



Universidad Nacional Autónoma de México

Programa de Maestría y Doctorado en Filosofía
Facultad de Filosofía y Letras
Instituto de Investigaciones Filosóficas

**Bataille y Blanchot:
una nueva teología mística**

Tesis

que para obtener el título de
DOCTOR EN FILOSOFÍA

presenta

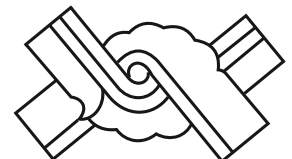
Luis Alberto Fonseca Lazcano

Asesor: **Dr. Ignacio Díaz de la Serna**



MÉXICO, D.F.

Septiembre, 2011





Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A mis padres

A los profesores:

Dr. Ignacio Díaz de la Serna

Dra. Mercedes Garzón Bates

Dr. Óscar Martiarena Álamo

“La nuit lui parut bientôt plus sombre, plus terrible que n’importe quelle autre nuit, comme si elle était réellement sortie d’une blesure de la pensée qui ne se pensait plus, de la pensée prise ironiquement comme objet par autre chose que la pensée. C’était la nuit même. Des images qui faisaient son obscurité l’inondaient, et le corps transformé en un esprit démoniaque cherchait à se les représenter. Il ne voyait rien et, loin d’être accablé, il faisait de cette absence de vision le point culminant de son regard. Son oeil, inutile pour voir, prenait des proportions extraordinaires, se développait d’une manière démesurée et, s’étendant sur l’horizon, laissait la nuit pénétrer en son centre pour se créer un iris. Par ce vide c’était donc le regard et l’objet du regard qui se mêlaient. Non seulement cet oeil qui ne voyait rien appréhendait quelque chose, mais il appréhendait la cause de sa vision. Il voyait comme un objet ce qui faisait qu’il ne voyait pas. En lui son propre regard entrait sous la forme d’une image au moment tragique où ce regard était considéré comme la mort de toute image” (*Thomas l’obscur*, Maurice Blanchot).

“En dehors des notes de ce volume, je ne connais que *Thomas l’obscur*, où sont instantes, encore qu’elles y demeurent cachées, les questions de la nouvelle théologie (qu’ n’a que l’inconnu pour objet)” (*L’expérience intérieure*, Georges Bataille).

“They were men enough to face the darkness” (*Heart of darkness*, Joseph Conrad).

* El primer texto es llamado en este trabajo el *fragmento capital*, y corresponde a la novela de Blanchot *Thomas el oscuro* de 1941, leída por Bataille en aquel año.

Índice

Introducción

1. Éxtasis y heterogeneidad.....	1
1.1. El horror: ¿callarlo o decirlo?.....	6
1.2. Dios abandonado: <i>un dieu plus fort que Dieu</i>	12
1.3. Hegel, la noche y lo sagrado.....	15
1.4. Santos y mártires sacudidos por la negatividad.....	30
1.5. La visión del ojo pineal y el éxtasis.....	34
Notas.....	58
2. Bataille y la nueva teología mística.....	66
2.1. Del activismo a Acéphale y el Collège de sociologie.....	67
2.2. El movimiento explosivo de la vida y el ser extático.....	82
2.3. La razón y el exceso de la razón.....	104
2.4. La nueva teología mística y los límites cristianos.....	114
2.5. La forma óptica de la experiencia interior y el fin de la mirada prensil.....	134
Notas.....	157
3. La nueva teología mística y el <i>fragmento capital</i>	166
3.1. La experiencia interior y la escritura.....	167
3.2. <i>Il y a</i>	186
3.3. La realidad desnuda y lo imaginario.....	205
3.4. La imposibilidad de la obra: el <i>fragmento capital</i> y la experiencia interior.....	224
3.5. El Terror en las letras y la experiencia interior.....	245
Notas.....	277
Conclusión: la nueva teología mística, la muerte y su imposibilidad.....	291
Bibliografía.....	310

Introducción

El poeta nicaragüense Rubén Darío advirtió que quien juega a ser un fantasma debe de tener cuidado de no convertirse en uno. Jugar a esto representa el riesgo de mirar y llegar a identificarse con lo oscuro. Entre los pensadores hay algunos que han tomado la decisión de ser como esos exploradores arriesgados que se lanzan a observar y conocer las zonas oscuras de la realidad. ¿Por qué toman semejante decisión? Es difícil saberlo, pero una posible respuesta sería que fueron marcados en alguna etapa de su vida por una experiencia límite, en donde se vieron enfrentados a un abismo, del cual ya nunca pudieron apartar sus ojos.

No necesariamente una experiencia semejante es vivida en la niñez (como sí lo fue en el caso de los dos pensadores franceses). El escritor británico de origen polaco, Joseph Conrad, fue marcado por uno de sus tantos viajes, el del río Congo en el año de 1890 (a sus treinta y tres años), en donde tuvo un encuentro con la parte oscura del corazón humano y de la realidad en general. Dejó el testimonio de esto en su novela *El corazón de las tinieblas* (publicado en 1902). En ella expuso lo que podría llamarse el encuentro entre el ser humano y algo que, al parecer, podría calificarse de inhumano, aunque finalmente él mismo pudo reconocer que esa noche también es humana. Explorarla es riesgoso, se puede morir o enloquecer en el intento; aunque no todos han sucumbido, como el marino Marlow, personaje de la novela, que pudo regresar a salvo de su viaje al corazón del África negra.

De Kurtz, el otro personaje de la obra, no puede decirse lo mismo: sus últimas palabras, antes de morir y ya presa de la locura, fueron “¡El horror!, ¡el horror!”. Terminó siendo absorbido por aquello que lo había fascinado.

Blanchot, Conrad y Bataille tienen algo en común, aunque no son los únicos (podrían citarse también autores como Lovecraft, Sade, Artaud, Poe, Nerval, Nietzsche, Blake,

Hölderlin y muchos otros más): el haberse esforzado por traducir en una obra, o en varias, la experiencia de su encuentro con la noche. Algunos de ellos cayeron en la locura, otros no. Y la gran lección que nos dejaron estos últimos es la de saber que es posible bajar al abismo, contemplar lo que hay ahí, y subir sin daño. Marlow es el ejemplo. Pero entonces se vuelve necesario responder a dos preguntas: ¿con qué fin?, ¿cómo es posible esto?

Para el hombre es importante reconocer su propia oscuridad, aquello que se niega a mirar y desecha con facilidad considerando que no tiene relación con él. Esa oscuridad es humana, es la *noche humana*, e ignorarla significa conocerse parcialmente. Bataille y Blanchot, a muy temprana edad, tuvieron un encuentro singular, se les presentó algo indeterminado más allá de lo aceptable para los ojos humanos. Esto dejó una marca en ellos, y con el paso de los años, se volvió una exigencia para ellos: la de *decirlo*, comunicárselo a los otros. Ese encuentro les reveló que el humano tiene una intimidad con una presencia ajena a su voluntad de dominio sobre la realidad que hasta ahora lo ha caracterizado.

Con los años Blanchot le llamó a este encuentro la *escena primitiva*, y dio razón de ella en su libro *La escritura del desastre*. Bataille lo vivió en su núcleo familiar, bajo la figura de los ojos de su padre. En ambos casos, dicha experiencia tomó la *forma ocular* en los términos de: una mirada, lo que es mirado y el momento en el cual tanto una cosa como otra se disuelven en la oscuridad. La mirada se pierde en aquello que mira. Pero se recobra, y busca traducirlo en palabras con el fin de que los otros lo reconozcan. Empresa que podría hacernos pensar en la mística, si no fuera porque esa presencia indeterminada no es Dios. Lo sabemos porque ninguno de los dos autores se refirió a ella pensando que involucraba algún tipo de salvación para el hombre.

¿Cómo no enloquecer o morir en ese encuentro? Marlow no sucumbió porque, a pesar de vivir momentos a punto de dejarlo en la misma situación de Kurtz, siempre tuvo presente la

exigencia de volver con este último al dominio de la luz, tarea que se le había encomendado. Y dicha exigencia se tradujo en: *trabajo*. ¿Cómo no caer en el abismo cuando se lo frecuenta? Trabajando, esto es, *escribiendo* (para el caso de los dos autores franceses). Pensar y escribir, aunque sea sobre lo más oscuro que pueda haber, nos mantiene en vínculo con los otros; y de esta manera, en tanto no rompamos esa comunicación, sabremos que no deliramos pues los otros nos entienden.

La presente tesis doctoral tiene dos objetivos: 1. explicar el sentido de lo que Bataille llamó la *nueva teología mística*, y 2. dar razón de la manera en que relacionó una parte de la obra de Blanchot con el contenido de esta última. No se pretende exponer los pensamientos generales de ambos autores para luego establecer similitudes entre ellos.

Al comienzo de la cuarta parte de *La experiencia interior*, titulada “Antecedentes del suplicio (o la nueva teología mística)”, Bataille cita unas líneas del capítulo dos de la novela de Blanchot, *Thomas el oscuro*, que aquí llamamos el *fragmento capital*, para señalar enseguida que tanto el contenido del primer tomo de la *Suma ateológica* como esta novela tiene en común el dejar ver las cuestiones propias de la nueva teología mística – que tiene a lo desconocido como objeto, agrega Bataille.

En realidad no toda la novela de Blanchot (cuya primera edición es de 1941) tiene la forma del *fragmento capital*, por lo que el presente trabajo tomará como referencia principalmente dicho fragmento, con el fin de comprender por qué Bataille ve reflejada en esa parte de *Thomas el oscuro* a la nueva teología mística.

Los objetivos son los siguientes: 1. explicar el significado de la nueva teología mística, llamada también *experiencia interior*; 2. entender la razón por la cual el *fragmento capital* de la novela de Blanchot revela el movimiento de esta experiencia. En otras palabras, el segundo

punto busca responder a la siguiente pregunta: ¿de qué manera la idea de la nueva teología mística se encuentra presente en *Thomas el oscuro*, a partir del *fragmento capital*?

Para resolver el primer objetivo se desarrollaron los dos primeros capítulos. En el primero de ellos, titulado “Éxtasis y heterogeneidad”, se parte de una experiencia vivida por Bataille desde muy temprana edad y en la que estuvo involucrado su padre. Se indaga un poco en esta parte de su vida. Más allá de lo anecdótico, y de acuerdo con el principal biógrafo de Bataille: Michel Surya, esta experiencia fue decisiva para el autor de *La experiencia interior*, pues representó su primer encuentro con algo *otro*, inasimilable desde el punto de vista racional y moral del común de los humanos.

