

Miguel Morey

DE LA SANTIFICACIÓN DE LA RISA

A la memoria de José María Ortega

Donde se aborda el carácter intempestivo del “aprended a reír” nietzscheano como una nueva y radical experiencia de conocimiento en oposición al “aprended a morir” de la tradición metafísica, y donde se propone al lector una dramatización en cinco estaciones, con Foucault, Bataille y el propio Nietzsche como actores principales, para ayudar a imaginar esa nueva experiencia cognoscitiva de la risa cuya verdad no puede darse en el interior del discurso, sino sólo más allá o más acá del mismo.



Vosotros hombres superiores, esto es lo peor de vosotros: ninguno habéis aprendido a bailar como hay que bailar –¡a bailar por encima de vosotros mismos! ¡Qué importa que os hayáis malogrado!

¡Cuántas cosas son posibles aún! ¡Aprended, pues, a reiros de vosotros sin preocuparos de vosotros! Levantad vuestros corazones, vosotros buenos bailarines, ¡arriba! ¡más arriba! ¡Y no me olvidéis tampoco el buen reír!

Esta corona del que ríe, esta corona de rosas: ¡a vosotros, hermanos míos, os arrojo esta corona! Yo he santificado el reír; vosotros hombres superiores, aprended – ¡a reír!

F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, IV

La santificación de la risa es resultado de un gesto filosófico que puede ubicarse históricamente con precisión. El profeta-poeta Zaratustra la proclamó en la última de sus andaduras entre los hombres, en su sermón sobre el Hombre Superior: *Aprended, hombres superiores, a bailar por encima de vosotros mismos y a reiros de vosotros sin preocuparos de vosotros...* Y debe repararse aquí, antes de cualquier otra consideración, que si la risa es santa para el filósofo es en tanto que experiencia de conocimiento, en tanto que algo que puede, que debe ser aprendido. No se nos habla de la risa como de algo (una cualidad, una fuerza) que poseamos y sea bueno ejercer, o como algo que ocurre (en el gran espectáculo cómico del mundo) y a lo que es bueno entregarse, se nos dice que es algo que hay que aprender. Se nos insta: *Aprended a reír*. Y este mandamiento es también un mandamiento filosófico, que como tal se nos propone en tanto que experiencia de conocimiento también. Porque ante él no nos sentimos emplazados a obedecer, incumplir o ignorar lo que se nos manda sino desafiados en nuestro ser de animales de conocimiento. ¿Por qué habría de ser necesario aprender a reír? ¿Qué podría tener que enseñarnos la risa? ¿Qué es lo que en ella se revela que la hace santa...?

La santidad de la risa es una idea filosófica que irrumpe en la historia de su tradición con voluntad de quebrarla, a contrapelo del *memento mori* que parece acompañarla desde su nacimiento. Y es cierto que ya en sus orígenes, encontramos en la tradición filosófica ejemplos eminentes que remiten a un cierto apostolado de la risa: en Demócrito de Abdera, el de la risa insensata; en Diógenes de Sínope, el Σοκροτης μαινομενος¹ que respondía a los que le recriminaban por masturbarse en el ágora a la vista de todos, *ojalá que restregándome el vientre dejara de tener hambre* (según cuenta Diógenes Laercio, en *Vidas* VI, 38), y en tantos otros de los llamados presocráticos. Es cierto que existieron antaño filósofos joviales, pero no es menos cierto que hubo que esperar a Nietzsche para que fuera posible una comprensión del quehacer filosófico como el propio de una *ciencia jovial*. La solemne imaginería elevada por Platón alrededor de la muerte de Sócrates acabaría por empañar la memoria de lo que ahora ya serán antiguas extravagancias, imponiendo finalmente la imagen del filósofo como alguien que se prepara para morir y legándola a la posteridad como el signo distintivo más eminente de su quehacer. Que la imagen del ancestro mítico fundador de la filosofía podía ser totalmente distinta lo sabemos ahora, cuando su peso en la tradición es ya irreversible y de nada nos vale contraponer al retrato que traza Platón a los de Aristófanes o Jenofonte, por ejemplo. En buena medida es contra esta tradición que se levanta la santificación de la risa, podríamos decir. Se trata de algo como un aire nuevo, un novísimo grito, *aprended a reír*, que viene a enfrentarse a las sempiternas, monótonas letanías del *aprended a morir*, como el anuncio de un nuevo objeto del conocimiento, de un nuevo camino de conocimiento, de una nueva experiencia de conocimiento —podríamos decir.

Todo ello sería aceptablemente cierto sin duda, y sin embargo nos ayudaría poco a comprender la especificidad del paso más allá (la *trasgresión*, literalmente) en nuestra experiencia cognoscitiva que la santificación de la risa nos propone dar. De poco nos servirá ubicar ese momento en la tradición histórica sobre la que se inscribe ni enfrentarlo término a término con su doble antagónico, el *aprended a morir* —si lo que pretendemos es alcanzar su inteligibilidad en tanto que experiencia de conocimiento debemos consentir su tentación. Acogida en un discurso que pretende dar cuenta de ella, la risa acaba siempre por escapar. Son meramente las verdades del discurso las que dice el discurso cuando habla de la risa, no las verdades de la risa. Éstas parecen estar siempre en otro lugar. Incluso bajo su apariencia más humilde y banal, enjaulada en el

1. Sócrates furioso, poseído, loco: el epíteto está claramente calcado sobre el título de la obra de Eurípides dedicada a Heracles, quien era la divinidad de referencia para buena parte de los cínicos. A Diógenes se le atribuye una tragedia que lleva el nombre del dios y cuyas huellas podrían encontrarse, según algunos, en la obra homónima de Séneca.

artificio del chiste, incluso ahí se muestra irreductible a todos los empeños por plegarla a una explicación: bien o mal explicado el chiste, su suerte depende de que prenda la comprensión, de que le encontremos la gracia, la cosa, el qué –algo que no se puede, que no sirve para nada tratar de explicar. Entender el mecanismo de cortocircuito de sentido que pone en obra el chiste nos sirve de poco a la hora de reírle la gracia...

Quiere decirse con ello que parece razonable evitar la adhesión incondicional automática al discurso y al campo de valores propio de lo discursivo en cualquier intento por trazar una vía de acceso a la experiencia cognoscitiva que sostiene la santificación filosófica de la risa. Podemos valernos del discurso en nuestro intento, qué duda cabe, pero sabiendo que la experiencia cognoscitiva de la risa sólo puede darse, no en su interior, sino más allá o más acá de él. Aceptando la distinción del joven Aristóteles² entre aquello que puede ser objeto de enseñanza (“lo que llega a los hombres a través del oído”) y lo que es objeto de iniciación (cuando es la capacidad intuitiva misma la que sufre la fulguración del conocimiento, como en los misterios de Eleusis donde el iniciado quedaba transformado por una visión, pero sin recibir enseñanza alguna), aceptando esta distinción, deberíamos decir que la vía de acceso a la experiencia cognoscitiva de la risa está más decididamente del lado misterioso de la iniciación que no de la enseñanza verbal. Por más jocosa que pueda resultar aquí esta formulación, quiere decirse con ello tan sólo que, orientándonos en consecuencia, hemos trazado en lo que sigue una propuesta de pequeña ruta de iniciación a través de cinco escenas mayores, cinco diapositivas mentales que se ofrecen a la imaginación del lector, cinco estaciones de un modesto vía crucis cuyo objetivo no es otro sino poner en obra una dramatización que nos haga accesible precisamente aquello mismo que demasiado a menudo levanta el vuelo ante la razón armada del discurso y acaba por hurtársenos como experiencia.

