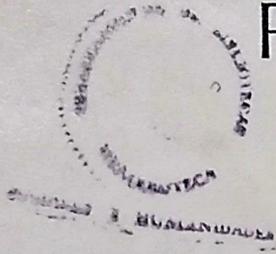


Departamento
de
Bibliotecas

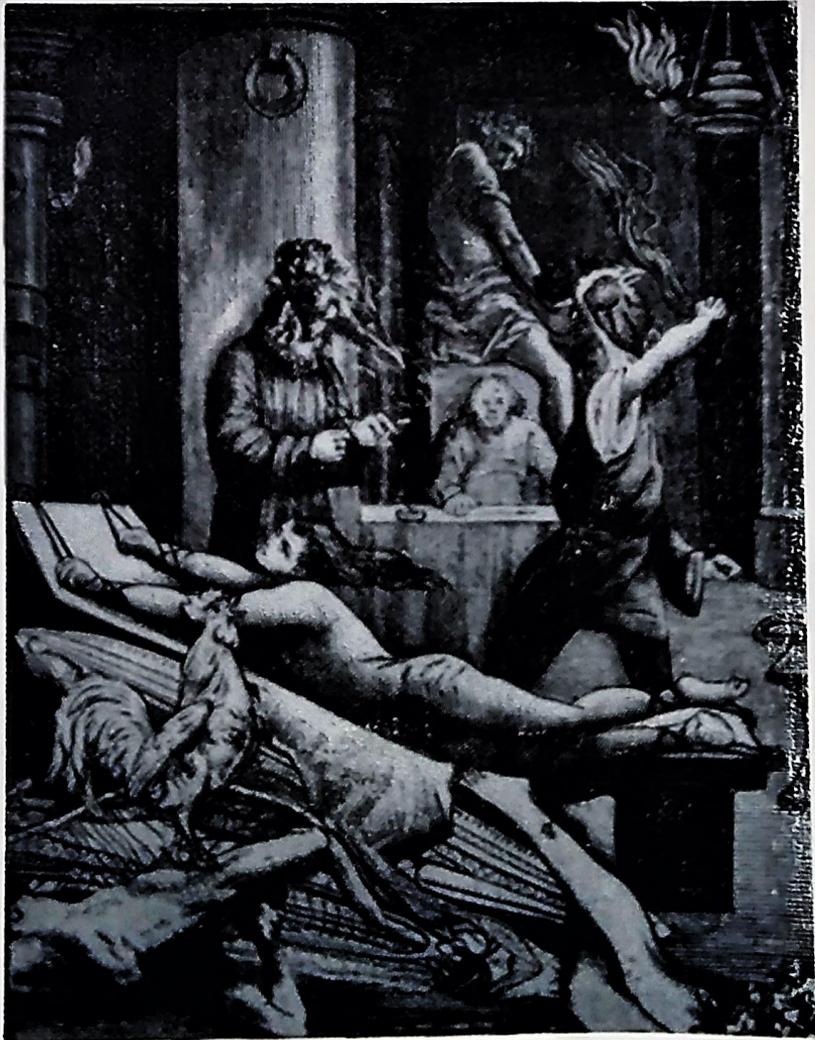
Universidad
de
Antioquia

RESERVA



Pensamiento y Sacrificio
y
Selección de Poemas

CARLOS ENRIQUE ORTIZ



Carátula e ilustraciones anteriores:

“Une semaine de bonté, ou les sept éléments
capitaux” de Max Ernst.

Edición a cargo de Gustavo Zuluaga

DEPARTAMENTO DE BIBLIOTECAS
HISTÓRICAS Y HUMANIDADES

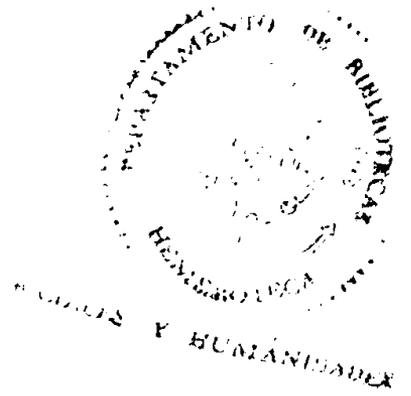


Georges Bataille

PENSAMIENTO Y SACRIFICIO

Bataille y la Muerte del Pensamiento

Carlos Enrique Ortiz



A Gabriel Jaime Caro

“Si así lo quiero, reír es pensar, pero es un momento soberano”.

Bataille

“Esta es la nostalgia: habitar en la onda y no tener patria en el tiempo”.

Rilke

“Pero para que haya un silencio que sea puro, puesto que parece que pureza y silencio son absolutamente idénticos, es preciso que haya una palabra que sea necesariamente impura por ser pura palabra”.

Klossowski

NOTA

Lo que sigue alberga la pretensión vacía de ofrecerse como una reflexión sobre el tiempo en la especificidad que impone la experiencia denominada Muerte del Pensamiento.

Esta pretensión debe ser vista como parte del mismo movimiento que compromete la mezquinidad propia de la composición discursiva de un ensayo que, parasitando el pensamiento de otro, quiere presentarse como pensamiento.

En el caso específico de quien ha pensado “igual que una chica se quita la ropa”(1), y que ha realizado el extremo del movimiento donde “el pensamiento es el impudor, la obscenidad misma”(2), si no es posible ponerse a la altura de la dilución del pensamiento en el fulgor frío de la obscenidad no es posible evitar convertirse en el criado de la experiencia de aquel a quien se lee.

Este ensayo debe presentarse en la dimensión del fracaso, alcanzar esta dimensión es lo que aquí importa más, no para ganar una justificación para una forma específica de conocimiento o escritura, la cual sólo ahondaría la servidumbre, sino para que lo escrito, fracasando cabalmente, traicione la servidumbre profunda que lo define, y tratar de responder así al movimiento que se expresa: “Escribo como el niño llora: un niño renuncia lentamente a la razón de sus lágrimas”(3). Es posible que a su vez este renunciar responda a la iluminación que revela que “Escribir es buscar la suerte”(4).

(1) Bataille Georges. *La Experiencia Interior*. Trad. de Fdo. Savater. Madrid, 1981, Taurus, Ed. pp.204.

(2) *Ibid*, pp. 204.

(3) Bataille Georges. *Lo Imposible*. Trad. Rafael Lassaletta. Madrid, 1978. Ed. Villalar, pp. 47.

(4) Bataille Georges. *El Pequeño*. Trad. Manuel Arranz Lázaro. Valencia, 1977. Pre-Textos, pp. 45.

Bataille ha señalado (en la Conferencia Sobre El No Saber) que la realización del conocimiento exige una determinada estabilidad del ámbito de lo conocido. Ahora bien, es claro que el ámbito de lo ya conocido se ofrece como un dominio estable, "donde uno se reconoce"(5). Dicho de otra forma el conocimiento realizado ofrece una determinada estabilidad, realizada bajo formas de unidad. A la unidad de lo conocido responde la unidad del sujeto que conoce, bajo la forma de un 'yo', a través de la cual afirma una cierta propiedad sobre las cosas que conoce.

La realización apropiadora de la unidad de lo conocido es también la realización de la unidad del sujeto, pero la unidad de lo conocido tiene por contrapartida a la diversidad de lo cognoscible (cuya estabilidad se toma como 'dada'), en tanto que la unidad del sujeto, bajo la forma del yo, que se toma a sí mismo como único e irremplazable, tiene por contrapartida el vacío, la nada de su ausencia que la muerte le impone.

La unidad de lo conocido, en tanto realiza la estabilidad del ámbito de lo cognoscible y del sujeto que conoce, es fundamento de toda acción humana frente a los fenómenos posibles.

La estabilidad señalada es tanto espacial como temporal, siendo claro para nuestra experiencia que el tiempo desliza lo cognoscible en la inestabilidad y en la ruina, alterando todo lo que podemos reconocer, incluso en nosotros mismos.

Desde Aristóteles el tiempo es considerado principio de corrupción y destrucción, esto supone que el efecto fundamental del tiempo es la aniquilación de lo que es, pero no conocemos la destrucción más que a través de la unidad que ponemos en ella, y aún así resulta difícil reconocerse en la destrucción. Si la destrucción lo es de la unidad resulta ser lo incognoscible, más aún la devastación impone nuestra propia ausencia.

La unidad del conocimiento, finalmente, se realiza en contra del proceso de destrucción del tiempo sobre lo cognoscible, lo conocido y sobre quien conoce.