Fue el primer encuentro de Bataille con el exceso, y lo marcó; ¿de qué manera?, en los términos de una exigencia de aceptar mirar lo que su padre había visto dejándolo ciego. Lo radicalmente *otro* es lo *heterogéneo*, separado del dominio instrumental del hombre y que además representa un riesgo para este mismo. La imagen del padre invidente, como algo fantasmático, aparece en diversas obras de su madurez, escritas lejos del suceso de su infancia, como por ejemplo en diversas partes de los volúmenes de la *Suma ateológica*.

En la tesis no se trata de rastrear el fantasma del padre en esas partes de la *Suma*, sino sólo de contar el suceso de la niñez haciendo hincapié en su figura ocular, pues, finalmente, la misma experiencia interior será formulada bajo esta figura.

El hilo conductor del primer capítulo es la idea de la potencia de negatividad desarrollada por Hegel, y recibida por Bataille a través de los cursos de Kojève sobre el filósofo alemán en la Escuela de Altos Estudios, de 1934 a 1939. Esta idea permite entender el movimiento del espíritu, o de la realidad humana, en dos sentidos: el de apropiación y homogeneización de la realidad, por una parte; y el de expulsión, pérdida y encuentro con lo heterogéneo, por otra.

La idea del éxtasis, de la salida del sí mismo o de la *ipse*, es asociada con lo *otro* hacia lo cual se dirige esta salida.

El segundo capítulo se titula “Bataille y la nueva teología mística”, y busca relacionar el movimiento del espíritu en sus dos sentidos (ganancia y pérdida), expuestos en el primer capítulo, con el movimiento explosivo de la vida. La finalidad de ello es presentar al conocido *gasto improductivo* (o la negatividad sin empleo) como una respuesta del hombre al movimiento mismo de la vida, que exige esta respuesta. De ahí que la *experiencia interior* se entienda como una respuesta del hombre a este movimiento, y no como un mero capricho de una persona (Bataille).

En esta parte de la tesis se expone lo que es la experiencia interior, el encuentro del hombre con la noche en donde prima la ausencia de las cosas, un vacío que se vive como una presencia ineludible. Y lo más importante es destacar que el ejercicio de la misma razón humana, agotada hasta el límite de sus fuerzas, se resuelve en este encuentro.

También en el capítulo segundo se explica la forma óptica de la experiencia interior y, al mismo tiempo, se comienza ya a trabajar un poco el pensamiento de Blanchot en relación con la nueva teología mística. Un pensamiento que, en el *fragmento capital*, es de forma ocular.

El ejercicio de la razón (Bataille) y de la escritura (Blanchot), como una puesta en cuestión radical de las realidades de la razón, tienen como desenlace el encuentro del que tanto se ha venido hablando en esta introducción: con *eso que es* en su completa desnudez, sin el ropaje de las categorías y conceptos del pensamiento. En este sentido, la mirada humana queda expuesta a algo por completo *otro*, irreductible a dichas categorías y formas; pero que en un caso, el de Bataille, dejan al hombre presa de la confusión en donde la angustia y el gozo se unen; y en el otro, el de Blanchot, lo abandonan a una errancia sin término. De ahí que la *nueva* teología mística no pueda confundirse con el misticismo religioso: en éste, por

más desconocido que se presente el ser divino y por más que se hable de oscuridad y de la impotencia del intelecto para comprenderlo, predomina la idea de la salvación y el consuelo.

El tercer capítulo se detiene en el pensamiento de Blanchot, principalmente el de sus obras cercanas en el tiempo a la publicación de *Thomas el oscuro* (la versión de 1941, leída por Bataille), como son: *La parte del fuego*, *El espacio literario*, *De Kafka a Kafka*, *Falsos pasos* y la novela *Aminadab*.

Comienza con la *escena primitiva*, en donde Blanchot narra brevemente su encuentro con *eso que es*, en su completa desnudez, en su infancia. En el capítulo ya no se habla más de ello porque, a diferencia de Bataille, la vida íntima del autor de *Thomas el oscuro* no está documentada – Blanchot nunca fue alguien dispuesto a revelar esa intimidad con facilidad.

Pero sobre todo este capítulo presenta el puente que sirve para unir la experiencia interior de Bataille con el *fragmento capital* de la novela de Blanchot: la idea de Lévinas de la existencia sin existentes, mejor conocida como: *il y a de l'être*.

Hablar de Blanchot significa detenerse en el problema de la literatura y la escritura. La puesta en cuestión sin límite que es la experiencia interior no necesariamente tiene relación con la escritura, en el caso de Bataille. Se relaciona con diversas prácticas, como métodos de meditación, la actividad erótica, el ejercicio exhaustivo de la reflexión hasta la pérdida de fundamentos, el diálogo y la discusión con los otros, y también la escritura. En el caso de Blanchot esa puesta en entredicho se concentra principalmente en esta última. Por eso no es extraño que en diversos trabajos suyos el tema principal sea indagar qué es la literatura.

Lo cierto es lo siguiente (contenido del último capítulo de la tesis): la nueva teología mística, o la experiencia interior, tiene como origen la puesta en cuestión y sin límite de las realidades de la razón, y desemboca en la realidad desnuda o, como se dijo, en *eso que es* fuera de las categorías y formas con las que el pensamiento lo reviste. En otras palabras, la

puesta en entredicho se resuelve en el acontecimiento del *il y a*. Y, ya sea por la vía de la escritura, o de la meditación y los ejercicios espirituales, o del acto erótico, o de la representación del sacrificio, o de cualquier otra práctica, en el fondo el movimiento que activa todo esto es la *negatividad pura* (relacionada por Blanchot con el Terror de la Revolución Francesa). Ambos autores nos exponen a este movimiento y a lo que de él resulta, a la ausencia de toda forma y figura que le damos a la realidad: a la noche y la oscuridad presentes en distintas obras suyas.

En el fondo, ¿qué revelan? ¿Por qué exponernos (a sus lectores) a eso *otro* indeterminado (sin forma, sin figura ni modo)? ¿Qué sentido tiene el abrirnos a esa ausencia? Quizá la respuesta es simple: nos recuerdan una vez más (voluntaria o involuntariamente, pues es probable que sólo hayan abierto un camino desconociendo a dónde iba a llevarlos), como otros ya antes lo hicieron, que allá, del otro lado, *no hay nada*; que no nos viene ningún viento divino de allá, pues lo único cierto es que: *il y a de l'être* – hay ser, y sólo eso.

Como las palabras del Cristo de Nerval, en el primer soneto de *Le Christ aux oliviers*:

“(…) “Mes amis, savez-vous *la nouvelle*?
J’ai touché de mon front à la voûte éternelle;
Je suis sanglant, brisé, souffrant pour bien des jours!

Frères, je vous trompais: Abîme! abîme! abîme!
Le dieu manque à l’autel, où je suis la victime...
Dieu n’est pas! Dieu n’est plus”, Mais ils dormaient
[toujours!”

1. Éxtasis y heterogeneidad

Para Bataille nunca dejaron de ser muy importantes las palabras del Prólogo a la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, a las que calificó de un *texto capital* en su artículo de 1955: “Hegel, la muerte y el sacrificio”.

Estas palabras son las siguientes: “*La muerte – si así queremos llamar a esta irrealidad – es lo más terrible que hay y mantener la obra de la muerte es eso que requiere la mayor fuerza. La belleza impotente odia al entendimiento porque éste le exige aquello de lo que aquella no es capaz. Ahora, la vida del espíritu no es la vida que se espanta frente a la muerte, y se preserva de la destrucción, sino aquella que soporta la muerte y se conserva en ella. El espíritu no obtiene su verdad más que encontrándose a sí mismo en el desgarramiento absoluto. Él no es esta potencia (prodigiosa) siendo lo Positivo que se aparta de lo Negativo, como cuando decimos de alguna cosa: esto no es o (esto es) falso y, habiéndolo (así) liquidado, pasamos de ahí a otra cosa: no, el Espíritu no es esta potencia más que en la medida en que contempla lo Negativo (y) permanece cerca de ello. Esta permanencia prolongada es la fuerza mágica que traslada lo negativo en el Ser-dado” (1).*

Es importante señalar que para Bataille fue decisivo el curso sobre la *Fenomenología del espíritu* de Hegel impartido por Kojève de 1934 a 1939. De hecho, refiriéndose a su propia obra, Bataille escribió en 1946: “(...) mi pensamiento es tributario de la interpretación del hegelianismo que expuso durante varios años, en un curso de gran repercusión de la Escuela de Altos Estudios, Alexandre Kojève” (2).

En relación con el *texto capital*, efectivamente, ¿qué puede ser más terrible para el espíritu (o la realidad humana) sino la muerte? Vivirla y mantenerse cerca de ella significa para el espíritu reconocer su verdad. Alejarse de ella y no reconocerla es engañarse, sin aceptar lo que verdaderamente se es. Por otro lado, hacerle frente no es sencillo; al contrario, exige del

espíritu una fuerza difícil de sostener. No sería extraño si el espíritu renunciara prefiriendo el engaño, pues sólo así encontraría el consuelo necesario para evadir el fondo desgarrado de su verdad. Aunque sin la muerte y sin el reconocimiento de la misma no habría espíritu.

Mirar ese fondo es aterrador, pues representa el movimiento de negatividad que destruye al espíritu (aunque al mismo tiempo lo forma). Cuenta Nietzsche, en *El origen de la tragedia*, que a la pregunta del rey Midas sobre lo más preferible y de mayor valor para el hombre, Sileno le respondió: “Raza efímera y despreciable, hijos del azar y de la pena, ¿por qué me fuerzas a revelarte lo que sería mejor para ti nunca conocer? Lo que debes preferir por encima de todo, para ti es imposible: es no haber nacido, no ser, ser nada; pero, después de esto, lo que más debes desear es morir pronto”.

La muerte horroriza, es cierto; pero también fascina. La visión de ese fondo: la negatividad, en donde la *obra* humana es reducida a nada, deja al espíritu jaloneado por el horror y la fascinación.

Para Bataille las palabras del *texto capital* son verdaderas, pero lo son, digámoslo así, más allá de Hegel mismo. La negatividad o la muerte representan la verdad del espíritu, aunque no traducidas en trabajo. Para el filósofo alemán, de acuerdo con la lectura de Kojève sobre su obra, negar o destruir es el origen de la formación del espíritu. Se trata de la negación dialéctica: suprimir, conservar y transformar. Suprimir lo otro, diferente del espíritu, lo no humano, pues en ello no se reconoce; pero suprimirlo y conservarlo mediante su transformación en una nueva forma, la humana. Y esto último significa asimilarlo. Así, lo otro pierde su diferencia y, en adelante, llevará la forma (humana) de aquello que lo negó para hacerse por sí mismo, enfrentando su propia muerte o, mejor, llevando a cabo su propia supresión, ya que él es el resultado de ésta. La muerte entonces es una *puesta en obra*, es decir, trabajo.