Primera estación: Foucault, *ad hominem*

La primera escena nos llevaría, no al momento del origen de la santificación de la risa por obra de Zarathustra como quisiera el buen sentido del discurso, sino a la última de sus grandes apariciones en nuestra cultura, un acontecimiento sísmico que sacudió hasta los

2. *Sobre la filosofía*, fragmento 15 de la edición Ross. Merece la pena citarse al completo: [a] “...como sostiene Aristóteles, que los iniciados no deben aprender [μαθεῖν] otra cosa, sino experimentar una emoción [παθεῖν] y quedarse en un determinado estado, evidentemente después de haber sido capacitados para eso”. [b] “...lo que pertenece a la enseñanza y lo que se refiere al hombre a través del oído, pero lo segundo sólo cuando la mente experimenta una súbita iluminación [ελλαμψισ]; eso lo llamó Aristóteles misterioso [μυστηριώδεις] y semejante a las iniciaciones de Eleusis (porque en ellas el iniciado quedaba marcado con respecto a las visiones [θεωριαις], pero no recibía una enseñanza)”.

cimientos el universo del discurso y cuyas consecuencias nos son bien contemporáneas. Ahora estamos en París y corre el año 1966. La historia reciente es la de una catástrofe intelectual inminente, largamente anunciada —y en el sentido sabio de la palabra catástrofe, el de una mutación. En 1960, Jean-Paul Sartre ha publicado *Critique de la raison dialectique*, Maurice Merleau Ponty, *Signes* y Simone de Beauvoir *La force de l'âge* —diríase pues que estamos bajo la hegemonía intelectual de lo que se ha llamado existencialismo. Sin embargo, en enero del mismo año, el que en breve iba a ser saludado como iniciador de la explosión que originaría el movimiento estructuralista, Claude Lévi-Strauss, acababa de tomar posesión de su cátedra de Antropología social en el Collège de France. Sólo dos años más tarde dirigirá en “Historia y dialéctica”, último capítulo de *La Pensée sauvage*, una impugnación radical, demoledora, no sólo del proyecto sartreano sino del pensamiento de toda una época. Sin duda algo como una guerra ha comenzado, aunque no ha hecho más que empezar. En el 63 se traducen los *Essays de linguística general* de Roman Jakobson en Minuit; en el 64 Roland Barthes publica sus *Essais critiques*; en el 65 Louis Althusser y los suyos *Pour Marx y Lire le Capital*. Finalmente en 1966, aparecen: *Critique et vérité* de Barthes, *Écrits* de Jacques Lacan y *Les mots et les choses* de Michel Foucault, completándose así casi por entero la nómina de libros que serán reconocidos como fundacionales del movimiento estructuralista. De entre todos ellos, rápidamente se hizo de *Les mots et les choses* el aval filosófico y, a la vez, portavoz ideológico del movimiento —poco importa que fuera un malentendido, la cuestión es que se le recibió así: como la carta de presentación en la sociedad ilustrada del rostro militante del estructuralismo, el antihumanismo. En este contexto se hizo famosa su declaración final (... entonces podría apostarse a que el hombre se borraría, como en los límites del mar un rostro de arena), aupada por este morbo adicional de duelos y banderas, y por lo mismo era forzoso que no se entendiera. Porque Foucault no está pensando en la hecatombe nuclear ni en una robotización futura cuando se despide del libro con este momento de fabulación y se refiere a la muerte del Hombre. Está recordando algo que ya ha dicho, que la monarquía de ese personaje llamado *hombre* en el discurso (como aquel en quien confluyen en última instancia todas las preguntas que la razón puede hacerse en sentido cosmopolita, según sentenció Kant), ese hombre, que es el personaje que dice yo en el discurso y que llama pensar a ser consciente de que dice yo en un discurso, ese personaje bien pudiera ser que tuviera una fecha de caducidad cercana. Que así como Nietzsche apuntaba que los dioses podrían haber muerto de risa al ver que uno de ellos se proclamaba Único Dios, bien pudiera ser que el monótono reinado de este personaje acabara a manos y por obra de su propia risa. Unas pocas páginas antes ya ha hecho su aparición esa risa santificada, y dedicada con toda la violencia: “A todos aquellos que quieren hablar aún del hombre, de su reino o de su liberación, a to-

dos aquellos que plantean aún preguntas sobre lo que es el hombre en su esencia, a todos aquellos que quieren partir de él para tener acceso a la verdad, a todos aquellos que en cambio conducen de nuevo todo conocimiento a las verdades del hombre mismo, a todos aquellos que no quieren formalizar sin antropologizar, que no quieren mitologizar sin desmitificar, que no quieren pensar sin pensar también que es el hombre el que piensa, a todas esas formas de reflexión torpes y desviadas no se puede oponer otra cosa que una risa filosófica —es decir, en cierta forma, silenciosa”.

Diríase que la risa remite aquí a la desaparición del personaje que sostenía el discurso, y también de la idea misma del pensar como discurrir, la impugnación de que la experiencia cognoscitiva se entienda sólo en relación a lo real discursivo —pero ese modo de remitirse habla todavía mucho del discurso, de lo que le sucede al discurso, y poco de esa risa que es lo que viene a interrumpirlo, a hacer aflorar su sinsentido interno, el vacío en donde pierde pie, un intersticio a través del cual el objeto del discurso se entrega a una experiencia silenciosa. Y es precisamente de esta experiencia de la que se señala su carácter de experiencia de conocimiento.

En realidad, el fragmento de Foucault dice muchas cosas, habla claro, pero habla en voz demasiado alta aquí y son muchos los interlocutores convocados. Basta con que retengamos dos por ahora, reservando la atención a los restantes para una relectura. Primeramente, el carácter silencioso de esta risa, un emparejamiento que nos invita a considerar el efecto de la risa con el gesto de quien cierra una espita y corta un flujo. Y luego, el perfil que se nos dibuja del último interlocutor interpelado. Como si lo que la risa anunciara fuera el final, la liberación de la condena a no poder pensar más que aquello que puede pensarse pensando que es un hombre quien lo piensa, la supresión de esta cláusula, el anuncio de la posibilidad de un pensamiento que trasgreda ese límite impuesto por el discurso a la experiencia. Sin saberlo, ¿estamos hablando del superhombre quizá?

Segunda, *la philosophie dans le boudoir*

La segunda escena surge de hacerle a la risa foucaultiana la primera de las preguntas de un diálogo clásico: *Esto que dices, ¿lo sabes por ti o lo has aprendido de otros?* Y la respuesta de Foucault debería ser que ha aprendido de otros esa risa, aunque la sepa por sí mismo. Pero que no se la enseñaron, que la aprendió compartiéndola, que cuando fue leyendo fue por poner a prueba lo leído, que no de otro modo cabe entender un mandato como el que nos insta a aprender a bailar. ¿Diremos entonces que es la misma risa santificada por el profeta nietzscheano? Sí y no, se trata de la misma risa sin duda, pero hay que retener que entre Foucault y Nietzsche media la empresa de exploración y

comprobación cognoscitiva de la risa que lleva a cabo Bataille a lo largo de toda su vida. Así, el aprendizaje de Foucault se vale de la ayuda de un archivo documental de experiencias (más una morosa indagación de las condiciones en que tales experiencias pueden o suelen repetirse) de un incalculable alcance, que es la obra entera de Bataille.