La destrucción que el tiempo impone a las cosas tiene, usualmente, para nosotros el carácter de aquello de lo que no es necesario que el conocimiento diario se ocupe, dado que esta destrucción se nos aparece como si fuera muy lenta, le damos el carácter de lo prescindible. Como si una erosión ínfima diluyera constantemente el universo visible al hombre de modo tal que la erosión misma es, por así decirlo, lo invisible.

(5) Bataille Georges. Conferencia Sobre El No Saber. Trad. Alfredo Paiva. Córdoba, Argentina, 1968. Fd. Signos, pp. 63. Tomado de Tel Quel No. 10, 1962.

El hombre sólo ve lo que él mismo pone ante sus ojos, y su colimación sólo le ofrece del tiempo la visión de la reducción de las cosas en el estado de estropeamiento o, por oposición, el avance de la utilidad sobre la materia. Esto desde que las leyes de la visión son las mismas de la utilidad.

Sólo vemos en el tiempo realizando la estabilidad de un conocimiento sobre la inestabilidad de una diversidad dada, y esto lo hacemos contra el fluir de las cosas hacia la indistinción en la aniquilación. La conciencia sólo ve en el tiempo tras el prisma protector de la unidad.

Pero, ¿qué le ocurriría a la conciencia si tuviera que presenciar, de golpe, la mínima abrasión de las cosas y de sí misma?

¿Qué le ocurriría a la conciencia si, permaneciendo frente a una diversidad sin oponérsele como unidad, quedara a la altura de la visión plena del poder erosivo del tiempo, a la altura de la destrucción?

La invisibilidad del tiempo está en el ojo, no como el horizonte sino como lo que cierra la pupila.

La vinculación del tiempo al movimiento ha permitido la geometrización del primero, linealizándolo, fijando su función como número de movimiento, determinando un ahora como uno y el mismo en la continuidad y como diferente para decidir una división del tiempo, con relación a un antes y un después y usualmente en términos de una periodicidad y de una dirección del tiempo. Esto es, tomándolo en tanto devenido, fundando lo devenido como ámbito del tiempo sujeto a un orden en el cual todo acaecer se pierde en lo acaecido. Este orden responde a la sed amarga de duración del hombre instaurando un presente de límites seguros, y que acontece como previsión frente a un futuro dedicado a la finalidad y manipulable como límite.

La continuidad es fijada así en términos del movimiento y de la repetición, la duración acontece como condición de la operatividad de las cosas, condición del uso. Desde esta perspectiva todo lo que se opone a la duración, como singularidad, no accede al acontecer común y se pierde para nuestra visión.

Bajo el yugo de la permanencia, con los ojos fijos en el suelo, perdemos la visión transfiguradora de un cielo infinitamente nuevo a cada instante.

La geometrización del tiempo alberga una diversidad siempre referida a la unidad, no por esto a la singularidad, esta geometrización, como línea recta o como circularidad, ofrece la imagen de una temporalidad lastrada con un telos en la cual la

disponibilidad repetitiva de un ahora ficticiamente maleable y que acoge la acción, da cabida al imperio vengativo de la trascendencia.

La diversidad en cuanto tal es tratada como desorden inhabitable, pero es este desorden azaroso lo que alberga tanto la singularidad irrepetible como cualquier regularidad posible, habitándose a sí mismo como "lo que es", "lo que hay".

Lo que hay sin la estrechez del ahí que ahoga la mirada, sin la red del ahora donde la próxima respiración está ya asegurada.

Lo que hay supone tanto la corrosión incesante como el devastador poder germinativo del tiempo, por el cual unos mueren para que otros vivan. Lo que hay supone que "no pueden hacerse diferencias entre la muerte y el rejuvenecimiento infinito de la vida"(6), lo que hay reclama una mirada abierta en la extrañeza, la ebria pupila de los pájaros: "Todo lo que existe destruyéndose, consumiéndose y muriéndose, produciéndose sólo a cada instante con el aniquilamiento de quien le precedió y no existiendo él mismo sino herido mortalmente"(7).

La soberanía del tiempo ordena la agonía de todo lo que es, agonía incesante, invisible desde la duración humana, agonía continua que tiene el carácter inapelable del inacabamiento, el cual resulta insoportable al trabajo unificador de la conciencia que tiene que tratarlo como mera inconclusión, como defecto.

La conciencia sólo soporta la destrucción arrojándola en la sucia familiaridad del espectáculo. Tratando de abocarse pesadamente al inacabamiento de su objeto, más aún, tratando de alcanzar en su objeto la fugacidad o la improbabilidad de éste, en la ligera ebriedad de la risa, por ejemplo, lo que encuentra es la continuidad como pesadez, como trabajo, pese a esto es incapaz de enrostrar la intermitencia de su propia actividad y reclama una presencia constante y continua, sumergida en la pretensión de su automantenimiento aparece como la unidad misma del sujeto.

El principio de realidad, en el ámbito del conocimiento, es un principio de continuidad en el tiempo, a él responde la atención que se nos pide y la ficción de identidad continua del individuo; la ilusión de tener un rostro que subyace el mismo al desgaste de caer en el tiempo.

(6) Lo Imposible. pp. 136.

(7) Bataille Georges. La Práctica de la Alegría ante la Muerte. Trad. de Nicolás Suescún. Bogotá, 1972. Revista Eco No. 148.

A este orden de cosas se opone la dulzura negra de la ebriedad, que desenmascara todo permanecer como fragilidad y su deseo como reactivo, reactividad que se opone al inacabamiento de las metamorfosis y a la indiferencia insostenible de las ruinas.

La embriaguez se opone en nosotros a la utilidad, revela como pesadez el orden normal de las cosas, subvierte la servidumbre a los fines, libera el agua de la risa, nos da la torpeza de los dioses, su despreocupación lúbrica, y esa alegre disposición para perseverar en el desorden, perseverancia de ola que sólo en el último instante descubre la playa como límite de su movimiento, al que se entrega con indiferencia de espuma, indiferencia gozosa; la espuma ríe de la individualidad fingida de la ola.

En la embriaguez cede la oposición a lo imprevisible, acatamos del azar su olor a seducción ante el cual nuestro pudor proviene no de la pobreza de nuestra respuesta (que depende en último término de nuestra libertad), sino de nuestro no tener más que ofrendar en la súbita brevedad disolvente de la risa.

La risa expresa nuestra intimidad iluminada, pone en la realidad ese deslizamiento gozoso que es la forma de ser en el tiempo de esa intimidad, gozoso en tanto es excesivo, puro exceso de sí mismo.

La risa propone un exceso sin sentido cuya duración es imposible. "Lo risible sería simplemente lo incognoscible (...) lo desconocido hace reír lo que nos hace reír es eso, pasar de pronto de un mundo donde cada cosa pertenece a un orden estable y bien conocido a un mundo donde nuestra seguridad es subvertida; si advertimos que esa seguridad era engañosa y que allí donde habíamos creído que todas las cosas habían sido previstas estrictamente lo imprevisible ha sobrevenido, ese elemento imprevisible y que trastorna nos revela una verdad última, que las apariencias superficiales disimulan, una ausencia perfecta de respuesta a lo que esperamos y en definitiva, conforme al ejercicio del conocimiento, que el mundo está totalmente ubicado fuera de lo esperado, que hasta el ser que somos está fuera de lo esperado. Es de eso que reímos, allí está lo que nos ilumina, lo que nos colma de alegría"(8).

Sigo ahora la reflexión que procura asistir, provocando, la reunión vertiginosa del no saber y la risa, para enfrentar la dimensión dilusora del movimiento en que se funden el no saber y el instante.

(8) Conferencia Sobre El No Saber, pp. 65.

La risa considerada en tanto efecto eventual de la invasión repentina de lo desconocido, de la alteración súbita del orden habitual de las cosas, desliza la reflexión al terreno de lo desconocido.

La reflexión sobre la risa sólo se hace posible entonces como reflexión sobre lo desconocido, lo desconocido puede o no hacer reír, la risa es una de las respuestas en que no recusamos el choque iridiscente de nuestra intimidad inmanente con lo desconocido, junto a la risa están las lágrimas, la angustia, el sentimiento trágico y la seducción (en la medida en que la incidencia de su movimiento se sitúa más allá de una finalidad propuesta).

Así mismo es a través de la risa como objeto de reflexión no aislado del conjunto de relaciones que lo soportan, que se hace visible lo desconocido que no se ofrece a la reflexión como un objeto sino como una exigencia, como una tensión.

Lo desconocido puede o no definirse como incognoscible, de todas formas es tal que aboca al no saber. El no saber no es un efecto de una experiencia de conocimiento mal realizada, ni tiene que ver con el error dentro de un proceso de conocimiento, ni es igualable al conjunto de lo que se ignora.