Hasta aquí Hegel y su intérprete Kojève. Bataille se preguntará si la potencia de negatividad termina ahí, en su transformación en trabajo o actividad útil, y la respuesta es: no. La negatividad no se agota en la actividad eficaz. Es necesario ver, a través de Hegel, más allá de este mismo (aunque gracias a él). Esta potencia destructiva no se agota como *obra* (producción y producto), continúa hasta llegar a la ruina de todo eso que fue producido, del espíritu como producto. El espíritu, como negatividad que es, se produce a sí mismo y al mundo; el espíritu es este mundo, su obra. ¿Todo termina ahí? Para Hegel sí.

¿Cuándo soporta realmente la muerte y se mantiene en ella – para lo cual requiere de una gran fuerza? Pregunta fundamental porque se refiere al momento de la *verdad del espíritu*. ¿Esta verdad es la acción útil, el trabajo, la obra? ¿El espíritu es sólo eso?

No. Para Bataille esta verdad viene después del momento en el que Hegel se detuvo. Cuando la negatividad, la muerte, ya no es traducida en trabajo. Cuando ya no puede ser trastocada en acción eficaz y, por ello mismo, se presenta como pura pérdida o *sacrificio* y abandono. El momento decisivo de la ruina del espíritu como obra.

Decirle *sí* a esta ruina significa mantener realmente la “obra” de la muerte. Cosa paradójica pues se trata de un “obrar” que es la ruina de toda obra. El sacrificio como obra es la negación de la obra misma, tiene como fin la ruina. Aunque sólo así el espíritu obtiene su verdad; mirando *eso otro* más allá de la actividad productiva; mirando ese fondo de negatividad que él mismo es.

El presente capítulo tomará como punto de partida un par de aspectos de la vida de Bataille que fueron decisivos para su obra. Algo vivido durante su niñez y adolescencia, cuya huella en su obra es inobjetable. Se trata de su primer encuentro con lo que más tarde, mediante la lectura de algunos textos de Hegel, llamará la *negatividad* (la pérdida o el gasto).

Dicho encuentro, por la manera en que se presentó en su vida temprana, quedó asociado con la mirada y el objeto de ésta. Y desde entonces para Bataille se volvió una exigencia ver aquello *otro*, cegador para los ojos humanos: la muerte, el movimiento destructivo como la verdad profunda de la vida, y al cual todos estamos destinados.

Desde su infancia Bataille vivió una experiencia límite que lo marcó para el resto de su vida, y que, finalmente, pudo traducir en el conjunto de sus obras. La madurez de su pensamiento, en contacto con la filosofía, la etnología, la antropología, el psicoanálisis y la literatura, le permitirá reconocer en esa experiencia algo que rebasa lo meramente anecdótico y personal. Desde muy temprana edad se abrió para él la verdad del movimiento explosivo de la vida, como lo llamará en una primera versión de lo que será *La parte maldita*, un movimiento que atañe al conjunto de la humanidad, aunque cada quien pueda encontrarlo de distinta manera.

Es importante partir de esa temprana experiencia en su vida por una razón fundamental en el conjunto de la obra y el pensamiento de Bataille: nada hay en dicha obra que no tenga su raíz en la vida misma. Para el autor de *La experiencia interior* el pensamiento no puede pretender estar desligado de la vida de quien lo expone, las ideas son ideas con cuerpo, nacen de lo vivido por este último y a él vuelven una y otra vez.

Para algunos pensadores lo que pone en movimiento la actividad reflexiva y a la misma escritura tiene su origen en la vida, en las experiencias y encuentros decisivos que les revelan una verdad de ninguna manera particular, es decir, limitada a su propia vida personal, sino una verdad fundamental para el conjunto humano. En el caso de Bataille, y para el presente trabajo, sólo se toman en cuenta dos aspectos de su vida, decisivos, como se dijo, para toda su obra: un suceso familiar, que involucró principalmente al padre, y la forma en que él lo enfrentó, pasando de la evasión a la asunción del mismo.

Dicho suceso, relacionado con los ojos, la mirada y lo que es visto, va a imprimirse con fuerza en el pensamiento de un autor para quien la nueva teología mística, o la experiencia interior, tendrá una forma esencialmente ocular. Para Bataille llega un momento en el cual el hombre se ve enfrentado a una realidad que lo excede, ajena a su poder de asimilación, y que despierta en él una profunda ambigüedad: por una parte, el horror de ver amenazada su existencia y, por lo mismo, un impulso de evitar aquello que le hace frente; por otro lado, una fascinación y el deseo de saltar y perderse en ello. En otras palabras: apartar la vista o mirar hasta quedar deslumbrado.

Y esta tensión nunca será resuelta, el hombre no puede elegir sólo una de ellas: lo quiera o no está obligado a responder a ambas.

Bataille reconocerá que la realidad humana no sólo se esfuerza por llegar a constituirse como una conciencia o sujeto capaz de conocer racionalmente todo aquello que la rodea, incluyéndose a sí misma; reconocerá la voluntad de ir más allá de todo esto, hacia algo *otro*, de una naturaleza por completo diferente del conocimiento y la conciencia, algo *otro* de lo cual ella misma, la realidad humana, es parte - por difícil que le resulte aceptarlo, pues rebasa los límites que se impuso para poder arrojar luz sobre la realidad y poder preservarse en un mundo claro y distinto.

Mirar eso *otro* trae consigo una nueva revelación para la realidad humana: la posibilidad de liberarse de esos límites impuestos por ella misma y así afirmarse ampliamente en la vida. Si bien como conciencia se pudo preservar separándose del conjunto de la vida, un deseo o impulso la agitará de nuevo en dirección de este conjunto en donde, consistiendo en el exceso, terminará poniendo fin a su ser limitado; lo cual no es otra cosa que el consentimiento gozoso de la propia destrucción como la experiencia más viva que pueda haber.

Cuando los ojos apuntan más allá de los límites impuestos, quien mira ya no puede permanecer más dentro de éstos. Eso que mira le exige abandonarse y renunciar a su *ser propio*, liberarse de las cadenas que se puso a sí mismo al querer sujetar el conjunto de la realidad en un discurso o un tejido (texto) hecho de conceptos.

En el fondo de esos escritos extraños, publicados póstumamente como *Dossier de l'oeil pinéal* (1927 a 1930), algo comienza como una sospecha y termina con una certeza: ¿el hombre y la realidad en su conjunto se revelan sólo mediante el concepto? La ciencia y la filosofía lo han hecho así. ¿Se ha dicho entonces ya todo sobre el hombre y la realidad? La respuesta de Bataille es rotunda: no. Hombre y realidad se encuentran encadenados por los conceptos. Es necesario liberarlos de esos límites en dirección de la vida misma, imposible de sujetar.

Expeler al hombre fuera del discurso y del texto de la filosofía y de la ciencia se vuelve necesario. Liberarlo del concepto y arrojarlo al movimiento explosivo de la vida, ahí en donde se revela a sí mismo como el mayor lujo, o el mayor gasto puro, al que la vida pueda entregarse. Sólo entonces será posible un discurso inútil, contrario a la eficacia exigida por los textos filosófico y científico y, por lo tanto, opuesto a sí mismo como discurso: un discurso destinado a su ruina. Un discurso ya no dominado por el concepto, sino por el fantasma.

1.1. El horror: ¿callarlo o decirlo?

Una obra muy conocida de Bataille es *Historia del ojo*. A muchos lectores de esta novela les ha inquietado la segunda parte, “Coincidencias”, y vacilan sobre su contenido. Se preguntan si son ciertos los elementos autobiográficos que se encuentran ahí.

Un biógrafo serio y escrupuloso es Michel Surya, quien en *Georges Bataille, la mort à l'oeuvre* – 1987, premio Goncourt de la biografía – aclara el texto “Coincidencias”, revelando lo que con toda seguridad fue verdad en la vida del escritor francés.

Lo siguiente, en parte, toma como base la obra de Michel Surya.

Un año antes de morir, en 1961 (a los 64 años de edad), Bataille concedió una entrevista a Madeleine Chapsal del semanario *L'Express* (3). Mediante ella la autora pudo conjeturar fácilmente que Georges Bataille era el autor tanto de *Historia del ojo* como de *El pequeño*, hasta entonces publicados bajo los pseudónimos de Lord Auch y Louis Trente respectivamente. En aquella ocasión el escritor habló de las circunstancias que dieron nacimiento a estas obras.

Una vez publicada la entrevista, el único hermano del escritor (un poco mayor que él): Martial Bataille, negó todo lo dicho por Georges.

Chapsal escribió: “Con toda seguridad Bataille, que no ha dejado de buscar los lugares, las horas, “en las que faltan las fuerzas”, está siempre vivo. Por otro lado ha estado dispuesto a dar sobre sus orígenes informaciones que no carecen de importancia: *su padre, tabético, era parálítico general y se volvió loco, su madre perdió la razón igualmente*” (4).

Esto último lo negó Martial y, refiriéndose en una ocasión a Georges, le dijo a su familia: “mi hermano es el mismo diablo”. Cómo era posible hablar así de sus padres. ¿Habría sido cierto o no?

Cuando nació Georges, su padre Joseph-Aristide (de 44 años) estaba enfermo de sífilis y ciego. A los 47 años quedó parálítico. Murió hasta 1915. Esto significa que durante quince años la vida no fue fácil para Georges, Martial y la madre de ambos: Marie-Antoinette Tournadre.

Lo principal se cuenta en *Coincidencias*. Para el niño, y luego adolescente Georges fue muy duro vivir con esto. Algunas cosas de esa vida fueron decisivas para la obra del futuro escritor, una de ellas: el aspecto de su padre cuando orinaba desde su sillón en dirección de un pequeño receptáculo, cubierto con una colcha puesta al revés por su misma ceguera, frente a la mirada del niño.

El propio autor lo dice así en el breve texto autobiográfico que cierra *Historia del ojo*: “Como no veía nada su pupila se dirigía con frecuencia hacia lo alto en el vacío, bajo el párpado, y esto sucedía en particular en los momentos en que orinaba. Por otra parte tenía grandes ojos muy abiertos en un rostro aquilino y estos ojos grandes eran casi enteramente blancos cuando orinaba, con una expresión por completo embrutecedora de abandono y de extravío en un mundo que solamente él podía ver y que le daba una vaga risa sardónica y ausente” (5).