La segunda escena nos lleva pues a Georges Bataille, ese incómodo escritor que, en enero de 1937, en el centro de una expansión fascista a la que sólo parece poder enfrentarse el comunismo (recuérdese en este sentido la cláusula que justifica la adhesión del grupo surrealista al partido comunista, “porque sus enemigos son los peores de los nuestros”), en ese contexto emprende Bataille la rehabilitación del pensamiento y la figura de Nietzsche, disputándosela a sus voceros fascistas, mediante la publicación de una *Reparación de Nietzsche*, en el número 2 de la revista *Acéphale*, dirigida por él, y en la que colaborarán entre otros, André Masson, Pierre Klossowski, Jean Wahl y Roger Callois. Una parte muy importante de la historia de la recepción de Nietzsche en Europa se jugó en ese gesto, su importancia no puede ser exagerada. Pero Bataille es un personaje complejo, y en el asunto de la risa hay que decir que no entra sólo en juego Nietzsche, sino que el campo de prueba de su experiencia se vuelve más complejo, se abre a dominios tal vez insólitos para quien sigue el orden del discurso pero no para aquel que atiende a la experiencia sin desestimar aquello de lo que se da a ver que no es reducible a discurso (que no puede ser pensado por el hombre si debe pensarse a la vez en que es el hombre el que lo piensa), como por ejemplo la obra de la fascinación. La escena es pues complicada, parece prudente desplegarla en unas estampas.

Bataille visto por detrás. A principios de los años 20 nos encontramos con un joven creyente, piadoso, excepcional en algunos aspectos. A partir de 1924, tenemos un libertino calavera, habitual de burdeles y adicto a todo exceso. La lectura de Nietzsche por Bataille se sitúa ahí, acompaña ese proceso. Y esto es precisamente lo que le da un sesgo fundamental, valiente y valioso, porque, en alguna medida, podemos seguir paso a paso casi el modo como la lectura se convierte en experiencia, se pone a prueba. Así será como, con una delicadeza casi imperceptible a menudo, la Muerte de Dios se desplaza al ámbito experiencial de la pérdida de la fe, del vacío en el alma. Y la pregunta radical entonces acaba por ser otra, modulándose en otra clave: ¿Por qué la pérdida de la fe debe significar una pérdida de intensidad en la lectura, en el diálogo con uno mismo, en la experiencia? Para esta pregunta seguro que es Nietzsche el interlocutor ideal, por cuanto le propone al lector un desafío a su intensidad anímica hasta allí donde sea capaz de soportar. Su problema es exactamente ése, el de la pérdida de intensidad, el empobrecimiento de la vida, ésa es su cruzada y es en nombre de esa cruzada que declara a la risa santa.

La risa y la fe, primera estampa.³

Dos, año 1920. Bataille está en Londres investigando en el British Museum y se le presenta la ocasión de visitar a Henri Bergson. No conoce nada del filósofo, así que compra y lee de prisa y corriendo *Le rire, essai sur la signification du comique* (1889), su libro más corto, urgido por la ocasión. “*Le rire de même que la personne du philosophe me déçut*” –comentó Bataille después,⁴ y sin embargo la misma decepción fue importante, abrió una suerte de espacio de atención polémica, incluso con intención argumentativa: le permitió orientarse mediante la insuficiencia de la mirada de Bergson y polarizarse ante sus presupuestos como ante el adversario. El principal de entre ellos, el que limita la risa dentro de las categorías morales de lo cómico, un punto partida viciado que le hace encarar la risa exclusivamente en su función social de autoconciencia y normalización. De un modo contundente podría decirse que allí donde Bergson afirma que un hombre solo no ríe bien, Bataille entiende que un hombre cuando ríe bien nunca está solo.

En tercer lugar, el detalle chirriante. Tratándose de Bataille no podría faltar ese extremo. Se trata aquí de las conocidas fotografías de Fu Chu Li troceado vivo en el suplicio de los *Cien pedazos*, en China, el 10 de abril de 1905. Unas imágenes sobrecogedoras sin duda, debidas a la cámara de Louis Carpeaux⁵ (a su muerte se sabrá que Bataille había conservado durante toda su vida una de aquellas fotos), y sobre todo un documento impresionante. Impresionante la historia de ese mártir, tanto como su delito, la sentencia y el suplicio mismo, su lógica, su tecnología. Pero mucho más impresionante aún el hecho de que se

3. Georges Bataille recuerda su *conversión* así, en “La ‘tasse de thé’, le ‘zen’ et l’être aimé”, *Sur Nietzsche*, 1944, *Oeuvres complètes* VI, p. 82:

Mon rire est gai.

J’ai dit qu’une marée de rire à vingt ans me porta... J’avais le sentiment d’une danse avec la lumière. Je m’abandonnai, en même temps, aux délices d’une libre sensualité.

Rarement le monde a mieux ri à qui lui riait.

Je me rappelle avoir alors prétendu que le dôme de Sienne, en arrivant sur la place, m’avait fait rire.

– C’est impossible, me dit-on, le beau n’est pas risible.

Je ne réussis pas à convaincre.

Et pourtant j’avais ri, heureux comme un enfant, sur le parvis du dôme qui, sous le soleil de juillet, m’éblouit.

Je riais au plaisir de vivre, à ma sensualité d’Italie – la plus douce et la plus habile que j’aie connue. Et je riais de deviner combien, dans ce pays ensoleillé, la vie s’était jouée du christianisme, changeant le moine exsangue en princesse des *Mille et Une Nuits*.

Le dôme de Sienne est, au milieu de palais roses, noirs et blancs, comparable a un gâteau immense, multicolore et doré (d’un goût contestable).

4. Véase al respecto SURYA, M.: *Georges Bataille, la mort à l’oeuvre*, París: Gallimard, pp. 53 y ss.

5. Está documentada una pintura de José Gutierrez Solana a partir de esas fotografías, con el título de *Suplicio chino*, de la que lamento no tener más información ni conocimiento.

6. En su respuesta al discurso de ingreso de Lévi-Strauss en la Academie Française, el 27 de junio de 1974, Roger Callois recuerda la asistencia de ambos a las por lo visto pintorescas clases prácticas de Georges Dumas con sus locos, los domingos por la mañana en Sainte Anne, frecuentadas también por Henri Michaux.

llegara hasta allí un mandarín de la inteligencia parisina como Georges Dumas,⁶ nada menos que el heredero de Pierre Janet en la cátedra de psicología experimental, para levantar testimonio científico del hecho fotografiando el troceamiento del reo (y, efectivamente, una de esas fotos aparecerá en su *Traité de psychologie*, en 1922). Detalle chirriante, decíamos. Y enigmático también, porque el rostro transido, de arrobo en ocasiones, la beatífica sonrisa del reo agonizante abrirá para Bataille interrogaciones inquietantes sobre la naturaleza profunda de la risa. Ya en el verano de 1922 le había escrito a Colette R., alias *Laura*: “Le rire n’est pas autant qu’il semble le contraire des larmes, l’objet du rire et l’objet des larmes se rapportent toujours à quelque chose de violent interrompant le cours habituel des choses”. Luego, en *Ma mère* acabará escribiendo: “Je voudrais être supplicié... je voudrais rire dans mon supplice ...”

