea parece el cadáver del Creador; o bien, golpeados por la torpeza, experimentamos los límites de un gusano nacido sobre ese cadáver; con él el mundo exánime se descompone, y encontramos la felicidad de un gusano en la descomposición eterna del infinito cadáver de Dios; o bien, atormentados por una piedad clarividente, tenemos la fuerza de reconocernos en la inconmensurable carroña, y de decir: ¡soy yo! ¡Soy yo! ¡Soy yo que sufro las injurias de los gusanos!

Tal es la desvergüenza de los que asistieron al Creador en sus últimos instantes. Tal es, también, su único remedio. ¿Qué les queda del mundo, sustraído a sus impulsivas investigaciones, sustraído a su insaciable amor, qué les queda del mundo que descomponen por medio del trabajo, raza de laboriosos impotentes, enfermos de no poder poseer el mundo a la medida del mundo? Les queda todavía la Naturaleza, su propia naturaleza. La Naturaleza, decimos, es objeto de la investigación científica. El hombre que se considera como un producto de la Naturaleza se comprenderá entonces, en tanto que Sabio, en esta búsqueda: será la Naturaleza estudiada a través de la naturaleza, y en él la serpiente que se muerde la cola encontrará su satisfacción. Pero he aquí lo que precisamente inquieta a la Sociedad a la que no le gustan los hombres-serpiente: en el transcurso de su frecuentación de la Naturaleza, el investigador descubre en cada reino modos de existencia y modos de disfrute, modos de poder y modos de adoración que son otras tantas sugerencias e inspiraciones; la Sociedad confía en el investigador para estar prevenida: ¿estas sugerencias son apropiadas para mantener la vida de la comunidad, o pueden estorbar el mantenimiento del orden? Para poder cultivar las ciencias sin peligro, la Sociedad exige del Sabio que no tenga secretos con la Naturaleza. Le exige que se considere como la Naturaleza estudiada por la naturaleza, que quiera respetar de buen grado la línea de demarcación que separa la Naturaleza del Sabio.

Pero aquel que asistió al Creador en sus últimos momentos, que vio los miembros divinos ser presa de los gusanos, que se sintió como el sufrimiento postumo de Dios, y que al amortajar a Dios perdió el mundo, no debe rendir cuentas a la Sociedad, no conoce ya línea de demarcación entre la Naturaleza y él mismo. Franquea esta línea y, desesperándose por crear alguna vez, se metamorfosea de Sabio que era en Naturaleza sabia; y si mantiene los afueras afaibles, graves y apacibles de un profesor, no es más que un último vestigio de pudor y de modestia verdaderamente exagerada, no es más que una consideración excesiva para su madre, su hermana y sus contemporáneos.

DOS INTERPRETACIONES RECIENTES DE N I E T Z S C H E

82

I. Karl Jaspers, *Nietzsche, Einführung in das Verstaendnis seines Philosophierens*, Berlín, 1936.*

La única obra que da una representación de conjunto de la vida y el pensamiento de Nietzsche era hasta hoy la de Charles Andler. Andler determinó el movimiento del pensamiento nietzscheano en los marcos de su propia inteligencia de las cosas: su interpretación vale aproximadamente lo que vale tal inteligencia. En la medida en que está penetrada por el hegelianismo y la sociología francesa, proyecta sobre el sistema de Nietzsche una luz inhabitual; en la medida en que es la interpretación de un profesor menos inclinado a los peligros de la angustia filosófica que a las tranquilas exposiciones de la historia literaria, diluye sus relieves... La obra de Jaspers res-

* Este apartado de la revista presenta dos críticas literarias. Al final de la segunda, aparece la firma de Klossowski. La edición crítica española de Barral (*Obras Escogidas*, Barcelona, 1974) atribuye esta primera crítica, sin firma, a Georges Bataille. [N. de la T.]

ponde en un plano análogo al de Andler, pero agrega a este nuevo “manual” todo el interés que concierne a la personalidad de Jaspers, que está entre quienes devuelven hoy la vida a la gran filosofía alemana. Porque es un filósofo de la tragedia, le fue posible a Jaspers entrar en la filosofía de Nietzsche, seguir su movimiento contradictorio sin reducirlo nunca a concepciones prefabricadas. La inteligencia libre de Jaspers sigue incluso la vida con una fidelidad tan constante que desemboca en lo que puede convertirse en el principio de una evasión de las consecuencias: a las exigencias nietzscheanas formuladas en medio de la fiebre, Jaspers responde arrojándolas al ámbito de vagas posibilidades: “Nada nos fue dado terminado sino sólo en la medida en que lo conquistamos”, afirma. Cómo evitar una vez más, frente a una frase tan bella, la tácita tozudez humana que niega al pensamiento la posibilidad de expresarse por medio de actos y no por medio de glosas.

Pero en el dominio político, y dado que allí no se enfrentan los problemas últimos sino los medianos términos, la voluntad de no estar maniatado y la movilidad del análisis se revelan como las únicas idóneas para comprender una actitud desconcertante. La exposición de Jaspers quiebra por fin los marcos preestablecidos en donde se quería hacer entrar, aunque mutilándola, a la “política” nietzscheana. Un pasaje significativo de esta exposición señala quizás mejor que cualquier otra consideración la distancia que separa a Nietzsche de la interpretación fascista¹.

“Aquello por lo que Nietzsche se distingue de los demás pensadores políticos es la ausencia, en su caso, de esta delimitación conceptual de la política que caracteriza a todos. La mayor parte de las veces, la concibieron sea en un sentido teológico y trascendental en relación con Dios y la trascendencia, sea en relación con una realidad específica del hombre. En Hegel, el pensamiento político puede, por ejemplo, cumplirse en el

1. Jean Wahl, en el artículo publicado más arriba, da otro ejemplo de esta exposición de ideas de Jaspers.

proyecto de totalidad existente o en devenir; entonces este pensamiento, como un todo sistemático, es expresión de una realidad fáctica y, en particular, justificación y exclusión, ya que su contenido es la conciencia de la totalidad existente. O bien este pensamiento, en Maquiavelo, puede desplegarse en la consideración de realidades particulares y de su significación en cuanto a las leyes propias del poder; es entonces cuando se elaboran tipos de situaciones y reglas de comportamiento, sea en el sentido de una técnica política, sea refiriéndose inmediatamente a un actuar surgido de la voluntad de poder, de la presencia de espíritu y del coraje, actuar que no podría ser racionalizado de manera definitiva. Nietzsche no se compromete en ninguno de estos caminos, no provee ni un todo sistemático a la Hegel, ni una política práctica a lo Maquiavelo, sino que su pensamiento procede de una preocupación que abraza la condición del hombre mismo, sin estar (todavía o ya) en posesión de una sustancia integral. Establece el origen del acontecimiento político sin hundirse metódicamente en las realidades concretas particulares del actuar político tal como éste se manifiesta todos los días en la lucha de los poderes y los hombres. Quiere engendrar un movimiento que despierte los últimos fundamentos (últimas causas) del ser del hombre, y obligar por medio de su pensamiento a los hombres que lo escuchan y comprenden a entrar en ese movimiento, sin que el contenido de éste haya recibido anteriormente una determinación estatal, populista (*volkisch*) o sociológica cualquiera. El contenido que determina todos los juicios en Nietzsche es más bien la actitud “integrante” en relación con el todo del ser; no es solamente política, sino filosofía por medio de la cual, en la abundancia de lo posible, sin principio racional, se puede intentar lo contrario y lo contradictorio, tentativa que obedece al único principio de la salvación y de la gradación de la condición humana.

”Comparada con las grandes construcciones tradicionales de las ciencias políticas y de la filosofía de la Historia, el pensamiento de Nietzsche debe, en consecuencia, negarse a todo método deductivo como a toda determinación conceptual. Sin embargo, aunque su contenido escapa a una interpretación determinada, provoca la creación de una atmósfera coherente. Como una tempestad, este pensamiento puede agi-

tar el alma; pero se convierte en inasible tan pronto como se lo quiere restringir al estado de forma y de noción clara y definitiva. En la medida en que el pensamiento de Nietzsche tiende a crear esta atmósfera, evita todo lo que podría tener la apariencia de una doctrina. Las posibilidades más diversas son puestas a prueba con igual vehemencia, sin ser reunidas en un único objetivo. En él, lo conceptual no pretende nunca ser expresión de una verdad que se convierte en condición existente. Parece ofrecerse como un medio de flexibilidad ilimitada, al servicio de una voluntad de pensamiento dominadora, que no se sujeta a nada. Al hacerlo, alcanza en la formulación un máximo de potencia sugestiva. Sólo aquel que sabe identificar esta potencia de la expresión con la facultad de metamorfosis se apropia del sentido de este pensamiento.

”Como es imposible hacer del pensamiento político de Nietzsche un sistema racional sin que se destruya por el mismo movimiento el pensamiento nietzscheano propiamente dicho, la particularidad de este pensamiento ‘anhelante’ no puede convertirse en sensible en su determinación (de dirección) viva y para nada conceptual, más que por la búsqueda de los factores ‘contradictorios’ que allí se manifiestan.”

85

II. Karl Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkunft des Gleichen*, Berlín, 1935.

Para terminar de una vez por todas con los modos de interpretación de Nietzsche que nos lo presentan “como el apóstol del individualismo desenfrenado, el creador de un realismo heroico o de una doctrina orgiástica”, Löwith se propone caracterizar el principio fundamental de la totalidad oculta de la doctrina nietzscheana bajo su forma aforística.

La situación actual de la filosofía exigía el reestablecimiento de la necesidad verbal. Empujaba a Nietzsche a romper con la vieja sistematización del siglo XIX, a expresarse de acuerdo con los medios más inmediatos, por lo tanto a dar prueba de un modernismo de lo más exagerado: al hacerlo, esta misma situación lo constreñía simplemente a una vuelta a la forma necesaria más for-

tuída, y en consecuencia más original, más antigua del pensamiento. Es por lo tanto un error ver en su filosofía, de acuerdo con un criterio científico, solamente una mezcla de vistazos científicos y de visiones poéticas. Es preciso volver al criterio presocrático para constatar este trazo esencial: Nietzsche rememora *la unidad originaria de la verdad y de la ficción en el lenguaje sentencioso de los sabios de la antigüedad*.

Este principio de remembranza que se manifiesta hasta en la necesidad de expresión preside toda evolución nietzscheana, y Löwith nos mostrará cómo la odisea de su conciencia no tiene como objetivo más que volver a entrar al puerto de la primera juventud.

Löwith consagra a este principio del retorno a sí mismo la parte central de su obra, que se divide del siguiente modo:

1. Liberación en relación con el TÚ DEBES cristiano para alcanzar el YO QUIERO del supranihilismo;

2. Liberación en relación con el YO QUIERO para alcanzar el YO SOY de la superhumanidad en el eterno retorno.

Sustituyendo el TÚ DEBES por el YO QUIERO, el alma nietzscheana efectúa la peligrosa conversión de la fe en el viejo Dios, actualmente muerto, y del que se considera asesina, en la voluntad de la nada, porque la libertad recobrada por la muerte de Dios exige que el hombre *quiera la nada* más que la renuncia a toda voluntad. Pero a través de ese querer la nada que es el sinsentido del mundo sin objetivo, el hombre superará dicho sinsentido, porque habrá simplemente deseado lo que siempre había sido y lo que siempre será: remontar el sinsentido es entonces querer el eterno retorno que, al absorber al YO QUIERO transitorio, acarreará la afirmación del YO SOY. El pivote de este movimiento cíclico es ese acontecimiento terrible y misterioso que es la muerte de Dios, experiencia crucial de Nietzsche...

Desde el punto de vista teórico, Hegel concebía la “muerte de Dios como un Viernes Santo especulativo” y Feuerbach desarrollaba un “ateísmo piadoso”. Ambos postergaban las consecuencias de un acontecimiento que para Nietzsche revestía toda la amplitud

de un cataclismo inconmensurable: de la muerte de Dios nací el superhombre. ¿Pero no era acaso también la resurrección de un “nuevo y muy antiguo Dios”? A Nietzsche la muerte de Dios se le revela en su experiencia “iluminada”, se podría decir, “de esos instantes que parecen caídos de la luna, esos instantes en donde uno no sabe ya cuántos años tiene, y cuán joven se seguirá siendo todavía... No dudo de que existan muchas clases de Dioses...”. Palabras en las que Löwith reconoce un instinto creador de divinidades. En efecto es en uno de esos instantes que le llega la idea del eterno retorno, es en uno de esos instantes que reencuentra a Zaratustra, que se convierte a sí mismo en la sombra de Zaratustra, es en uno de esos instantes que se siente como el asesino de Dios, y será en un instante semejante cuando sufrirá esa transformación doble y definitiva: en Nietzsche-Dioniso, y en Nietzsche loco. Löwith, a lo largo de todo su libro, se desvela por poner de relieve muy juiciosamente este perturbador equívoco inherente a la persona de Nietzsche y a su doctrina —equívoco que Nietzsche se complace en subrayar él mismo, cuando se presenta, en *Ecce Homo*, como la encarnación de la decadencia y el progreso. Y Löwith se esforzará en hacer sensible este desfasaje entre Nietzsche y Zaratustra, entre Nietzsche loco y Dioniso, y en demostrar cómo este desfasaje provoca la escisión conceptual que actualiza un estudio racional de la idea del eterno retorno, en tanto y en cuanto la doctrina adquiera un valor positivo que siga el grado de identidad entre Nietzsche y Dioniso.

Querer vivir cada instante de modo tal que uno pueda desear revivirlo al infinito: ese imperativo del eterno retorno, el único auténtico de la voluntad de poder tan falsamente interpretado hasta hoy, constituye de hecho la nueva responsabilidad que el hombre debe asumir del hecho de la muerte de Dios, y confiere un nuevo peso a la existencia humana. El tiempo del eterno retorno, observa Löwith, no es entonces el de la “eterna presencia” del círculo vicioso, sino el tiempo futuro de un objetivo que libera del peso del pasado por medio de la voluntad de porvenir. La eternidad es por cierto el fin *querido* de una voluntad siempre renovada de eterni-

zación de uno mismo, como de los hechos y las cosas de la existencia. He aquí la hora del gran mediodía, cuando se afirma la voluntad del porvenir y se trata de decidir en el sentido del superhombre o del subhombre.

Ahora bien, la contradicción interna entre el imperativo ético —querer revivir todo instante de modo tal que se pueda querer revivirlo al infinito— y la noción misma de la necesidad del eterno retorno aparece desde el momento en que Nietzsche afirma: “El hecho de soportar nuestra eternidad (en el eterno retorno) — sería lo supremo”. Porque incluso si no nos ocurriera que deseáramos revivir nuestro pasado vivido, *¿no podríamos escapar a la inexorable necesidad de revivirlo eternamente!* Y la objeción de Löwith podría formularse así: se trata menos de una voluntad ética que nos haría capturar lo verdadero de la totalidad en el momento fortuito que de una toma de consciencia de nuestra irresponsabilidad. En tanto que existencia no soportamos no tener ningún papel en nuestra “factualidad” pasada, y queremos en consecuencia ser responsables de nuestra existencia como voluntad, aunque no podamos serlo como existencia pura y simple. Sólo como consecuencia, una concepción de la eternidad cíclica puede conciliar el querer nietzscheano y la necesidad ejecutada por la razón nietzscheana. A partir de ese momento, dice Löwith, se constata en la doctrina tanto la expresión de una *inspiración* como la de una *decisión*. Una decisión de la voluntad que en el límite extremo de la libertad prefiere querer la nada más que el hecho de no querer, y una inspiración en la cual el ser se da a sí mismo en lo revelado, forman en conjunto el acceso problemático a la doble verdad de Nietzsche. Verdad que en tanto que doctrina del nihilismo superado por él mismo es verdaderamente su credo *quia absurdum*. Ese *quia absurdum* procede directamente de la mayor o menor identidad, de ese mayor o menor desfase entre la filosofía herida de locura y su Dios. “La verdad inspirada en el azar necesario del discurso parabólico de Zaratustra, profecía del eterno retorno, nos vuelve a traer a la verdad equívoca de la locura. Sólo si la forma suprema del ser, Dioniso, hablara a través del

filósofo representando el rol de Dios —y traspusiera en un mismo momento la realidad temporal del filósofo—, el ser mismo hablaría a través de su filosofía dionisíaca, la cual transpone el aspecto real del ser. ¿Pero cómo decidir si Nietzsche era la personificación de un Dios o el actor de su propio ideal?” De este modo, pretende Löwith, el contenido de experiencia irreductible y necesaria que la fuerza poética unificadora de la parábola de Zaratustra llegaba a dar como un todo coherente, se disgrega en fragmentos y en elementos fortuitos tan pronto como Nietzsche quiere traducir conceptualmente estos elementos en doctrina.

Se ve que las consideraciones de Löwith son bastante cercanas al análisis patológico: y sin embargo no presentan más que el aspecto puramente conceptual del conflicto. Y esto es así sin duda para poder establecer más fácilmente una relación muy sutil pero muy seductora entre Nietzsche y otros dos pensadores contemporáneos, esencialmente diferentes uno de otro, Kierkegaard y Marx. Y esto permitirá a Löwith, quien, por otra parte, expuso notablemente la situación en la que se encontraba la conciencia occidental a partir de Hegel², atraer la atención sobre los tres aspectos que toma la alienación del hombre en relación consigo mismo y en relación con el mundo, alienación que forma el contenido de las diferentes experiencias kierkegaardiana, marxista y nietzscheana. Cada una de ellas, observa Löwith, tiende a resolverse por medio de la paradoja: en Kierkegaard, por el “salto” desde el abismo de la enfermedad mortal hacia la fe; en Marx, a través de la idea de la alienación del hombre por el hombre en la producción económica que debe convertirse en una recuperación de la integridad humana; en Nietzsche, por fin, por medio de la conversión del nihilismo europeo en la creencia en el eterno retorno. Los tres esfuerzos no difieren más que por los medios, tienen el mismo origen y tienden al mismo fin: la recuperación del mundo perdido. Recuperación de

2. Véase *Les Recherches Philosophiques*, años 1935 y 1936.

la cristiandad en Kierkegaard, de la humanidad en Marx, de la antigüedad mítica en Nietzsche.