Mediante esta imagen obscena se vinculaban unos ojos baldados con el órgano de la micción entre unas piernas muertas o, todavía más preciso según el propio autor, con el chorro de orina dirigido hacia el orinal. Una imagen obscena que asocia los ojos en blanco con algo sucio arrojado por el cuerpo: los *excreta* – y junto con esto el embrutecedor abandono en el cual caía, con los ojos vueltos al revés, Joseph-Aristide.

Dos miradas: una, la del niño, dirigida a la otra, la del invidente. ¿Pero esta última dirigida a qué? ¿Qué mundo miraba aquel cuyos ojos en blanco eran acompañados por esa vaga risa sardónica y ausente? ¿Qué miran unos ojos en blanco? Con el tiempo esto iría revelándose para Bataille. Responder a esto se volvió una exigencia. La mirada del padre significaba la orden, para el hijo, de mirar lo mismo a su vez. ¿Pero qué miran unos ojos en blanco hundidos en la noche?

Hegel tendrá la respuesta, aunque entonces faltaban muchos años para el encuentro entre el escritor francés y la obra del filósofo alemán. ¿Cuál será la respuesta de Hegel a la inquietud del entonces niño y luego adolescente Georges perplejo frente a los ojos de su padre? En las *Conferencias* de 1805 y 1806 Hegel habló de la noche del hombre: “Es esta noche la que se percibe si se mira a un hombre a los ojos: se hunde la mirada en una noche que se vuelve terrible; es la noche del mundo que entonces se presenta a nosotros” (6).

La noche del mundo, la noche del hombre. ¿Quién tiene la (mayor) fuerza para sostener la mirada frente a esta noche, lo más terrible que hay? ¿Quién puede permanecer cerca de esta noche que se vuelve terrible? Joseph-Aristide sí, pero: ¿su hijo también?

Es cierto que hasta los 14 años Georges amó a este padre, pues con toda la enfermedad y sus males fue tierno; pero, y se desconoce la causa pues el autor no la revela, en la adolescencia lo llegó a odiar. Gozaba con los gritos de dolor que le arrancaban las tabes (se refiere a los efectos de la sífilis sobre la médula espinal); por otro lado se complacía con la suciedad y hediondez de su padre, que se defecaba con frecuencia sobre sus pantalones a causa de la parálisis.

Fue en 1911 cuando comenzaron los accesos de locura de Joseph-Aristide, quien tenía ya 58 años. En una ocasión, se cuenta en “Coincidencias”, Georges y su madre fueron despertados por unas palabras sin sentido que Joseph-Aristide vociferaba en su cuarto. El niño fue a buscar al doctor, y luego de revisarlo este último llevó a Marie-Antoinette a otro cuarto para platicar con ella. Entonces el padre gritó: “¡Avísame pues, doctor, cuando termines de metérsela a mi mujer!”.

Como puede verse la vida para los Bataille, de por sí difícil, empeoró con esto. El horror iba en aumento, superando lo que Marie-Antoinette y sus dos hijos podían soportar – se sabe

que Martial pronto quedaría liberado del mismo al alistarse en el ejército para combatir en la Primera Guerra Mundial.

El horror aumentó para el único hijo que permaneció dentro de este drama. Pronto su madre, Marie-Antoinette (que había tenido un problema muy fuerte con su propia madre, abuela de Georges), cayó más de una vez en crisis maniaco-depresivas (melancolía, según Bataille). Ella estuvo obsesionada con ideas de catástrofe y condena. Georges, ya adolescente, tuvo que vigilarla continuamente, y hasta llegó a temer que alguna noche lo matara durante las horas del sueño. En una ocasión, a punto de perder la paciencia, Georges la golpeó y le torció las muñecas para hacerla entrar en razón.

Los momentos de demencia de la madre la llevaron a dos intentos de suicidio. Un día Marie-Antoinette desapareció, por un descuido del hijo, y luego de buscarla por largo tiempo Georges la encontró colgada en el granero de la casa, aunque a tiempo para salvarla. Poco tiempo después volvió a desaparecer, y finalmente dio con ella: *estaba mojada hasta la cintura, y su falda “orinaba” el agua del riachuelo*, cuenta el autor de “Coincidencias” – ella había salido por sí misma del agua fría, poco profunda, en pleno invierno.

¿Qué tanto puede ser cierto de todo esto? Michel Surya concluye que con toda seguridad el padre, efectivamente, era tabético y ciego cuando nació Georges. La parálisis y los accesos de demencia también fueron reales, pues son propios de la sintomatología de esta enfermedad: la sífilis. También es seguro que la madre perdiera la razón por momentos, pues durante veinte años, con paciencia y resignación soportó esto, y así, no es extraño que tuviera demencia temporalmente.

Y hay algo muy importante que aparta toda duda: la correspondencia entre los dos hombres ya maduros (uno de ellos, Georges, el menor, de 64 años) lejos en el tiempo de estos acontecimientos terribles para cualquier ser humano.

Cuando esto se hizo público a raíz de la entrevista de Chapsal, de inmediato Martial lo negó. Sin embargo, ¿por qué entonces las siguientes palabras de Martial, en 1961, a su hermano?: “He pasado junto a nuestros padres días y días que no fueron más que pena y desesperanza. Es inimaginable pues he visto lo que tú no has visto, lo que nadie ha visto. Los acontecimientos que no se conocen y de los cuales no se ha sospechado la existencia. Sólo yo he sido llevado a conocerlos, y siempre he deseado permanecer solo. *Todo esto desaparecerá conmigo*” (7).

También le escribe a Georges, su hermano, lo siguiente: “Deseo sobre todo que no se me hable ya de nada” (8). Martial prefiere callar y llevárselo todo, él solo, a la tumba. ¿Y su hermano? Al contrario. Georges le refiere lo siguiente: “No he encontrado otros medios de salir de eso más que *expresándome anónimamente* (...) el medio que he encontrado, a pesar de todo, es el mejor que podía encontrar” (9).

Para Georges lo importante era decirlo todo, exponer públicamente esa llaga, aunque fuera bajo pseudónimos: Lord Auch y Louis Trente – máscaras retiradas frente al público a partir de la entrevista concedida al semanario.

Esto fue en 1961, cuando el hermano menor tenía ya 64 años (y moriría al año siguiente). El horror vivido por los hermanos Bataille los acompañó durante su vida entera; y aún como adultos envejecidos los sobrepasaba. Georges escribió a Martial esto: “Puedo decirte que de lo referido, en primer lugar, he salido perturbado para la vida (...) Lo sucedido hace cincuenta años *todavía me hace temblar*” (10).

¿Por qué es importante este horror familiar? Podría tratarse de algo meramente anecdótico. Es importante para la obra del escritor francés. El primer y decisivo encuentro de su mirada con la noche del mundo. Sobre este horror de la infancia y la adolescencia de Georges Bataille

escribe su biógrafo, Michel Surya: “Ésta [Ilaga], con toda evidencia, es la más viva en la que comienza la obra (...) y quizá sin saberlo él [Bataille] a ella vuelve” (11).

Este horror ha sido el centro de su obra.

1.2. Dios abandonado: *un dieu plus fort que Dieu*

La infancia y la adolescencia del escritor transcurrieron en Reims (Champagne).

En 1914 Bataille tiene 17 años: su padre, el enfermo, es irreligioso y su madre indiferente a los asuntos de la fe. Fue en ese momento cuando Georges descubrió a Dios y se convirtió al catolicismo. Asistía durante el verano de ese año a los oficios matinales del cardenal Luçon en la catedral de Reims, la misma en la que recibió los sacramentos del bautismo en agosto de 1914.

En este mes también fue cuando Alemania le declaró la guerra a Francia, y para septiembre de 1914 las tropas alemanas ya habían invadido Reims. De inmediato se dio la orden de evacuación, y Georges junto con su madre (el hermano estaba en el frente) se vieron en la necesidad de dejar el lugar abandonando a Joseph-Aristide a su suerte: un hombre paralítico, invidente y con periodos de locura en una ciudad bombardeada sin cesar y prometida a la destrucción. Solo y al cuidado de una asistente doméstica.

En *El pequeño* (1934), bajo la máscara de Louis Trente, Bataille dirá más tarde: “El 6 de noviembre de 1915, en una ciudad bombardeada, a cuatro o cinco kilómetros de las líneas alemanas, mi padre murió abandonado” (12).

Efectivamente, de regreso a Reims Georges y Marie-Antoinette se encontraron a Joseph-Aristide muerto. Los ataques de locura de la madre del futuro escritor es muy probable que hayan comenzado alrededor de esta fecha, por tres razones: una, por haber abandonado al

hombre enfermo, otra, por el temor a volver a reunirse con él y vivirlo todo de nuevo; y, tercera, por encontrarlo muerto.

¿Y qué hay de los sentimientos del adolescente?: la culpa. No sólo por haber abandonado al padre a su suerte en aquella ciudad en llamas, sino también por algo más profundo, anterior a este abandono meramente físico: la conversión religiosa. El horror que sobrepasaba a los Bataille, para Georges solamente podía tener algún sentido y encontrar algún auxilio al dolor que le provocaba en el Dios del catolicismo – bautizándose Bataille reparaba la falta de haber nacido de un padre sifilítico, y que de entrada lo hacía culpable a él, a Georges; pero también, a su vez este último, mediante la conversión, cargaba con la falta a quien, por ser irreligioso, no la tenía, a Joseph-Aristide.

La muerte de Joseph-Aristide significó para Georges el abandono y la traición. Años más tarde dirá el autor en *El pequeño*: “Mi piedad no era más que una tentativa de elusión. A toda costa eludí el destino. Abandoné a mi padre” (13).

¿Qué destino? La exigencia de mirar, como dice Surya: *ver, ver hasta el fin*. Eludía la orden que venía del padre, de ese *dios*, de sus ojos que le ordenaban mirar esa noche del mundo y del hombre. ¿Por qué el padre sería un dios? Por el carácter *heterogéneo* que representaba, esto es, por estar vinculado con lo sagrado, con el horror: un padre heterogéneo, cargado con toda la fuerza de lo sagrado, de la inasimilable dentro del mundo de la razón instrumental o del mundo de la acción eficaz. Un padre que obligaba al hijo a ver lo *imposible* para unos ojos comunes, esa noche del mundo y humana, la negatividad que requiere del espíritu de una gran fuerza para mantenerse cerca de ella y mirarla cara a cara – más adelante se abordará el problema de lo heterogéneo.