Finalmente, un toque de atmósfera, de color local. El campo surrealista. Allí Bataille está, si no entre los suyos, sí entre los que mejor hubieran podido serlo. Y la risa es presencia señalada y constante en ese campo. No sólo recorre de arriba abajo todo el quehacer surrealista, que apuesta por sus tradicionales posibilidades subversivas y trata de llevarlas hasta sus últimas consecuencias. También la exploración de estas posibilidades abrirá aspectos insospechados en el ser de la risa misma, donde la hilaridad excede a lo meramente cómico por todas sus costuras. Baste un botón de muestra sobradamente conocido, la *Anthologie de l’humour noir* de André Breton. Ni la palabra existía antes para nombrar ese rostro de la risa en francés, hubo que importarla del inglés: *humour*.⁷

En conjunto, ¿qué escena vienen a componernos estas estampas? Que debemos retener ahora, ante todo, el desplazamiento de la risa fuera de sus goznes es lo que cuenta. Que la risa se dice de muchas maneras, que es más cosas que lo que se dice y puede decirse, eso es lo que queda claro. Es el punto de vértigo de la alegría, pero también lo es del dolor, como si su lugar estuviera más allá del límite en donde uno puede decir lo que siente. Es abiertamente inmoral, es previa. Incluso para nuestra tradición más explícita Dios es un señor serio, y el Diabolo en cambio, siempre ríe. Siempre se ha sabido que la risa es un asunto de dioses y demonios, sobrehumana. Para Bataille, decíamos, un hombre cuando ríe bien nunca está solo, y en esta constatación ya está presente el sentido

7. Conviene recordar al respecto la intervención de Foucault en el coloquio de Cerisy la Salle de 1963, convocado bajo el lema *Une littérature nouvelle?* [“Débat sur le roman”, 1964; véase FOUCAULT, M.: *Dits et Écrits* I, París: Gallimard, 1994. pp. 338 y ss.]:

“Pourquoi est-ce que Bataille a été pour l’équipe de *Tel Quel* quelqu’un de si important, sinon parce que Bataille a fait émerger des dimensions psychologiques du surréalisme quelque chose qu’il a appelé, “limite”, “transgression”, “rire”, “folie” pour en faire des expériences de la pensée? Je dirais volontiers que se pose alors la question: qu’est-ce que penser, qu’est-ce qu’est cette expérience extraordinaire de la pensée? Et la littérature, actuellement, redécouvre cette question proche mais différente de celle qui a été ouverte récemment par l’œuvre de Roussel et de Robbe-Grillet: qu’est-ce que voir et parler?”

originario de la palabra *entusiasmo*, ενθουσιασμος: endiosamiento. ¿Acaso no decimos de cierta risa que es de poseso?

Y sin embargo la risa es también un objeto humilde, cotidiano, cuya experiencia hacemos en las más diversas ocasiones, y que aun sin ser enteramente manejable lo tenemos siempre a mano. Entonces, ¿cómo es que uno puede estar poseído por la risa? Bataille va a hacer de esta coincidencia cancha ideal para las más arriesgadas experiencias y experimentos de conocimiento (*Summa Ateológica* será el título general de los textos vinculados a la aventura, ¿se debe ser aún más explícito?⁸).

La tercera estación nos conduce a un prado

Nietzsche también se dice de muchas maneras, y el que acompaña a Bataille en sus primeros pasos, el que le ayuda a pensar la risa a la contra de Bergson y le da un vocabulario para su propia experimentación, desgraciadamente no es el que nos vendría bien para el discurso: no se trata ni del Nietzsche de *El nacimiento de la tragedia* (1871), con su caracterización de la risa trágica y de su señor Dionisos, ni tampoco de su visionario Zaratustra, el que aparece santificándola en tanto que experiencia de lo sobrehumano. No, sabemos que las primeras lecturas de Bataille son, en este sentido, más modestas: se trata al parecer de las *Consideraciones intempestivas* (1873-76), y de *Más allá del bien y del mal* (1886). La decepción del discurso sin embargo se verá rápidamente restañada, porque tan sólo comenzando a leer la segunda de sus *Consideraciones intempestivas* por el principio, nos encontramos de pronto inmersos en un experimento cognoscitivo de tal hondura en su sencilla limpieza, que cuesta muy poco imaginar que Bataille comenzara así su singular camino del aprender a partir de aquí. Dice así: “Observa la manada que pastando desfila junto a ti: no sabe de ayer ni de hoy, corre de un lado para otro, come, descansa, digiere, vuelve a correr de un lado para otro, y así desde la mañana hasta la noche, día tras día, atada corto al poste del instante, y por esto ni melancólica ni hastiada. Le cuesta al hombre entenderlo, porque se jacta ante los animales de su condición humana; sin embargo, dirige miradas envidiosas a su felicidad, pues lo único a que aspira, es vivir, como el animal, ajeno al hastío y al dolor. Pero aspira a ello en vano, porque no lo quiere como el animal. Quizá le pregunte el hombre al animal: ¿por qué no me hablas de tu felicidad y te limitas a mirarme? Y el animal quisiera responder y decir: es que siempre olvido al punto lo que me proponía decir; pero, ¡zas!, también olvida esta respuesta que va a dar, y calla; así que el hombre se queda sorprendido.”

8. Georges Bataille declarará en una entrevista con Madeleine Chapsal, en la primavera de 1961: “Je dirais volontiers que ce dont je suis le plus fier, c’est d’avoir brouillé les cartes..., c’est-à-dire d’avoir associé la façon de rire la plus turbulente et la plus choquante, la plus scandaleuse, avec l’esprit religieux le plus profond.”

Conviene leerlo despacio. El animal vive atado corto al poste del instante, feliz – nos dice Nietzsche. El hombre no, el hombre habita en la demora de lo que acaba de ocurrir, en la memoria inmediata, unas milésimas en diferido y sin remedio. El instante le queda siempre, casi siempre, del otro lado.

Interrogado, el animal no sabe qué responder, no alcanza. ¿Diremos que no alcanza a responder porque olvida lo que iba a decir, porque algo le interrumpe? Puede decirse así sin duda, y es seguramente lo que nos corresponde decir en tanto que hombres, pero habla de nosotros tan sólo. El animal se está simplemente allí, mientras que a nosotros se nos lleva el tiempo. A nosotros sólo mediante el olvido nos es dado aproximarnos a esta experiencia estupefacta del estarse simplemente allí; para nosotros existir es siempre, casi siempre, un ir estándose fuera de allí, como habitando en un continuado dar fe de lo que se recuerda haber vivido.

En el lugar del animal, el hombre hubiera contestado: *es que siempre olvido lo que quiero decir*. En el recuerdo están presentes siempre, por lo menos, el sujeto que recuerda (aquí: “yo siempre...”) y el objeto que se nombra (el “*olvido*”); la experiencia que sucedió y se quiere nombrar (“*lo que*”) y el sujeto que estaba en el origen del recuerdo (“*quiero –quería– decir*”). En la formulación nietzscheana, el recuerdo mínimo que nos posibilita el lenguaje, el nudo trabado de estos cuatro elementos, se autodestruye enteramente, paso a paso: el sujeto que estaba en el origen del recuerdo ha desaparecido con el *lo que* mismo de lo que se quería decir, y en su lugar campa un olvido que, de ser realmente tal, no permitiría ni la posibilidad de un *yo siempre...* ¿Cabría a lo sumo un *es que*, seguido de tantos puntos suspensivos como se quiera? Parece que es evidente que no, que ni siquiera. Que tan sólo como un *!zás!* puede entender el hombre ese lugar en el que el animal se está, como si sólo mediante la irrupción súbita de algo como el olvido le cupiera al hombre un presentimiento de lo que no es representación, de lo que no es sujeto ni objeto, de lo que se da en la inmediatez del instante, fuera del sucederse del tiempo. De este modo parece querer encarar la mirada del hombre Nietzsche, en dirección a lo que nos queda más allá; a lo que, como hombres, estamos dejando continuamente atrás: la luz de la vida que luce impasible a la espalda mientras andamos tras la sombra errante de nuestras palabras, siguiendo su discurso. Esta es la parábola que hay que probar...