Se puede comprender mejor hoy la pretensión nietzscheana de poner término al Cristianismo, subraya Löwith, cuando estados enteros combaten públicamente la fe cristiana, en tanto que hasta hace poco tiempo algunos individuos llevaban adelante esta lucha más o menos abiertamente. Importa retener que, para Nietzsche, se trata de renegar del Crucificado no para liberarse del sufrimiento sino para aceptarlo en el culto dionisiaco. La muerte del Dios cristiano permite la resurrección de un Dios de la antigüedad, y los conflictos europeos que anuncia Nietzsche, las guerras que profetiza, deben comprenderse como *guerras de conciencias, guerras de religión, guerras espirituales*: colmarán la era *de la gran política*. Pero, anticipando el porvenir, Nietzsche no hace más que buscar la salida del *Laberinto* construido *a lo largo de dos milenios*, y sabe que esta salida es idéntica a la entrada: el Cristianismo primitivo que en nuestro mundo moderno representa para algunos un “trozo de la antigüedad” mítica. Al franquear el umbral de esta única salida del Laberinto, es decir, al transgredir el Cristianismo del modo en que el mundo actual se prepara a hacerlo, la humanidad, rehaciendo en sentido inverso la decadencia grecorromana, volverá a la era trágica de Grecia, momento signado por la aparición de *Contra-Alejandros* que volverán a atar el nudo gordiano, antaño cortado, del alma helénica dispersada a los cuatro vientos. Así es como la figura de Nietzsche confunde su imagen con la de Heráclito, su idea del eterno retorno con la noción de juego en la necesidad. *El ser de toda cosa existente ya no aparecerá desde entonces como la punición de aquello en lo que se ha convertido, sino como la justificación del devenir que incluye el aniquilamiento*. Pero si Heráclito no conocía imperativo ético alguno, si “la obligación de reconocer el Logos, al ser hombre, no existe para él, y a él le importa mucho más saber por qué existe el agua, por qué la tierra”, si la misma ley inmanente a los elementos rige a sus ojos tanto al hombre más noble como al más bajo, es porque Heráclito representa todavía *al hombre que es*

de este mundo, que puede querer la necesidad, mientras que Nietzsche es el hombre que no vive más que *en* un mundo alienado por el Cristianismo y relativizado por las ciencias, y para el cual, en consecuencia, la necesidad de querer existe fatalmente como principio ético. La posición perdida que implica esta necesidad de querer es exactamente la que ocupa Nietzsche, según Löwith, “en la cumbre de la modernidad”. Al reconocer, al querer la muerte de Dios, espera que de esta voluntad negadora resucite el mundo tal como era antes de convertirse en el aquí-abajo en relación con un más-allá. Cristóbal Colón de la filosofía, Nietzsche parte hacia el descubrimiento de las Indias Helénicas por la ruta occidental que abrió el nihilismo, cuya forma extrema, enseñada por la doctrina del eterno retorno, representa un budismo europeo, al poner éste toda la energía humana en negar que la existencia tenga un objetivo. “Nihilismo, síntoma de que los desfavorecidos por la suerte no tienen más consuelo: que destruyen para ser destruidos, que, liberados de la moral, no tienen ya motivos para rendirse, — que se ubican en el terreno del principio opuesto y quieren el poder de su lado, forzando a los poderosos a ser sus verdugos. Tal es la forma del budismo europeo, del ‘No Hacer’, de la acción aniquiladora después de la cual toda vida ha perdido su sentido.” La acción aniquiladora no será sin embargo más que la condición previa de la adhesión a la totalidad del ser. ¿Cómo se libera el propio Nietzsche de su voluntad de nada? ¿Cómo efectúa el pasaje del YO QUIERO al YO SOY? Reafirmandose a sí mismo en el movimiento del mundo naturalmente necesario. Al final de su circunnavegación moral, este nuevo Colón no vuelve al medio de los arrecifes de las “contradicciones y las tribulaciones de su yo”, porque esos arrecifes son como “los testimonios más auténticos de ese yo creador, evaluador y voluntario, medida y valor de todas las cosas desde que la ‘Medida y el Medio’ en la relación hombre-mundo desapareció y desde que el hombre está arrojado al seno de un universo que se le hizo inconciliable”. En esas condiciones, es mucho más notable que a la magia del extremo que padecía, que a la idea de tensión suprema, haya



opuesto el ideal de lo más “mesurado” que prescinde de las fórmulas extremas porque está seguro de su poderío; que haya podido concebir la máxima: “en el esfuerzo que sobrepasa lo humano, encontrar la medida y el término medio”. Mientras que el hombre antiguo del que anuncia el retorno se atenía a una medida, a un término medio, porque era sin medida por su propia naturaleza, el

destino de Nietzsche fue acentuar la tensión entre la existencia sin objeto del hombre moderno y el mundo desnaturalizado y relativizado, acentuar el YO QUIERO hasta el YO SOY, por temor a caer en la sombra de la mediocridad de los individuos limitados. Situado en la tensión entre el subhombre y el superhombre, fue él mismo un desfavorecido de la suerte, un *Halb-Zerbrochener*, un hombre escindido en el que se abre paso el porvenir. Ejemplo vivo del eterno retorno, su genio personal agotaba el movimiento del universo ciego, tan lleno como estaba de la visión “de la medida y de la plenitud, suprema forma de una excepción que reposa en ella misma”. Entre el subhombre y el superhombre, había alcanzado el abismo del mediodía y la profunda medianoche.

Pierre Klossowski

NÚMERO 3/4

• D I O N I S O

• DIONISO FILOSOFÍA

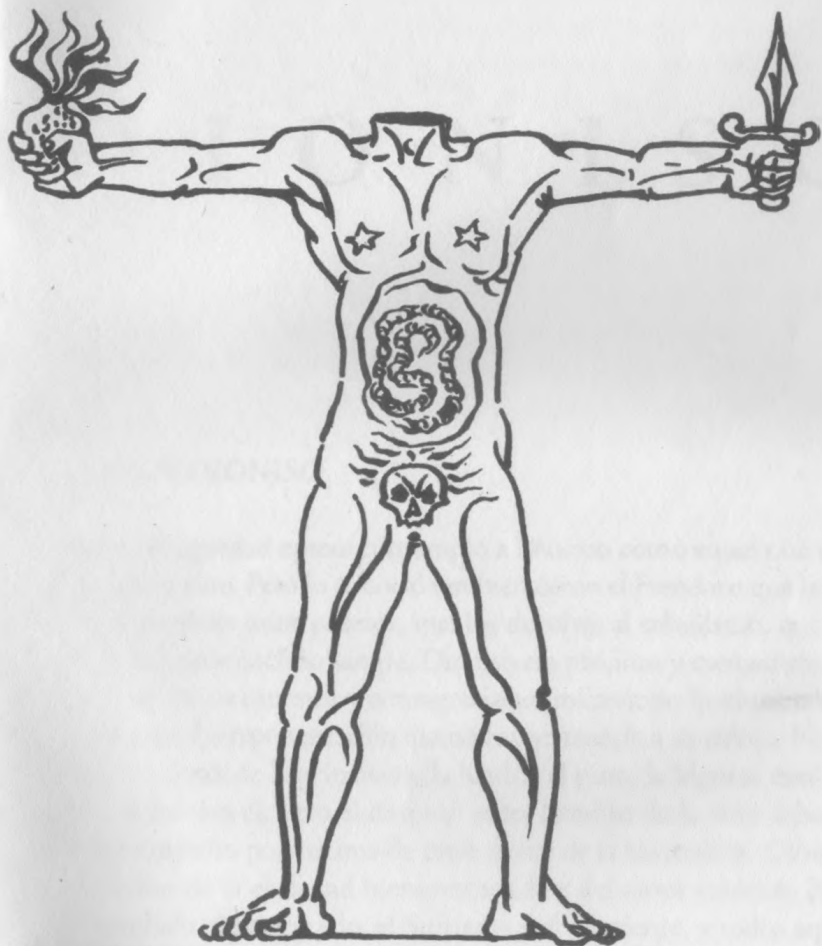
• CRÓNICA NIETZSCHEANA

• LAS VIRTUDES DIONISIÁCAS

• DON JUAN SEGÚN KIERKEGAARD

• NOTA SOBRE LA FUNDACIÓN
DE UN COLEGIO DE SOCIOLOGÍA

JULIO 1937



A C É P H A L E

RELIGION SOCIOLOGIE PHILOSOPHIE REVUE PARAISSANT 4 FOIS PAR AN

N^{os} 3-4
8 frs

DIONYSOS

JUILLET
1937

PAR G. BATAILLE · R. CAILLOIS · P. KLOSSOWSKI · A. MASSON · J. MONNEROT

D I O N I S O

EL DIOS DIONISO

97

■ La Antigüedad entera contempló a Dioniso como aquel que dispensaba el vino. Pero lo conoció también como el Frenético que hacía de los hombres unos posesos, que los devolvía al salvajismo, que les hacía derramar incluso sangre. Dioniso era prójimo y compañero de las almas de los muertos y consagraciones misteriosas lo nombraban su maestro. La representación dramática pertenecía a su culto... Hacía nacer las flores de la primavera; la hiedra, el pino, la higuera estaban vinculados con él; pero el don mil veces bendito de la viña debe situarse muy alto por encima de estos dones de la naturaleza. Dioniso era el dios de la ebriedad bienaventurada y del amor extático. Pero era también el Perseguido, el Sufriente y el Muriente, y todos aquellos que él amaba y que lo acompañaban debían participar de su suerte trágica (Walter Otto, *Dioniso*, Frankfurt, 1933, p. 49).

■ ¿Quién es Dioniso?

El dios del éxtasis y del espanto, del salvajismo y de la liberación bienaventurada; el dios loco, cuya aparición pone a los seres huma-

nos en delirio, manifiesta ya en su concepción y nacimiento el carácter misterioso y contradictorio de su ser.

Era hijo de Zeus y de una mortal. Pero antes de haberlo parido, ella fue abrasada por el rayo de su amante celeste (*Dioniso*, p. 62).

■ Al igual que los mitos del nacimiento, los mitos de la aparición de Dioniso manifiestan también mucho de su esencia.

Durante su concepción el elemento terrestre había sido tocado por el destello del cielo divino. Pero en la asociación de lo celeste y lo terrestre expresado en el mito del doble nacimiento, el carácter pesado de las lágrimas de la vida humana no se elevaba sino que se mantenía en contradicción brutal con el esplendor sobrehumano. Aquel nacido de este modo no es solamente quien grita de alegría, quien aporta la alegría; es el dios doloroso y que muere, el dios de la contradicción trágica. Y la violencia interior de esta doble naturaleza es tan grande que entra como una tempestad en medio de los hombres, a los que aterroriza y cuya resistencia doblega con el látigo de la locura. Todo lo que es habitual y ordenado debe estallar en pedazos. La existencia se convierte súbitamente en ebriedad, — la ebriedad de la felicidad que estalla, pero también la ebriedad de lo que espanta (*Dioniso*, p. 74).

■ Cuando Dioniso llegó a Argos, como no se quería celebrar su culto, convirtió a las mujeres en dementes a tal punto que huyeron a la montaña y desgarraron las carnes de sus niños recién nacidos... Aura, amante de Dioniso, mató y devoró a uno de sus hijos de tierna edad... (*Dioniso*, pp. 98-99).

■ ¡Un dios frenético! ¡Un dios a cuya esencia pertenece el estar loco! ¿Qué vivieron, qué vieron los hombres a los cuales se imponía lo que hay de imposible en esta representación?

El rostro de este verdadero dios es el rostro de un mundo. No puede haber un dios loco más que si existe un mundo loco que se manifiesta a través de él. ¿Dónde está ese mundo? ¿Puede todavía ser encontrado y reconocido por nosotros? Solamente el propio dios nos puede ayudar en este camino...

El que engendra lo viviente debe hundirse en las profundidades origi-

narias, moradas de las potencias de la vida. Y cuando vuelve a la superficie, hay un destello de locura en sus ojos, porque allí, debajo, la muerte cohabita con la vida. El misterio originario mismo está loco, el seno del desgarrar y de la unidad desgarrada. En relación con este tema, no tenemos necesidad de convocar a los filósofos... La experiencia de la vida y los ritos de todos los pueblos y de todos los tiempos son testigos de ello. La experiencia de los pueblos habla: allí donde nace lo viviente, está próxima la muerte. Y en la medida en que haya vida eso está vivo, y la aproximación de la muerte se acrecienta hasta el instante más alto, hasta el hechizo del nuevo devenir, cuando la muerte y la vida se entrechocan en loca alegría. El torbellino y el estremecimiento de la vida es profundo porque está completamente ebrio. Y con la misma frecuencia con que la vida se engendra nuevamente, el muro que la separa de la muerte se abre por un instante (*Dioniso*, pp. 126-128).

■ No era solamente la abundancia de vida y fecundidad lo que hacía del Toro una de las formas de Dioniso, sino también su locura furiosa, su carácter peligroso... (*Dioniso*, p. 154).

■ Su lascivia, con frecuencia mencionada, debe haber hecho del chivo uno de los animales dionisíacos... (*Dioniso*, p. 155).

99

NIETZSCHE DIONISO

■ Un dios ebrio, un dios demente... Las hipótesis rápidamente construidas que conducen toda significación al nivel de la media no hicieron más que desviar la mirada de esta representación. Pero la historia da testimonio de su fuerza y de su verdad. Otorgó a los griegos un sentimiento de ebriedad tan grande y tan abierto que, miles de años después de la ruina de su civilización, un Hölderlin, un Nietzsche podían expresar su último y más profundo pensamiento en nombre de Dioniso. Y Hegel representaba el conocimiento de la verdad con ayuda de una imagen dionisíaca, afirmando que ésta era “el vértigo de la bacanal en la cual no hay un solo participante que no esté ebrio” (*Dioniso*, p. 50).

■ He aquí mi universo *dionisiaco* que se crea y se destruye eternamente a sí mismo, ese mundo misterioso de voluptuosidades dobles, he aquí mi “más allá del bien y del mal”, sin objetivo, a menos que la felicidad de haber cumplido con ese ciclo sea un objetivo, sin querer, a menos que un anillo tenga la buena voluntad de girar eternamente sobre sí mismo y nada más que sobre sí en su propia órbita. Ese universo que es el *mío*... ¿quién entonces sería lo suficientemente lúcido como para verlo sin desear perder la vista? ¿Quién es demasiado fuerte como para exponer su alma a tal espejo? ¿Como para oponer su propio espejo al espejo de Dioniso? ¿Para proponer su propia solución al enigma de Dioniso? Y el que sea capaz, ¿no debería entonces hacer *más todavía*? ¿Sellar un compromiso con el “ciclo de los ciclos”? ¿Jurar su propio *retorno*? ¿Aceptar el ciclo en donde se bendecirá eternamente a sí mismo, en donde se afirmará a sí mismo? ¿Con la voluntad de querer todas las cosas de nuevo? ¿De ver volver todas las cosas que fueron? ¿De querer ir hacia todo lo que nunca deberá ser? ¿Saben ustedes qué es ahora *el mundo* para mí? ¿Y lo que yo quiero, cuando quiero *este mundo*? (Nietzsche, *La voluntad de poder*).

■ En ocasión de la Fiesta del Asno, en Zaratustra, se dice expresamente que el asesino de Dios no es solamente culpable de la muerte de Dios, sino también de su resurrección bajo una forma nueva, porque entre los dioses la muerte no es más que un prejuicio; no hacen más que dejar despojos, pero no mueren, y nunca se podría prever “cuántos dioses nuevos serán todavía posibles”. En efecto: “¡pasaron cerca de dos mil años, y ningún nuevo dios!”. El papa, privado de Dios por la muerte de este último, llega a adorar al nuevo dios bajo la forma travestida de un asno. Ese asno, desde el fondo de su sabiduría escondida, dionisiaca, no dice jamás: *Nein* (no), sino siempre I-A (*ja*: sí). El Hombre-más-feo ofrece vino al asno, porque Dioniso es un dios de viñedos, y todos los personajes de Zaratustra se reúnen solemnemente alrededor del asno divino. Del mismo modo, el Viajero y su Sombra, el Profeta del Nihilismo, todos esos hombres superiores de la desesperación adoran al asno que bendice;



porque su voluntad superior de la nada se ve liberada en el asno afirmador que ha llegado a la forma suprema del ser que se quiere a sí mismo. Zaratustra, “el más piadoso de los ateos”, se convierte él mismo en el Zaratustra-Dioniso en nombre del cual Nietzsche consuma la última transformación que lo hace pasar del principio heroico del YO QUIERO al principio “idéntico a los dioses” del YO SOY. Idéntico a los dioses, ese principio lo es porque convierte en natural a través de él lo que antes parecía penoso. “Los dioses viviendo con ligereza: he aquí el embellecimiento supremo devuelto al mundo; en ese sentimiento, cuán difícil es vivir la vida” (Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Widerkunft des Gleichen*, Berlin, 1935, p. 55).

■ Ariadna, el laberinto, el Minotauro, Teseo y Dioniso, a todo ese dominio mítico Nietzsche no deja de volver una y otra vez bajo una forma enigmáticamente ambigua, cada vez que quiere indicar el último secreto de la verdad: que la verdad es la muerte...

El laberinto cuyos dédalos no ofrecen salida y que reserva la destrucción a través del Minotauro, es el objetivo y el destino del que busca. El que ensaya la absoluta independencia del conocimiento, sin estar constreñido a ello, prueba por este hecho una audacia desencadenada. Se dirige a un laberinto, multiplica por mil los peligros que la vida conlleva por sí misma, y no es un hecho menor que nadie vea con sus propios ojos cómo y dónde se pierde y se aísla, para terminar siendo despedazado por algún Minotauro de las cavernas de la conciencia. En el caso en que tal buscador sucumba, esto se produce tan lejos de toda comprensión humana que los hombres no lo sienten ni pueden apiadarse, y él no puede volver...

La verdad... conduce al interior del laberinto y nos libra al poder del Minotauro. El sujeto del conocimiento tiene incluso por esta razón una finalidad completamente distinta: un hombre laberíntico no busca nunca la verdad, sino siempre a su Ariadna — diga lo que diga. La búsqueda de la verdad lo empuja hacia lo que le es ajeno, lo que es en sí mismo como la verdad, pero a ninguna de las verdades que son captadas en tanto que verdad. Lo que es Ariadna, Nietzsche no lo dijo o no “pudo” decirlo.



Y sin embargo ella misma se convierte para él en la muerte...

Nietzsche, en tanto que es Dioniso, se convierte en la verdad que abarca a la vez vida y muerte, verdad desde el fondo de la cual dice a Ariadna desde entonces: "Soy tu laberinto". ¿Es Dioniso la verdad allí en donde lo oscuro, en tanto que pertenece a la verdad, la entrega y la supera, porque las peripecias paradójicas de la búsqueda de la verdad se encierran en el círculo de lo viviente en un ser que entonces solamente —en Dioniso— es lo verdadero? Toda comprensión de toda experiencia propiamente dicha de lo que Nietzsche no dice se detiene aquí (Jaspers, *Nietzsche*, Berlín, 1936, pp. 201-202).