El saber responde al conocimiento como proyecto y operación que exige una suspensión y una espera, y ofrece, realizado, una operatividad que implica también una duración. El no saber es por el contrario la posición que espera responder al conocimiento realizado por fuera de la duración, el conocimiento de la ausencia de duración; una cierta ausencia de conocimiento, una experiencia de la suspensión ínfima del instante.

El no saber es una experiencia de la ausencia de respuesta al principio de realidad, una no respuesta al tiempo encadenado de lo devenido, un fracaso de la trascendencia.

Es posible rastrear los efectos del no saber, de su experiencia, incluso es posible patrullarlos en busca de su causa, suponiendo una simple relación de causa-efecto, pero lo que se nos entrega en el no saber, que no difiere en nada de lo que el no saber nos hurta, es un desorden tal que nada es visible como 'distinto'.

De aquí podría partir una reflexión que trate de dar cuenta de la fugacidad propia de la risa, y de la pesadez de comedia que nos la hurta cuando pretendemos inscribirla en la continuidad avara, atándola a la duración ávida o temerosa.

"...en lo desconocido no hay forzosamente movimiento, las cosas hasta pueden hallarse inmóviles, pero no hay garantía acerca de esa estabilidad que puede existir

de hecho, ni tampoco garantía en cuanto a los límites de los movimientos que pueden producirse. Lo desconocido es, evidentemente, lo imprevisible”(9).

Lo imprevisible no puede ser inmovilizado como causa.

En lo desconocido no hay para el sujeto la posibilidad de reconocerse como tal, no dispone de una representación clara para la actualización apropiadora del yo, no accede a ninguna forma de unidad, se abre bruscamente a la inmediatez de su intimidad indistinta a la que se opone siempre el conocimiento claro de la conciencia de sí.

No podemos decir más en lo desconocido, su experiencia vertiginosa o estática es lo opuesto a todo dominio y no ofrece nada, ni libertad, ni salvación, ni reposo, tiene la hostilidad aturdidora del placer y sólo se deja reconocer como pasada, como inaprehendida.

Si lo desconocido aboca al no saber, si hay aquí una experiencia de lo desconocido en la que sobrevienen las lágrimas o la risa, el sentimiento de lo ilimitado, el silencio o la delectación del asco, lo que sobreviene no es más que el reflujo soportable del no saber, sus 'efectos' cuyo mantenimiento es pesado y ante los cuales, negándolos, se recupera pronto la estabilidad, incluso bajo la forma apremiante del miedo.

El sueño está grávido de no saber y de certeza como la aurora lo está de oscuridad y de luz.

Adoramos la risa porque no nos vemos abocados a sostenerla.

Si sigo la reflexión hasta el punto de deslizarse el tiempo en el no saber, de esperar del tiempo, sin derecho alguno, una experiencia de lo desconocido, lo que insidiosamente se insinúa es esto: el tiempo no hace reír.

Podría vincular a partir de aquí el tiempo con lo desconocido en el sentimiento trágico, lo cual impone que anule en mí toda resistencia a la destrucción, sobre todo la que proviene de considerar la destrucción como limitada a la persona que soy.

Esto es desde ya lo imposible, que aunque se realice no pertenece nunca al nivel de los sucesos, y mantiene siempre el carácter de lo que jamás se da.

(9) Conferencia Sobre El No Saber, pp. 63.

En "Las Enseñanzas de la Muerte" Bataille señala finalmente que las enseñanzas que tienen lugar son las propias de la muerte del pensamiento.

La muerte física propia no enseña nada, y si muestra algo a quien muere se lo hurta en el mismo movimiento por el que arroja al moribundo en la nada. No es posible hablar de beneficios de la enseñanza de la muerte propia que se perderían con la vida, los beneficios suponen ya una aplicabilidad que al ser esperada de la muerte conduce a ésta al nivel de la propiedad y la utilización, aún bajo la forma de una mistificación cualquiera.

Lo que la muerte de los otros entrega a nuestra reflexión (si es que en tal caso se reflexiona) puede llevar a la indiferencia o a una exaltada turbación, pero se revela irrisorio en la medida en que no hay nada más ajeno que la muerte de otro, ni nada más cerrado a nuestra presencia que la libertad para yacer que entrega la agonía al moribundo.

En una soledad desmesurada el moribundo llega al límite donde no puede ser tocado ya por nadie, sólo el silencioso desconcierto, antes de acceder a las conciliaciones con el orden real, nos deja consecuentemente mudos ante el contenido de imposible que la presencia súbita de la muerte impone. El cuerpo que agoniza revela lo imposible, toda la realidad circundante se vierte sobre él para perderse, para aniquilarse, para revelar la persistencia de toda ausencia de sentido en el orden que lo humano funda.

La agonía se sacia finalmente y entrega el cadáver como no entregando nada, en el cadáver se consume el trato de basura que la actividad humana ha volcado sobre el cuerpo del hombre.

Por una parte el cadáver impone al amor por un cuerpo una exigencia inaudita: esa amada basura que emerge de la muerte con una presencia irreal, ese irrecuperable cuerpo al que el tiempo ha decapitado y cuyo rostro gana la incierta hostilidad de un cráter, tiene el sentido de inaprehensible, que el abrazo erótico puede insinuar, ahondado bruscamente y puesto al fin en el espacio áspero de los desechos.

Este carácter de inaprehensible suele estar para nosotros opacado en el dolor de la pérdida, aunque no puede evitarse la sospecha de que es lo que le da consistencia y firmeza a ese dolor.

Por otra parte en tanto es un desecho un cadáver no es nada.



La reflexión de Bataille parte de la Tragedia y del Amok: "...una singular crisis de violencia frecuente en las islas de la Malasia. El amok precipita en la muerte, ya que el poseído está destinado a dar muerte delirante. El amok es súbito, precipitando al asesino en el primer asesinato posible. El amok es la sed y la rabia oscuras de matar. Armado de un puñal de hoja ondulada, de un Kriss malayo, trata de arrojar sobre el primero que llegue y de asestar el golpe. Al fin hay en una tragedia un moribundo que llega al callejón sin salida: a la solución violenta"(10).

Lo que se busca señalar a partir de aquí es el silencio, así pues se revela que la tragedia provoca la inadecuación de toda palabra, y desliza en la ausencia de todo discurso: "lo propio de la tragedia es el silencio que le sigue... la tragedia no se explica"(11). El silencio como lo propio de la tragedia pone fin también a la tragedia, pero lo hace para ponerse como el principio del sentimiento trágico.

El silencio de la tragedia, su no explicarse, revela la soberanía de lo trágico a partir de su renuncia a inscribirse en el orden normal de las cosas, en el plano de la utilidad.

La aplicación moral de la tragedia está a la base de un movimiento de rechazo temeroso del silencio trágico, y constituye un movimiento reactivo de respuesta a ese silencio, esta reacción fue la que convirtió a la tragedia en institución cultural.

La tragedia es soberana porque realiza la violencia más allá de toda previsión humana y porque al hacerlo introduce la ausencia de toda explicación, pero el sentimiento trágico, como respuesta del espectador o de quien esté involucrado en una tragedia, sólo es soberano si se realiza como continuación del silencio trágico, realizando la ausencia de explicación en el silencio áspero de lo inapelable.

¿De qué forma puede el sentimiento trágico, como efecto y respuesta ante la tragedia, realizar en el hombre el silencio como lo propio de la soberanía de lo trágico?

Si la afirmación que podemos hacer en la tragedia es: "el resto es silencio", la necesidad de otorgar un valor universal a esta afirmación proviene de la incómoda carencia que gravita sobre la reflexión cuando, puesta por la violencia ante el silencio, se descubre como lo opuesto al silencio, como "el piar de las ideas"(12). De

(10) Conferencia Sobre El No Saber, pp. 72.

(11) Ibid, pp. 73.

(12) La Experiencia Interior, pp. 42.

aquí es claro que el carácter universal de la afirmación “el resto es silencio”, si ha de ser buscado (búsqueda esta que tiene el carácter de un consuelo para la conciencia encerrada en la jaula de su parloteo), no puede ser buscado en la filosofía que, siendo igualmente lo opuesto al silencio, se desarrolla como un trabajo particularizado de construcciones de lenguaje inscritas en la línea de montaje del sentido.