El caminante camina tras su sombra y he aquí que se cruza con un lagarto, inmóvil, apenas un parsimonioso latido verde tendido en una peña al sol. Podría ser que entonces se dijera, como Bataille, *el animal está en el mundo como el agua dentro del agua...*⁹

9. “Tout animal est *dans le monde comme de l'eau a l'intérieur de l'eau*. Il y a bien dans la situation animale l'élément de la situation humaine, l'animal peut à la rigueur être regardé comme un sujet auquel est objet le reste du monde, mais jamais la possibilité ne lui est donnée de se regarder lui-même ainsi. Des éléments de cette situation peuvent être saisis par l'intelligence humaine, mais l'animal ne peut les réaliser”; en *Théorie de la religion, Oeuvres complètes* VII, París: Gallimard, 1976. p. 292.

Y sí, también es perfecta en este punto la sintonía entre los pensamientos de Bataille y de Nietzsche.

Volviendo a leer el fragmento de Nietzsche ahora con calma, se hace evidente dónde está el punto en el que se esconde la risa –¡zas!– y cómo hace que vire desde allí la mera inteligibilidad discursiva del texto en posibilidad de experiencia para el conocimiento.

En la cuarta escena estamos en clase

El maestro nos va a leer el aforismo 341 de *La gaya ciencia*, titulado “El peso más pesado” (que otras versiones, arriesgadas y hermosas, traducen como “El centro de gravedad”), y luego nos dará su lección. El texto dice así:

Suponiendo que un día, un demonio te siguiera a tu soledad última y te dijera: ‘Esta vida, tal como la has vivido y estás viviendo, la tendrás que vivir otra vez, otras infinitas veces; y no habrá en ella nada nuevo, sino que cada dolor y cada placer y cada pensamiento y suspiro y todo lo indecible pequeño y grande de tu vida te llegará de nuevo, y todo en el mismo orden de sucesión, también esta araña y este claro de luna por entre los árboles, y este instante y yo mismo. El eterno reloj de arena de la existencia es girado una y otra vez, ¡a la par suya tú, polvo del polvo!’; suponiendo que así te hablara un demonio, ¿te arrojarías al suelo rechinando los dientes y maldiciendo al demonio que así te habló? ¿O has experimentado alguna vez un instante tremendo en el que contestarías: ‘¡Eres un dios y jamás he oído decir nada tan divino!?’ Si esta noción llegara a dominarte, te transformaría y tal vez te aplastaría. La pregunta ante todas las cosas: ‘¿quieres esto otra vez, otras infinitas veces?’, ¡pesaría como el peso más pesado sobre todos tus actos! O si no, ¿qué categóricamente tendrías que llegar a decir sí a ti mismo y a la vida para no apetecer nada más anhelosamente que esta ratificación última, eterna?

La lección del maestro comienza con la afirmación de que nos encontramos ante una formulación filosóficamente perfecta, precisamente por la inexistencia de contenido discursivo, por la suspensión del poder del juicio, por su carácter de *afirmación no positiva* [y aquí se referirá a Foucault, sin duda],¹⁰ sin sedimento doctrinal ninguno. Tan sólo es la tentación de una experiencia cognoscitiva mediante la que se emplaza al

10. “Tal vez la filosofía contemporánea ha inaugurado, descubriendo la posibilidad de una afirmación no positiva, un desfase cuyo único equivalente se encontraría en la distinción hecha por Kant entre el *nihil negativum* y el *nihil privativum* – distinción que, como se sabe, abrió el camino del pensamiento crítico. Esta filosofía de la afirmación no positiva, es decir de la prueba del límite, es la que, según creo, Blanchot definió como principio de la contestación [*contestation*]. No se trata de una negación generalizada, sino de una afirmación que no afirma nada: en plena ruptura de transitividad. La contestación no es el esfuerzo del pensamiento por negar unas existencias o unos valores, es el gesto que reconduce a cada uno de ellos a sus límites, y por ello al Límite en el que se cumple la decisión ontológica: contestar es ir hasta el corazón vacío donde el ser alcanza su límite y donde el límite define el ser. Ahí, en el límite transgredido, resuena el sí de la contestación, que deja sin eco al I–A del asno nietzscheano”. En “Préface à la transgression (en hommage à Georges Bataille)”, artículo aparecido en *Critique* en 1963, recogido ahora en *Dits et Écrits I*, París: Gallimard, 1994. pp. 233 y ss.

lector a aprender algo acerca de su propia experiencia de la vida y a hacerlo por medio del pensamiento. Ésta es su sustancia y no sus presuntos contenidos doctrinales, sean éstos de tipo ético o físico, tanto da. A partir de esta formulación narrativa y primera del Eterno Retorno como tentación del conocimiento es entonces posible abrir su reflexión en las direcciones cosmológica o física (“todo vuelve”), y ética o selectiva (“obra de tal suerte que quieras también la eterna repetición de lo que quieres”). Sin embargo, estas dimensiones son sólo algo adivinado en la ficción que propone este primer planteamiento: no constituyen ni lo fundamental ni el objetivo del contenido sapiencial del aforismo. Y aún añaden algunas cargas gravosas sobre lo que la experiencia nombrada por Nietzsche Eterno Retorno debería permitirnos, a la vez, pensar y experimentar; es decir, esa *hohe Stimmung* que no puede ser el pensamiento más profundo sin ser también y consiguientemente el sentimiento más elevado. Y viceversa, puesto que cada uno es tanto la condición de posibilidad del otro, como la garantía que lo autentifica: el haz y el envés de un mismo salto de intensidad que no se presenta sino como *brusco despertar*. [La referencia es ahora a Pierre Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux*, 1969]. Las tematizaciones cosmológica o ética del Eterno Retorno, con todo lo que añaden a la comunicabilidad e inteligibilidad de esta experiencia, no pueden hacerlo sin asumir el riesgo costoso de fossilizar en doctrina lo que es invitación a una cierta experiencia en la que pensamiento y vida se confunden. No, lo importante de esta formulación primeriza, lo que hace de ella una formulación óptima por su nitidez y su astucia son otras cosas. En primer lugar, su talante narrativo, su carácter de ficción (cuyos elementos, el epígrafe «De la visión y el enigma» del Zaratustra, considerado uno de los pocos canónicos al respecto, calcará casi en el detalle, aunque no con la misma limpia eficacia): nada se afirma aquí —simplemente se nos cuenta algo y se nos dirigen algunas preguntas destinadas a que nos demos cuenta de cómo nos contamos lo que para nosotros cuenta. No hay posibilidad ninguna de precipitado doctrinal, y en cambio el pensamiento está en obra. Aquí la verdad está en juego de otro modo que no tiene nada que ver con el asentir o no, el estar de acuerdo o no, el creer o no creer: no es el discurso quien manda sino la experiencia. Y en sus experimentos, el investigador no tiene tiempo para creer en nada ni por probidad puede andar trasteando con sus creencias mientras dura la experiencia. Mediante la fórmula que, en hueco, podría caracterizarse como un *¿y si...?*, se está operando directamente sobre el sentir de nuestra experiencia fuera (antes) de toda verdad discursiva que pudiera ser puesta positivamente. Y luego, mediante el señuelo del estilo se nos exige cumplimentar un *¿entonces?* que, siendo éste una verdad, no puede ser sino la del lector, la de cada cual: la de *uno mismo*. Una verdad que debe poner al descubierto el modo como, instante a instante y ante el pasar de lo que (nos) pasa, nos inventamos ese *uno mismo*, y contando con qué.