■ Por más innumerables que hayan sido los trazos que es posible percibir en este mito, para Nietzsche no se trata de comprenderlo, no se trata más que de la elección consciente de un símbolo que le parece útil para su propia filosofía. Por eso Dioniso es algo esencialmente diferente del mito antiguo, algo que en el fondo llega sin tomar jamás forma.

104

Dioniso es antes que nada el símbolo de la *ebriedad* "en la cual la existencia festeja su propia transfiguración". "Cuando florecen el cuerpo y el alma griegos... nació ese símbolo cargado de misterios... Aquí fue dada la medida común, en consideración de la cual todo lo que creció después fue valuado como demasiado corto, demasiado pobre, demasiado estrecho: — que se pronuncie solamente el nombre de Dioniso frente a los mejores nombres y las mejores cosas modernas, frente a Goethe, por ejemplo, o frente a Beethoven, o frente a Shakespeare o Rafael: de repente sentimos que nuestras mejores cosas y nuestros mejores instantes se ven juzgados, ¡Dioniso es un juez!" (16, 388)*.

Dioniso es además lo contrario de Cristo, es la vida trágica opuesta a la vida a los pies de la cruz: "Dioniso contra el crucificado". Este contrario *no es*: una diferencia en cuanto al martirio, — sino que su sentido es diferente... el problema que se plantea es el del

* Tanto en esta cita como en las tres siguientes no se aclara el texto fuente. Es probable que correspondan a escritos póstumos de Nietzsche. [N. de la T.]

sentido del sufrimiento: o el sentido cristiano o el sentido trágico. En el primer caso será el camino de un ser santificado; en el segundo, el ser conlleva bastante santidad como para justificar una vida temible en sufrimientos. El hombre trágico aprueba incluso el sufrimiento más áspero: es lo bastante fuerte, pleno, divinizador como para ello; el cristiano niega la parte más feliz sobre la tierra... El Dios en la cruz es la maldición sobre la vida, el consejo es liberarse de él; — Dioniso despedazado es una conjuración de la vida: renace eternamente y volverá eternamente de la destrucción (16, 391).

Frente a la figura evanescente de ese Dios la concepción indeterminada de Nietzsche se consume —como anteriormente su pensamiento— “a través de una Teodicea, es decir, por una aprobación absoluta del mundo, pero por la misma razón por la cual se lo había desaprobado poco tiempo antes” (16, 372).

Sin embargo Dioniso no podría nunca ser un Dios al cual se le dirijan plegarias, al cual se consagre un culto. Es, a fin de cuentas, “el Dios que filosofa” (147, 391). Tiene todas las particularidades del nuevo filósofo que Nietzsche ve venir, o que siente ser él mismo: ser el “dios tentador” y el “gran equívoco”. Nietzsche tiene conciencia de la extraña novedad de tal símbolo: el simple hecho de que Dioniso sea un filósofo, y que en consecuencia los dioses filosofen también, me parece una novedad.

La autoidentificación de Nietzsche con Dioniso, incluso oculta en la frase “yo soy el último discípulo e iniciado del dios Dioniso”, se consumó fácticamente en los inicios de su locura (Jaspers, *Nietzsche*, pp. 330-332).



DIONISO FILOSOFÍA

Jules Monnerot

Quédense tranquilos: ¡soy Dios! Me he puesto este disfraz.¹

107

Nietzsche es un legislador feroz —sin ciudad. Un creador de religión que alrededor de sí no ve —a nadie. Esta ausencia *crucificadora* se hace poesía en el *Zaratustra*.

Dios dispone. Pero Dios ha muerto. Es preciso proponer entonces, para esta sucesión vacante, una candidatura que pueda prevalecer. Al reestablecerse “la inocencia del devenir”, se ofrece la mayor libertad posible a aquél lo suficientemente poderoso como para tomarla. Que se pidan entonces cuentas a este demonio, y no se obtendrá otra respuesta que la risa más feliz.

El poder existe, arbitrario. Es una gracia que ha sido *dada*. El poder es la fuerza sagrada en la que no puede haber razones, porque las razones están después de él, no antes. Por debajo, no por encima. El poder moviliza a los hombres como la búsqueda de la presa

1. Nietzsche loco, citado por Andler, en *Maturité de Nietzsche* [*Madurez de Nietzsche*].

alimenticia o sexual, la cómoda “tendencia a perseverar en el propio ser”, la bien conocida “lucha por la vida”. El universo humano se comporta como un juego de campos magnéticos. Los hombres se atraen, se repelen, se acumulan aquí como limadura de hierro, se rehuyen allá como esferas de mercurio. La atracción sexual resuelta y brutal tiene derecho de ciudadanía en las explicaciones y los discursos. Pero, dentro del margen desmesurado de las investigaciones recomendadas y de los desbordes admitidos, al estar las investigaciones más próximas en su interior al objeto real que los desbordes, los movimientos profundos y poderosos de atracción y repulsión persiguen una carrera laberíntica, a veces quebrada como por un juego, otras sinuosa y continua como un gran sistema. Puede verse, dentro de un grupo de niños, a la mayor parte de ellos orientar, desviar, torcer su conducta de manera tal de gustar o disgustar a quienes no son necesariamente los más favorecidos por el rango, la fortuna y el espíritu. Los refractarios juegan aquí el rol de excepciones que confirman la regla. En todo lo que simula incluso a la manera de un eco lejano la estructura de un clan, ciertos seres tienen el poder de movilizar la afectividad humana. Al atraer los rayos del amor, del odio, del miedo, son aquellos a los que algo les pasa; retienen o expulsan, provocan al máximo la vida, dan sabor a la existencia, se desplazan en un aire que alimenta pasiones y no conocen a los indiferentes. Es azaroso, pero tentador, buscar analogías entre la noción de tal poder y la de *maná* que Frazer evoca tan felizmente en *Les origines magiques de la royauté* [*Los orígenes mágicos de la realeza*]. Nadie duda de que —y la conversación más banal da testimonio de ello— el don de mando, el don de hipnosis, el de provocar el amor, no *participan* unos de otros, no se funden ni confunden cuando la temperatura afectiva se presta a ello, y se pronuncian las palabras “locura”, “enfermedad”, “intoxicación”, “encanto”, “posesión”, “hechizo”. Por medio de resortes secretos, incluso a través de las mallas de los regímenes que sustituyen del modo más ostensible desigualdades naturales por desigualdades falsas, la injusticia rige las relaciones humanas, colma de dones al dotado y hace caer en desgracia al desgraciado.

Que esos hechos de poder, esos hechos sagrados, sean tema de la literatura y no objetos de la ciencia es algo a deplorar en forma activa. La lucha de clases, las luchas por la vida, los conformismos de grupo, se esfuerzan en vano en tensarse y volcar todo su peso sobre los fenómenos de poder; se revelan impotentes para aniquilarlos y esos “hechos sagrados” oponen a los otros hechos tanto resistencias sordas como les infligen fracasos ejemplares.

Ciertamente la “supremacía del mandarín nunca significa nada bueno”; sin duda, la ciencia adquirida con esfuerzo no confiere poder viviente; y si no sirve a dicho poder viviente, hoy se echa a perder. Persigamos este brillo en el dédalo nietzscheano.

Nietzsche quiere que el poder de disponer del hombre, no aquel que intenta ganar algunos días sino el que arroja los dados de la historia sobre la alfombra de los siglos, sea *reintegrado* más allá de la utilidad, el hastío, las mecanizaciones, en *un ciclo enceguedor de hechos profundamente naturales*: entre el amor, la vida derrochada con esplendor, ofrecida con fervor, la danza frente a la fuerza y frente a la belleza, el magnetismo humano y los embrujos naturales, la primavera y la muerte. El “creador cesariano de la cultura”, que como escultor *tiene tiempo* de esculpir la materia humana, es el heraldo del poder, que no es una cosa que se *tiene*, sino una cosa que se *es*.

109

“Una nueva raza de filósofos se alza. Me atrevo a bautizarla con un nombre que no carece de peligro. Tal como los adivino, tal como se dejan adivinar, — porque está en su naturaleza *querer* seguir siendo un poco enigmas —, esos filósofos del porvenir querrían tener, justamente y quizás también injustamente — el derecho de ser llamados *seductores*.”²

“Curiosos hasta el vicio, inquisidores hasta la crueldad... [poseen] almas anteriores y posteriores, cuya última intención nadie penetra, primeros y últimos planos que nadie osaría recorrer.”³

2. *Más allá del bien y del mal*, § 42.

3. *Ibidem*, § 44.

En ellos Dioniso baila, y Dioniso filosofa. El pensador en el que él se manifiesta se siente “más rico de sí mismo, más nuevo... penetrado y sorprendido como por un viento de deshielo, quizás más incierto, más delicado, más frágil, más quebrado pero lleno de esperanzas que no tienen todavía nombre alguno, lleno de voluntades y de corrientes nuevas, de contracorrientes y de nuevas contravoluntades”⁴.

El filósofo dionisiaco, según Nietzsche, es el intercesor entre el poder y el orden.

El término “mito”, además del sentido de mentira pura y simple del que lo dotó la vulgaridad contemporánea, posee varias acepciones que se pierden unas en otras y dan lugar a equívocos que bien mirados son fecundos, salvo a ojos de un pensamiento demasiado apresurado. El mito, en el sentido literario y platónico del término, es un procedimiento que reemplaza la prueba por el relato y la demostración por la imagen. Los mitos que estudia el mitógrafo formaban antes junto con los ritos un cuerpo vivo. Desde la extinción de esos ritos, muchos de ellos erran del mismo modo que erran en ciertas religiones “primitivas” los muertos privados de sepultura. El arte es entonces con frecuencia su cementerio, y las obras de arte clásicas son sus hermosos sarcófagos⁵. Pero mientras que los mitos paganos reposan en el arte a título de símbolos correctos y de recreaciones higiénicas, nuevos mitos emergen del folclore e incluso de la literatura. Gestas de héroes que, habiendo existido o no, están absolutamente recubiertos por lo que la imaginación de la posteridad hizo de ellos. La ofrenda hecha a estos héroes consiste en papel. Alimentan periódicamente la insuficiencia, las nostalgias, los terrores humanos. Al no poder los hombres realizar definitivamente los

4. *Ibidem*, § 295.

5. Véase a Roger Caillois: “Le mythe et l’homme” [“El mito y el hombre”], en *Recherches philosophiques*, 1936. Dejo fuera la concepción soreliana del mito (*Introduction à l’économie moderne, Réflexions sur la violence* [Introducción a la economía moderna, Reflexiones acerca de la violencia]).

deseos que ilustran, ni desprenderse de ellos, esos héroes están presentes a la manera de remordimientos y de tentaciones: “Soy un libro, pero tú vives, ¿no es cierto?”. Fausto y Don Juan son con suma perfección tales reproches, tales héroes y tales mitos⁶.

Un día, Nietzsche escribió en su cuaderno: “Armonía del Creador, del Amante, del Conocedor en el poder”⁷.

Es acertado y justo que Don Juan se llame *el seductor*, como se llama por otra parte el Diablo, al que también se llama *Lucifer*. Es el “estado dionisiaco” lo que tanto Don Juan como sin duda el diablo persiguen, estado en el que el análisis nietzscheano distingue “el instinto sexual, la ebriedad, la crueldad que pertenecen, los tres, a la más antigua alegría de fiesta en el hombre”. Obstinado, Don Juan quiere que toda mujer encontrada sea su mediadora. Nunca se deja desviar de su destino, ni doblegar, ni torcer, ni ladear, ni utilizar. Ni el rey, ni el dinero, ni su padre, ni la piedad...

El cristianismo decretó que la pareja excitación erótica-éxtasis fuera separada, que el éxtasis formara parte de un mundo, de un orden más allá de la carne. Don Juan, al instituir sobre las criaturas de Dios una gran experiencia, no tiene ninguna consideración especial ni por el creador ni por aquellos que tienen necesidad de él para vivir, y se comporta como si no hubiera Dios, al menos otro Dios más que él mismo. “Sentado en la gran mesa de la burla y del juego”, indemne para siempre de toda mala conciencia, jugará la partida hasta el final, cuando incluso las armas desleales y las cartas trucadas de lo sobrenatural jueguen en su contra. La última coalición de Dios y de un mundo que todavía obedece a Dios (;pero por cuánto tiempo?) mostrará solamente hasta qué alto grado puede ascender su poder de desafío. El estado dionisiaco que Don Juan busca conquistar por medio de la violencia, por medio de la astucia y contra todo, ilumina una vida que no sería “otra vida” sino la suya, al ser la vida que

6. Véase a Geneviève Blanquis, *Faust pendant quatre siècles* [*Fausto a lo largo de cuatro siglos*], y Gendarme de Bévoite, *La légende de Don Juan* [*La leyenda de Don Juan*].

7. *Ainsi parlait Zarathoustra* [*Así habló Zaratustra*], Mercure de France, apéndice, p. 488.

está menos fuera de sí misma. El mito de Don Juan nos habla de un deseo incontenible del que participan los hombres y en el cual comulgan, lejos de toda igualdad abstracta y de toda concesión a lo maquinal. Deseo que el héroe mítico tiene el privilegio de ilustrar, al haberle delegado la humanidad sus poderes aquí, salvo excepciones, por una duración ilimitada y hasta tiempos mejores.

La religión dionisiaca, organización colectiva y sagrada de la búsqueda del éxtasis por medio de la fiebre y la efervescencia, se le aparece a Nietzsche como un rayo a través de la noche de los tiempos y de su propia noche. Escruta en ella con ojos profundos su reflejo en los textos sacros y en los libros sabios.

Es posible, siempre fue posible, proponer una explicación sistemática de la existencia humana en todos sus grados en función de los estados dionisiacos, de la búsqueda de tales estados de desigualdad variable de los hombres frente a sí mismos, de la comunión de los hombres en ellos mismos.

112

“¡Cuántos dioses nuevos son todavía posibles! Hay tantas cosas extrañas que ya pasaron frente a mí, en esos momentos fuera del tiempo que caen en la vida como de la luna, esos instantes en donde uno no sabe ya cuántos años tiene, y cuán joven se seguirá siendo todavía!”⁸ Pero el que pensara que el éxtasis individual, la efusión pasajera, incluso cargada de la más preciosa intensidad, es un fin nietzscheano en sí, se confundiría seriamente. Nietzsche no apunta a nada menos que a demacrar y vaciar de sangre a las nociones tradicionales de mito y realidad, asignándole a cada una, en la medida en que no es más que sí misma, empobrecida por sus límites, un rango sabio y modesto como ahora tienen el tiempo y el espacio newtonianos. La suerte que les reserva es la de ser subyugadas y comprendidas a título de casos ridículamente particulares, en una síntesis agresiva, voraz y dominante. Entiende que la tragedia, al volver a sus orígenes, olvida la función de espectáculo que la aísla en forma miserable, de modo que al abandonar la estética por la

8. *Volonté de puissance* [*La voluntad de poder*], Mercure de France, II, p. 156.

aisthesis, el creador no crea arte, sino historia; no representa ya una pieza sino una partida cuyo juego no es ningún cielo sino la tierra.

Es preciso entonces que el mito solicite al hecho, lo invada, lo mine y lo metamorfosee buscando la encarnación que acecha y merodea, lista para hacer de toda madera flecha y creación de toda realidad. No hace falta ya que el seductor consagrado a Dioniso sea expulsado de la comunidad como un desecho cuya presencia cuestiona la vida misma del organismo que pierde la cabeza por haberlo producido. Pero sí que se destape ahora sin salir de su mito, a pleno sol, en plena sociedad.

Se ve que el problema de la ficción y de la verdad no se plantea a propósito del mito moderno y nietzscheano de Dioniso que, prospectivo y no retrospectivo, no se ornamenta con los colores de un pasado lejano más que para abrazar mejor el porvenir.

En vano se objetaría a Nietzsche el hecho de que el tiempo de los mitos es tiempo ya pasado: no cree nada de ello. Que la ciencia existe: él esperaba esa objeción.

“Empleados del comercio del espíritu, viajeros del comercio de la cultura.” He aquí cómo el sabio profesor Friedrich Nietzsche trata a los literatos. Protege menos todavía a sus colegas sabios: “tejen las medias del espíritu... cuando se los roza con la mano, producen involuntariamente polvo alrededor de ellos como sacos de harina; pero quién dudaría de que su polvo viene del grano y de la gloria dorada de los campos de verano... son buenos movimientos de péndulo, si uno tiene el cuidado de darles cuerda”⁹. Sin embargo Nietzsche, el filósofo que se alimenta de Nietzsche el filólogo, es lo más alejado que uno pueda imaginar de todo oscurantismo: “¡Hermanos míos! No nos lo ocultemos más: la ciencia está allí, una fuerza formidable, nueva, creciente, una fuerza tal como no se la ha visto antes, con alas de águila, con ojos de búho, con patas de dragón.”¹⁰

¡La ciencia pone al servicio de la vida materiales de tan rica

9. Las citas fueron extraídas de *Zaratustra*.

10. *Œuvres Posthumes*, Mercure de France, 1934, p. 65.

diversidad! Cruel, aguda como la más refinada persecución de un hombre buscado, acciona la agresividad humana bajo su forma más alejada, más ajena, más distante...

Pero “la ciencia no es autónoma... no posee una finalidad, una voluntad... es ahora el refugio de toda clase de descontento, de incredulidad, de remordimientos, de *despectio sui*, de mala conciencia, es la inquietud misma de la falta de ideal, el dolor de la ausencia de un gran amor, el descontento de una temperancia forzada...”¹¹. “El hombre objetivo que no maldice ni injuria como lo hace el pesimismo, el sabio ideal que representa el instinto científico que ha alcanzado su pleno florecimiento... es por cierto un instrumento precioso entre todos, pero es preciso que esté en manos de lo que es más poderoso que él.”¹² Ese “más poderoso que él” es el seductor, Dioniso *philosophos*, naturaleza, pero sabia y filosofante. “Hay que dejar de confundir a los trabajadores filosóficos en general y a los hombres de ciencia con los filósofos.” Los trabajadores filosóficos ponen en fórmulas valores establecidos, los “seductores” tienen por misión “*subyugar el pasado*”. Son la especie de hombres “que quiere arriesgar mientras que los otros no quieren arriesgar nada”, aquellos “que dicen sí a todo lo que es problemático y terrible”. “Somos otra cosa que sabios, aunque sea inevitable que, entre otras cosas, seamos también sabios. Tenemos otras necesidades, otro crecimiento, otra digestión.”¹³

Los seductores son “desquiciados”, “juegan un juego infernal”, provocan a veces en ellos mismos la ebriedad como la exaltación dionisíaca cuando se vale del vino tracio. Están sobre la tierra como si obedecieran al imperativo: “muere o crea”. Pero no obedecen. Son el poder. Les pertenece el crear. Sin embargo, toda creación es escándalo. Si se franquea la distancia del antes y el después, de la nada a algo, se arrancará a lo que ya existe gemidos atroces venidos de lo más profundo, se

11. *Genealogía de la moral*, § 23.