(El preguntar propio de la filosofía, en cuanto es pensar, va más allá de lo preguntado y más allá de toda respuesta posible, por esto introduce de nuevo el silencio, pero la consecución de un sentido limita el preguntar al oponerle una finalidad. El sinsentido realiza una reintroducción del silencio, pero no por inadecuación del discurso sino en cuanto revela el sentido como ilusorio o como imposible, la escritura que da cuenta de éste, paradójicamente, requiere del sentido, este hecho revela el fracaso mismo del sentido. El sinsentido inducido, intencional, es una mera comodidad literaria).

“La filosofía interviene nada más que negativamente, no para realizarse, sino ligada subsidiariamente al esfuerzo del espíritu que sufre de no poder realizar la experiencia de la muerte (...) Pero cuanto más próxima a esta experiencia, ella la deja de lado. En la medida que es reflexión de trabajo, la filosofía se aleja de esa experiencia. No puede hacer otra cosa que un desbrozamiento. En última instancia, sigue siendo esencial no perder de vista el punto de partida y volver en la medida de lo posible a la intensidad del amok y de la tragedia, a la violencia. Es decir a la REBELDIA convertida conscientemente por la filosofía en rebeldía contra todo el mundo del trabajo y contra todo el mundo de los presupuestos”(13).

La filosofía ha tenido por objeto aquí liberar la experiencia del silencio, señalar su soberanía. La filosofía retoma sus derechos en la medida en que, siendo una exigencia de rigor, se opone inicialmente a toda reflexión posible, pero abocando la violencia y tomando como soberano un momento determinado tiene que reconocer la soberanía como de la totalidad del tiempo, en tanto el momento aislado no existe más que para la ruptura de un orden humano. Tomando como soberanos el tiempo y el silencio la filosofía se desborda a sí misma, se excede e inicia el movimiento por el que el pensamiento va más allá de lo discursivo.

Es posible ahora reclamar el rigor que impone el siguiente principio: “ninguna tradición, ninguna espontaneidad nos ofrece nada, absolutamente nada”(14). No

(13) Conferencia Sobre El No Saber, pp. 76.

(14) Ibid, pp. 75.

podemos atenernos más que a lo imposible, el pensamiento sólo puede atenerse a lo que tiene de imposible, de guerra de instintos cuyo fragor se pierde en el apaciguamiento consciente como se pierde el ruido del agua al caer en el agua.

Ahora bien, el carácter universal de la afirmación trágica apenas si importa, no puede ser tomado como un valor ni tiene por función dar sentido al silencio que adviene, el silencio no es dotable de sentido, sólo lo es la pausa discursiva que deja abierta la posibilidad del retorno de la palabra en una continuidad de finalidad prefijada.

Es posible que el carácter universal de la afirmación trágica se inscriba, más allá de los consuelos de la conciencia, en el intento de "...compaginar el conjunto de las posibilidades del pensamiento..."(15) para acercar la reflexión personal en la provocación del límite del silencio al pensamiento de los otros. Como se expresa en la introducción de El Culpable.

Si lo buscado en el espacio de las enseñanzas de la muerte ha desembocado en el silencio como experiencia de un momento soberano provocada por el deslizamiento violento de lo trágico, esto se debe a que lo buscado no se entregó a través de la reflexión, ni siquiera cuando se trata de la reflexión de esa violencia. Lo buscado aquí es el silencio propio de la muerte, la tragedia y el amok aparecen como cebos a la reflexión, pero en tanto este silencio es buscado para el pensamiento sin arrojarse en la muerte real, sin precipitarse en el centelleo temporal de la agonía, se hurta indefinidamente y de nada vale manosear su ausencia.

Pero es necesario precisar lo que en el sujeto provoca, juntamente con el hecho de permanecer vivo, el hurtarse del silencio, trátase o no del silencio propio de la agonía y de la muerte.

Si se busca proponer a la conciencia una experiencia análoga a la del moribundo a quien la muerte hurta el ser, es preciso decir que aquí toda analogía es imposible y además hay que evitar la posibilidad ingenua de proponer inmediatamente el no saber como experiencia de separación máxima. Es necesario vérselas con la conciencia misma la cual por su propia naturaleza no puede llevar a cabo la experiencia que se le propone, no como analogía de la muerte sino sencillamente como silencio, y abre sin más el vasto ejercicio del trampear.

El sentimiento trágico fracasa porque la conciencia coloca la tragedia en el plano del espectáculo, de igual modo como lo hace con la muerte fáctica de otro. La

(15) Bataille Georges. El Culpable. Trad. Fernando Savater. Taurus Ed. Madrid, 1981. pp. 16.

esencia del espectáculo compromete el salir ileso del espectador, esto responde bien a lo que en la representación compromete el salir una y la misma por parte de la conciencia, la inmutabilidad del yo ante las representaciones.

La conciencia fracasa en la realización de la experiencia del silencio porque lo arroja en el plano de la representación, lo rebaja al nivel de las cosas tal y como lo hace con el tiempo y con la intimidad inmanente del ser.

Es posible que en una particularidad dada por la suerte (esto es de desearse) un sujeto cualquiera realice una experiencia soberana del silencio, bien sea a partir de una inmediatez violenta o de la lenta liberación del silencio como experiencia personal. Pero esta particularidad no ofrece nada al pensamiento personal que busca realizar en sí mismo la soberanía del silencio.

La filosofía va más lejos de las representaciones que alcanza la conciencia porque convoca la rebeldía de la lucidez, esto es que señala la soberanía de lo violento y del silencio que introduce frente al orden normal de las cosas, en el que el pensamiento se halla trabado y reducido a un auxiliar de la acción, donde todo se liga a partir de lazos de servidumbre.

Convocando la lucidez es preciso renegar de la pulcritud de funcionario del entendimiento riguroso, pero se reclama así el rigor del azar, único que alberga la improbabilidad de todo pensamiento posible y su desaparición posible.

Atenerse al azar por parte del pensamiento es abrirse a la improbabilidad de todo lo posible de ser pensado y del pensamiento mismo, esto genera el inacabamiento del pensar, su movimiento sin límites, lo cual responde plenamente a la incertidumbre propia de la consistencia ciega de la alucinación.

Al fracaso del silencio trágico añade Bataille: "el amok fracasa si muero"(16), esto equivale a decir: el amok fracasa si se realiza en mí, si soy muerto en una crisis real de violencia ritual. Lo que fracasa aquí son las enseñanzas de la muerte del pensamiento, porque muriendo no accedo a nada, y aunque la muerte del pensamiento se realiza plenamente no es ya la de 'Mi' pensamiento. Esto sería la soberanía realizada del tiempo introduciendo un silencio sin fin, ante la cual el ser que se era realiza su ausencia como un eco del tiempo.

Pero frente a la muerte real es posible poner, no como una sustitución ni como una oposición, sino a la manera de un espejo vacío que no termina nunca de refle-

(16) Conferencia Sobre El No Saber, pp. 74.



jar su objeto, a la muerte del pensamiento como opción de reflejar el silencio y el poder soberano del tiempo.

¿Habrá qué preguntar aquí por el carácter soberano del reflejar la soberanía?

La soberanía no es igualable al poder, se acerca más a la impotencia que no se rechaza a sí misma, que no se exterioriza más que como risa.

“34) Esta soberanía no puede ni siquiera ser definida como un bien. La deseo, pero ¿seguiría deseándola si no tuviese la certeza de que igual podría reírme de ella? Sobre tal cumbre (que es más bien la punta de una aguja), puedo vivir con esta condición: que en todo momento pueda decir: “¿soberano?, pero ¿por qué?” Defino un conocimiento neutro describiendo momentos soberanos: mi soberanía le acoge como el pájaro canta y no me agradece en nada mi trabajo.

35) Escribo para anular un juego de operaciones subordinadas (es, como todo, superfluo).

36) La operación soberana, que obtiene su autoridad sólo de sí misma, expía al mismo tiempo esta autoridad. Si no la expiase, tendría algún rasgo de utilitarismo, buscaría el imperio, la duración. Pero la autenticidad se los niega: no es más que impotencia, ausencia de duración, destrucción llena de odio (o alegre) de sí misma, insatisfacción”(17).

La soberanía va unida al fracaso como la risa del niño de pecho a la ausencia de 'objeto'. La soberanía es instantánea, azarosa, no puede ser objeto de un proyecto.

Soberanía ¿para qué?, muerte del pensamiento ¿para qué? Para nada.

Igual que la existencia del tiempo es indiferente a la presencia o ausencia del ser particular.

Con relación a la experiencia de la muerte del pensamiento ¿habrá qué buscar ahora su carácter universal?

En cuanto atañe a un individuo particular no importa este carácter, la universalidad tampoco es aquí un valor porque la experiencia propuesta no responde al carácter de objeto. Pero es válida la búsqueda del carácter imperativo de esta expe-

(17) La Experiencia Interior, pp. 227.

riencia, dado que no puede ser tomada como un objeto del pensamiento reemplazable por otro según cualquier conjunto posible de leyes de suplantación o reemplazo.