En vez de esto, el hijo se volvió hacia el Dios consolador del cristianismo, un Dios de auxilio, un Dios sustituto (del otro heterogéneo). Un Dios que representaba el rechazo de

mirar de frente la realidad en su verdad más profunda, aquella que llevó a Sileno a decirle a Midas que lo mejor para el hombre sería no haber nacido, o morir pronto. ¿Tendría alguna vez Georges la fuerza para mirarla? El conjunto de su obra es la prueba de ello.

El padre, Joseph-Aristide, había dicho *sí* a la visión de Sileno; había aceptado mirar y vivir ese fondo desgarrado de la realidad, mientras que el hijo, a pesar de la exigencia del padre, respondió negativamente, apartando los ojos y desviándolos al lugar de la ilusión, del engaño que encubre a la profundidad oscura de la vida. Un engaño que duraría entre ocho y nueve años- su conversión fue en 1914, y la pérdida de la fe (aunque sucedió poco a poco) fue total hasta 1922 y 1923, cuando, consintiendo con su padre decide, al igual que él, decir: *Sí*. Por eso, en *El pequeño*, llegará a escribir: “(...) Dios en su infinidad está ciego, cuando ver es mi impedimento” (14): para entonces el hijo también estará ciego, al igual que lo estuvo el dios-padre; habrá aceptado mirar y vivir ese fondo imposible del ser: *me arrojo a lo imposible sin rodeos (El pequeño)*.

Impedimento o ceguera que, en realidad, significan no una incapacidad de mirar sino todo lo contrario: mirar hasta el deslumbramiento, más allá de lo que pueden los ojos comunes y corrientes. Cegarse es mirar más y llegar hasta el fondo del ser, a la noche humana y del mundo. Significa afirmar la vida, en profundidad, hasta sus últimas consecuencias – y así, la verdadera ceguera como incapacidad está en apartar los ojos de este fondo, en todo caso, en dirigirlos hacia el Dios consolador del catolicismo.

Por eso, para Bataille será necesario, como lo dirá más tarde en *La experiencia interior*, verlo todo con ojos sin vida, volverse dios, pero no el del catolicismo sino el *otro*, el que representaba Joseph-Aristide, pues de otra forma no se sabría lo que es zozobrar y no saber

nada (15). Desfallecer mirando lo que veían esos ojos de la divinidad heterogénea – hasta llegar a la ausencia del saber.

Los ojos del padre miraban la noche, lo *otro*: eso que los ojos comunes no ven, lo heterogéneo, lo sagrado, fuera del dominio de la razón instrumental; eso que, para quien lo mira, perdiéndose en ello, a su vez, se vuelve sagrado. Así, el padre Joseph-Aristide encarnaba esta fuerza deletérea que el niño y, más tarde el adolescente devoto, se negaban a ver. Frente al Dios del consuelo se dibujaba el otro, heterogéneo, vinculado con la noche, el exceso y la pérdida; un dios más fuerte que el Dios católico.

A propósito del ateísmo que se le ha imputado a Bataille, Michel Surya señala lo siguiente: “(...) si Georges Bataille nunca fue definitivamente ateo (...) no es porque no haya Dios, como tampoco porque Dios esté muerto, sino porque hay algo más fuerte que Dios, más fuerte porque ciega” (16).

Un dios que es exceso, por encima de toda medida humana, más allá de la mirada dirigida por el hombre a sí mismo cuando busca reconocerse sólo como medida y rechaza su noche, la noche del mundo. La noche en la que dios se oculta, la noche que es dios mismo.

1.3. Hegel, la noche y lo sagrado

Según Michel Surya: “Georges Bataille fue lejos (...) al desprenderse de este Dios hipócrita, lejos para consentir contra él a la verdad sobre la cual este dios benigno [se refiere a Joseph-Aristide] (...) del padre lo obligaba a abrir los ojos: la verdad de la muerte es la de la noche y el ciego [otra vez: el padre] lo sabía por adelantado” (17).

Los ojos en blanco hundidos en la noche, los del padre o dios heterogéneo y benigno (pues afirmaban la vida, no la evadían con ilusiones y consuelos), esos ojos representaban, para Georges, una exigencia: mirar, ver hasta las últimas consecuencias, con todo y los riesgos de

aceptar semejante visión. Mirar la noche. La misma que vio Hegel, quien habló de ella en sus *Conferencias* de 1805 y 1806 en los siguientes términos:

“El Hombre es esa noche, esa Nada vacía, que contiene todo en su simplicidad indivisa (...): una riqueza de un número infinito de representaciones, de imágenes, de la cual ninguna le viene de modo preciso al espíritu, o (todavía) que no son en tanto que realmente presentes (...) Es la noche, la interioridad o la intimidad (...) de la naturaleza, lo que aquí existe: - (el) *Yo-personal puro*. En las representaciones fantasmagóricas, es de noche por todos lados: aquí surge entonces bruscamente una cabeza ensangrentada, allá – otra aparición (...) blanca; y desaparecen también bruscamente. Es esta noche la que se percibe cuando se mira a un hombre en los ojos: (se hunden entonces las miradas) en una noche que se vuelve *terrible* (...); es la noche del mundo que se presenta (...) a nosotros” (18).

Con estas palabras de Hegel se cierra una de las conferencias esenciales del Curso de 1933 – 1934 de Kojève sobre el filósofo alemán: “La idea de la muerte en la filosofía de Hegel”; y son las mismas que abren el ensayo de Bataille: “Hegel, la muerte y el sacrificio” (1955).

¿Pero qué es esa noche del mundo que se revela en los ojos humanos?

En el mismo ensayo de 1955 Bataille citó el *texto capital* del Prólogo a la *Fenomenología del espíritu* en donde Hegel se refiere a *la belleza impotente que odia al entendimiento dado que éste le exige algo de lo cual ella no es capaz*” (19).

El espíritu para Kojève y Bataille es la realidad humana, y es negatividad (20). El espíritu se encuentra en la naturaleza, constituyendo una totalidad con ella; pero aquél representa algo de lo que esta última carece: la potencia de negación o una fuerza destructiva por la cual las cosas surgen y desaparecen pronto – la cabeza ensangrentada y la aparición blanca surgiendo y desapareciendo bruscamente.

Y no sólo eso. El espíritu, esa potencia destructiva en el seno del ser natural, significa también una intimidad o interioridad, esto es, una conciencia o un yo que, sin haberse realizado plenamente como tal – para lo cual necesita pasar a la acción eficaz: la lucha y el trabajo – reconoce esa negatividad suya y del mundo en el que se encuentra, una fuerza de negación que él mismo introduce en ese mundo – representaciones fantasmagóricas e imágenes que aparecen y desaparecen incesantemente.

En otras palabras, el espíritu implica ya la negatividad, pues él es la negatividad: potencia destructiva o muerte; junto con el reconocimiento de la misma; y esto aún antes de que esta potencia se traduzca en actividad eficaz: lucha y trabajo, mediante los cuales el espíritu transformará el ser natural en el que se encuentra y se transformará a sí mismo. Destrucción y muerte terribles, pues revelan lo que para Bataille es la verdad más profunda del ser: el aniquilamiento.

En 1939, en el último número de la revista *Acéphale*, apareció un texto muy singular: “La práctica del gozo frente a la muerte”. En esa época Bataille llevaba a cabo una especie de entrenamiento místico, mediante técnicas y procedimientos tomados de Oriente (como el yoga, por ejemplo) y del cristianismo, que le permitían llegar a raptos y éxtasis a partir de ciertas dramatizaciones que consistían en representarse mentalmente cierto tipo de imágenes y escenas.

Una de estas representaciones fue la siguiente: “Me represento (...) Todo eso que existe destruyéndose, consumiéndose y muriendo, cada instante no produciéndose más que en el aniquilamiento (*anéantissement*) de aquel que lo precede y no existiendo él mismo más que herido de muerte (...) Yo mismo destruyéndome y consumiéndome sin cesar dentro de mí en una gran fiesta de sangre (...) me represento el instante helado de mi propia muerte” (21).

Se trata de la verdad del ser, o del fondo de los mundos: el aniquilamiento.

Bataille llegó a esa verdad, identificándose con ese fondo, por lo que pudo decir: “Estoy en el fondo de los mundos” (22). De hecho llegó a ser ese fondo y a transformarse en un aniquilamiento permanente, en esa noche y nada vacía del aparecer y desaparecer sin término, en un morir incesante.

El ser como aniquilamiento, como negatividad. Pero como una negación pura.

A lo que Hegel se refiere en los dos textos de la *Fenomenología...*, según Bataille, es a la revelación del espíritu como negatividad en el seno del ser natural. Una interioridad que marca el fin de las meras cosas que son en sí, sin intimidad, sin conciencia. Una especie de recogimiento de la totalidad del ser natural hacia un centro, o una interioridad, por el cual se percibe a sí misma (esa totalidad) como aniquilamiento permanente de sí; y con ello, de alguna manera, ya no es meramente ser natural sino otra cosa: espíritu – aunque espíritu inmerso en ese ser natural del cual no se ha separado aún.

Un aniquilamiento improductivo, sin resultado eficaz alguno; y que solamente se mantiene así, sin transformarse en algo distinto de eso que es. Negatividad pura, pues con ella no se produce nada distinto de lo que ya es; todo permanece igual; el aniquilamiento no tiene como fin algo ajeno a su propia potencia destructiva, es decir, no se realiza en busca de un resultado, de un producto, por los cuales eso que es se transformaría en algo otro.

Y, precisamente por esto, se trata de la *belleza impotente*: la negatividad pura no transforma, nada produce. Es aniquilamiento ineficaz. El entendimiento, o el pensamiento discursivo según Kojève, es esta potencia destructiva pero actuando sobre el ser natural para separar en él los elementos que lo constituyen y transformarlo en algo otro, en una realidad conocida discursivamente. Lo cual requiere de un esfuerzo y un trabajo ajenos al aniquilamiento puro, de los cuales éste no es capaz, pues, de llevarlos a cabo dejaría de ser eso que es: negatividad pura.

De lo anterior se deduce que en el estado de la belleza impotente se presenta un vínculo sólido en la totalidad. Nada está separado. El ser natural y el espíritu se encuentran unidos íntimamente. Será necesaria la acción, bajo la forma de la lucha y el trabajo (tomando en cuenta que el entendimiento o pensamiento discursivo, cuyo resultado es el saber, es también trabajo), para que el espíritu se separe del ser natural y la conciencia se realice plenamente como un ser distinto del natural, aunque al costo de perder la intimidad con el conjunto de la realidad, con la vida misma.