12. *Más allá del bien y del mal*, § 207.

13. Podríamos multiplicar las citas.

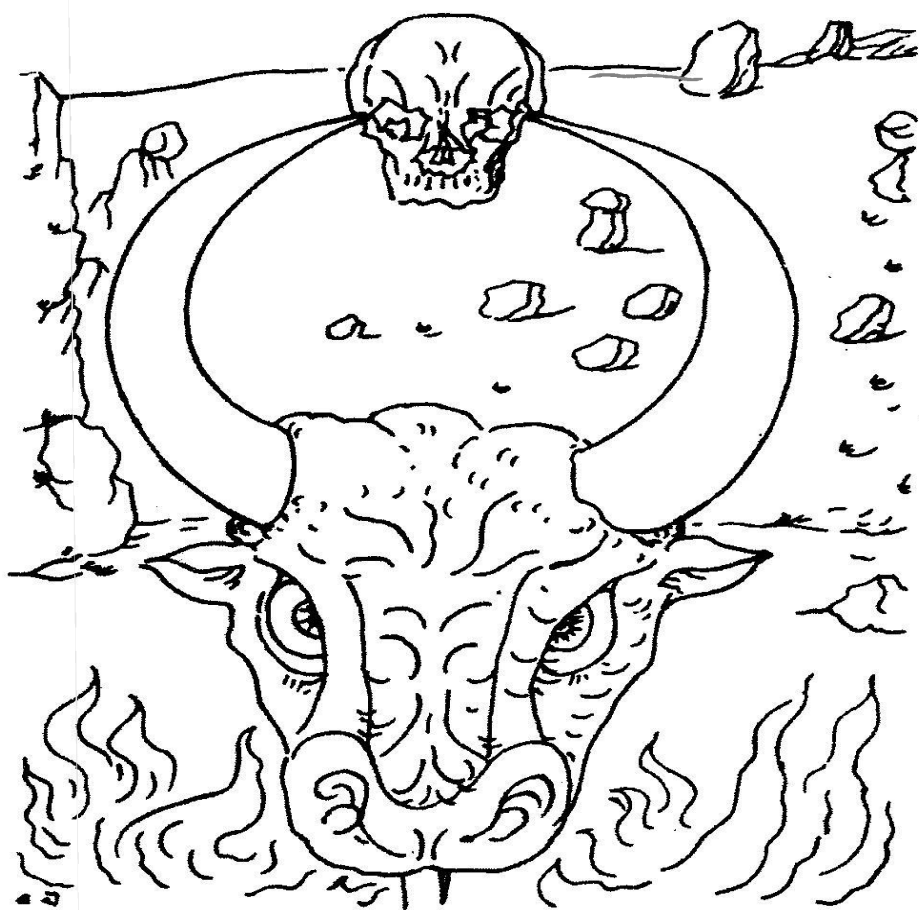
provocará un horror bestial, sagrado, y con frecuencia asesino.

Los amos científicos cazan y almacenan las bestias preciosas, los vegetales inauditos, las especias maravillosas. Preparan incluso el festín de la inmortalidad. Pero para transformar este festín en una sangre de héroes y dioses es bien necesario que haya héroes y dioses. Los “seductores” son los únicos que poseen el entusiasmo, la cólera, la indignación, la risa sagrada que hacen del saber el martillo iconoclasta, el cuchillo vivisector y la orquesta más grandiosa.

Nietzsche nunca tuvo suficiente desprecio para todo lo que es *invidia* y, como dice después de Taine, resentimiento. Se sabe que entiende por ello al sentimiento rechazado, encerrado, macerado, remordido, rumiado, que agria y envenena. Pero existe otro sentimiento del término resentimiento hoy prácticamente olvidado: cólera de aquel que no puede aceptar, que no sabe resignarse, del animal de raza que se encabrita. El que crea no puede ya crear —y esto desde hace largo tiempo— más que en contra de lo que existe, y el “seductor” no podría existir sin el resentimiento *noble*, la cólera sagrada propicia a las creaciones. Nietzsche lo sabe y lo dice: “casi todo genio conoce, como fase de su desarrollo, la *existencia catilinaria*, sentimiento de odio y de venganza contra todo lo que ya existe... Catilina, la forma preexistente de todo César”¹⁴. Existencia catilinaria que es como el período de ocultación de los héroes míticos antes de que comiencen los años de las pruebas.

Víctima sacrificial, Nietzsche, creador de Dioniso *philosophos*, anunciador de una nobleza de milagro, atormentado por el mito, lo alimenta con su propia vida que aparece devastada y vacía. Cuando un Baudelaire o un Nietzsche se derrumban, una desventura bastante común adquiere entonces su figura ejemplar de castigo divino, y la imaginación humana, alcanzada en carne viva, sueña con leyendas en las que quien ve cosas prohibidas se convierte en piedra, o es golpeado por el rayo. Pero puede soñar también que el castigo fue irremediablemente tardío, y que llegarán las fiestas de la resurrección.

14. *El crepúsculo de los ídolos*, § 45.



C R Ó N I C A

NIETZSCHEANA¹

Georges Bataille

La crisis actual es la misma que amenazaba a la naturaleza humana cuando se estableció el cristianismo.

*Benjamin Constant*²

117

1. Continuación del texto publicado en el número de enero bajo el título *Nietzsche y los fascistas*. Esta crónica será continuada.

2. Esta representación cíclica de la historia es en realidad la representación corriente. Chateaubriand, Vigny, George Sand, Renan, se expresaron en igual sentido en relación con el cristianismo. Engels desarrolló ampliamente el principio de la similitud de los primeros textos del cristianismo y del siglo XIX ("Contribution à l'histoire du christianisme primitif" ["Contribución a la historia del cristianismo primitivo"], en *Religion, Philosophie, Socialisme*, traducción francesa de 1901). Nietzsche se consideraba como el Anticristo, y veía en el momento en que vivía una cumbre de la historia al representarse igualmente un curso cíclico de las cosas. Pero para Nietzsche había en un cierto sentido un retorno al mundo que Sócrates y el cristianismo habían destruido (véase la reseña del libro de Löwith en *Acéphale* 2). Es de lamentar que la concepción cíclica de la historia no haya sido considerada por el ocultismo y por Spengler. Podrá tomar cuerpo sin embargo desde el momento en que sea establecida sobre un principio simple y evidente. Se ligará necesariamente a UNA INTERPRETACIÓN SOCIOLOGICA DE LA HISTORIA, sociológica, es decir, alejada igualmente del materialismo económico y del idealismo moral.

EL APOGEO DE LA CIVILIZACIÓN ES UNA CRISIS

EL APOGEO DE LA CIVILIZACIÓN ES UNA CRISIS QUE DESAGREGA LA EXISTENCIA SOCIAL.

118

Cada vez que se desarrolla un vasto movimiento de la civilización, en Egipto o en el mundo grecorromano, en China o en Occidente, los valores que habían reunido a los hombres en la aurora de cada fermentación, las personas, los actos, los lugares, los nombres y las leyes tabúes o sagradas perdieron lentamente, al menos en su conjunto³, una parte de su fuerza eficaz y de su capacidad de imposición. El simple hecho del movimiento era en sí mismo descomposición y, en este sentido, el término civilización puede ser dado como sinónimo de enfermedad o de crisis. Los dos sentidos, pasivo y activo, del término *crítica* —lo cuestionado y lo que pone en cuestión— dan cuenta con claridad suficiente de la identificación que debe hacerse entre civilización en desarrollo y crisis. Desde el aspecto pasivo, hay crisis de las convenciones —soberanía real o divina—, que constituyen los fundamentos de la agregación humana; y del lado activo, una actitud crítica *individual* con respecto a estas convenciones: el individuo se desarrolla de este modo de manera corrosiva a expensas de la sociedad, y la vida individual facilitada toma a veces una significación dramática. La figura de la comunidad viviente pierde poco a poco el aspecto trágico, a la vez pueril y terrible, que alcanzaba a cada ser hasta en su herida más secretamente desgarrada; pierde el poder de provocar la emoción religiosa total que crecía hasta la embriaguez extática cuando la existencia se le abría ávidamente.

Pero como la organización material que se ha desarrollado exige la conservación de la cohesión social, ésta se mantiene por todos los

3. Las compensaciones continuas no pueden impedir que la pendiente sea descendente.

medios de los que disponen los principales beneficiarios: cuando la pasión común no es lo suficientemente grande como para componer las fuerzas humanas, se hace necesario servirse de la constricción y desarrollar las combinaciones, las transacciones y las falsificaciones que recibieron el nombre de política. Los seres humanos, a la vez que se convierten en autónomos, descubren alrededor de ellos un mundo falso y vacío. Al sentimiento fuerte y doloroso de la unidad comunitaria sucede la conciencia de ser engañados por la impudicia administrativa, por los agentes policiales y de los cuarteles; también, por los despliegues de suficiencia y de estupidez individuales que son aterrorizadores. Los resultados inmensos de largos siglos de esfuerzos, de prodigiosas conquistas militares o materiales siempre abrieron a las poblaciones conquistadoras, se trate de occidentales, egipcias o romanas⁴, el acceso a un mundo fallido, decepcionante, deprimido por crisis interminables. Es en medio de un malestar extremo y de una confusión donde todo parece vano y casi desastroso, que crece la obsesión por

119

LA RECUPERACIÓN DEL MUNDO PERDIDO

La descomposición puede afectar al mismo tiempo la actividad económica, las instituciones de autoridad y los principios que fundan las actitudes morales y religiosas. Cuando las socie-

4. En la civilización egipcia, los valores individuales, nulos por así decir a principios del tercer milenio (en la época de las grandes pirámides) aparecen muy desarrollados ocho o diez siglos más tarde en una época de revoluciones sociales tendientes al nihilismo (véase a Moret, *Le Nil et la civilisation égyptienne* [El Nilo y la civilización egipcia], 1926, p. 251 y siguientes, p. 292 y siguientes); en la civilización occidental, como en la china, formas múltiples de soberanía en una sociedad feudal desembocan en una individualización monárquica que introduce una administración racional. Las formas y sucesiones de los hechos son diferentes en cada ciclo, pero la coincidencia de los problemas sociales, de la decadencia de los valores sacros y del enriquecimiento de la vida individual es constante; lo mismo ocurre con la recomposición que sigue a la crisis.

dades desagregadas buscan oscuramente volver a encontrar su cohesión, pueden incluso ser devastadas por la multiplicidad de tentativas inútiles: la fuerza brutal y la pedantería intelectual, igualmente enceguecidas, encuentran en estas condiciones las puertas abiertas de par en par. La alegría excesiva y fisurada de las grandes calamidades puede entonces aliviar la existencia como un espasmo. Pero detrás de la fachada compuesta por las afirmaciones de la fuerza, de la razón y del cinismo, se abre el vacío y lo que continúa deja un lugar cada vez mayor a la sensación de que algo falta. La nostalgia de un mundo perdido reviste numerosas formas, y generalmente es asunto de cobardes, de quienes no saben más que gemir por lo que pretenden amar, de quienes evitan, o saben que no encontrarán, la posibilidad de COMBATIR. Detrás de la fachada, hay antes que nada depresión nerviosa, estallidos violentos y sin consecuencia, ensoñación estética y charlatanería. Que un hombre entre otros, en este mundo en donde la simple representación del acto se ha convertido en objeto de náusea, intente emprender el combate por la “recuperación del mundo perdido”, y se hará el vacío alrededor de él; no encontrará más que la elusión infinita de todos aquellos que tomaron sobre sí la tarea del conocimiento y el pensamiento: porque es casi imposible imaginar a un hombre que piense sin tener la constante preocupación de eliminar del curso de sus reflexiones todo aquello que podría crisparlo y volverlo explosivo. Porque no podía confundir castración y conocimiento, y porque su pensamiento se abría a una explosión lúcida que no podía cesar antes de haber agotado sus fuerzas —convirtiéndose en el *héroe* de todo lo que humanamente no fue hecho servil—, Nietzsche se derrumbó en una soledad humillante. El destino de la vida humana, cuando se liga a lo más pesado que los hombres llevaron consigo, no conoció, quizás, un momento que justifique más perturbación que aquel en el que Nietzsche, solo, bajo el rayo de la locura, abrazó a un caballo en las calles de Turín.

LA SOLUCIÓN FASCISTA

Pero la conexión estrecha entre la voluntad de reencontrar la vida perdida y la depresión mental que debilita no es solamente la ocasión de fracasos trágicos: constituye una garantía contra las soluciones vulgares y fáciles cuyo éxito parece de entrada asegurado por exclusión de cualquier otro. Dado que se trata de volver a encontrar lo que antaño había existido y cuyos elementos están muertos o envejecidos, lo más simple es volver a otorgarle vida en circunstancias favorables a lo que subsiste. Es más fácil restaurar que crear, y como la necesidad de una cohesión social renovada puede ser sentida en ciertos momentos de la manera más apremiante, el primer movimiento de recomposición tiene lugar bajo la forma de un retorno al pasado. Los valores fundamentales más groseros, los más directamente *utilizables* son susceptibles, a lo largo de crisis agudas y odiosas, de retomar un sentido dramático que parece devolver un color real a la existencia común, en tanto que se trata, en conjunto, de una operación en la cual los valores afectivos que se ponen en juego son en gran parte *utilizados* con otros fines que ellos mismos. Es por medio de un ascenso que permite a la existencia caminar nuevamente erguida bajo el látigo de la dura necesidad que comienza⁵ LA RECOMPOSICIÓN DE LOS VALORES SAGRADOS. Los faraones restaurados, los Césares romanos y los jefes de los partidos revolucionarios que hoy hechizan a la mitad de los habitantes de Europa respondieron a la esperanza de fundar de nuevo la vida bajo un impulso irracional. Pero la suma de coacción necesaria para mantener construcciones impuestas con demasiada rapidez marca el carácter profundamente decepcionante de todo ello. En la medida en que persiste la nostalgia de una co-

121

5. Se sobreentiende que es imposible fijar exactamente la fecha en la cual comienza un proceso y que, en conjunto, las consideraciones del orden de las expuestas aquí no pueden tener un valor formal muy preciso. Lo mismo ocurre por otra parte con toda consideración que refiera a un dominio complejo.

munidad en la cual cada ser encontrase una mayor tensión trágica que en sí mismo, sólo en esa medida, la preocupación por la recuperación del mundo perdido, que jugó un rol en la génesis del fascismo, no tiene por resultado otra cosa que la disciplina militar y el apaciguamiento limitado que ofrece una brutalidad que destruye con rabia todo lo que no tiene el poder de seducir.

Ahora bien, lo que basta a una fracción que puede ser dominante, no es más que desgarramiento y engaño si se considera a toda la comunidad viviente de los seres. Esta comunidad no solicita una suerte similar a las diferentes partes que reúne, sino que exige tener como fin lo que une y se impone con violencia *sin alienar la vida*, sin conducirla a la repetición de actos castrados y de fórmulas morales exteriores. Los estallidos breves del fascismo, dirigidos por el miedo, no pueden engañar a una exigencia tan verdadera, tan arrebatada, tan ávida.

DEL CIELO CESARIANO A LA TIERRA DIONISIÁCA: LA SOLUCIÓN RELIGIOSA

Si uno se imagina ahora la obsesión que domino la existencia de Nietzsche, parecerá evidente que esta obsesión común por el mundo perdido, que crece en la profunda depresión, se sigue necesariamente en dos direcciones opuestas. Las confusiones que tuvieron lugar entre dos respuestas al mismo vacío, las similitudes de apariencia entre el fascismo y Nietzsche, se volverán entonces claramente inteligibles; todo parecido se reducirá a los trazos de identidad que aparecen entre dos contrarios.

Entre las diversas oposiciones que mantienen la existencia de los hombres bajo la dura ley de Heráclito, no existe ninguna más verdadera ni más ineluctable que la que opone la Tierra al Cielo, a la “necesidad de castigar” las turbias exigencias de la tragedia; por un lado se combinan la aversión al pecado y la claridad del día, la gloria y la represión militar, la rígida imprescriptibili-

dad del pasado; por el otro, la grandeza pertenece a las noches propicias, a la pasión ávida, al sueño oscuro y libre: el poder se otorga al movimiento y, a través de ello, sean cuales fueren las numerosas apariencias, es arrancado del pasado, proyectado en las formas apocalípticas del porvenir; por un lado, una composición de fuerzas común adherida a una tradición estrecha —parental o racial— constituye una autoridad monárquica y se establece como un estancamiento y un límite infranqueable para la vida; por el otro, un lazo de fraternidad que puede ser ajeno al lazo de sangre se anuda entre hombres que deciden entre ellos las consagraciones necesarias; y el objeto de su reunión no tiene como objetivo una acción definida sino la existencia misma, LA EXISTENCIA, ES DECIR, LA TRAGEDIA.

Es cierto que no existe en el ámbito de lo humano ningún ejemplo en el que una forma real represente, a exclusión de la otra, una de las direcciones posibles de la vida: esas direcciones no son menos fáciles de develar y de describir. Oponen en conjunto el mundo ctónico y el mundo uranio de la Grecia mítica y, en las fases de recomposición de cada gran civilización, de una manera más clara todavía, oponen los movimientos propiamente religiosos, osiriano, cristiano o budista, a la reconstitución o al desarrollo del carácter sagrado del soberano militar.

Aquello que impidió percibir de entrada en la representación nietzscheana de los valores lo que la opone al eterno recommienzo de la monarquía militar —recommienzo que se produce con una regularidad vacía, sin jamás aportar renovación—, es la preocupación que Nietzsche mostró por señalar las diferencias más profundas no tanto entre el dionisismo y el nacionalsocialismo bismarckiano (que con todo derecho se puede considerar poco relevante) como entre el dionisismo y el cristianismo. Y la posibilidad de error es tanto mayor en la medida en que la crítica de las falsificaciones cristianas llevó a Nietzsche a vituperar toda renuncia al poder, introduciendo así una confusión entre el plano de la solidificación, el de la osificación militar y el de la libertad trágica.

ca. Y tanto mayor en la medida en que no puede tratarse de renunciar a una virilidad humana dolorosamente conquistada: el desprecio hacia las operaciones privadas de sentido humano del cesarismo no conducirá a la aceptación de los límites que estas operaciones pretenden imponer a la vida; un movimiento religioso que se desarrollara en el mundo actual no deberá ya parecerse al cristianismo o al budismo más que lo que el cristianismo y el budismo se parecen al politeísmo. Es en razón de esta semejanza necesaria que Nietzsche apartaba con buen criterio el término mismo de *religión*, que se presta por sí solo a una confusión casi tan nefasta como la que se introdujo entre el dionisismo nietzscheano y el fascismo, y que no puede ser empleado en el mundo actual más que como desafío.