La exigencia imperativa de la muerte del pensamiento no puede suponer una utilidad de dicha experiencia, es sólo la continuación de la tensión propia del generar la pregunta que interroga por el silencio, que más allá de lo preguntado reclama el silencio mismo. Esta exigencia imperativa es posible entonces si la pregunta por el silencio persiste con la insistencia ciega de lo que obsede.

(¿Quién puede reclamar como propio un preguntar que no da tregua, que siendo como un mazazo en la cabeza inhabilita para la acción normal, que se entrega como una borrachera sin sentido y se exterioriza como ridiculez?)

El carácter imperativo de la muerte del pensamiento es posible buscarlo en relación con el carácter imperativo del yo bajo la forma del yo-que-muere.

El yo particular de cada individuo depende finalmente de un 'momento único' en relación con la temporalidad que alberga la serie de posibilidades y sucesos que dan origen a un ser humano, y en relación a la serie de incidencias de la suerte por las cuales se mantiene vivo y bajo la forma reconocible de un yo.

Este momento único en el que el yo se genera como posibilidad única de desarrollo evolutivo posterior, congela la virtualidad infinita de las posibilidades por las que en lugar de 'mi' yo podría haber otro yo enteramente diferente. El momento único de incidencia irreplicable de la suerte revela la profunda improbabilidad que subyace en el origen del ser que somos.

Sobre esta improbabilidad que signa la existencia personal de cada uno se alza el imperio vacío del yo: 'yo el único' es la figura que mejor responde a la revelación de esta improbabilidad: "...la esencia de mi yo consiste en que nada nunca podrá reemplazarle: el sentimiento de mi improbabilidad fundamental se sitúa en el mundo en el que permanezco como siéndole extraño, absolutamente extraño"(18).

En tanto se descubre suspendido sobre su propia improbabilidad el yo se descubre sobre el vacío de la suerte, suspenso sobre el tiempo a partir de un único momento de conjunción que tiene la particularidad extrema del instante, y siendo el portador de una experiencia única bajo la forma de una suerte personal irreductible.

(18) *La Experiencia Interior*, pp. 87.

El aislamiento del yo proviene de su objetización, lo que lo iguala a la conciencia; objeto de sí mismo. Siendo objeto se opone a la simpleza elemental de la intimidad animal de la que proviene, a la que se cierra, y la cual se le presenta como inaccesible, como imposible. Pero el yo, en cuanto tal, no puede dejar de ser un objeto, ligado por el lenguaje a la trascendencia útil, una cosa entre cosas.

Desde su aislamiento el yo arroja en el sinsentido “el conocimiento empírico de (su) similitud con los otros”(19), que es lo mismo que “el conocimiento empírico de la comunidad de estructura de ese yo con los otros yo...”(20).

El yo es ahora definido necesariamente como un valor, aquel que realiza la superación momentánea de la improbabilidad bajo la forma de la incidencia particular de la suerte, pero esto no agota la realidad del ser; sólo lo hace la suerte en cuanto tal: “la realidad del ser es la certidumbre ingenua de la suerte”(21).

La realización, penosa o no, de una presencia ineluctable del yo se ve así unida constantemente al fulgor mágico de la suerte, por la cual la duración personal del individuo y de sus modos es igualmente algo improbable, que tiene la inconsistencia de un sueño, su luz espectral y su movimiento inasible.

El yo como valor no es aquí un valor moral (sólo el yo lloroso de Dios pretende serlo), el yo es un valor en tanto incidencia realizada de la suerte, o sea en tanto devenido, pero nunca es lo mismo que “lo que hay” y Bataille rehusa confundirlo con la existencia profunda, diferenciándolo de todo aquello que “existe en tanto existencia profunda, liberada de las formas de la apariencia”(22).

Bajo la improbabilidad del yo se realiza la de la conciencia, por contrapartida, para situar esa improbabilidad se toma el mundo como necesario, probable, como fundamento. Finalmente el yo y el mundo toman el mismo carácter de valor; el mundo neutraliza una improbabilidad a nivel cósmico.

El animal particular no neutraliza una improbabilidad porque, a pesar de reflejar una suerte plenamente, nunca está arrojado en el plano neutro de lo devenido,

(19) La Experiencia Interior, pp. 86

(20) Bataille Georges. El Ojo Pineal, El Año Solar y Sacrificios. Trad. M. Arranz. Pre-Textos. Valencia. 1979, pp. 23-24.

(21) Lo Imposible, pp. 20-21.

(22) Sacrificios, pp. 24.

además “nada es trágico para el animal, que no cae en la trampa del yo”(23). El devenir constante es su ámbito y en él el animal tiene la mirada abierta.

La improbabilidad del yo situada en el mundo sólo lleva a cabo una derivación, otra cosa sería tratar de suspender esa improbabilidad en el vacío del tiempo, el cual no puede tomarse como probable ni como valor y en el que ninguna neutralización es realizada; el devenir se opone a toda neutralización.

El yo es desde su origen un opuesto al tiempo, a su fluir de instantes indistintos que son un solo instante. El poder generativo del tiempo no es accesible al yo que se le opone, este oponerse genera el envejecimiento en el cual el tiempo marchita todo aquello que se le opone.

Si tratamos de situar la improbabilidad del yo en el devenir resulta así la ausencia total de respuesta para ese yo, posición insondable, insostenible, desde que no es posible igualar los planos del yo y del tiempo. Es posible introducir aquí esta intuición: la permanencia del yo como uno y el mismo durante un lapso cualquiera de tiempo y ante una diversidad dada, es posible en tanto el yo es un efecto de repetición y resistencia ante la acción continua de descomposición del tiempo.

Si la improbabilidad del yo es comparable “al ejercicio de un imperio”(24) abocándose sin reservas a la innecesariedad de este yo particular, y a la de cualquier otro, no subsiste imperio alguno, ni siquiera un imperio en ruinas.

Por otra parte el yo se aboca bien a su improbabilidad momentáneamente y mientras no se comprometa su capacidad de trascendencia útil, de ahí que lo haga bajo formas cómicas: “es jugar al borracho, titubeando, que de una cosa a otra, toma a su vela por él mismo, la apaga de un soplo y, gritando de miedo, acaba por tomarse por la noche”(25).

El yo trasciende definitivamente “lo que existe”, trasciende el mundo y a sí mismo en la medida en que abandona las formas de trascendencia en el mundo, en la medida en que abandona el acuerdo de servidumbres sin fin por el cual un hombre tiene cabida en el mundo, o sea en la medida en que habita el tiempo sin falsificaciones. El yo trasciende lo que existe bajo la forma del yo que muere.

(23) *La Experiencia Interior*, pp. 91.

(24) *Sacrificios*, pp. 23.

(25) *La Experiencia Interior*, pp. 88.



El yo que muere abandona el mundo, su agonía lo hace extraño a las leyes, si su soberanía para morir ha sido lograda, si no persisten en él las ruinas de la servidumbre al mundo, nada perturba su 'danza con el tiempo que lo mata'. El moribundo se orina encima y en Dios "y no tiene ya nada que ver con el tiempo por venir"(26).

La muerte libra al hombre de la servidumbre a lo humano, pero esta liberación agota en sí misma el tiempo de la libertad, y sólo responde a la soberanía lograda por quien muere. Ahora bien, la soberanía es lo opuesto al yo, en tanto el yo es un objeto, el yo que muere, único objeto que muere, realiza en el morir como abandono de sí mismo la abertura sobre la intimidad del ser que es la agonía, esta es su soberanía, su abandono del carácter del yo, su estado de abierto, de herido por la violencia elemental del tiempo.

¿Es la soberanía para morir una enseñanza de la muerte?

La soberanía del yo que muere tiene la dimensión pura del silencio que la tragedia impone, está dada como una exigencia del silencio ante la destrucción del cuerpo humano, es el abandono de todo acuerdo con lo que se opone a esa violencia y a esa destrucción, y todo acuerdo tiene su piso en el lenguaje.

La exigencia de soberanía es soberanía misma, rebeldía y alegría conjuntamente, una efusión sin objeto, que no puede ser inducida a partir de un estado servil.

El abandono de todo acuerdo responde a la soberanía del tiempo en tanto la duración del ser, de cualquier ser particular, es accidental, un incidente de la suerte.

Si el yo que muere se hace soberano por no atenerse ya a nada, este no atenerse debe comprometer también a la muerte, y es, quizá, lo más difícil este morir que renuncia a la muerte, que la hace inaccesible.