Y en segundo lugar, es importante prestar toda la atención a esa pregunta que constituye el filo mismo del aforismo: *¿o has experimentado alguna vez un instante tremendo* (en el que hubieras contestado afirmativamente a la tentación del demonio)? Y es importante porque es ella la que contiene su clave: es evidente que Nietzsche piensa que nadie, en su sano juicio, firmaría un pacto tal –y es muy posible que tenga razón. Cada cual, qué duda cabe, ha conocido instantes de plenitud a lo largo de su existencia, como también los ha conocido sombríos, y es bien difícil hacer un cómputo y decidir si ha valido o no la pena. Sin embargo, no es a ello a lo que Nietzsche nos invita, a hacer el cómputo, a calcular según nuestro sano juicio si valdría o no la pena repetir de nuevo la experiencia de la estupidez, las fatigas y las carencias, o la maldad que también han cruzado nuestra vida. Es éste un cómputo muy trivial, por otra parte. Es precisamente él quien nos acompaña de la mano a la vejez, el que nos permite pensar en la muerte como un reposo. No, la dirección a la que Nietzsche apunta es radicalmente otra: nos exige que pensemos, no en el transcurso de nuestro existir y la contabilidad de sus pros y sus contras, sino *en ese instante durante el cual* (y sólo *durante el cual*) hubiéramos firmado tan terrible pacto. Y si somos veraces con nosotros mismos, todos reconoceremos la existencia en nuestra vida de algunos instantes tan dotados de una atroz plenitud en los que presumiblemente hubiéramos sido tan poco juiciosos como para aceptar el trato: en el vértice de la pasión, en la embriaguez, en el pleno de la suerte o de la evidencia, bajo el arrobamiento de la belleza, en el umbral de ciertas muertes, tal vez, cada cual reconocerá los suyos. Así, se nos dice, estos instantes son los auténticamente vividos *como instantes* –en los que más allá del pasado y del futuro, la vida en su presente es puesta como absoluta e incondicionalmente valiosa: instantes en los que, para poder *detenerlos*, uno aceptaría incluso la repetición de la vida entera y todo su pasar anterior, porque son precisamente los que ahora la redimen y más allá de cualquier posible cálculo... [Basta hacer llegar hasta aquí la lección, no es preciso añadir que son instantes éstos de éxtasis, *hohe Stimmung*, o contacto metafísico con un Afuera que, aún conformándonos, nos excede. No le son precisos al lector más compromisos al respecto que los que hasta aquí ya haya tomado.]

A poco que movamos algo el dial se puede escuchar la voz de Bataille entero en esta frecuencia. La distinción tajante que introduce Bataille entre *existencia* y *empleo del tiempo* es sin duda una lectura enormemente inteligente pero literal del desafío de Nietzsche. Lo que se llama *existencia* es esa experiencia soberana de uno mismo en pie, aguantándose vertical sobre el presente. Y hay que hacerle caso a Bataille cuando dice que no hay que entender ese *uno mismo* como sujeto que se aísla del mundo sino como un lugar de comunicación, como la experiencia de una sintonía entre el sujeto y el objeto, su fusión tal vez en una experiencia de indistinción. En todo caso está claro

que no se trata aquí del hombre que no puede pensar sin pensar que es el hombre el que piensa. El *empleo del tiempo* es el resultado de una operación de posponer la existencia para más tarde, prometiendo la soberanía como algo que vendrá cuando se cumpla el proyecto. Ahí habita el hombre que no puede pensar sin pensar que es el hombre el que piensa, que busca ese hombre en la experiencia como algo que ésta debe cumplir, más tarde. Si la experiencia de lo que se ha llamado existencia en Bataille remitía al universo de lo *sagrado*, ahora estamos en el mundo de lo *profano*, bajo la hegemonía del trabajo, del principio de lo útil y de la racionalidad económica. Y sin embargo, en cierto modo seguimos todavía bajo el modelo de experiencia que le impone la frase a nuestra memoria, obligándonos siempre a esperar al punto final para alcanzar el sentido, seguimos en la misma vida en diferido. ¿Tal vez no erraríamos entonces si dijéramos que con el mundo del trabajo se ha elevado el modelo de la palabra hasta cubrir el ser del hombre entero —o quizá de la realidad, sin más?

La última escena nos devuelve a la vida real

Ahora es Foucault quien está en clase, y en esta ocasión el contexto es muy otro al de nuestra visita de antes. En pocos años, el quién es quién de la inteligencia parisina ha cambiado por entero. Lo que comenzó con las apariencias de un relevo generacional, a estas alturas se ha convertido en una floración intelectual de una riqueza y complejidad difícilmente previsible. Pero el mayo de 1968 no sólo ha cambiado la universidad, también la sociedad es otra. La reflexión de Foucault centra su atención ahora en este cambio en la sensibilidad social, en la percepción de lo político. Lo sorprendente del mayo del 68 es que se diera una insurrección popular contra unos poderes cuya denuncia no venía articulada por ninguna exigencia económica, sino que fuera lisa, llana, inmediatamente política. Y en estos momentos en que Foucault habla (hoy es 28 de marzo de 1973), todas las cárceles de Francia están o acaban de estar sacudidas por un oleaje de motines que han puesto radicalmente en cuestión el hecho mismo del encierro, y que lo combaten en consecuencia: como un hecho lisa, llana e inmediatamente político. El discurso político de izquierdas, tradicionalmente asentado en la racionalidad económica marxista, tanto como las prácticas de combate comunista, tácticas y estrategias, vinculadas desde siempre a la existencia misma de la clase económica del proletariado, están comenzando a ver cómo se les escapa la inteligibilidad misma de la lucha. Es entonces cuando Foucault dice: “Es falso decir con ‘cierto posthegeliano célebre’ que la existencia concreta del hombre es el trabajo. Ya que la vida y el tiempo del hombre no son por naturaleza trabajo, son: placer, discontinuidad, fiesta, reposo, necesidades, apetitos, violencias, depredaciones, etc. El capital debe transformar toda esa energía explosiva

en una fuerza de trabajo continua y continuamente ofrecida en el mercado. El capital debe sintetizar la vida en fuerza de trabajo, lo que implica una coerción: la de un sistema de secuestro. La astucia de la sociedad industrial fue, para ejercer esta coacción, retomar la vieja técnica usada del encierro de los pobres”. Y añade: “Si es cierto que la estructura económica caracterizada por la acumulación del capital tiene como propiedad transformar la fuerza de trabajo en fuerza productiva, las estructuras de poder que tienen la forma del secuestro tienen como finalidad transformar el tiempo de vida en fuerza de trabajo. El secuestro es el correlato en términos de poder de lo que en términos económicos es la acumulación del capital.” Y diciendo esto da un giro total a la mirada desde la que se consideraba lo político en tanto que tal.¹¹

Habiendo definido Foucault la existencia concreta del hombre como lo ha hecho (*la vida y el tiempo del hombre son por naturaleza...*), no hacía falta evidentemente que