NIETZSCHE DIONISO

124

LA FASE CRÍTICA DE DESCOMPOSICIÓN DE UNA CIVILIZACIÓN ES SEGUIDA REGULARMENTE POR UNA RECOMPOSICIÓN QUE SE DESARROLLA EN DOS DIRECCIONES DIFERENTES: LA RECONSTITUCIÓN DE LOS ELEMENTOS RELIGIOSOS DE LA SOBERANÍA CIVIL Y MILITAR, QUE ENCADENA LA EXISTENCIA AL PASADO, ES SEGUIDA DE, O ESTÁ ACOMPAÑA POR, EL NACIMIENTO DE FIGURAS SAGRADAS Y DE MITOS, LIBRES Y LIBERADORES, QUE RENUEVAN LA VIDA Y HACEN DE ELLA “LO QUE TIENE LUGAR EN EL PORVENIR”, “LO QUE NO PERTENECE MÁS QUE A UN PORVENIR”.

La audacia nietzscheana que quiere para las figuras que compone un poder que no se incline frente a nada —que tiende a derrumbar el edificio de prohibición moral de la vieja soberanía—, no debe confundirse con aquello que combate. El maravilloso *KINDERLAND* nietzscheano no es nada menos que el lugar en donde el desafío planteado al *VATERLAND* de cada hombre adquiere un sentido que deja de ser una negación impotente. Es solamente después de Zaratustra que

podemos “PEDIR PERDÓN A NUESTROS HIJOS POR HABER SIDO LOS HIJOS DE NUESTROS PADRES”⁶. Las primeras frases del mensaje de Nietzsche proceden de “los mundos del *sueño* y la *embriaguez*”⁷. Ese mensaje se expresa por completo solamente a través del nombre de DIONISO. Cuando Nietzsche hizo de DIONISO, es decir, de la exuberancia destructiva de la vida, el símbolo de la voluntad de poder, expresaba por medio de ello una resolución de negar al romanticismo veleidoso y debilitante una fuerza que debe ser considerada como sagrada. Nietzsche exigía de aquellos que detentan los valores desgarradores de la tragedia que se convirtieran en dominadores: no que sufran la dominación de un cielo cargado con la necesidad de castigar.

Dios de la Tierra, DIONISO nació de los amores de Sémele, la Tierra, con el dios del cielo, Zeus. El mito pretende que Sémele, embarazada de Dioniso, habiendo deseado que Zeus se le presentase con los atributos de su poder, haya sido convertida en llamas y cenizas por el trueno y los rayos del cielo provocados imprudentemente. De este modo el dios habría nacido de un vientre fulminado.

125

A imagen de aquel que estaba ávido por *ser* hasta en su locura, Nietzsche nace de la tierra desgarrada por el fuego del Cielo, nace fulminado y por ello cargado con ese fuego de la dominación que se convierte en EL FUEGO DE LA TIERRA.

AL MISMO TIEMPO QUE LA FIGURA SAGRADA —NIETZSCHEANA— DE DIONISO TRÁGICO LIBERA LA VIDA DE LA SERVIDUMBRE, ES DECIR, DEL CASTIGO DEL PASADO, LA LIBERA TAMBIÉN DE LA HUMILDAD RELIGIOSA, DE LAS CONFUSIONES Y DE LA TORPEZA DEL ROMANTICISMO. EXIGE QUE UNA VOLUNTAD DESLUMBRANTE CONVIERTA A LA TIERRA EN LA DIVINA EXACTITUD DEL SUEÑO.

6. *Así habló Zaratustra*, Segunda Parte, “Del país de la civilización”. El término alemán *Kinderland*, país de los niños, responde a *Vaterland*, patria, país de los padres, y no puede ser traducido con exactitud.

7. *El nacimiento de la tragedia*, § 1.

LA REPRESENTACIÓN DE *NUMANCIA*⁸

La oposición entre el Cielo y la Tierra dejó de tener un valor significativo común e inteligible en lo inmediato. Su manifestación se enfrenta con el deseo de la inteligencia que ya no sabe lo que tales antigüedades quieren decir, y que además se niega a admitir que las entidades mitológicas puedan tener en la actualidad, en un mundo saturado de ciencia, un sentido cualquiera. Pero si uno se remite a la realidad cotidiana, fue suficiente una circunstancia favorable para que hombres evidentemente alejados de toda locura entraran lúcidos en el mundo de los espíritus infernales; y no solamente los hombres sino las pasiones políticas vulgares que los animaban.

Cuando Marquino, avanzando bajo su manto, apela a lo que el mundo contiene de más sombrío, las figuras que invoca bajo nombres terribles... *aguas de la negra laguna*... dejan de ser representaciones vacías e impotentes. Porque en la agonía de Numancia, al interior de los muros y bajo la ladera desnuda de la sierra, lo que está allí es la Tierra: la Tierra que se abre para devolver el cadáver al mundo de los vivos, la Tierra que se abre a lo viviente que el delirio precipita en la muerte. Y por más que esta Tierra exhale el Furor y la Rabia, por más que aparezca en los gritos de los niños degollados por sus padres, de las esposas dego-

8. Esta tragedia de Cervantes fue representada en París en abril y mayo de 1937 por Jean-Louis Barrault. Es importante desde el punto de vista que aquí se desarrolla que Barrault se haya visto tomado por el sentido de la grandeza de la tragedia. Es más importante todavía que, para la composición de los decorados y las figuras, André Masson haya forjado un hechizo en el cual los temas esenciales de la existencia mítica vuelvan a encontrar todo su brillo. No se trata de considerar aquí aquello que corresponde a Cervantes o lo que corresponde a Masson en la figuración de dos mundos opuestos... El tema de *Numancia* es la guerra inexpiable que sostiene el general romano Escipión contra los numantinos sublevados, que, sitiados y agotados, se matan entre ellos en lugar de rendirse. En la primera parte, el adivino Marquino hace salir a un muerto de su tumba para enterarse por él de la suerte que ha corrido la ciudad.

lladas por sus maridos, por más que el pan que traiga al hambriento esté embebido en sangre, el sentimiento que inspira su presencia no es el horror. Porque aquellos que le pertenecen (y pertenecen de este modo al frenesí), hacen revivir bajo nuestros ojos toda la humanidad perdida, el mundo de verdad y de pasión inmediata cuya nostalgia no cesa. Y es imposible disociar una figura profundamente compuesta y ligada. Del mismo modo que los romanos dirigidos por la implacable autoridad de un jefe son asociados a la gloria del sol, del mismo modo los numantinos SIN JEFE se ubican en la región de la Noche y de la Tierra, en la región hechizada por los fantasmas de la Madre-Tragedia. Y es en la medida en que la agonía y la muerte entran en la ciudad que dicha ciudad se convierte en la imagen de todo lo que, en el mundo, puede exigir un amor total; es en la medida en que muere que toda la nostalgia del mundo perdido se puede expresar ahora a través del único nombre de NUMANCIA.

127

“¡NUMANCIA! ¡LIBERTAD!”⁹

Lo grandioso en la tragedia de Numancia es que uno asiste no solamente a la muerte de cierto número de hombres sino a la entrada de la ciudad entera en la muerte: no son individuos, es un pueblo el que agoniza. Esto es lo que debe repeler y, en principio, convertir a Numancia en inaccesible, porque el juego que el destino aplica a los hombres no puede aparecer ante la mayoría más que bajo los aspectos brillantes y coloridos de la existencia individual.

Por otra parte, lo que se hace presente actualmente en el espíritu si se habla de existencia colectiva es lo más pobre que uno puede imaginar, y ninguna representación puede ser más desconcertante que aquella que ofrece a la muerte como objeto fundamental de la actividad *común* de los hombres, la muerte y no el alimen-

9. “¡Numancia! ¡Libertad!” es el grito de guerra de los sitiados exasperados.

to o la producción de medios de producción. Sin duda tal representación se apoya en el conjunto de la práctica religiosa de todos los tiempos, pero predominó el hábito de considerar la realidad de la religión como una realidad superficial. Lo que en la existencia de una comunidad es trágicamente religioso, lo que se abraza formalmente con la muerte, se convirtió en lo más ajeno a los hombres. Nadie piensa ya que la realidad de una vida en común —lo que equivale a decir “de la existencia humana”—, dependa de la puesta en común de los terrores nocturnos y de esa suerte de crispación extática que expande la muerte. De este modo la verdad de Numancia es incluso más difícil de capturar que la de la tragedia individual. Es la verdad religiosa, es decir, en principio, lo que rechaza la inercia de los hombres que viven hoy.

La idea de patria —que interviene como componente de la acción dramática— no tiene más que una significación exterior si se la compara con esta verdad religiosa. Cualesquiera sean las apariencias, los símbolos que presiden las emociones no están entre aquellos que sirven para representar o para mantener la existencia militar de un pueblo. La existencia militar excluye incluso toda dramatización de ese tipo. Se funda sobre una negación brutal de toda significación profunda de la muerte y, si utiliza cadáveres, es para hacer caminar a sus vivos más erguidos. La *representación* más trágica que conoce es el desfile y, a partir de que excluye toda depresión posible, es incapaz de fundar la vida común sobre la tragedia de la angustia. En este sentido la patria, condenada siempre a asimilar la brutal pobreza militar, lejos está de ser suficiente la unidad comunal de los hombres. Se puede convertir, en algunos casos, en una fuerza de atracción que destruye las demás posibilidades, pero al estar esencialmente compuesta de fuerza armada, no puede dar a quienes sienten su atracción nada que responda a los grandes deseos humanos: porque subordina *todo* a una utilidad *particular*, debe, por el contrario, hacer entrar a sus amantes, apenas seducidos, en el mundo inhumano y totalmente alienado de los cuarteles, las prisiones y las administraciones militares. En el transcurso de la crisis que oprime actualmente la existencia, la

patria representa incluso el obstáculo más grave a esta unidad de la vida que —es preciso decirlo con fuerza— no se puede fundar más que sobre una conciencia común de lo que es la existencia profunda: juego emocional y desgarrado de la vida con la muerte.

Numancia, que no es otra cosa que la expresión atroz de este juego, no podía entonces adquirir más sentido para la patria que para el individuo que sufre solo. Ahora bien, *Numancia* adquirió de hecho, para quienes asistieron al espectáculo, un sentido que no concernía ni al drama individual ni al sentimiento nacional, sino a la pasión política. La representación se hizo en ocasión de la guerra de España. He aquí una paradoja evidente y es posible que tal confusión tenga también nulas consecuencias, como la confusión de los habitantes de Zaragoza al representar la tragedia durante un sitio. *Numancia* se representa hoy no sólo en París sino en España, en las iglesias quemadas, y sin otra decoración más que las huellas del incendio, y sin otros actores más que milicianos rojos. Los temas fundamentales de una existencia remota, los temas mitológicos crueles e inalterados que fueron desarrollados por la tragedia, ¿no son acaso, sin embargo, tan ajenos al espíritu político como al espíritu militar?

129

Si tuviéramos que atenernos a las apariencias inmediatas, la respuesta debería ser afirmativa. No solamente a un político, de cualquier partido que sea, le repugna la consideración de las realidades profundas, sino que ha aceptado, de una vez por todas, el juego de las alteraciones y compromisos que hacen posibles combinaciones precarias de fuerza, e imposible la formación de una verdadera comunidad de sentimiento.

Además, entre las diversas oposiciones convulsivas de la historia, la que desgarra actualmente al conjunto de los países civilizados, la oposición entre el antifascismo y el fascismo, parece la más viciada. La comedia que —bajo el color de democracia— opone el cesarismo soviético al cesarismo alemán, muestra qué tráficos bastan a una masa cercada por la miseria y a merced de quienes la adulan con bajeza.

Existe sin embargo una realidad que, detrás de esta fachada, atañe a los secretos más profundos de la existencia; solamente es ne-

cesario a quien quiera entrar en esta realidad tomar del revés lo que está admitido. Si la imagen de Numancia expresa la grandeza del pueblo en lucha contra la opresión de los poderosos, revela al mismo tiempo que la lucha que se sostiene actualmente carece en la mayor parte de los casos de toda grandeza: el movimiento antifascista, comparado con Numancia, parece una multitud vacía, una vasta descomposición de hombres que no se vinculan más que por el rechazo.

Hay sólo ilusión y facilismo en el hecho de estimar a Numancia porque uno ve en ella la expresión de la lucha actual. Pero la tragedia introduce en el mundo de la política una evidencia: que el combate emprendido no cobrará sentido y no se volverá eficaz sino en la medida en que la miseria fascista encuentre frente a ella algo más que una negación agitada: la comunidad de sentimiento cuya imagen es Numancia.

El principio de esta transvaloración se expresa en términos simples. A LA UNIDAD CESARIANA QUE FUNDA UN JEFE SE OPONE LA COMUNIDAD SIN JEFE UNIDA POR LA IMAGEN OBSESIVA DE UNA TRAGEDIA. La vida exige que hombres se reúnan, y los hombres no se reúnen más que gracias a un jefe o una tragedia. Buscar la comunidad humana SIN CABEZA es buscar la tragedia: la ejecución del jefe es en sí misma tragedia; sigue siendo exigencia de tragedia. Una verdad que cambiará el aspecto de las cosas humanas comienza aquí: EL ELEMENTO EMOCIONAL QUE DA UN VALOR OBSESIVO A LA EXISTENCIA COMÚN ES LA MUERTE.

LOS MISTERIOS DIONISIÁCOS

Esta verdad “dionisiaca” no puede ser objeto de propaganda. Y como por su propio movimiento convoca al poder, otorga sentido a la idea de una organización que gravita alrededor de los misterios profundos.

Aquí misterio no tiene nada en común con un esoterismo vago: se trata de verdades que desgarran, que absorben a aquellos a

quienes se les aparecen, mientras que la masa humana no las busca e incluso está animada por un movimiento que las aleja. El movimiento de desintegración de esta masa sólo puede ser compensado, con una disimulada lentitud, por aquello que gravite nuevamente alrededor de figuras de muerte.

Solamente en esta dirección abierta, en la que todo desconcierta al límite de la embriaguez, las afirmaciones paradójicas de Sade dejan de ser, para quien las admite, sarcasmo y juicio implacable.

Qué puede significar para los hombres que no quieren entrar en un camino consecuente y difícil esta frase:

“Una nación ya vieja y corrompida que sacudiera con coraje el yugo de su gobierno monárquico para adoptar uno republicano, no podría sostenerse sino por medio de crímenes, porque está ya en el crimen...”

O incluso:

“De esos primeros principios se desprende... la necesidad de hacer leyes blandas y sobre todo de aniquilar para siempre la atrocidad de la pena de muerte, porque la ley, fría por sí misma, no podría ser accesible a las pasiones que pueden legitimar en el hombre la cruel acción del asesinato.”

Y éstas no son más que las afirmaciones menos claramente inhumanas de Sade. ¿Cómo su doctrina de sangre podría tener un sentido para aquel que, encontrándola justa, no la viviera en el temblor? Porque “matar por placer” no sería más que una provocación literaria y la más inadmisible expresión de la hipocresía si la conciencia no se viera llevada por ello a un grado de extrema lucidez. La conciencia de que el placer de matar es la verdad cargada de horror de aquel que no mata, no puede permanecer ni oscura ni tranquila y hace entrar a la existencia dentro del mundo inverosímilmente helado en donde se desgarran.

¿Qué podría significar, por otra parte, el hecho de que, durante varios años, algunos hombres entre los más dotados hayan

hecho méritos para quebrar su inteligencia en pedazos, creyendo que por ello harían saltar en pedazos la inteligencia misma? Dada es visto generalmente como un fracaso sin consecuencia mientras que, para otros, se convierte en la risa que libera, una revelación que transfigura al ser humano.

Y en cuanto a las lejanías insondables de Nietzsche, ¿no llegó acaso la hora de pedir cuentas a quienes asumieron la tarea de hacer de ellas el objeto de una curiosidad ecléctica? Muchas realidades dependen de la ley del todo o *nada*. Así ocurre con Nietzsche. Los *Ejercicios* de San Ignacio no serían *nada* si no fueran meditados en el mayor silencio frente a todo el resto (y, meditados, son una prisión sin salida). Lo que Nietzsche quebró no se puede abrir más que a quienes son llevados hacia adelante por la necesidad de romper; con respecto a los otros, hacen de Nietzsche lo que hacen con todo: para ellos nada tiene sentido, descomponen todo lo que tocan. Es la ley del tiempo presente que cualquier hombre sea incapaz de pensar, y que esté atrapado en todos los sentidos por ocupaciones completamente serviles que lo vacían de su realidad. Pero la existencia de ese hombre cualquiera terminará por convertirse en polvo, y dejará un día de asombrarse de que un ser vivo no lo mire como el último límite de las cosas.

LAS VIRTUDES DIONISIÁCAS

Roger Caillois

Parece que en la medida precisa en que el espíritu se impone una disciplina muy estrecha y leyes *al menos muy severas*, debe llevar una cuenta equivalente de los excesos, y perturbarse por su existencia misma, porque nunca tiene certeza de no experimentar por ellos tentación o remordimiento. Puede, en privado, mantenerse constantemente en el límite y conservar siempre el control más exacto de sus anticipaciones instintivas o, en público, restringir el ejercicio de sus facultades a la formulación de evidencias y no propagar más que lo expresable y lo definido, no avanzar más que en el terreno completamente conquistado, asimilado, y no proponer nada que no se pueda justificar y que no sea parte inalienable del sistema. El poder que dicha austeridad procura al espíritu que la adopta es propiamente, por derecho, sin medida. En efecto, este espíritu adquiere para sí gracias a ella una cohesión tal que se convierte en inexpugnable, a la manera de un ejército en el que cada elemento táctico, en cada punto, se beneficia de la fuerza indivisa de la totalidad de los efectivos. No deja por ello de sentir la constante sollicitación de los excesos. Todavía más, un espíritu tan

maniatado debe ser con seguridad para ellos una presa peor defendida, porque es de las que se arrebatan en su totalidad. Lo que ocurre es que dicho espíritu está demasiado unificado como para dividirse y *encenderse en parte* en el momento del vértigo: es inconcebible que no permanezca igual de entero en el espasmo que en el cálculo. En el espíritu, tan dispuesto a uno como entregado al otro, es como si la distensión fuera tan explosiva sólo para proseguir una tensión demasiado severa.