La soberanía ante la muerte tiñe de alegría la agonía continua que es la forma de ser en el tiempo de todo lo que vive.

Pero en la medida en que la soberanía es una exigencia hecha por fuera de "el tiempo irreal de la muerte"(27) no se realiza más que como "apoteosis de lo precedero"(28).

(26) El Pequeño, pp. 34.

(27) Sacrificios, pp. 27.

(28) La Práctica de la Alegría ante la Muerte, pp. 422.

Ahora se hace visible esto: “la muerte es en un sentido vulgar inevitable, pero en un sentido profundo inaccesible”(29)... “Es preciso ser un dios para morir”(30).

La soberanía del yo que muere es imperativa como alegría ante la muerte, como silencio soberano que no recusa en nada el poder destructor del tiempo, para igualar su fuerza emanativa, el gasto puro de su transcurrir infinito, que siendo tal es ausencia de todo transcurrir.

Esperamos la alegría ante la muerte por parte de un ser amado como su última donación, como fulgor final de su amor que ha atravesado la opacidad de nuestra vida, reclamándola así como fiesta en el vacío.

Amamos a quien muere en su alegría inalterable, lo abandonamos a la pureza de verdugo del tiempo sin la avaricia de la salvación.

La alegría ante la muerte es la verdadera dimensión de la necesidad humana de alegría y angustia.

Si el imperativo del yo que muere es la alegría y el silencio ante su muerte, ¿podemos comprender y asumir un único imperativo situado más allá de la utilidad y la aplicación?

¿Podemos comprender ahora el carácter imperativo de la experiencia de la muerte del pensamiento como respuesta soberana ante el poder del tiempo, como sed de fulgor, como espejo del instante?

El imperativo del yo que muere y del naufragio del pensamiento siendo silencio no puede ser formulado sin una extrema arbitrariedad, la propia de la enunciación poética, por eso se enuncia, susurradamente, “muere como un perro”. La risa se vierte en mí cuando opongo este susurro a la duración pretensiosa del pensamiento discursivo.

El movimiento que vincula el erotismo y el morir puede deslizarse a través del imperativo “muere como un perro”, señalando así lo erótico como parodia del crimen, como violación de la integridad del ser en la dimensión comunicadora del goce.

(29) *La Experiencia Interior*, pp. 89.

(30) *Ibid*, pp. 89.

Decir que el objeto de la experiencia del yo que muere y de la muerte del pensamiento, reúne arbitrariamente dos experiencias irreductibles en una intuición del instante propia de la dimensión abrasiva del tiempo... El trasfondo de este reunir vincula a su vez el no saber y la impotencia en el temblor mercurial de lo imposible.

Se dice entonces que este objeto, movimiento convulsivo, es "catástrofe", imagen y reflexión del instante sobre la superficie azogada del pensamiento.

"Este objeto, caos de luz y de sombras, es catástrofe. Lo percibo como objeto, mi pensamiento, empero, lo forma a su imagen, al mismo tiempo que es su reflejo. Al percibirlo mi pensamiento se hunde en la aniquilación como en una caída en la que se lanza un grito. Algo de inmenso, de exorbitante, se libera en todas direcciones con un estruendo de catástrofe; esto surge de un vacío irreal, infinito y juntamente se pierde en él, con un choque de brillo enceguedor. En un estrépito de trenes en colisión, un cristal rompiéndose al dar la muerte es la expresión de esta venida imperativa, todo poderosa y ya aniquilada.

En condiciones normales, el tiempo está anulado, encerrado en la permanencia de las formas o de los cambios previstos. Los movimientos inscritos en el interior de un orden detienen el tiempo, que fijan en un sistema de medidas y equivalencias. La "catástrofe" es la revolución más profunda —es el tiempo "fuera de sus goznes": el esqueleto es su signo, al final de la podredumbre, de donde se desprende su existencia ilusoria"(31).

El tiempo como catástrofe es la destrucción pura que, lloendo más allá de la materia de su destrucción, expresa purificadas la soberanía y el silencio. La catástrofe es la dimensión del instante que impone a la conciencia el caos de su inoperabilidad que detiene su herrumbroso engranaje.

La dimensión pura del instante, catástrofe y silencio, soberanía profunda capaz de albergar el ser como devenir, eso como experiencia de caos súbito, no inducido, sin cuya experiencia las enseñanzas de la muerte son sólo imágenes creadas por una poética del silencio.

El silencio no enseña nada pero, en el extremo huidizo de la conciencia, en el vértigo del no saber, nos revela la fragilidad de instante propia del pensamiento, vulnerabilidad mágica de su suspensión ínfima.

(31) La Experiencia Interior, pp. 91-92.

La muerte del pensamiento es el silencio, el cual "...no es nada si no pone fin, al menos por un tiempo, al pensamiento"(32). Este poner fin no es introducir una tregua para el pensar; el silencio pone fin al pensamiento discursivo y al hacerlo expresa la ausencia de reposo del pensar instintivo, su temporalidad azarosa, la guerra de su puro transcurrir.

Es preciso ahora enfrentar la posibilidad por la que se presenta la muerte del pensamiento como una parodia impotente del silencio.

El empecinamiento que espera el advenimiento de la muerte del pensamiento, y en el cual pueden o no convocarse las representaciones propias de la muerte de los otros, va unido finalmente al fracaso.

La vida humana está incesantemente remitida a la muerte, una suerte de ignorancia y de indiferencia proveniente de la acción febril oculta el movimiento violento y continuo por el cual la vida se pierde en la muerte. La ciudad es el paroxismo de esa ignorancia y de esa indiferencia, la ciudad comercia en nosotros con su olor a muerte, hasta el punto que "...siempre buscamos en la muerte lo que la vida nos niega"(33).

El fracaso retoma sus derechos a partir de aquí, de la dificultad extrema a la imposibilidad de mantener la realización del silencio lanza al pensamiento en transacciones místicas.

Una dificultad extrema se revela a partir de aquí; si la muerte del pensamiento responde a la representación de un naufragio acaecido en el interior del pensamiento, "o sea dentro de un pensamiento donde subsiste la conciencia de zozobrar"(34), sólo la suerte puede decidir si la naturaleza de ese 'subsistir' de la conciencia arroja en la parodia falsificadora o permite la autenticidad de la experiencia querida. Esto es, sólo la suerte decide finalmente si la naturaleza de la conciencia, que la opone al silencio, sucumbe o no a la invasión caótica del silencio en el interior del pensamiento, de modo tal que el objeto de la conciencia sea cabalmente lo que se denominó "catástrofe".

"La muerte del pensamiento fracasa siempre"(35), porque está unida a nuestra voluntad de fijar el ser 'distintamente', y porque comporta la conciencia de su realización como un lastre inamisible.

(32) Conferencia Sobre El No Saber. pp. 74.

(33) Conferencia Sobre El No Saber, pp. 78.

(34) Ibid, pp. 79.

(35) Ibid, pp. 80.

En la medida en que el pensar se hurta a sí mismo en su propio acontecer, siendo pérdida constante de lo pensado, amenaza de extravío, sólo el puede realizar el deslizamiento de su propio silencio, pero la presencia apaciguadora de la conciencia le deja la opción al azar, impone la discursividad pesada en la que se realizan las bodas del poder y la impotencia. Habría que dejarle a partir de aquí la exploración a la música.

Si la muerte del pensamiento fracasa, la soberanía se hurta insidiosamente, como la frescura de la desnudez ante la torpeza ansiosa del abrazo.

La posibilidad de alcanzar la soberanía por parte de la muerte del pensamiento va ligada a su ausencia de duración, y depende finalmente de que el pensamiento soporte la suspensión del instante, respondiendo así a su representación como puro gasto, en una temporalidad asumida en la dimensión del sacrificio.

Querer el tiempo es querer la suerte, querer la repartición de lo posible, la cual expresa la particularidad extrema, y, en tanto pone en juego la duración de las vidas humanas sin consideración alguna, tiene la insensatez de un juego. “Jugar, para el uno, es arriesgarse a perder o a ganar. Para el conjunto es superar lo dado, ir más allá. Jugar es, en definitiva, traer al ser lo que no era (en eso el tiempo es historia)”(36).

Si la devastación debe proponerse como la representación de la acción destructora lograda del tiempo, la uniformidad disuelta sería igual a la ausencia del devenir.

El tiempo tiene en nosotros la duración de la pérdida, en tanto es trabajo de apropiación el yo se opone a la pérdida y sólo la admite bajo la forma erótica, donde el placer oculta la parte del fuego.