11. Viene a cuento aquí una conversación privada mantenida con Foucault creo que a finales del 77. Hacía escasos meses Solzhenitsin había estado en la España postfranquista pero aún preconstitucional, declarando simplezas anticomunistas, muy dañinas políticamente en aquellos tiempos dramáticos. La conversación derivó hacia la disidencia en tanto que forma de lucha política, y acabó por cristalizar en una pequeña lección. Se recordará que por entonces la disidencia fue un término que hizo fortuna para caracterizar determinados modos de insubmisión política que no eran homologables con las estrategias tradicionales del movimiento obrero. El término fue utilizado igualmente por movimientos tan distantes en el espectro político como los de la resistencia intelectual en la Unión Soviética (por ejemplo, Sajarov o el mismo Solzhenitsin) y demás países del Este, o algunas ramas radicales de la llamada por entonces “antipsiquiatría” (por ejemplo, Ronald Laing o David Cooper). Foucault proponía adoptar este nombre para caracterizar la forma de lucha surgida de otro modo de compresión de lo político que el propio de la tradición marxista. Una sería, así, la lucha política que nombramos resistencia, cuyas armas son los grandes movimientos de masas, la huelga general, y cuyo texto canónico sería *El manifiesto comunista*. Y otra será la disidencia, cuyos movimientos, a diferencia de la anterior, están fuertemente individualizados (bien sea porque no hay posibilidad de movimiento de masas, como en los países del Este por entonces, bien sea porque así lo reclaman las propias reivindicaciones en cuestión), y cuyo texto canónico sería, y puede que fuera una boutade pero es bien significativa, *El derecho a la pereza* de Paul Lafargue. En el primer caso, nos encontramos con un movimiento de tipo, ante todo, económico: sus reivindicaciones son de lucha contra la explotación económica, contra el trabajo expropiado, contra la extorsión de la plusvalía. Es decir, según el esquema tradicional marxista, contra la cantidad de tiempo de trabajo que, acrecentando el valor de la materia prima al convertirla en mercancía, no revierte sin embargo en el salario del obrero sino que es expropiado por el poseedor de los medios de producción: el capitalista. Frente a esta reivindicación, la disidencia pondrá otra, no ya económica sino inmediatamente política: no se trata de denunciar la cantidad de tiempo de trabajo no retribuido sino la conversión forzosa del tiempo de vida en tiempo de trabajo, y todo lo que ello implica: la normalización de individuos y poblaciones. Volverá sobre esta reivindicación de P. Lafargue en un debate con un grupo de estudiantes estadounidenses, recogido y publicado con el título de “Dialogue on Power” por la revista QUID de Los Ángeles (otoño del 76), donde insistirá en afirmar que no existe relación esencial entre el hombre y el trabajo: “Decir que queremos trabajar es muy diferente que definir nuestra esencia en términos de nuestro deseo de trabajar”. En el curso de este debate se produce el siguiente cruce de palabras que evidencia, con el humor propio de los antiguos koan, la posición de Foucault al respecto. Es el siguiente:

Student: It's something that we do!

Foucault: What's that?

Student: Work!

Foucault.: Sometimes”

citara además a Bataille. Sabemos que su risa silenciosa esta vez se juega en el límite que estableció Bataille entre *existencia* y *empleo del tiempo*, proponiéndose aquí como horizonte para lo político. ¿Se dirá que nos hemos alejado demasiado de la cuestión del conocimiento con esta última consideración? ¿O por el contrario diremos que no, que para el animal de conocimiento la pregunta que requiere de una mayor sabiduría es la que se pregunta por cómo es posible una comunidad de animales de conocimiento –y que sólo en este sentido, tiene sentido preguntarse por la santificación de la risa, para encaminarnos mejor en esa dirección?

Hemos avanzado en el conocimiento sin embargo, y nuestra mirada se vuelve ahora en más direcciones también. Sabemos que sólo es posible llevar a cabo una experiencia de conocimiento de algo si se sustrae a toda consideración de utilidad o empleo del tiempo. “Je ne vois pas un objet dont je n’ai pas ri” – escribe Bataille.¹² Sólo en el espacio soberano de la existencia cabe el conocimiento. Pero lo que pertenece a la existencia, raramente es formulable en términos de sujeto o de objeto, sino en los términos de un *uno mismo* que es experiencia de una fusión, una comunidad –según sabemos. Habrá que decir entonces que lo que puede formularse discursivamente en términos de sujeto y objeto cae bajo el dominio de los empleos del tiempo. ¿Será que el cumplimiento de la pretensión de conocimiento del discurso, deberemos buscarla en otro lugar en tanto que animales de conocimiento? En todo caso, no sólo, no siempre somos animales de conocimiento, evidentemente (de eso estaba hablando Foucault hace un momento), nuestra vida está sometida a unos empleos del tiempo, tanto tiempo de vida debe convertirse en tiempo de trabajo. La sumisión a un empleo del tiempo implica la obediencia a lo real discursivo, al cálculo de lo útil, a la racionalidad económica. Esta es sin duda una parte importante de nuestra vida, pero ¿por qué se le impone a la experiencia el molde obligado que dicta lo real discursivo cuando se piensa esta fuera de toda utilidad o empleo del tiempo? Es a partir de estos puntos que podría comenzar a articularse discursivamente lo que sabemos. Que es en el seno de esta experiencia sometida donde, por algo como un golpe de *suerte* (y se recordará aquí la *volonté de chance* que Bataille contrapone a la *Wille zu Macht* nietzscheana), se produce una fractura en el suceder del tiempo e irrumpe el instante –¡zas!–, como un pórtico del olvido, una vía de acceso a la soberanía de la existencia que es a la vez un trance de conocimiento también. En nuestra soledad de animales de conocimiento, ¿a qué llamaremos conocimiento sino a aquello que directamente nos encamina por los meandros de esta experiencia, sus condiciones y posibilidades? ¿Y no se deduce naturalmente de ahí el vasto campo de pruebas de una *política de la experiencia*?

12. O.C. V, p. 214. La razón que se nos da es que la risa tiene el poder de retirar al objeto fuera de la esfera de actividad, aislarlo de su contexto, de cualquier uso ni utilidad, dejando que aparezca así su verdadera positividad de objeto real para el pensamiento.

Post-scriptum ad hyenas

El hombre es también un animal que ríe, el único animal que ríe, y en esta constatación de partida comparece ahora la obvia naturalidad del fenómeno de la risa junto con el presentimiento de su vértigo fascinante, cegador. Es la suya una mirada que se sitúa en el reverso de la contemplación, no fija lo que ve en la forma de un objeto, de modo que se destaque frente a ella un sujeto que se reconoce así en una suerte de relación estable, densa, como de escucha sostenida. La risa se lleva por delante a una velocidad que puede llegar a ser infinita toda esta estructura parsimoniosa, le sustrae su tiempo a la memoria – ¡zas!–, le hace un roto, un siete, abre un proceso disipativo en la cifra de esta relación predicativa, ciega todo encofrado gramatical a la experiencia (que sólo podrá ser evocada después, mediante una reconstrucción). Es muy posible que ante su evidencia, el discurso (*el hombre es un animal dotado de lenguaje* –ha dicho siempre el discurso) no pueda por menos que reconocerse como una forma de silencio irregular; en todo caso, lo que sabemos es que el discurso limita con la risa de un modo largamente presentado, como ante el abismo que lo impugna, un abismo sin memoria y silencioso.