La belleza (impotente) no puede actuar, sólo puede ser y conservarse: “Si actuara, afirma Bataille, ya no sería [belleza], porque la Acción destruiría en primer lugar lo que ella es: la belleza, que no busca nada, que es, que rechaza ser perturbada, pero a la que perturba la fuerza del Entendimiento (...) La belleza es soberana, es un fin, o no es: por eso, no es capaz de actuar, es en su mismo principio impotente y no puede ceder a la negación activa del Entendimiento que modifica el mundo y se convierte él mismo en algo distinto de lo que es” (23).

Ahora bien, es necesario que el espíritu *asuma libremente* la negatividad que es. Si no lo hiciera quedaría determinado por el ser natural en el que se encuentra inmerso, y en nada, o casi en nada, se distinguiría de la animalidad, cuyo estado fue definido por Bataille, en *Teoría de la religión*, en los siguientes términos: *el animal está en el mundo como el agua dentro del agua*; en donde no hay libertad ni propiamente conciencia, elementos fundamentales para la realización verdadera del espíritu. El estado de inmanencia del espíritu en relación con la naturaleza va a ser superado cuando aquél asuma libremente su potencia de negación, es decir, cuando la ejerza por su propia voluntad, libremente, y no sólo teniéndola como algo dado en él y sin intervención suya.

Para ser verdaderamente espíritu, esa negatividad que en el fondo es él mismo necesita tomarla en sus manos y ejercerla con absoluta libertad. En otras palabras: no basta que el espíritu sea sólo la belleza, en unión indisoluble con el ser natural. Necesita actuar. ¿Pero esto último no significa perder la soberanía? No del todo.

Separarse del ser natural significa conquistar la libertad, actuar por sí mismo y no bajo el dictado de la naturaleza; y, algo fundamental, significa alcanzar el verdadero reconocimiento de la muerte: conforme se separa del ser natural – en donde el espíritu vive de manera permanente el aniquilamiento pero, en cierta forma, dentro de una inconsciencia, pues al hallarse unido al conjunto ilimitado del ser natural en realidad no puede reconocer su propia destrucción como algo definitivo – el espíritu se crea como ser finito.

Ilimitado es el ser natural. Separarse de él implica constituirse como un ser con límites, pues significa producir una existencia propia diferente de la naturaleza, en oposición a ella, negándola. Producirse como ser finito, distinto de lo ilimitado del ser natural. Finito, esto es, mortal. De manera que hacerse espíritu, trabajar para crearse esa existencia propia asumiendo su negatividad, tiene el sentido de trabajar para su propia finitud, para hacerse finito: trabajar para morir. El espíritu se realiza como tal en la medida en que, asumiendo la fuerza de negación que es, se esfuerza en trabajar en su propia muerte – por eso las palabras de Hegel: *mantener la obra de la muerte exige la mayor fuerza*.

Labrando su propia muerte, el espíritu se constituye como espíritu. Y por eso: *el hombre es esa noche, esa nada vacía*, aniquilamiento constante. El espíritu, para serlo verdaderamente, se aniquila (se destruye o se niega); y esta aniquilación, libre pues la lleva a cabo por su propia voluntad (no la padece, como en el caso de la muerte biológica), representa para él su soberanía, es decir, el reconocimiento de que nada hay en él que lo obligue a llevar a cabo alguna acción, que toda acción suya es, por lo tanto, libre.

Sin embargo, esta voluntad de aniquilamiento permanente, esta *noche y nada vacía* del espíritu (de la realidad humana), no siempre es soberana. Si el espíritu asume y ejerce esta negatividad que él mismo es, pero lo hace con fines distintos a ella, entonces la negatividad se vuelve secundaria en relación con esos fines, es sólo un medio para lograr resultados. Esta forma de asunción y ejercicio de la negatividad es la acción eficaz o el trabajo. Al trabajar, el espíritu compromete su potencia destructiva, su poder de negar – lo más propio de él, lo que él es fundamentalmente: negatividad en el sentido de libertad, de no estar atado a nada; y al respecto el mismo Hegel afirma en la *Fenomenología...: el hombre no es lo que es, sino que es lo que no es* -, en el logro de una obra o producto, así sea de él mismo como obra, lo cual hace imposible la soberanía.

Si el espíritu compromete eso que es, la negatividad, en la confección de un producto o una obra (en una cosa) – como una cultura, una civilización, un conjunto de conocimientos o un saber – será entonces sólo secundariamente negatividad, es decir, libertad: libertad subordinada a algo distinto de sí misma, y no una libertad que es su propio fin (la soberanía, según Bataille).

Si el espíritu, la potencia de negación, no se subordina a una cosa que sería su resultado, sólo entonces tendría lugar la soberanía. En este caso el espíritu asume y ejerce la negatividad que él es mediante lo que probablemente no debería llamarse una acción, pues sería un acto *para nada*, es decir, del cual nada sería producido: el sacrificio.

Como obra o producto el espíritu se reifica. Se transforma en una cosa, alejándose de su verdadera naturaleza: la aniquilación permanente, la negatividad. Se reifica pues queda subordinado a ese producto. La negatividad queda sólo como un medio para alcanzar un fin: el producto. El espíritu se vuelve una cosa sustancial, algo fijo y definible.

El ser natural no es negatividad por sí mismo, es necesaria la aparición del espíritu, que es quien introduce la negación en la naturaleza. En el estado de la belleza impotente el espíritu está fusionado con el conjunto de la naturaleza; pero con todo y esta fusión, por haber espíritu, ya hay conciencia: el hombre, afirma Bataille en su ensayo de 1955, está presente en la naturaleza como una noche en la luz, como una intimidad en la exterioridad de las cosas que son en sí.

Hasta aquí la realidad humana no ha roto con su soporte animal – se encuentra fusionada con el ser natural -, es correcto, pero si hay espíritu, aunque sea en el estado de la belleza impotente, ya hay una interioridad, un ser para sí; por esto el conjunto de la realidad es una intimidad o un cierto *sí mismo*, aunque un sí mismo no separado de nada, unido al todo.

La verdad del espíritu, su negatividad, no se ha revelado plenamente: no hay alguna realidad concreta en donde pueda ser reconocida por él. Por eso es necesario que asuma esa negatividad suprimiendo el soporte animal que lo une al ser natural.

Asumir la negatividad es suprimir el ser natural, y así, a partir de su destrucción, surge libremente el espíritu: la verdadera libertad y autonomía. Sin embargo, negar la naturaleza representa para el espíritu negarse a sí mismo, pues él se forja a partir de esa realidad concreta del ser natural, suprimiéndola y transformándola en realidad humana. Una vez que haya sido suprimido el conjunto del ser natural, al no tener ya nada sobre lo cual ejercer la negatividad, el espíritu se habrá constituido como tal plenamente, pero al mismo tiempo habrá llegado a su fin, al momento de su muerte: por eso es que el espíritu se realiza esforzándose en darse a sí mismo la muerte, esfuerzo que es la negatividad.

Cuando este esfuerzo, la negatividad, tiene como fin algo distinto de la pura supresión de sí mismo, cuando ese fin es una obra o un producto y no la propia negatividad, el espíritu renuncia a su verdad con el fin de poder preservarse.

La realidad humana, para no dejar de serlo, tiene la necesidad de contemplar la muerte y de mantenerse cerca de ella en todo momento: permanecer como negatividad. Necesita, para reafirmarse como espíritu una y otra vez (por encima del ser natural), darse a sí misma la muerte y así morir de manera incesante. Llegar una y otra vez hasta ese punto en el que suprime por completo su propio fondo, el soporte animal o su ser natural, y que significa la destrucción de toda realidad concreta en donde pudiera quedar reificada. Necesita negar sin término lo que ha llegado a ser en vista del no ser (*el hombre no es lo que es, sino que es lo que no es; el hombre es esa noche, esa nada vacía*), apuntando a este último, a su propio aniquilamiento, para no reificarse, de manera que puede hablarse de una voluntad de aniquilamiento.

Esta contemplación de (o cara a cara con) la muerte lo es en dos sentidos: uno, la conciencia de la muerte, es decir, una representación lúcida, reflexiva, producto de la obra del entendimiento, como es el caso de la misma obra de Hegel; y otra mediante la *vivencia* o la *experiencia* de la aniquilación, y no mediante su razonamiento, que desemboca en lo que Bataille llamó la *emoción ininteligible*, obtenida no por el trabajo del pensamiento discursivo, sino por el sacrificio, cuyos efectos despiertan la sensibilidad humana llevándola hasta el paroxismo.

¿Pero qué es en realidad el sacrificio? Es un acto llevado a cabo para ser *contemplado* y, en este sentido, es una representación, en donde sólo muere realmente la víctima, mientras que el victimario y sus acompañantes se identifican con ella, sin morir ellos mismos, aunque sí teniendo una experiencia de la muerte. Así, el sacrificio viene siendo lo que Kojève, refiriéndose a la negatividad hegeliana, definió como: *la muerte que vive una vida humana*.

El sacrificio no sólo es la destrucción de algo o alguien (la víctima), sino también, y esto es muy importante, la *visión* de ese acto destructivo. Mediante él el hombre *contempla* cara a

cara la negatividad que es. Y al contemplarla, sin llegar a desaparecer de manera definitiva, vive el aniquilamiento, tiene la experiencia de la muerte; y, por el hecho mismo de sobrevivir a esto, puede morir a través de este subterfugio una y otra vez, ejerciendo su voluntad de anonadamiento con el fin de reafirmarse como espíritu, por encima del mero ser natural. El sacrificio es la *destrucción* y la *mirada* que se pierde en ella: aquello a lo que apuntaban los ojos de Joseph-Aristide.

El sacrificio destruye el soporte animal, al animal antropóforo (Kojève), que vincula al hombre con el ser natural. Ahora bien, el hombre no puede vivir fuera de la naturaleza, pues *él es*, en primer lugar, un animal: “(...) es decir, la cosa misma que niega: no puede por tanto negar la Naturaleza sin negarse a sí mismo” (24).

El ser natural es la realidad concreta sobre la cual ejerce la potencia de negación, sin la cual el espíritu no podría ser, pues una negatividad sólo puede serlo en tanto actúe sobre algo concreto y, a la vez, se constate a sí misma en esa realidad. El espíritu es esta realidad concreta que niega, y en la que se reconoce como negatividad – no es algo suprasensible –, aunque es ese ser concreto en tanto que se aniquila o se niega de forma permanente y, al mismo tiempo, reconoce o es consciente de esta aniquilación, además de ser capaz de responder a ella de forma sensible.