La ebriedad, por lo demás, se manifiesta como *estado total* y se extiende, virtualmente al menos, sobre toda la gama de las actividades del ser, puesto que todas consienten y callan en el momento en el que se excita sólo una. Al agregar *la semi-ebriedad de la lucidez superior*, de la que hablaba Baudelaire, a las que distingue Nietzsche, es decir, a las tres ebriedades de los licores fuertes, del amor y la crueldad, se percibe fácilmente que no existe punto alguno en el que el éxtasis no pueda asentarse sin que, sin embargo, la sensación extrema de poder que lo caracteriza deje de permanecer idéntica a sí misma. Cualesquiera sean los efectos íntimos, sea cual fuere el valor con que se los juzgue, es seguro que transportan a los individuos (salvo, en cierto sentido, algunos tóxicos paralizantes que les procuran por otra parte un sentimiento de superioridad intensa y calma, aunque de orden contemplativo) y les comunican una impresión de máximo de ser que les hace preferir esos extraños instantes que están muy pronto impacientes por repetir para el resto de sus vidas.

De este modo, y además de que interesen al individuo en lo más imprescriptible de sí mismo, los diversos excesos parecen constituir para él naturalmente un estado *violento* en relación con la sociedad, y quizás parecen ser testimonio de una cierta dificultad por su parte para adaptarse a la vida colectiva. He aquí incluso una oposición, y quizás no sea la menor, entre los excesos y la inteligencia: el destino imperialista de esta última y la desdeñosa resignación de las primeras para exaltarse marginalmente y para sí mismas.

Sin embargo, la historia da a pensar que esta oposición no

conlleve ningún carácter absoluto: en la medida en que la sociedad no sabe hacer lugar a las fuerzas dionisiacas, en la medida en que desconfía de ellas y las persigue en lugar de integrarlas, el ser se encuentra reducido a tomar, a pesar de la sociedad, las satisfacciones que debería recibir de ella solamente. El valor esencial del dionisismo residía, en efecto, en ese punto preciso en el que reunía al ser socializándolo por medio de aquello que lo separaba cuando su goce era individual. Mejor todavía, hacía de la participación en el éxtasis y de la aprehensión en común de lo sagrado el *único* cemento de la colectividad que fundaba, pues en oposición a los cultos locales cerrados de las ciudades, los misterios de Dioniso eran abiertos y universales. De este modo colocaban en el centro del organismo social las turbulencias soberanas que, descompuestas, serán luego acorraladas por la sociedad en los vagos terrenos de la periferia de su estructura, donde arroja todo aquello que la pone en riesgo de disgregarse¹. Este movimiento representa nada menos que la más profunda de las revoluciones y no es indiferente que el dionisismo haya coincidido con la presión de los elementos rurales contra el patriado urbano, y que la difusión de los cultos infernales a expensas de la religión urania haya sido impulsada por la victoria de las capas populares sobre las aristocracias tradicionales. Al mismo tiempo, los valores cambian de signo; los polos de lo sagrado, lo innoble y lo santo se permutan. Lo que era marginal —con el descrédito tan interesante del término— se convierte en constitutivo del orden, y en cierto sentido *nodal*: lo asocial (lo que parecía asocial) reúne las energías colectivas, las cristaliza, las conmociona, y se revela como fuerza de *sobresocialización*.

1. De hecho, en Roma las bacanales fueron prohibidas a la vez por ser contrarias a las costumbres y por atentar contra *la seguridad del Estado*. En Grecia, *Las Bacantes* de Eurípides, documento cuyo uso, por otra parte, es extremadamente delicado, muestra suficientemente que la difusión del culto dionisiaco no se llevó a cabo sin lucha contra los poderes establecidos.

Es suficiente con este vistazo para poder valerse de la expresión *virtudes dionisiacas*, entendiendo por virtud *lo que une*, y por vicio, *lo que disuelve*. Porque basta con que una colectividad haya podido encontrar en ellas su clivaje afectivo y haya podido fundar la solidaridad de sus miembros solamente sobre ellas, a exclusión de toda predeterminación local, histórica, racial o lingüística², para asegurar, entre aquellos a quienes ellas solicitan, la convicción de que dichas virtudes se ven vejadas injustamente en una sociedad que quiere ignorarlas y que no sabe reducirlas, para darles el gusto y mostrarles la posibilidad de agruparse en una formación orgánica inasimilable e irreductible, para hacer más firme por fin su resolución de recurrir a esta estrategia que siempre se ofrece.

2. Sería preciso remitirnos en relación con este punto a toda una sociología de las *cofradías*, desgraciadamente poco desarrollada todavía. Es necesario señalar dos caracteres: las *cofradías* existen como estructura fuerte en un medio social laxo. Se forman sustituyendo las determinaciones de hecho sobre las que reposa la cohesión de ese medio (nacimiento, etcétera), por la libre elección consagrada por medio de una suerte de iniciación y de agregación solemne al grupo, y tienden a considerar este parentesco adquirido como equivalente al parentesco de sangre (de allí la constante apelación de *hermano* entre los adeptos), lo que convierte al lazo así creado en más fuerte que cualquier otro, y le asegura la preferencia en caso de conflicto.

D O N J U A N

SEGUN KIERKEGAARD

Pierre Klossowski

Kierkegaard y Nietzsche tienen sus orígenes en la música, primera materia universal, forma necesaria de la destinación.

137

En uno como en otro el sentimiento musical es el sentimiento mismo de la vida, indecible, irreductible e inaprehensible; en ambos, es el erotismo puro y ciego, la experiencia vivida que la reflexión todavía no ha abierto, pero que abrirá infaliblemente.

Nietzsche, que describió cómo en la sensibilidad musical y trágica de la Grecia presocrática la autoridad imperativa de lo inmediato se ve progresivamente minada por la explicación justificativa del sofisma dialéctico, observa que es imposible para el lenguaje "símbolo de las apariencias, manifestar alguna vez exteriormente la esencia íntima de la música que simboliza el antagonismo y el dolor originarios en el corazón de un Uno primordial". Esta definición de Nietzsche, todavía muy schopenhaueriana, no deja de contener el conflicto íntimo de su filosofía, que enfrenta el lenguaje generador de la moral y negador de la vida y de la música, forma exaltante y aprobadora del sufrimiento. Antes

que él, Kierkegaard, para quien la música no expresa más que lo inmediato en su inmediatez, observa que el lenguaje tomó en sí mismo la reflexión: “por eso no puede expresar lo inmediato. La reflexión mata lo inmediato, y por eso es imposible expresar lo musical en el lenguaje”. Esta similitud de reacciones de Kierkegaard y Nietzsche en su respectivo recorrido inicial permite considerar bajo las categorías del segundo la experiencia del primero.

De entrada Kierkegaard parece tomar la actitud contemplativa apolínea frente al espectáculo dionisíaco que le hace ver en Don Juan la encarnación del fenómeno dionisíaco de lo inmediato erótico. Esta actitud de la conciencia que contempla la danza de su propio sufrimiento que Nietzsche había descubierto más acá del Cristianismo en la tragedia griega, Kierkegaard la encuentra más allá del Cristianismo, en un mito alumbrado por la conciencia cristiana.

“El Cristianismo introdujo en el mundo la sensualidad: como la sensualidad es aquello que debe ser negado, en tanto que realidad positiva es puesta en evidencia particularmente a través de la oposición del contrario que la excluye. Ahora bien, en tanto que principio, fuerza, sistema en sí, la sensualidad no fue planteada más que por el Cristianismo. Es en este sentido que el Cristianismo introdujo la sensualidad en el mundo. Para comprender exactamente esta tesis, es preciso tomarla del mismo modo que a su antítesis: el Cristianismo excluyó y expulsó del mundo la sensualidad. En tanto que principio, fuerza, sistema en sí, la sensualidad fue planteada la primera vez por él Cristianismo; podría incluso agregar una definición adecuada para aclarar lo que adelanto: es solamente a través del Cristianismo que la sensualidad se convirtió en correlato del espíritu. Esto es completamente natural porque el Cristianismo es espíritu, el espíritu positivo que introdujo la sensualidad en el mundo. Pero si se considera la sensualidad bajo la determinación del espíritu, su importancia reside evidentemente en el hecho de encontrarse excluida, de estar determinada en tanto que principio, en tanto que poder: porque es necesario

que lo que el espíritu debe excluir (siendo él mismo un principio) sea un elemento que se afirme en tanto que principio, incluso en el momento mismo de su exclusión...”¹

Antes del Cristianismo, la sensualidad no estaba determinada espiritualmente. ¿Cómo entonces? “La sensualidad, determinada psíquicamente, encontró su expresión más perfecta entre los griegos. Ahora bien, determinada de esta manera, la sensualidad no es antítesis, exclusión, sino unidad y armonía...” Los griegos no conocieron la sensualidad en tanto que principio. La sensualidad se confundía entonces en la bella individualidad, y el alma, que constituía la bella individualidad, era inconcebible sin la sensualidad. En consecuencia, lo erótico dependía del alma y no podía formar un principio. El amor no se producía en el individuo más que de una manera momentánea. Se podría objetar a esto que Eros era por cierto este principio: pero Eros figuraba el amor psíquico. Además, Eros, dios del amor, no era él mismo un dios amoroso. Dispensaba el amor a los mortales como a otras divinidades, y si ocurría que sentía amor, lo que era raro, hay que ver en ello la sumisión a una potencia que habría estado excluida del universo si Eros mismo la hubiera rechazado. Eros, dispensador del amor, no posee él mismo la potencia que simboliza porque la transmite al universo entero, mientras que los mortales que están animados por ella la vuelven a conducir a él. Sin embargo, el Cristianismo introdujo en el mundo la idea de encarnación o de representación: una figura individual que representa o que encarna un principio concentra allí la fuerza en la que cada uno participa cuando contempla esta figura. Desde entonces, la conciencia cristiana pudo igualmente concebir figuras que encarnaban los principios y las fuerzas que excluye. Así es como en la época del Renacimiento alumbró las figuras de la genialidad

1. *Enweder-Oder* [*La Alternativa*. También fue traducido como *O lo uno, o lo otro*], citado según la edición alemana de Pfeiderer, Iena, 1911, p. 57.

sensual y de la genialidad intelectual excluidas del mundo. Kierkegaard no podía, en su época, conocer la significación de los misterios dionisiacos. Con mayor razón debía verse llevado, por su naturaleza, a buscar el elemento dionisiaco en el mundo de la sensibilidad cristiana, a presentirlo y a encontrarlo en este caso en la obra exaltante de Mozart.

Como el conflicto de la individuación determinaba la experiencia dionisiaca de la sensibilidad antigua, pudo motivar una tensión dionisiaca de la sensibilidad cristiana. Pero mientras el alma antigua se representaba a Dioniso en la tragedia bajo la máscara de un héroe que combatía, “maniatado en las redes de la voluntad particular”, “sufriendo los dolores de la individuación”, y no veía la liberación más que en la muerte del héroe ocasionada por su “voluntad de ser él mismo la única esencia del universo”, la conciencia cristiana, al plantear lo inmediato como el principio que ella misma excluye, se plantea a sí misma como la individuación irreversible del alma inmortal. Es entonces la espectadora de la forma de existencia no individuada que se esfuerza en negar interiormente para combatir la peor de todas las tentaciones. Pero para negar lo inmediato (lo no individuado), para trascender el deseo sacrílego de ser en sí misma la única esencia del universo, debe darse constantemente el espectáculo de los héroes legendarios que encarnan la negación criminal de individuarse frente a Dios. *La conciencia cristiana realiza de este modo ese milagro de hacer presente a Dioniso bajo su forma inhumana, monstruosa y divina. Lo que el alma antigua no había hecho más que presentir, lo que no había visto más que como máscara, la conciencia cristiana lo ve al desnudo gracias a la encarnación: Dioniso no debía revelarse supremamente más que frente al Crucificado.*

En el momento en que Dios muere, Nietzsche experimenta la resurrección de Dioniso, dios de la desindividuación. La muerte del Dios de la individuación exigirá el nacimiento del superhombre, porque si Dios muere, el yo individual no pierde solamente su Juez, pierde su Redentor y su eterno Testigo: aunque si pierde su

eterno Testigo, pierde también su identidad eterna. El yo muere con Dios. Y el vértigo del eterno retorno se apodera de Nietzsche: producto irreductible y fortuito del universo ciego, cuando su voluntad individual desposa el movimiento necesario del universo, entrevé, presiente y recuerda las identidades innumerables llevadas como otras tantas máscaras del monstruo Dioniso. Pero cuando haya usado toda la serie, será preciso necesariamente que un rostro vuelva a aparecer al desnudo: el del “asesino de Dios”. En tanto que faz del “asesino de Dios”, no puede ser más que un rostro de carne y hueso, formado muy poco tiempo atrás por el Creador asesinado; el de Friedrich Nietzsche, rostro paradójico de una voluntad que, en el seno de la irresponsabilidad consciente, tendía a establecer la responsabilidad en relación con la necesidad.

Si él predijo el retorno de una edad trágica en sentido dionisíaco, su predicción no fue menos hecha, por ello, desde el fondo de su experiencia íntima de la muerte de Dios, es decir, desde el fondo de una experiencia cristiana. Es entonces legítimo confrontar con su interpretación de lo trágico antiguo (ruptura de la individuación), la interpretación que Kierkegaard ofreció de lo trágico moderno (la individuación inevitable) en relación con la antigua. En el mundo antiguo, observa Kierkegaard², el individuo estaba integrado en las determinaciones sustanciales, tales como el Estado, la Familia, el Destino. Esas determinaciones sustanciales constituyen el elemento fatídico de la tragedia griega, la hacen ser lo que es. La suerte del héroe no es solamente una consecuencia de sus actos; es también padecimiento, mientras que en la tragedia moderna no es tanto el padecimiento como la acción individual del héroe. La tragedia moderna nos muestra cómo el héroe, subjetivamente reflejado, hace de su vida su acción a través de una decisión individual. La tragedia moderna, basada en el carácter y la situación, agota en la réplica todo lo inmediato y, en consecuencia, no tiene ni el

primer plano ni el fondo épicos de la tragedia griega. En ésta, la culpabilidad constituye un elemento intermediario entre el actuar y el sufrir, y en esto reside la colisión trágica. Los tiempos modernos (es decir, cristianos), parecen haber elaborado una concepción errónea de lo trágico; todo el elemento fatídico, todas las determinaciones sustanciales fueron traducidas en subjetividad consciente y en individualidad responsable. Desde entonces —porque nuestras categorías son cristianas—, el héroe trágico conscientemente culpable se convierte en un ser malo, y el mal se convierte en el contenido esencial de la tragedia. Antes el individuo era considerado en función de su pasado ancestral, de su familia, de la comunidad; participaba del destino de la raza. Hoy asistimos al aislamiento del individuo; del mismo modo que lo cómico —característico del mundo cristiano moderno— expresa el aislamiento en el seno de este mundo, así lo hace el mal por el mal, así lo hace el pecado.

Kierkegaard y Nietzsche constituyen la cabeza de Jano de la conciencia moderna: Nietzsche busca identificar la extrema conciencia con la necesidad extrema, con el *fatum*; Kierkegaard no conoce más que la nostalgia del *fatum* en tanto que nostalgia de lo inmediato. Para él, no existe ya existencia sometida a las determinaciones sustanciales: no hay más que una existencia en el seno del pecado, en la ignorancia o en la plena conciencia del pecado. Es la posición inevitable, ineluctable, la posición frente a Dios.

Pero la existencia en el seno del pecado es el nacimiento del yo individual —con sus horrores, con sus alegrías y dolores—, el nacimiento del yo bajo la mirada inquisidora, terrible y amante de Dios.

“...[El yo] síntesis de lo finito y lo infinito, se plantea de entrada; luego, para devenir, se proyecta sobre la pantalla de la imaginación, y sobre lo que le revela lo infinito de lo posible. El yo contiene tanto de posible como de necesidad, porque es él mismo, pero debe todo el tiempo devenir sí mismo. Es necesidad, puesto que es él mismo, y posibilidad, porque debe convertirse en sí mismo.

Si lo posible demuele la necesidad, y si de este modo el yo se

lanza y se pierde en lo posible, sin lazo que lo vuelva a convocar a la necesidad, tenemos entonces la desesperación de lo posible. Ese yo se convierte entonces en un abstracto en lo posible, se agota al debatirse allí sin cambiar sin embargo de lugar, porque su verdadero lugar es la necesidad: convertirse en uno mismo, en efecto, es un movimiento en el lugar. Devenir es una partida, pero convertirse en uno mismo es un movimiento en el lugar.”³

Así aparece el problema en Kierkegaard en el momento en que, aspirando a salir de una vida intelectualmente disoluta en donde había experimentado con fuerza la atracción del proteísmo de los románticos alemanes, le parece que su proyectada unión con Regina Olsen no es más que una salida falsa. Comienza entonces su examen de conciencia: es el instante de la *Alternativa* cuyos primeros pasos toman su impulso en *lo inmediato erótico* y *lo erótico musical*. Existe una afinidad profunda entre la nostalgia de lo inmediato en Kierkegaard y la esencia de la música, por una parte, y entre Don Juan, encarnación de lo inmediato erótico, y la música, su medio de expresión más adecuado, por la otra.