La conquista explícita de la ilatividad por el lenguaje (el proceso mediante el que, siguiendo el hilo de la necesidad, trasciende la mera cursividad del habla para convertirse en discurso), es un proceso que está documentado históricamente bajo el rótulo convencional de nacimiento del *logos*. Sabemos también de algunos de sus momentos mayores porque se conservan testimonios de la primera atención escrita al mecanismo de la abstracción, del adiestramiento en los universales y el descubrimiento de la totalidad, de las justas entre lo necesario y lo posible, de la invención de la verdad, de la definición, de la negación... Podría decirse que, a partir del momento en que el habla se adueña de la última de las posibilidades del comportamiento lógico de la negación, las condiciones de nacimiento del discurso han terminado. La negación es sin duda el motor del discurso (¿Diremos entonces que el discurso y la risa se oponen como el trabajo de discriminación de lo negativo frente a la exaltación de una afirmación sin sombra, que todo lo devora? Sin duda la dirección que apunta esta conjetura es fecunda, y a estas alturas disponemos de pasos seguros para acercarnos a ese límite sin necesidad de perder pie). Que la negación es el motor del discurso es algo que queda abiertamente a las claras con la dialéctica, entendida como estilización de la ilatividad del discurso a su alambre esencial. La reducción al absurdo, la invención de Zenón de Elea, constituye la culminación de la dialéctica, su procedimiento de demostración más depurado, mediante el que se entroniza un nuevo reinado del lenguaje sobre las cosas (es aleccionadoramente hermoso el nombre que Bataille le asignará al reino resultante: *lo real-discursivo*, obviamente una abstracción). El procedimiento es limpio como el filo de un cuchillo: dada una alternativa que reza “o A o B” (donde B es la negación con-

tradictoria de *A*, es decir, que ambas componen una totalidad donde no cabe otro término), lo que la reducción al absurdo nos permite es, por medio de la negación de uno de los términos, afirmar, de un modo incontestablemente sostenido por todo el peso del comportamiento lingüístico, que el otro término es verdadero. Sin duda, es la manifestación del máximo poder del discurso: nos permite afirmar no importa qué sobre cualquier objeto, del que muy bien podría ser que no tuviéramos experiencia alguna, siempre y cuando podamos suponer un objeto que fuera su inverso exacto y alcancemos a demostrar que tal objeto no existe: si *no-A* es falso, está claro que *A* es verdadero. Y sin embargo, en términos generales no deja de ser una operación peligrosa para el discurso ésta de asentar el sentido de algo a partir y sobre la base de establecer previamente el sinsentido de su negación. El comportamiento del lenguaje en este lugar se vuelve incómodo para el discurso, ¿qué es una afirmación que lo que afirma es el sinsentido de su negación? A partir de ahí las paradojas comienzan a crecer y a multiplicarse. ¿No será que una afirmación así nos acerca peligrosamente a esa pura afirmación del sinsentido que sabemos que es la risa? De hecho, ¿acaso no es la reducción al absurdo uno de los gestos mayores –si no el mayor– de los que se compone el humor? El humor está escrito en la letra misma de las aporías de Zenón (*¿alcanzará o no Aquiles a la tortuga?*), como está en la puesta en escena retórica de la reducción al absurdo por parte del orador: ¿no es acaso ridiculizando una tesis que se ha definido como la contraria de aquella que se defiende, buscando la hilaridad cómplice del auditorio contra ella mediante la burla, como se consiguen defender las tesis más frágiles? Cuando el sofista dice: *si no has perdido algo es que lo tienes, no has perdido los cuernos, luego tienes cuernos* –¿está haciendo otra cosa sino celebrar el sinsentido?

La restauración de lo discursivo por Platón (ese compromiso literario entre la ilatividad y la cursividad de la prosa que da nacimiento a la filosofía propiamente dicha), casi sólo en los momentos en que se presenta como una morosa dramatización de la escena de la muerte de Sócrates, manteniendo en suspenso ese instante vertical en la horizontal eventualmente inagotable del discurso, sólo entonces evita que el discurso deje al descubierto las cenizas de sus fundamentos calcinados (y sin embargo están ahí bien a la vista sus osamentas desnudas, en las aporías de la obra de juventud tanto como en el paroxismo dialéctico que llega de la mano del Extranjero). También el discurso de Platón está amenazado por un presentimiento de sinsentido, por los cuatro costados. La misma ironía socrática, ¿acaso no invierte peligrosamente el vector del humor, esa progresión que destruye el discurso llevándolo hasta sus últimas consecuencias? Ahora la ironía impugna la pertinencia de tal o cual afirmación reconduciéndola de regreso a la verdad del discurso, mediante su conversión en ejemplo o caso de una ley general o principio primero. Y sin embargo, de qué modo tan atemperado no hay que usar del procedimiento si no se quiere que desgarre la piel del discurso y lo precipite en el sinsenti-

do... A esta amenaza de irrisión que socava el discurso desde adentro, se añadirá una risa que no cesa en el exterior. Según no pocos testimonios, diríase que la risa está en su casa en la Atenas de Platón, que la inteligencia cosmopolita no se cansa de celebrar las bodas imposibles del sentido y el sinsentido. Si en tal escuela filosófica se está demostrando dialécticamente la imposibilidad del movimiento, he aquí que Diógenes se levanta y ostentosamente echa a andar. Cuando Platón propone a sus discípulos la definición de *bípedo implume* para el hombre, aparece Diógenes, de nuevo Diógenes, y arroja a la vista de todos un pollo desplumado. Y éstos son gestos de filósofo también, porque en su impugnación de las pretensiones vanas del discurso está en obra una experiencia de conocimiento que promete un punto de vista superior.

Nietzsche hace que sea un persa el que santifique la risa, pero su risa es griega. Lo que ocurre es que esa risa debe anidar ahora en un corazón cristiano, y ocupar ese lugar del sinsentido que ha dejado la muerte de Dios. Siglos de Teología han introducido el silogismo en el corazón de los hombres, han documentado una cartografía sutilísima de los paisajes del alma humana, hasta su más recóndito rincón. Hicieron de Dios la garantía del sentido del discurso hasta para la última de sus costuras: Dios, *esa palabra que excede a todas las palabras*. . . Ahora que la palabra falta, ¿quién restañará la fuga de sentido que amenaza al discurso por doquier? Y esta vez no es al parecer el sentido de la proposición lo que corre el riesgo continuo de lo indecible y lo irrisorio, ahora parece ser el sentido de la existencia lo que pende del hilo del discurso. Y ahí es donde interviene la palabra de Zaratustra, que al santificar la risa opera como un mago, transfigurando el muñón cercenado de la palabra perdida en abismo de celebración y aprendizaje para el animal de conocimiento. ¿Por qué la pérdida de la fe debería entrañar una pérdida de intensidad en la lectura, en el diálogo con uno mismo, en la experiencia, en la vida en comunidad? El *ενθουσιασμος* del que da testimonio la risa parece señalar la dirección donde buscar una respuesta, apunta a esa humilde puerta de acceso, a ese trance tan posible todavía como capaz de la más terrible desmesura. De lo contrario, la muerte de Dios, ¿querrá decir que ya no existen lugares *santos* –no en el alma, no en el mundo, sino lugares de comunicación...? ¿Qué sabe el animal de conocimiento que somos hoy de esa santidad en la que moran las cosas más allá de cualquier empleo del tiempo? Y si nada sabe de eso, ¿qué es lo que sabe?

Y he aquí que las mismas preguntas nos indican ya que se ha cumplido entero el arco, con el gesto de quien cierra una espita y corta un flujo. Porque nos hemos visto devueltos a las preguntas del principio, ni que sólo sea para poder comprobar que ahora son otras cosas las que nos preguntan, que es de otro modo como nos encontramos desafiados ahora en nuestro ser de animales de conocimiento. ¿Qué es lo que en la risa se revela que la hace santa...? ¿Qué podría tener que enseñarnos la risa? ¿Por qué habría de ser necesario aprender a reír?