Al destruir al ser natural el espíritu se destruye a sí mismo. Muere por propia voluntad de manera incesante. Al suprimir la realidad concreta del ser natural, el espíritu se va definiendo a sí mismo como nada – esa *noche y nada vacía* de las *Conferencias* de Hegel –, apunta a no ser, de ahí que, ante el horror de este último – y aquí está una de las respuestas sensibles del ser humano: el horror –, prefiera preservarse en una obra o producto, en una cosa, en algo sólido que represente para él una huida del movimiento de aniquilación que él mismo es. En

otras palabras, el espíritu se teme a sí mismo, teme su propio fondo de negatividad que lo destruye.

Así, el espíritu aparta sus ojos de lo negativo, de ese anonadamiento infinito de su realidad más profunda, y los dirige hacia algo sólido, creado por esa misma potencia negativa – ahora subordinada al resultado eficaz –, hacia una cosa que él considerará como algo permanente, por encima y más allá del flujo en el que todo se disuelve. El espíritu renuncia entonces a su verdad más profunda y se consagra al trabajo, para poder reconocerse como una obra, a salvo de la mandíbula del tiempo (según la expresión de Bataille en “La práctica del gozo frente a la muerte”).

Si, al contrario, consiente y dice *Sí* a esa verdad, pondrá entonces sus ojos en el sacrificio: destruir o negar en vista de nada, en vista de ese no ser que lo reafirma como espíritu, por encima de cualquier reificación que terminaría por devolverlo al mero *ser dado* natural. Acepta morir de forma permanente y recurre a diversos medios para realizar esto (erotismo, éxtasis, escritura, sacrificio y otros).

Hegel tenía razón a medias. Al encontrarse con esa verdad profunda, lo negativo, por la vía de la conciencia o de la representación lúcida, del pensamiento discursivo de la *Fenomenología...* misma, el espíritu siente el *horror* de esa verdad. La conciencia retrocede presa del miedo ante el movimiento que la destruye. Reconoce su ruina en él. Y no descansa hasta no ver que mediante dicho movimiento puede producir, crear algo, hacerse a sí misma como una obra a salvo de la destrucción. Pero aún así ha probado el sabor de la muerte, ha respondido de manera sensible horrorizándose, y por eso Hegel llegó a hablar de la muerte como lo más terrible que hay. Sólo quedaba soportar este horror y superarlo por medio del trabajo, de la acción eficaz, cuyo fruto: la obra, al parecer, sobrevolaría los riesgos de la ruina.

El espíritu, es cierto, se espanta; pero también responde de otra manera, una que Hegel no dejó ver en su obra (*Fenomenología...*): el *placer* frente a la ruina.

¿Qué revela el sacrificio? La soberanía del espíritu. Es una acción no eficaz, el acto libre de matar y morir (pues el victimario se identifica con la víctima) *para nada*, apuntando sólo hacia el no ser, al puro anonadamiento. Consiste en un darse la muerte libremente, sin propósito ni provecho ajenos a la propia destrucción. La muerte gratuita. El acto de matar y morir libre de cualquier beneficio propio, no subordinado a algún resultado eficaz; un juego que despierta en los hombres el placer de los sentidos, a pesar del horror vivido por la conciencia. En suma: la práctica del gozo frente a la muerte.

El sacrificio no es sólo la realización de lo negativo fuera de la acción eficaz. Abarca también la *visión* de la muerte, del acto destructivo, que recae en el otro; y, a partir de la agonía de este último, la muerte es vivida por quien observa, que sólo se mantiene a salvo mediante este subterfugio, y puede morir así un ilimitado número de veces, repitiendo una y otra vez ese acto. Una manera, para el espíritu, de permanecer en el ámbito de lo negativo, de la muerte, lejos de toda reificación, y por lo tanto una manera de ser libre; como una realidad que se sustrae a toda posibilidad de quedar atrapada en alguna manifestación de su potencia destructiva, esto es, atrapada en algo exterior a ella.

El sacrificio apunta a la soberanía. Mediante él evita reificarse, manteniéndose como negatividad pura, aunque esto represente su propia ruina. Al no quedar atado a alguna forma exterior a su potencia negativa, forma que sería él mismo por ser un producto suyo, permanece como acción destructiva de la cual nada resulta. La soberanía no es nada. Y es aniquilándose como el espíritu obtiene su verdad, reconoce lo que es, mirándolo cara a cara: negatividad pura.

Del estado de belleza impotente el espíritu pasa a la acción eficaz, trabaja y lucha para constituirse como obra. Se forma y se realiza como un producto desde sí mismo. Pero esto no es suficiente, pues con ello ha renunciado a su verdad, a lo negativo, al haberlo subordinado al resultado eficaz. Sólo por el sacrificio el espíritu recobra su verdad más profunda y, de alguna manera, vuelve a estar muy cerca del estado de la belleza impotente: como negatividad pura nada produce, se mantiene como *nada vacía* o *noche*; lleva a cabo una acción ineficaz, el sacrificio, pero, y esto es muy importante, lo realiza sobre la base de la obra que ha producido mediante el trabajo y la lucha, por los cuales abandonó el estado de belleza impotente.

El fin de la negatividad no es la obra, ésta es sólo el medio. Si el espíritu se realiza como obra, en un primer momento, lo hace con el fin de llevar a la ruina a esta misma; y es en este segundo movimiento en el que se le revela su verdad, cuando puede contemplarse cara a cara como negatividad, cosa que no hubiera podido hacer de quedarse en el estado de la belleza impotente.

El primer movimiento, el del trabajo y la lucha, es necesario pero no suficiente para su verdadera realización como espíritu. La obra, resultado del esfuerzo serio de la acción eficaz, será a su vez el objeto de la potencia destructiva y será llevada a la ruina. En este segundo movimiento la seriedad y el esfuerzo ceden el paso al juego trágico, al acto soberano de poder desvincularse de aquello que con tanto trabajo se llevó a cabo.

En el primer movimiento la conciencia, formándose, se mantuvo siempre despierta y atenta a todo el proceso, hasta verlo terminado. Sintió el horror de estar trabajando con la destrucción, de estar cerca de la muerte y de tenerla entre sus manos; retrocedió ante esto produciendo una obra, una cosa en la que finalmente pudo contemplarse, creyéndose a salvo de lo negativo. O, mejor, creyendo haberlo dominado al traducirlo en un resultado en el que parecía haber llegado a su fin.

Aunque el espíritu no es sólo conciencia. Por ésta retrocede de terror ante la muerte, y sólo la soporta traduciéndola en trabajo. No todo termina ahí, pues también responde, ante lo negativo que él es, mediante la sensibilidad; y no únicamente con temor, sino también con algo ya por completo ajeno a la conciencia y que ésta no entiende: con placer, con gozo. Y así, por propia voluntad, lleva a cabo el segundo movimiento, el de la destrucción del producto de su primer esfuerzo. Con ello alcanza, según Bataille, un *placer y alegría deletéreos*; aunque esta alegría deletérea es *humana*: el espíritu no es sólo conciencia, horror ante la muerte y superación de ésta por medio de la acción eficaz, suponer esto sería un error; él también se abandona libremente al origen de su horror, pues al mismo tiempo exacerba el placer de sus sentidos, por eso se precipita a su propia ruina reconociéndose como negatividad pura.

Lo negativo como acción eficaz cosifica: el movimiento de negatividad incesante se ve detenido en esa cosa que es el producto o la obra, resultado de la acción. Con ello el espíritu entra en el orden de lo que dura y permanece, se trastoca en algo inmóvil, fijo, como una cosa por encima del fluir del tiempo, a salvo de la mandíbula del tiempo. Teme su propio devenir, su constante dejar de ser o, mejor, su continua muerte, su continuo aniquilamiento.

Se mantiene entonces, mediante la acción eficaz, en el mundo de la duración. Trabajando vive con la ilusión de haber podido erradicar la muerte, pues el ámbito de los útiles o instrumentos se caracteriza porque en él todo fin buscado se transforma en un nuevo medio para un nuevo fin, y así de manera continua: no hay un fin último, un límite por el cual el espíritu pudiera entender que ya no puede preservarse como una cosa con una existencia permanente.

Sin embargo, el espíritu rebasa los límites de la cosa; como su naturaleza es el movimiento de negatividad no puede quedar encerrado en límite alguno, su potencia de negación no puede

ser contenida y, tarde o temprano, desborda dichos límites y vuelve a retomarse como ese movimiento de aniquilación o de muerte continua en donde se libera para reconocer su ser verdadero: lo negativo puro.

Esta liberación no está exenta del horror, pues significa la muerte para el espíritu, representa la aceptación y el consentimiento (el *Sí*) a su propio movimiento de ruina; aunque la angustia, entre más profunda es, despierta en él, con mayor fuerza, el placer y el gozo. Bataille le llamó a esto el *horror sagrado*, la emoción ininteligible; una emoción por encima de lo que el espíritu, como conciencia (pensamiento discursivo), puede comprender.

Lo sagrado no es una cosa, no puede ser reificado. No es algo que permanece, al contrario: la desaparición de aquello que parecía durar, la ruina de la cosa, su destrucción por el sacrificio, representan la apertura a lo sagrado, al movimiento en donde todo desaparece y deja de ser. Como un acto (destructor) que ocurre y no va más allá del instante en el que tiene lugar, un acto consumido en ese mismo instante sin que quede algo para después. Por eso nada resulta de él, nada permanece.

No se puede fijar ni detener este movimiento negativo, si se pretende hacerlo el resultado de ello será todo menos dicho movimiento. No puede ser entendido ni representado como una sustancia. El espíritu sólo lo vive como un *instante privilegiado*: un momento en el que la agonía de dejar de ser se une con la vivencia del ser aquí y ahora, en ningún otro lado ni para después; aunque esto, al final, desaparezca en ese mismo momento.

En 1939, en la revista *Cahiers d'art*, en el artículo "Le sacré", Bataille se refirió a lo sagrado en los siguientes términos: "(...) jamás ha podido ser una cuestión de una realidad *sustancial* (...) todo lo contrario, se trata de un elemento caracterizado por la imposibilidad de que dure. El nombre de *instante privilegiado* es el único que da cuenta con un poco de exactitud de eso que podía ser encontrado *al azar* de la búsqueda: nada que constituya una

sustancia a prueba del tiempo, al contrario, eso que huye tan pronto como ha aparecido no se deja aprehender” (25).

Lo sagrado es la vivencia del (propio) aniquilamiento, del ser reducido a nada, y por eso es inasible, es el instante privilegiado. Un momento de ruptura con el mundo de la duración, en donde domina el círculo interminable de los medios y los fines; momento de agonía y desaparición, de hundimiento en la *noche* y la *nada vacía*; pero también es la aprobación del espíritu a su verdad profunda: lo negativo puro.