143

“La genialidad sensual es por completo fuerza, tempestad, impaciencia, pasión; es algo esencialmente lírico: sin embargo, no consiste en un momento sino en una sucesión de momentos... de allí su carácter épico; es demasiado desbordante para que pueda expresarse por medio de la palabra; se mueve constantemente en lo inmediato... La unidad acabada de esta idea y de su forma adecuada se puede encontrar en el *Don Juan* de Mozart, y precisamente porque la idea de genialidad es tan infinitamente abstracta, porque el *medium* es tan abstracto, no es probable en lo más mínimo que Mozart pueda tener alguna vez competidores a futuro... Esta idea de *Don Juan* es tanto más musical en tanto que la música no se expresa en ella como acompañamiento, sino como la revelación de su esen-

3. *La maladie mortelle, Traite du désespoir* [Tratado de la desesperación], traducción francesa de Ferlov y Gateau, 1932, p. 99.

cia más íntima. Ésta es la razón por la cual Mozart, a través de su *Don Juan*, se elevó por sobre todos los inmortales.”⁴

El estado inicial del alma de Kierkegaard es por naturaleza un estado musical que su conciencia cristiana objetivará progresivamente; ésta aprehende allí la pérdida de la inocencia, de ese estado en el que el alma está en unión inmediata con su naturaleza y cuyo profundo misterio es que es al mismo tiempo angustia. Ahora bien, si el yo kierkegaardiano conoció esta angustia generadora del pecado a través de sus diferentes fases, desde la angustia frente a la nada y frente a la posibilidad de poder, hasta la angustia frente al mal y frente al bien, todas ellas formas de la angustia refleja, pudo contemplar la figura del Don Juan mozartiano como la personificación milagrosa de la angustia sustancial. Dice Kierkegaard acerca de la obertura de *Don Juan*:

144

“Como el ojo presiente el incendio desde el primer resplandor, del mismo modo el oído presiente el ardor apasionado frente a los sonidos agonizantes de los violines. Existe algo de angustia en este relámpago: algo que será engendrado en la angustia, en el seno de las más profundas tinieblas; tal es la vida de Don Juan. No es una angustia que se refleje subjetivamente en él, es una angustia sustancial. La obertura no expresa para nada la desesperación, como se dice habitualmente sin saber lo que se dice: la vida de Don Juan tampoco está hecha de desesperación, sino de toda la potencia de la sensualidad engendrada en la angustia; Don Juan mismo es esa angustia, y esa angustia es precisamente su alegría demoníaca de vivir. Después de haberlo hecho nacer así, Mozart desarrolla su vida en los sonos danzantes de los violines en los que él se alza por sobre el abismo, ligero y furtivo. Como una piedra que uno lanza sobre el agua de modo tal que no haga más que rozar la superficie, a veces con rebotes ligeros, pero que desapare-

4. *Enweder-Oder* [*La Alternativa*. También fue traducido como *O lo uno, o lo otro*], pp. 51-52.

ce bajo la onda tan pronto como deja de rebotar, así baila por sobre el abismo y goza durante el breve respiro que se le ha acordado.”⁵

El yo kierkegaardiano, enfrentado con su propia necesidad frente al infinito de lo posible, conoce en un estado extático la encarnación de sus posibilidades infinitas: Don Juan, la visión infernal y soberbia, el sueño insensato de la conciencia que busca eludir su necesidad, el desafío a Dios en la desesperación de no poder escapar a la condición de su individualidad inmortal. Hasta en sus observaciones estéticas en cuanto al error de ciertas interpretaciones de *Don Juan* que individualizaron al héroe, le dieron una realidad biográfica y lo sometieron a contingencias, Kierkegaard exalta la naturaleza esencialmente musical y por lo tanto pre-individual de Don Juan.

“...[No es] por esencia ni idea (es decir fuerza, vida), ni individuo: ondea entre ambos. Ahora bien, este ondear es la vida misma de la música. Cuando el mar está embravecido, las olas espumosas forman toda clase de figuras semejantes a seres animados; parece entonces que fueran esos seres los que elevan las olas, mientras que es el movimiento de las olas el que los produce. Del mismo modo Don Juan es una forma que se convierte en aparente sin condensarse nunca en una figura definida, individuo que no deja de formarse sin terminarse jamás, y de cuya historia no percibimos otra cosa que lo que nos cuenta el rumor de las olas.”⁶

145

El Don Juan mozartiano pertenece a los estadios anteriores a toda toma de conciencia, y de ahí su temible poder de fascinación: Don Juan es la forma suprema de las metamorfosis de lo inmediato erótico tal como Mozart se las reveló a Kierkegaard.

5. *Ibidem*, p. 118.

6. *Ibidem*, p. 84.

“En el primer estadio, la apetencia (Querubín) no encuentra su objeto: lo posee sin haberlo deseado con avidez, y en consecuencia no llega a ejercerse en tanto que apetencia. En el segundo estado (representado por Papageno), el objeto aparece en tanto que múltiple, pero al buscar su objeto como múltiple, la apetencia no tiene objeto en sentido profundo: no está todavía determinada en tanto que apetencia. En el tercer estado es cuando la apetencia se muestra en Don Juan absolutamente determinada en tanto que apetencia: es, intensiva y extensivamente, la unión inmediata de los dos estados precedentes. El primer estadio deseaba idealmente el Uno; el segundo lo particular bajo la categoría de lo múltiple; el tercero los confunde. La apetencia encontró en lo particular su objeto absoluto, lo desea absolutamente... Ahora bien, no hay que olvidar, sobre todo, que no se trata de la apetencia de un individuo, sino de la apetencia en tanto que principio...”⁷

No se trata del seductor reflexivo de la categoría de lo interesante (Don Juan de Molière, Lovelace, Valmont, Johannes de Kierkegaard), que, para ser seductores consumados, no buscan necesariamente variar o aumentar la lista de sus víctimas sino que se muestran más curiosos acerca de la personalidad de aquella que se proponen seducir. Hacer entrar a Don Juan en esta categoría que es la de lo interesante es no comprender su naturaleza mítica. Si uno lo coloca en la escuela de la astucia y la estratagema, se le presta “la reflexión, y ésta echa una luz tan cruda sobre su persona que sale pronto de la oscuridad en donde no era perceptible más que musicalmente”. Su goce es entonces completamente intelectual, encuentra sus satisfacciones en el plano ético; no disfruta más que con su astucia, de la que obtiene goce inmediato, y los cantos se callan. Ahora bien, el Don Juan mozartiano es un seductor en la medida en que su sensualidad y nada más que su sensualidad es el objeto de su deseo. Don Juan desea y su deseo tiene como efecto

seducir. Disfruta en satisfacer su deseo, y si engaña al buscar un nuevo objeto después de haber gozado, no es porque haya premeditado la impostura: no tiene tiempo de jugar el rol del seductor, y es más bien por su propia sensualidad que sus víctimas fueron engañadas. “Pero deseando en cada mujer toda la femineidad, ejerce este poder sensualmente idealizante por medio del cual embellece, madura y vence a su presa.” La infidelidad del Don Juan mozartiano, en consecuencia, no se sigue de la estrategia de los seductores morales: es inherente al deseo, y mientras el amor psíquico sometido a la reflexión dialéctica de la duda y de la inquietud es supervivencia en el tiempo, el amor sensual, infiel por esencia, se desvanece en el tiempo, muere y renace en una sucesión de momentos para encontrar así en la música su revelación más esencial.

“Como el relámpago brota de la nube sombría, surge fuera de la seriedad insondable de la vida, más rápido que el rayo, en zigzags más salvajes, pero mucho más seguro de alcanzar su objetivo: escúcheselo precipitarse en el eterno flujo cambiante de los fenómenos, tomar por asalto las sólidas murallas de la vida: los sonidos ligeros de los violines, la risa perlada de la alegría, los goces del placer, las bienaventuradas fiestas del disfrute: se sobrepasa él mismo, siempre más salvaje, siempre más huidizo; escúchese la pasión en la rabia de la voluptuosidad desencadenada, el rumor amoroso, el murmullo tentador, el torbellino seductor, el silencio del instante...”⁸

¿Dioniso no era para Nietzsche el polimorfismo originario del yo llamado a renacer en el mundo? Y así, Don Juan para Kierkegaard, ¿no celebró acaso en el héroe mozartiano la lucha del polimorfismo de su alma con la conciencia hostil cuyos acentos amenazantes percibimos desde la obertura? ¿No lo describió acaso desde lo alto de la conciencia misma que exigía la muerte del polimorfismo ciego? Don Juan fue para él la fuerza elemental e infor-

me que, detenida fortuitamente en su movimiento y en el punto de individualizarse al contacto con el objeto reencontrado, vuelve a caer en su informidad primera para retomar su ritmo infinito. Es entonces, como Dioniso, la expresión de la melodía infinita donde el alma de Nietzsche quería fundirse en el supremo grado de la voluntad: es la melodía infinita de lo posible que el alma de Kierkegaard escuchaba con una nostalgia angustiada por el sentimiento de culpabilidad, pero con nostalgia a pesar de todo: ¿la sonoridad gozosa del héroe mozartiano no le ofrecía el espectáculo dorado de una irresponsabilidad provisoria?

“...arrojado en la posición más escarpada de la vida, perseguido por el rencor del mundo entero, este Don Juan victorioso no tiene más refugio que un pequeño cuarto trasero. Sentado en el extremo de la báscula de la vida, a falta de una alegre compañía, despierta en sí mismo a golpes de látigo todo su placer de vivir. Y la música brama con tanto más furor cuanto que resuena en el abismo por sobre el cual maniobra Don Juan.”⁹

Kierkegaard había conocido él mismo esta posición escarpada: a medida que se decidía en el sentido de la individuación, del “movimiento en el lugar” que es el “convertirse en uno mismo”, suprimía de sí mismo por medio de esta decisión todas las posibilidades de vida estéticas y poéticas. Ahora bien, ocurría que su unión con Regina Olsen no hubiera podido jamás separarse del carácter de lo interesante por haber sido contraída en el seno mismo de las frivolidades intelectuales. Para poseer a Regina en y según lo eterno, era preciso renunciar a ella en el tiempo y romper el vínculo: maniobra que no podía efectuarse sin ironía. Kierkegaard tomaba la máscara de la infidelidad y el elemento temporal que es la música, expresión más inmediata de la infidelidad fiel a sí misma, que iba entonces una vez más a convertirse en su propia máscara. Es entonces cuando al salir de una pasión “feliz, infeliz, cómica, trágica”,

Kierkegaard aparece en la actitud escandalosa de un Don Juan de la Fe. A través de la negación a comprometerse en el mundo existente, y consagrar allí su amor por medio de la institución cristiana del matrimonio, el yo, llegado a la posición “frente a Dios”, había convertido la infidelidad fiel a ella misma en la fidelidad a lo eterno: salido a la deriva en el océano de su propia eternidad, ¿experimenta el yo kierkegaardiano entonces, como Don Juan cantando “la melodía de Champagne”, tal “vitalidad interior que los más diversos goces de la realidad son débiles en comparación con el que extrae de sí mismo”? Ocurre que en *La Repetición* el yo devuelto a sí mismo entona un himno de acción de gracias como si lo posible sacrificado le fuera restituido en su eternidad:

“Soy de nuevo yo mismo... mi barca está a flote... en un minuto estaré de nuevo en donde permanecía el violento deseo de mi alma, allí en donde todas las ideas rugen con el furor de los elementos, en donde los pensamientos se desencadenan en el tumulto como los pueblos en la época de las migraciones, allí en donde reina en otros tiempos una calma profunda como la del Océano Pacífico, una calma tal que uno se escucha a uno mismo hablar, con tal de que haya movimiento en el fondo del alma: allí, por fin, en donde uno pone su vida en juego a cada instante... Pertenezco a la idea. La soy cuando ella me da la señal y cuando me da cita día y noche: nadie me espera para el desayuno, nadie para la cena. Al llamado de la idea, dejo todo, o más bien no tengo nada que dejar... De nuevo se me tiende la copa de la ebriedad: aspiro su perfume, percibo ya como una música su efervescencia; sin embargo, antes que nada, una libación para aquella que ha liberado un alma que yacía en la soledad de la desesperación. ¡Gloria a la magnanimidad de la mujer! ¡Viva el vuelo del pensamiento, viva el peligro de muerte al servicio de la idea, viva el peligro de la lucha, viva el solemne júbilo del triunfo, viva la danza en el torbellino del infinito, viva la ola que me arrastra al abismo, viva la ola que me arrastra hasta las estrellas!”¹⁰

NOTAS SOBRE LA FUNDACIÓN DE UN COLEGIO DE SOCIOLOGÍA¹

150

1. Desde el momento en que atribuimos una importancia particular al estudio de las estructuras sociales, percibimos que los escasos resultados adquiridos por la ciencia en este dominio no sólo son ignorados en general, sino que además están en directa contradicción con las ideas en curso sobre estos temas. Estos resultados, tal como se presentan, parecen extremadamente prometedores y abren perspectivas insospechadas para el estudio del comportamiento del ser humano. Pero siguen siendo tímidos e incompletos, por un lado porque la ciencia se limitó demasiado al análisis de las estructuras de las sociedades llamadas primitivas, dejando de lado las sociedades modernas; por el otro, porque los descubrimientos realizados no modificaron tan profundamente como se habría podido esperar los

1. Esta declaración fue redactada en el mes de marzo de 1937. La actividad de este Colegio comenzará en octubre: comprenderá de entrada una enseñanza teórica bajo la forma de conferencias semanales. La correspondencia debe ser dirigida provisoriamente a Georges Bataille, 76 bis, rue de Rennes.

postulados y el espíritu de la investigación. Parece incluso que obstáculos de naturaleza particular se oponen al desarrollo de un conocimiento de los elementos vitales de la sociedad: el carácter necesariamente contagioso y *activista* de las representaciones que el trabajo muestra parece ser responsable de ello.

2. De ello se sigue que existe espacio como para desarrollar, entre aquellos que emprenden la prosecución de las investigaciones en este sentido tan lejos como sea posible, una comunidad moral, en parte diferente de la que reúne habitualmente a los sabios, y que esté ligada precisamente al carácter virulento del dominio estudiado y de las determinaciones que poco a poco se revelan en él.

Esta comunidad no tendrá acceso más restringido que el de la ciencia constituida, y toda persona puede aportar en ella su punto de vista personal, sin miramientos para con la preocupación particular que la lleve a tomar un conocimiento más preciso de los aspectos esenciales de la existencia social. Cualesquiera sean su origen y su finalidad, se considera que esta preocupación es suficiente por sí misma para fundar los lazos necesarios propios de la acción en común.

151

3. El objeto preciso de la actividad emprendida puede recibir el nombre de *sociología sagrada* en tanto que implica el estudio de la existencia social en todas sus manifestaciones en donde se haga presente la presencia activa de lo sagrado. Se propone de este modo establecer los puntos de coincidencia entre las tendencias obsesivas fundamentales de la psicología individual y las estructuras rectoras que presiden la organización social y dirigen sus revoluciones.

Georges Ambrosino, Georges Bataille,
Roger Caillois, Pierre Klossowski,
Pierre Libra, Jules Monnerot

NÚMERO 5

•LA LOCURA DE NIETZSCHE

•LA AMENAZA DE GUERRA

•LA PRÁCTICA DE LA ALEGRÍA

FRENTE A LA MUERTE

JUNIO 1939



LA LOCURA DE NIETZSCHE

El 3 de enero de 1889, hace cincuenta años, Nietzsche sucumbía a la locura: en la plaza Carlo Alberto de Turín se arrojó sollozando al cuello de un caballo apaleado, y luego se desplomó; creía, al despertar, ser DIONISO o EL CRUCIFICADO.

Este acontecimiento debe ser conmemorado como una tragedia. "Cuando lo que está vivo", decía Zaratustra, "se da órdenes a sí mismo, es preciso que lo que está vivo expíe su autoridad y sea juez, vengador y VÍCTIMA de sus propias leyes."

155

I

Queremos conmemorar un acontecimiento trágico y estamos aquí, ahora, sostenidos por la vida. El cielo estrellado se extiende por sobre nuestras cabezas y la tierra gira bajo nuestros pies. La vida está en nuestro cuerpo, pero en nuestro cuerpo también se abre

camino la muerte (incluso de lejos un hombre puede sentir siempre la llegada de los últimos estertores). Por sobre nosotros, el día sucederá a la noche, la noche al día. Sin embargo, hablamos, hablamos en voz alta, sin incluso saber qué son esos seres que somos. Y de aquel que no habla siguiendo las reglas del lenguaje, los hombres razonables que debemos ser aseguran que está *loco*.

Nosotros mismos tenemos miedos de volvernos *locos* y observamos las reglas con mucha inquietud. Por otra parte los desórdenes de los locos están clasificados y se repiten con tal monotonía que de ello se desprende un extremo aburrimiento. El poco atractivo de los dementes garantiza la seriedad y severidad de la lógica. Sin embargo, ¿será quizás el filósofo, en su discurso, un “espejo del cielo vacío” más infiel que el insensato y, en ese caso, no debería acaso saltar todo en pedazos?

156

Este interrogante no puede ser tomado en *serio* porque, aunque sensato, dejaría inmediatamente de tener un sentido. Sin embargo es resueltamente extraño al espíritu de la broma. Porque es preciso también que conozcamos el sudor de la angustia. ¿Bajo qué pretexto no dejarse incomodar hasta sudar? La ausencia de sudor es mucho más infiel que las bromas de aquel que suda. Aquel al que llamamos sabio es el filósofo, pero no existe independientemente de un conjunto de hombres. Este conjunto se compone de algunos filósofos que se laceran entre sí y de una muchedumbre, inerte o agitada, que los ignora.

En este punto, quienes sudan tropiezan *en la oscuridad* con quienes ven a la historia tumultuosa convertir en claro el sentido de la vida humana. Porque es cierto que, cuando a través de la historia las muchedumbres se exterminan unas a otras, ofrecen consecuencias a la incompatibilidad de las filosofías –bajo esa forma de diálogo que son las carnicerías. Pero la culminación es un combate tanto como el nacimiento y, más allá de la culminación y del combate, ¿qué otra cosa hay, más que la muerte? Más allá de las pa-

labras que se destruyen entre sí sin fin, ¿qué otra cosa hay más que un silencio que hará volverse loco a fuerza de sudar y reír?

Pero si el conjunto de los hombres —o más simplemente su existencia integral— SE ENCARNARA en un solo ser —evidentemente tan solitario y tan abandonado como el conjunto—, la cabeza del ENCARNADO sería el lugar de un combate inmitigable y tan violento que tarde o temprano ésta estallaría en pedazos. Porque es difícil percibir hasta qué grado de tempestad o de desencadenamiento llegarían las visiones de este encarnado, que debería ver a Dios pero en el mismo instante asesinarlo, luego convertirse él mismo en Dios pero solamente para precipitarse de inmediato en una nada: volvería a encontrarse entonces como un hombre tan desprovisto de sentido como el primer transeúnte que llegara, pero privado de toda posibilidad de reposo.

No podría, en efecto, contentarse con pensar y hablar, porque una necesidad interior lo empujaría a vivir lo que piensa y lo que dice. Un encarnado de tal tipo conocería de este modo una libertad tan grande que ningún lenguaje sería suficiente para reproducir su movimiento (y tampoco la dialéctica). Sólo el pensamiento humano encarnado de tal modo se convertiría en una fiesta cuya ebriedad y licencia no estarían menos desencadenados que el sentimiento de lo trágico y de la angustia. Esto lleva a reconocer —sin que quede ninguna escapatoria— que el “hombre encarnado” debería *también* volverse loco.

¡Cómo le giraría la Tierra dentro de la cabeza con violencia!
¡Hasta qué punto estaría crucificado! ¡Hasta qué punto sería una bacanal (y por detrás aquellos que tendrían miedo de ver su...)! ¡Pero qué solitario se volvería, César, todopoderoso y tan sagrado que un hombre no podría ya adivinarlo sin deshacerse en lágrimas! Suponiendo que..., ¿cómo Dios no se enfermaría si descubriera frente a él su razonable impotencia para conocer la locura?