“Retener en la unión de los cuerpos —en el caso del placer exhaustivo— un momento en suspenso de exaltación, de íntima sorpresa y de excesiva pureza. El ser, en ese momento, se eleva por encima de sí mismo, como un pájaro perseguido se elevaría flechado a la profundidad del cielo. Pero en el mismo momento en que se aniquila, goza de su aniquilamiento y domina desde esa altura todas las cosas, con un sentimiento de extrañeza. El placer exhaustivo se anula y da paso a esa elevación aniquiladora en el seno de la luz plena. O, mejor, el placer, cesando de ser una respuesta al deseo de ser, superando este deseo excesivamente, supera juntamente al ser y le sustituye por un deslizamiento —forma de ser en suspenso, radiante, excesiva, unida al sentimiento de estar desnudo y de penetrar la desnudez

(36) Bataille Georges. Sobre Nietzsche. Trad. Fdo. Savater. Taurus Ed. Madrid, 1972, pp. 154.

abierta del otro. Tal estado supone la desnudez lograda, absolutamente lograda, por medio de contactos ingenuos, hábiles al mismo tiempo: la habilidad que aquí se considera no es ni la de las manos ni la de los cuerpos. Quiere el conocimiento íntimo de la desnudez —de una herida de los seres físicos— de la que cada nuevo contacto ahonda la abertura”(37).

La desnudez lograda hace de la cópula un deslizamiento que “es en el tiempo lo que el tigre es en el espacio” (La part maudite, p. 15)(38).

Tal vez el paso de la sexualidad animal al erotismo sólo se logró generando una profunda maleabilidad del placer, en la que la desnudez dejó de ser nuestro derecho a la luz. La desnudez lograda se opone a esta maleabilidad, la cual pide la duración del placer avaramente y no su eternidad como modo de ser del instante.

“El principio del sacrificio es la destrucción”(39), pero la destrucción sacrificial busca neutralizar el carácter de cosa, destruir la parte de útil que subordina a la actividad, y arrojar a la víctima en la no duración, en la inmanencia profunda.

Este principio del sacrificio responde a la representación dada del tiempo, y se cumple para las primicias de una cosecha, para un animal sacrificado y para una víctima humana.

El ejercicio del sacrificio supone ya que la intimidad inmanente de la que participan todos los seres es una forma de ser en el tiempo opuesta a la duración y a la trascendencia, tanto como a la conciencia útil.

El sacrificador se separa previamente del mundo de las cosas para convocar la intimidad ilimitada que el sacrificio tiene por objeto desatar, el sacrificador enuncia: “yo te retiro, víctima, del mundo en que estabas y no podías sino estar reducida al estado de una cosa, poseedora de un sentido exterior a tu naturaleza íntima. Yo te reclamo a la intimidad del mundo divino, de la inmanencia profunda de todo lo que es”(40).

(37) Sobre Nietzsche, pp. 154-155.

(38) Citado por Salvador Elizondo en la introducción a Madame Edwarda. Premia Ed. México, 1978, pp. 17.

(39) Bataille Georges. Teoría de la Religión. Trad. Fdo. Savater. Taurus Ed. Madrid, 1981, pp. 47.

(40) Ibid, pp. 48.

DEPARTAMENTO DE BIBLIOTECA
HISTORIOGRAFIA
SOCIALES Y HUMANIDADES



Si la forma de ser en el tiempo de la intimidad esencial humana, que responde en el hombre a la animalidad y no a lo dado exteriormente, es el instante, entonces la conciencia, cuya forma de ser es el enlace (la duración), no puede lograr ningún conocimiento claro de esa intimidad porque se le opone originariamente, oposición en el tiempo que es la misma frente a la muerte del pensamiento.

La intimidad ha sido arrojada, desde el principio de realidad, en la irrealidad, esta irrealidad es la misma otorgada a la muerte considerada como inevitable en un futuro. Arrojando su esencialidad en la irrealidad, y en cualquier valoración, el hombre sólo realiza su existencia falsificando el tiempo.

El sacrificio le ha sido posible a las sociedades capaces de reconocer la dimensión de lo divino como gasto, por la cual se destruyen ritualmente los valores que fundan la realidad. Esto supone un sentimiento de lo sagrado como comunicación desmesurada en la continuidad de la vida, ardiendo de un ser a otro más allá de la particularidad diferenciada, sin relación alguna con nociones como la de la salvación personal.

Lo sagrado responde al sentimiento de la inmediatez animal como compromiso comunal con la violencia ritual, sin más objeto que la violencia misma, violencia esencial de la naturaleza toda donde vida y muerte se suceden vertiginosamente sin provocar en los seres una recusación que les aleje de su inmanencia. La violencia ritual como objeto deslizante reabre a la inmanencia en la cual la muerte no es nada, "pero por el hecho de que no es nada, nunca un ser está verdaderamente separado de ella"(41).

La violencia ritual supone la obnubilación de la conciencia, en la que la duración pierde su valor "y no está presente más que para engendrar la delectación enfermiza de la angustia"(42).

La destrucción y la muerte tienen el poder de arrojar la realidad en la irrealidad, al subvertir profundamente las leyes sobre las que la realidad se funda, al revelar como ilusoria la estabilidad de las formas.

El orden real rechaza aparentemente la inestabilidad, así alberga justificada u oculta la violencia que lo funda, y no rechaza la negación de la realidad que es la muerte, sino que la acoge domesticada, neutralizada como ceremonia vacía, como tras-

(41) Teoría de la Religión, pp. 49.

(42) Ibid, pp. 49.

endencia celestial. El rechazo que aquí se cumple es el de la violencia ritual, que pone en juego la estabilidad indefinidamente y pone en cuestión toda duración introduciendo el brillo hipnótico del gasto, se rechaza la inmanencia.

La violencia capta en el instante el fulgor invisible de la vida humana cuando enfrenta alegremente la dureza del tiempo, y se pierde en la muerte como se pierde la música igualando la vibración lumínica del aire.

El ritual violento desmorona el orden real donde vida y muerte no son más que cosas: "el poder de la muerte significa que este mundo real no puede tener de la vida más que una imagen neutra, que la intimidad no revela en ella su consumación cegadora más que en el momento en que falta"(43).

El poder de la muerte dona su luz espectral al sacrificio más allá de la destrucción de la víctima porque "sacrificar no es matar sino abandonar y dar"(44). El sacrificio es gasto incondicional, instantáneo, su referencia a un orden divino es referencia a una violencia y a una soberanía. El sacrificio es lo opuesto al proyecto y a la producción, pero también al consumo calculado por desenfrenado que aparezca.

Sacrificar es responder a la soberanía del tiempo, es buscar el fuego sagrado del instante que se realiza como expectación, sacrificando hacemos del gasto una flor de tiempo que tiene el color del suplicio y se deshace al roce del aire.

La víctima ritual recibe de la violencia que la aniquila la soberanía propia del silencio.

El gasto es también el sentido profundo de la fiesta, en la que se abre en nosotros el movimiento sin límites que anula el deseo enfermizo de durar. La fiesta es la solución temporal que nos permite escapar de un modo u otro a la pesadez de la cosificación, pero no introduce la inmanencia; sólo es una conciliación temporal que no recupera la indiferencia animal.

La brevedad de la fiesta conserva su poder embriagador, es así como la fiesta onírica reclama una plenitud exultante, que completa el diluirse del rostro que prece-
de al sueño.

(43) Teoría de la Religión, pp. 51.

(44) Ibid, pp. 52.

Cuando el sueño es la fiesta el despertar tiene el sentido de la opacidad de la conciencia.

El sacrificio de la divinidad es el sacrificio de la soberanía de la divinidad, antesala del sacrificio de la soberanía humana alcanzada, en la forma huidiza de la alegría ante la muerte.

La dimensión sacrificial del tiempo impone la imagen del instante como puro gasto, a esta imagen, grávida de pobreza, responde un objeto único: la llama.

El instante tiene la brevedad incinerante de la llama, su poder lumínico y erosivo, su ausencia de peso, su verticalidad de ástil de la noche. El instante guarda de la llama su crepitar de música irrepetible que una vez generada se aniquila adhiriéndose a los pliegues del silencio.

El instante derrocha la transparencia cegadora del tiempo, que auna la destrucción al poder emanativo constante de la vida, se hace así instrumento de fuego para la música del tiempo.

El tiempo entero es el instante como eternidad irrepetible, gota de luz que contiene la totalidad del sol, su ansiedad de noche y el campaneo explosivo de su silencio.