II

Pero no basta con expresar de este modo un movimiento violento: las frases serían la traición del impulso primero si no estuvieran ligadas a los deseos y las decisiones que son su razón de vivir. Ahora bien, es fácil ver que una simulación de la locura en su apogeo no puede tener consecuencia directa: nadie puede destruir voluntariamente el aparato de expresión que lo ata a sus semejantes, como un hueso a otros huesos.

Un proverbio de Blake dice que *si otros no se hubiesen vuelto locos, deberíamos estarlo nosotros*. La locura no puede ser arrojada fuera de la *integralidad* humana, que no podría llevarse a término sin el loco. Nietzsche, al volverse loco —en nuestro lugar—, hacía posible así dicha integralidad; y los locos que perdieron la razón antes que él no habían podido hacerlo con tanto brillo. Pero el don constituido por la locura que un hombre hace a sus semejantes, ¿puede ser aceptado por ellos sin que lo devuelvan con usura? ¿Y si no fuera el desquiciamiento de aquel que recibe la locura de otro como don regio, cuál podría ser la contrapartida?

158

Existe otro proverbio: *el que desea pero no actúa alimenta la pestilencia*.

Sin duda alguna, el más alto grado de pestilencia se alcanza cuando la expresión del deseo se confunde con los actos.

Porque si un hombre comienza a seguir un impulso violento, el hecho de que lo exprese significa que renuncia a seguirlo al menos durante el tiempo de la expresión. La expresión pide que se sustituya la pasión por el signo exterior que la figura. El que se expresa debe por lo tanto pasar de la esfera ardiente de las pasiones a la esfera relativamente fría y somnolienta de los signos. En presencia de la cosa expresada, es preciso entonces preguntarse siempre si el que la expresa no se prepara un sueño profundo. Tal interrogante debe ser conducido con un rigor sin desfallecimiento.

El que comprendió alguna vez que solamente la locura puede llevar a su término al hombre, se ve conducido lúcidamente por ello a elegir —no entre la locura y la razón— sino entre la impostura de “una pesadilla que justifica los ronquidos” y la voluntad de darse órdenes a uno mismo y de vencer. Ninguna traición de lo que haya descubierto como destello y desgarró en la cumbre le parecerá más odiosa que los delirios simulados del arte. Porque si es cierto que debe convertirse en *la víctima de sus propias leyes*, si es cierto que el cumplimiento de su destino exige su pérdida —en consecuencia, si la locura o la muerte tienen a sus ojos el brillo de una fiesta—, entonces el amor mismo de la vida y del destino quiere que cometa antes que nada en sí mismo el crimen de *autoridad* que *expiará*. Es esto lo que exige la suerte a la cual lo vincula un sentimiento de riesgo extremo.

Al proceder así desde el delirio impotente hasta la potencia en un comienzo —del mismo modo que deberá, en el epílogo de su vida, proceder en contrapartida desde la potencia hasta algún derrumbamiento, repentino o lento—, sus años no podrán transcurrir más que a la búsqueda —impersonal— de la fuerza. En el momento en que la integralidad de la vida se le aparece ligada a la tragedia que la lleva a término, él pudo percibir cuánto corría esta revelación el riesgo de debilitarse. Pudo ver alrededor de él a aquellos que se aproximan al secreto —los que representan de este modo la verdadera “sal” o “sentido” de la tierra— abandonar-se al sueño disoluto de la literatura o del arte. La suerte de la existencia humana se le aparece así ligada a un pequeño número de seres privados de toda posibilidad de poder. Porque algunos hombres llevan dentro de sí mucho más de lo que en su decadencia moral creen llevar: cuando la muchedumbre alrededor de ellos, y quienes la representan, convierten todo lo que tocan en servil a la necesidad. Aquel que se ha formado hasta el extremo en la meditación de la tragedia deberá entonces —en lugar de complacerse en la “expresión simbólica” de las fuerzas que desgarran—

enseñar la consecuencia a aquellos que se le asemejan. Deberá a través de su obstinación y su firmeza conducirlos a organizarse, a dejar de ser, en comparación con los fascistas y los cristianos, andrajos despreciados por sus adversarios. Porque les incumbe la tarea de procurar para la masa de aquellos que exigen de todos los hombres un modo de vida servil, la posibilidad, la oportunidad de ser lo que son pero también lo que abdican por insuficiencia de voluntad.

LA AMENAZA DE GUERRA

No hay circunstancias difíciles más que para aquellos que retroceden frente a la tumba.

161

Saint-Just

No es inútil oponer a las negaciones de algunos o a las evasivas de otros un pequeño número de afirmaciones sin equívoco.

El combate es lo mismo que la vida. El valor de un hombre depende de su fuerza agresiva.

Un hombre “vivo” se imagina la muerte como aquello que lleva a término la vida: no la mira como una infelicidad. Por el contrario, un hombre que no tuvo la fuerza de dar a su muerte un valor tónico es algo “muerto”.

Si uno se propone ir hasta el fondo del destino humano, es imposible permanecer solo, es preciso formar una verdadera Iglesia, es preciso reivindicar un “poder espiritual” y constituir una fuerza capaz de desarrollo y de influencia. En las circunstancias presentes, tal Iglesia debería aceptar e incluso desear el combate en

el cual afirmaría su existencia. Pero debería relacionarlo esencialmente con sus propios intereses, es decir, con las condiciones de una “consumación” de las posibilidades humanas.

La guerra no puede ser reducida a una expresión y al medio de desarrollo de una ideología cualquiera, incluso belicista: por el contrario, las ideologías se reducen al rol de medio de combate. Una guerra sobrepasa por todas partes las “palabras” que se pronuncian contradictoriamente en su ocasión.

El fascismo subordina servilmente todo valor a la lucha y al trabajo. La suerte de la Iglesia que definimos debería estar ligada a valores que no sean ni militares ni económicos: no habría diferencia para ella entre existir y combatir un sistema cerrado de servilismo. No permanecería menos ajena al interés nacional, o a las grandes palabras democráticas.

Los valores de esta Iglesia deberían ser del mismo orden que las evaluaciones tradicionales que ubican en la cumbre a la Tragedia: independientemente de los resultados políticos, es imposible considerar que un descenso del universo humano a los infiernos esté privado de sentido. Pero de lo que es infernal no debería ser posible hablar más que discretamente, sin depresión y sin bravata.

LA PRÁCTICA DE LA ALEGRÍA FRENTE A LA MUERTE

Georges Bataille

Todo lo que soy, quiero serlo:

Al mismo tiempo paloma, serpiente y cerdo.

Nietzsche

163

Cuando un ser humano se encuentra posicionado de tal forma que el mundo se refleja felizmente en él y sin causar la destrucción o el sufrimiento —como en una bella mañana de primavera—, puede dejarse llevar hacia el encantamiento o la alegría simple que resulta de ello. Pero puede percibir también, en el mismo instante, la pesadez y el vano deseo de reposo que significa esta beatitud. En ese momento, lo que se eleva cruelmente en él es comparable a un ave de presa que degollara a un pájaro más pequeño en un cielo azul aparentemente apacible y claro. Percibe que no podría consumir la vida sin abandonarse a un movimiento inexorable cuya violencia siente ejercerse en lo más cerrado de sí mismo con un rigor que lo espanta. Si se vuelve hacia los otros seres, que no sobrepasan la beatitud, no experimenta odio; por el contrario, experimen-

ta simpatía por las felicidades necesarias: solamente choca con quienes tienen, ellos mismos, la pretensión de consumir la vida y que representan una comedia sin peligro para hacerse reconocer como aquellos que la consuman, cuando no son más que aquellos que hablan de consumación. Pero es deseable que entonces no se vea tomado por el vértigo. Porque el vértigo le hace correr el riesgo de ser arrojado, rápidamente agotado, hacia la preocupación que concierne al ocio feliz o, en su defecto, a la vida sin sufrimiento. O, si no sucumbe y si se desgarrá hasta el final en una precipitación espantada, entra en la muerte de tal manera que no hay ya nada más terrible. Feliz es solamente aquel que habiendo experimentado el vértigo hasta temblar en todos sus huesos y al punto de no poder ya medir nada de su caída, reencuentra repentinamente el poder inesperado de hacer de su agonía una alegría capaz de helar y de transfigurar a quienes la encuentran. Sin embargo, la única ambición que podría apoderarse de un hombre que, con sangre fría, contempla en él la vida consumarse en el desgarramiento, no puede aspirar a una grandeza cuya chance extrema únicamente ella tiene la fuerza de disponer. Esta suerte de decisión violenta que lo arroja fuera del reposo no provoca necesariamente su vértigo ni su caída en una muerte precipitada. Puede convertirse, en él, en acto y potencia por medio de los cuales se consagra al rigor cuyo movimiento se cierra sin cesar, tan cortante como el pico del ave de presa. La contemplación no es más que la extensión, a veces calma y a veces tempestuosa, a través de la cual la fuerza rápida de su acción debe someterse a prueba una vez u otra. La existencia mística de aquel cuya “alegría frente a la muerte” se convirtió en violencia interior no puede encontrar en ningún caso una beatitud que satisfaga por sí misma y que sea comparable a la del cristiano que se da el gusto anticipado de la eternidad. El místico de la alegría frente a la muerte no puede ser visto como acorralado, en el sentido de que está en estado de hilaridad y de completa liviandad frente a cada posibilidad humana, y de que puede conocer cada encantamiento accesible: sin embargo, la totalidad de la vida —al consu-

marse la contemplación extática y el conocimiento lúcido en una acción que no puede dejar de convertirse en riesgo— es también inexorablemente y por completo la parte que le toca, como la muerte lo es de un condenado.



Los textos que siguen no pueden constituir por sí solos una iniciación al *ejercicio* de una mística de la “alegría frente a la muerte”. Si admitimos que puede existir un método, no representan siquiera uno de sus elementos. Como la iniciación oral es ya difícil, es imposible ofrecer en algunas páginas otra cosa que la representación más vaga de lo que es inasible por naturaleza. En conjunto, estos escritos representan por otra parte menos *ejercicios* propiamente dichos que simples descripciones de un estado contemplativo o de una contemplación extasiada. Estas descripciones no podrían incluso ser admisibles si no fueran ofrecidas por lo que son, es decir como libres. Solamente el primer texto podría, en rigor, ser propuesto como un *ejercicio*.

165



Puede emplearse el término *místico* en relación con la “alegría frente a la muerte” y su práctica, pero esto no significa más que un parecido de orden afectivo entre esta práctica y la de los religiosos de Asia o Europa. No existe razón para ligar cualquier presuposición sobre una pretendida realidad profunda con una alegría que no tiene otro objeto más que la vida inmediata. La “alegría frente a la muerte” no pertenece más que a aquel para el cual no existe un *más allá*: es el único camino de probidad intelectual que puede seguir la búsqueda del éxtasis.

¿Cómo, por otra parte, podría ser aceptable todavía un *más allá*, Dios o algo semejante a Dios? Ningún término es suficientemente claro como para expresar el feliz desprecio de aquel que “baila

con el tiempo que lo mata” frente a aquellos que se refugian en la espera de la beatitud eterna. Esta suerte de santidad temerosa —que era preciso antes que nada poner a resguardo de los excesos eróticos— ha perdido ahora todo su poder: no hay más que reír frente a una embriaguez sagrada que estaba a la medida del “santo” horror al desenfreno. El puritanismo es quizás saludable para quienes llegan en mal momento: sin embargo, aquel que tuviera miedo de las jóvenes desnudas y del whisky tendría poco que hacer con la “alegría frente a la muerte”.

Solamente una santidad desvergonzada, impúdica, causa una *pérdida de sí* bastante feliz. La “alegría frente a la muerte” significa que la vida puede ser magnificada de la raíz a la cumbre. Priva de sentido a todo lo que es *más allá* intelectual o moral, sustancia, Dios, orden inmutable o salvación. Es una apoteosis de lo que es percedero, apoteosis de la carne y del alcohol tanto como de los trances del misticismo. Las formas religiosas que recobra son las formas ingenuas que precedieron la intrusión de la moral servil: renueva esa suerte de júbilo trágico que el hombre “es”, desde el momento en que deja de comportarse como un lisiado, cuando hace la gloria del trabajo necesario y se deja castrar por el temor del mañana.

1

“Me abandono a la paz hasta el aniquilamiento.

”Los ruidos de lucha se pierden en la muerte como los ríos en el mar, como el destello de las estrellas en la noche.

”La potencia del combate se consume en el silencio de toda acción.

”Entro en la paz como en la oscuridad desconocida.

”Caigo en esa oscuridad desconocida.

”Me convierto yo mismo en esa oscuridad desconocida.”

2

“YO SOY la alegría frente a la muerte.

”La alegría frente a la muerte me conduce.

”La alegría frente a la muerte me precipita.

”La alegría frente a la muerte me aniquila.

”Permanezco en ese aniquilamiento y, a partir de allí, me imagino la naturaleza como un juego de fuerzas que se expresa en una agonía multiplicada e incesante.

”Me pierdo así lentamente en un espacio ininteligible y sin fondo.

”Alcanzo el fondo de los mundos.

”Estoy roído por la muerte.

”Estoy roído por la fiebre.

”Estoy absorbido en el espacio sombrío.

”Estoy aniquilado en la alegría frente a la muerte.”

167

3

“YO SOY la alegría frente a la muerte.

”La profundidad del cielo, el espacio perdido es alegría frente a la muerte: todo está profundamente resquebrajado.

”Me imagino que la Tierra gira vertiginosamente en el cielo.

”Me imagino que el cielo mismo resbala, gira y se pierde.

”El sol, comparable a un alcohol, girando y resplandeciendo hasta perder la respiración.

”La profundidad del cielo como un desenfreno de luz helada que se pierde.

”Todo lo que existe destruyéndose, consumiéndose y mu-

riendo, no produciéndose cada instante más que en el aniquilamiento del que lo precede, y no existiendo en sí mismo más que como herido de muerte.

"Yo mismo destruyéndome y consumiéndome sin cesar en mí mismo, en una gran fiesta de sangre.

"Me imagino el instante helado de mi propia muerte¹."

4

"Fijo un punto frente a mí y me imagino ese punto como el lugar geométrico de toda existencia y de toda unidad, de toda separación y de toda angustia, de todo deseo insatisfecho y de toda muerte posibles.

168

"Me adhiero a ese punto y un profundo amor por todo lo que está en ese punto me quema hasta que rechazo estar con vida por cualquier otra razón más que por lo que está allí, por ese punto que, al ser a la vez vida y muerte del ser amado, tiene el brillo de una catarata.

"Y al mismo tiempo, es necesario desnudar lo que está allí de todas sus representaciones exteriores, hasta que no sea más que pura violencia, una interioridad, una pura caída interior en un abismo ilimitado: ese punto que absorbe sin fin toda la catarata en lo que es, en él, la nada, es decir, lo desaparecido, pasado', y en el mismo movimiento prostituyendo sin fin una aparición repentina al amor que quiere en vano capturar lo que va a dejar de ser.

1. Una noche, en sueños, X se siente atravesado por el rayo: comprende que muere e inmediatamente se ve milagrosamente arrebatado y transfigurado: en ese instante de su sueño, alcanza *lo inesperado*, pero se despierta.

"La imposibilidad de la saciedad en el amor es una *gula* hacia *el salto que consume*, al mismo tiempo que es el anonadamiento de toda ilusión posible."

5

"Si me imagino en una vision, y dentro de un halo que lo transfigure, al rostro extasiado y agotado de un ser que muere, lo que irradia ese rostro aclara con su necesidad las nubes del cielo cuyo resplandor gris se convierte entonces en más penetrante que el del mismo sol. En esta representación, la muerte parece de la misma naturaleza que la luz, en la medida en que ésta se dispersa desde su foco: pareciera necesaria una pérdida no menor que la muerte para que el brillo de la vida atravesase y transfigure la existencia empañada, puesto que es solamente su extirpación libre la que *se convierte en mí* en el poder de la vida y del tiempo. Así dejo de ser otra cosa que el espejo de la muerte de la misma manera en que el universo no es más que el espejo de la luz."

169

6. Meditación heracliteana

"YO MISMO SOY LA GUERRA.

"Me imagino un movimiento y una excitación humanas cuyas posibilidades no tienen límite: ese movimiento y esa excitación no pueden ser *apaciguados* más que por medio de la *guerra*.

"Me imagino el don de un sufrimiento infinito, de la sangre y de los cuerpos abiertos, a imagen de una eyaculación que abate a aquel que sacude y abandonándolo a un agotamiento cargado de náuseas.

"Me imagino la Tierra proyectada en el espacio semejante a una mujer que grita con la cabeza en llamas.

”Frente al mundo terrestre cuyo verano e invierno ordenan la agonía de todo lo que vive, frente al universo compuesto de estrellas innumerables que giran, se pierden y se consumen sin medida, no percibo más que una sucesión de esplendores crueles, cuyo mismo movimiento exige que yo muera; esta muerte no es más que consumación *deslumbrante* de todo lo que era, alegría de existir de todo lo que adviene al mundo; hasta mi propia vida exige que todo lo que es, en todos los lugares, se done y se aniquile sin cesar.

”Me imagino cubierto de sangre, destrozado pero transfigurado y de acuerdo con el mundo, a la vez como una presa y como una mandíbula del TIEMPO que asesina sin cesar y sin cesar es asesinado.

”Un poco en todas partes existen explosivos que no tardarán quizás en enceguez mis ojos. Me río si pienso que esos ojos persisten en solicitar objetos que no los destruyan.”

Í N D I C E

PRÓLOGO

- 9 Ritual de guerra, *por Margarita Martínez*

NÚMERO 1

- 21 La conjuración sagrada
26 El monstruo
30 La unidad de las llamas

NÚMERO 2

- 35 Nietzsche y los fascistas
59 Heráclito
63 Propositiones
71 Nietzsche y la muerte de Dios
74 Realización del hombre
76 Creación del mundo
82 Dos interpretaciones recientes de Nietzsche

NÚMERO 3/4

97	Dioniso
107	Dioniso filosofa
117	Crónica nietzscheana
133	Las virtudes dionisiacas
137	Don Juan según Kierkegaard
150	Nota sobre la fundación de un Colegio de Sociología

NÚMERO 5

155	La locura de Nietzsche
161	La amenaza de guerra
163	La práctica de la alegría frente a la muerte
171	<i>ACÉPHALE</i> FACSIMILAR



ESTA EDICIÓN SE TERMINÓ
DE IMPRIMIR EN MARZO DE
2 0 1 0
EN GRÁFICA MPS S.R.L.
SANTIAGO DEL ESTERO 338 / GERLI
PROVINCIA DE BUENOS AIRES
A R G E N T I N A