En la experiencia furtiva del instante “la muerte aparece con la misma naturaleza de la luz que ilumina, en la medida en que ésta se pierde a partir de su nacimiento: resulta que no puede perderse algo menor que la muerte para que el brillo de la vida atraviese y transfigure la existencia opaca, ya que es solamente su libre arranque lo que en mí se convierte en el vigor de la vida y del tiempo.

Y así dejo de ser cualquier cosa que no sea espejo de la muerte, del mismo modo como el universo no es sino un espejo de la luz”(45).

El puro transcurrir sin bordes del tiempo en el que el instante realiza su simultaneidad de semilla y de luz es ofrecido al pensamiento como veneno y antídoto, al mismo tiempo como herida y como puñal, así, tomando la simultaneidad caleidoscópica del sueño —por la que cada sueño es transparente a todos los sueños, como el alba es transparente simultáneamente a la noche y al día— el pensamiento se aboca a sí mismo como tiempo, como gasto, y se le revela la incesante explosión del ser, que por ser incesante no difiere en nada de la inmovilidad.

(45) *La Experiencia Interior*, pp. 145.

Ver en el instante es tener el ojo en el interior de la llama.

La luz sólo es posible por la aniquilación de la estrella, siendo ceniza de estrella somos parte de esa aniquilación, ella se cumple en nosotros tanto como la muerte. La luz transporta esta aniquilación como un mensaje de tiempo, en él el instante es la risa de la luz.

La llama afirma la porosidad lumínica del instante en la que se filtra el poder del tiempo como absorción de todo lo que alberga en la forma de la aniquilación y de la vida. El tiempo manifiesta la absoluta penetrabilidad de la nada.

Podemos esperar en el deseo que la suspensión del instante arroje al pensamiento en su dilución silenciosa, continuidad de su tensión hechizante, así como el placer diluye la tensión del deseo y como el jugo mágico de la talofita diluye todo en la alucinación.

“Deseo —temblando— que sobrevenga la oportunidad, pero en la incertidumbre de la noche, imperceptible, sea sin embargo captada. Y por fuerte que fuera ese deseo, no podía sino observar el silencio”(46).

¿Superaré la evocación impotente? Aquí la reflexión sólo ha podido comenzar...

“De momento, como pez sobre la arena, sensación de malestar y opresión. Tiempo de espera en el engranaje: observo la maquinaria: la única salida es el imposible...”(47).

(46) *Lo Imposible*, pp. 163.

(47) *Sobre Nietzsche*, pp. 173.



SELECCION DE POEMAS

Mi voz no volverá,
al final de mi voz está el sueño
de la muerte
allí te veo pasar por la sangre
hermana de la piedad más dulce

Allí te veo pasar
con el orgullo que levanta al árbol
con el llanto que lo sostiene.

La bolsa llena de ecos
la cabeza

Habitación pública donde resuena
un laborioso morir

Obligatorias voces
donde no hay nadie

El sol muerto en las gargantas
y la noche sopla su vaho
animal entre las venas

El sueño silencia
la fábrica de horas
Y
fluye en los cuartos
el lodo de los cuerpos

Ebrio de muerte
Ebrio de la ceguera de la luz

Deforme
hasta la risa

El paraguas cerrado sobre la cabeza

Es porque no puedes respirar
que nos hablas el soplo de los dioses

Es por el riesgo
de no tener por donde respirar
que hablamos del pulmón del verdugo

Para A.P.

Es para entrar
desnudos en la fragilidad
que caemos en el áspero goce?

Es para escuchar
un espacio en nacimiento
que burlamos en nuestra sangre
a los llenadores del silencio?

Es para despertar
a la indiferencia de las ruinas
que amarramos al cielo nuestros cuerpos?



Quisieras hablar
sólo porque
un verdadero silencio inevitable
—que alguna vez fue el color de tus ojos—
unirá tu voz
al coro de los muertos

Sólo la luz tensa del alba
alberga
la limpia incandescencia
de los cuerpos,
entonces repartimos
el agua imantada de la risa

**Cuántas veces golpea
contra el tiempo duro y brusco
el torturado rostro
en una sola noche sin verdugos**

Su desnudez de piedra
dócil en la penumbra,
humedezco su boca calcinada,
inmóvil sucio dios
que nada sabe.
Su mirada vacía me da de morir

Herido por la agonía
tu tacto se hace instante

Oyes el viento frío?

Su pregón de lluvia
es la fragilidad de tu noche

Afuera la piedra
irreconocible memoria
tiempo de rostro incontenible



Alegría incompañable de ser
algo que nadie compra
y sin embargo
¿qué decir de mi precio
en los salones de espera del odio?

en las concurridas ceremonias diarias
de la supervivencia donde
el desespero es un vicio solitario?

No puede el día apartarme de los ojos
de estas máquinas de contar

A David Diop

Tu risa de alcohol
abre el borde de la llama
desnuda su parpadeo
diluye nuestras sombras
en la lluvia

Pálido rostro alzado.

La erosión ínfima del goce
transparenta los rasgos,
la fiebre llena la boca
de agudas mariposas

Perdido el puro mediodía
en que la luz hiera al sol
no habrá mirada tan abierta
para albergarlo
ni lucidez tan altiva para herirse de él
nadie será visible ya sobre el desierto

Mientras
el ciego animal de la lluvia
crepita
danza el relámpago
con la luz que lo mata

Aquí
el placer no restalla en gritos
ni en fuertes jadeos

está agazapado en algún lugar
está encerrado en el armario Normando

aún en los días en los que en la casa
vacía
no resuenan los pasos
de quienes se ocupan de hacer del día
el lugar más conveniente

el placer se solapa
su eco pequeño
es un tenue aleteo que hace heridas

el placer está en la casa
y destruye el día
pero nadie puede verlo
sólo dos que se ocultan

El ahorcado
comparte el amor del árbol
por el cielo

Nostalgia del desierto,
ajena memoria de un tiempo
en que morir era morar
vastísimos silencios

El rostro interminable del viento
soporta sobre sí
los gestos de la noche

Faz sin raíz la tuya
ahora que la muerte hace el silencio
con tu cuerpo viejo

El espesor incinerante
del instante
tiene la delgadez
de la llama en el espejo

Qué música atroz
te quebranta en el espanto

Qué luz te derriba
y te hace libre para yacer

El acecho
la risa

Lo que existe apoyado
en nada

Mi boca de ausente

Las gesticulaciones de las flores
en el semisueño,
alguien recorre la casa
despertando sobresaltadamente
a quienes no puede ver

Matando el presente estancado del insomnio
se hace audible :
frente a ojos que no conocerá

Será visible?

Sonámbulo de las dosis equivocadas de dolor

Podrá ocultarse?

Sabe el no dormir de los guardias del sueño

Bajo el alba de barro húmedo
y sonoro
la mirada rojiza del insomne
siente crecer el día,
animal solar enjaezado

En la cegadora transparencia
del tiempo
el crepitar del más áspero silencio,
erosión infinita

DEPARTAMENTO DE
HUMANIDADES
MEXICALTEPEC



Nuestra sea la palabra
dicha en la noche,
fruto amargo
del árbol humillado
que se pudre
bajo el sol de los durmientes

El fulgor del frío ilumina
tu encenizado rostro
que enfrenta la súbita dureza
del tiempo

la dureza del tiempo fulge,
la dureza del tiempo canta

La luz es la dureza del tiempo

Abreviar al alba
nos fue posible
en aquel recorrido intenso
de cien amaneceres,
las jornadas de la imaginación
diluidas en mi risa,
los alcoholes luminosos que anuncian
la llegada del cuerpo

Cuidado con el hacha Eugenio!

Porque huiste por donde precisamente
empezó el pasado
tengo chispas de tu frágil presencia
mientras en mi cerebro hay un cielo
en nacimiento

En tus manos la imprudencia subterránea
del alucinógeno,
así aprendí a romper las etiquetas
de felicidad
que el día sigue deslizando bajo mi puerta

Recuerdas nuestra atareada desnudez
de entreacto?

Sigue mi miedo a la misteriosa salud
de los espejos,
busco en el insomnio la droga
de tu sexto sentido,
espero vencer con tu sepia desesperado
a los famosos de la jaula

Bendito seas entre todas las mujeres

A Gaha

Universidad de Antioquia



6-10000003057826

618036

**Este folleto se terminó de imprimir en la
Editorial de la
Universidad de Antioquia
en el mes de Marzo de 1985**





Carlos Enrique Ortiz. Medellín, 1961.
Estudios de Filosofía y Literatura en la
Universidad de Antioquia. Los poemas
seleccionados pertenecen al libro Noche
Almenada y a un libro en elaboración.