Para los ojos es el instante del deslumbramiento, de la ceguera por haber mirado ese fondo del espíritu y del mundo. Quien lo mira no puede permanecer más en sí mismo, queda *fuera de sí*, pues sus ojos se hunden en algo *otro, hetero*, sin común medida con el mundo de la duración.

1.4. Santos y mártires sacudidos por la negatividad

Hay una lectura fundamental para el pensamiento y la obra de Bataille, que se remonta a los años de su fe católica (abandonada entre 1922 y 1923).

En aquellos años de fe Bataille, piadoso y ferviente, leyó libros de edificación religiosa. Entre 1918 y 1919 leyó el que fue su libro de cabecera: *Le latin mystique* de Rémy Gourmont – según el testimonio de quien fuera su compañero en la École de Chartes, André Masson; escuela en la que, por cierto, el futuro escritor terminó sus estudios de archivista paleógrafo en 1922.

Le latin mystique es un conjunto de textos de carácter violento y feroz, escritos entre los siglos V y XIII por teólogos, santos, predicadores y padres como Juan Clímaco, Odón de Cluny, Don Ruinart y Anselmo de Canterbury, entre muchos otros. Su ferocidad está dirigida en contra de la carne, causa de males y dolores, y de la condena del hombre.

Nada más opuesto a Dios que la carne, prometida a pudrirse; la carne: mortal. La carne asociada con la muerte en dos sentidos: primero, por estar irremediablemente prometida a la desaparición, a la nada, además de implicar con esto la putridez y la suciedad cadavéricas; segundo, por provocar la muerte de aquellos que consienten con ella, pues desecharla es tomar partido por la muerte, con el agravante de ofender a Dios, quien en la cruz intentó reparar la falta que ella representaba.

Frente a esto todos aquellos santos y predicadores no dejaron de fustigar y condenar a la carne, de exigir su laceración y mortificación. Por ejemplo, Juan Clímaco: “Matemos esta carne (...) matémosla de la misma manera con que ella nos ha matado por su falta” (26).

Si fustigar la carne significaba acercarse a Dios, los mártires cristianos no dudarían en soportar las mayores atrocidades en sus propios cuerpos, y para ello disponían de todo un arsenal de instrumentos: las *ungulae*, uñas de hierro o tenazas cuyas pinzas estaban hechas de dientes que se imprimían al cerrarse sobre la carne; los *unci*, especie de ganchos para arrancar las entrañas mediante largas aberturas que los fuetes hacían en los costados; los *pectines* o peines de hierro con los cuales se desgarraba el vientre (27).

Le latin mystique fue un libro para la formación del pensamiento de Bataille, igual que luego lo fueron las obras de Proust, Dostoievski y Nietzsche. El horror de esos cuerpos mutilados, de esa carne pecaminosa (mortal y mortífera) desgarrada hasta su despedazamiento iba acompañado por la fascinación, la fascinación por el horror. Una fascinación presente ya en 1919, mediante esta lectura de los suplicios cristianos – años más tarde, en 1925, lejos de la fe católica, un nuevo suplicio vendrá a arrebatar sus sentidos: *Cien pedazos*.

Y lo que fascina a esos ojos arrebatados por el horror expuesto es la ruina a la que son entregados esos cuerpos, la destrucción o el poder de lo negativo apareciendo en esas

víctimas, santos y mártires, con quienes se identificaba el lector de aquellos escritos recopilados por Rémy Gourmont.

Leer aquellos relatos significaba identificarse con las víctimas y morir junto con ellas. Por amor a Dios morían la víctima o el mártir representado en el libro y el observador o lector del relato. Bataille comprenderá con el paso de los años algo que ya comenzaba a manifestarse para él desde 1919, aunque todavía entonces oculto detrás del catolicismo: la necesidad imperiosa de entregarse a la ruina como la verdadera forma de aceptar la vida en su totalidad.

El santo mártir niega la vida, el cuerpo mismo, por la promesa de una vida superior, y por ello no vacila en arder y consumirse hasta alcanzar esa vida superior: se sacrifica gloriosamente a Dios. En el fondo se consume para vivir de verdad; con gusto y una intensa pasión acepta el sacrificio de su propia vida, acepta llevarla hasta la ruina completa. Pero el engaño está en hacer de esta última un medio para alcanzar la bienaventuranza eterna. El santo llegará después de todo a una paz eterna. Para Bataille, al contrario, el acto mismo de arder y consumirse es alcanzar, si puede decirse así, esa vida superior: el sacrificio de la vida es la afirmación de la vida misma, no un medio para conseguir algo por encima de ésta.

Y aunque Bataille se daría cuenta de esto último años más tarde, le lectura del libro de Rémy Gourmont fue, al parecer, lo que por primera vez lo orientó en esa dirección. De todas formas Michel Surya considera que esa lectura no era algo muy propio de un verdadero devoto. Para 1919 algo ya había cambiado en él, es probable que la visión de esos santos mártires estuviera orientándolo hacia aquello que los ojos baldados del padre, años antes, le habían exigido mirar.

Por esto Surya dice: “Si hubiera huido [se refiere a huir de lo que los ojos del padre le obligaban a mirar], habría llevado sus pasos hacia lecturas por cierto edificantes, pero cuyo carácter de consolación hubiera prevalecido (...) Al contrario él, que se sabe que tuvo una

infancia llena de terrores, asistiendo impotente y perturbado al espectáculo de una carne [la del enfermo: Joseph-Aristide] cada año más lamentablemente arruinada, *eligió para su meditación textos que hacen correr a la carne la suerte más violenta, la más feroz. Su cristianismo no era entonces por completo una huida (una elusión) como pudo serlo cinco años antes (...)*” (28).

La lectura de *Le latin mystique* le reveló a Bataille algo esencial para el resto de su obra.

Según los textos recopilados por Rémy Gourmont la carne inevitablemente está asociada con la muerte por dos razones: una, por ser mortal y estar destinada a desaparecer y además por hacerlo de manera sucia, pues se pudre; segundo por ser mortífera, es decir, que su comercio con ella encamina hacia la muerte.

Desearla y entregarse a sus placeres significa tomar partido por la muerte, y con el tiempo Bataille aceptará con gozo la aniquilación a la cual destina, pues es en el cuerpo en donde tiene lugar lo negativo y su experiencia, aquello a lo que Kojève se refiere al hablar de *la muerte que vive una vida humana*. Es en el cuerpo, en su carne, en donde el aniquilamiento se presenta de manera ostentosa, sobre todo para unos ojos ávidos de encarar la potencia de lo negativo – *la vida del Espíritu no es la vida que se espanta ante la muerte y se preserva de la destrucción, sino aquella que soporta la muerte y se conserva en ella; el Espíritu contempla lo Negativo cara a cara y permanece cerca de ello*, según Hegel.

Lo que arrebatará el placer de los sentidos, intensificando al mismo tiempo la angustia, será el poder de lo negativo, la muerte, manifestándose en el mismo cuerpo que arruina; esto es, la muerte actuando, de manera ineficaz pues ninguna utilidad resultará de esa acción, sobre el cuerpo en el que recae deformándolo hasta desintegrarlo.

En el ensayo sobre Hegel de 1955 Bataille habla del placer y la alegría deletéreos como la respuesta del espíritu que contempla lo Negativo cara a cara y permanece cerca de ello. Es el

placer de los sentidos frente a lo mortal y lo mortífero del cuerpo y de la carne, ambos deformados, exhibiendo sus heridas y el estado ruinoso, resultado de lo negativo.

Se trata de lo negativo puro, la desmesura que abre los cuerpos y los exhibe así a la mirada, mostrando toda su verdad y su destino: su ruina; una ruina que es también la ausencia de Dios, pues esta muerte, para quien ha aceptado lo mortal y lo mortífero de la carne, no deja nada a salvo, como si Dios pudiera sobrevolar esta violencia y permanecer como un ideal, intacto. El desenfreno busca la carne y encuentra ahí, pues es lo que quiere, el aniquilamiento; y encuentra también ahí a Dios, pero a ese *dieu plus fort que Dieu*, a Dios en el exceso en el cual desaparece, de manera que esta ausencia de Dios no es la del simple ateo, para quien Dios es indiferente, sino que es la forma de encontrarlo ausente por haber sido llevado a la ruina en ese abrazo carnal; es la intimidad con él mediante el vínculo que todo lo disuelve.

1.5. La visión del ojo pineal y el éxtasis

Antes de explicar en qué consiste la *heterología* y lo *heterogéneo* junto con su relación con el éxtasis es importante dar algunos datos del origen de este término.

En 1924 Bataille conoció al surrealista Michel Leiris, quien lo puso en contacto con este movimiento encabezado por Breton. La actitud de Bataille frente al surrealismo fue casi siempre de desconfianza, y nunca dejó de mantenerse distanciado de él, hasta el punto de llegar a la polémica (29).

En 1926, un año antes de publicar *Historia del ojo*, escribirá una narración: *W.C.*, destruida, al parecer, por él mismo; aunque se conserva el primer capítulo en la Introducción de *El azul del cielo*. Le sigue en 1927 *El año solar* (publicado en 1931, con su propio nombre), y entre 1927 y 1930 una serie de textos, publicados póstumamente, conocidos como *El ojo pineal*.

¿Dónde apareció por primera vez el término de heterología? En 1929 la polémica entre Bataille y Breton se agudizó. Fue entonces cuando Bataille y otros doce intelectuales disidentes del surrealismo elaboraron el panfleto *Un cadáver*, lleno de invectivas hacia la persona de Breton.

Sin embargo, entre Bataille y aquellos doce disidentes hubo una gran diferencia: el primero nunca fue surrealista, los otros alguna vez lo fueron; y por esto Bataille sentía que sus diferencias frente al surrealismo y su conductor eran más profundas y muy singulares en comparación con las del resto; así que decidió redactar unas *cartas abiertas* a sus camaradas, probablemente nunca enviadas a sus destinatarios (30). Una de ellas, la más importante, es “El valor de uso de D.A.F. de Sade” (hay dos versiones, pero la primera contiene lo fundamental), y en ella apareció el término de *heterología* – como puede verse fue a partir de la figura de Sade que el conflicto entre Bataille y Breton se intensificó (algunos años después, cuando disminuyó la tensión entre ambos, el propio Breton le confesó a Masson que, de todos ellos, quien más cerca estuvo siempre de Sade fue Bataille).

A los ojos de los surrealistas Sade fue muy importante por su rebeldía frente a todo servilismo. Para ello, sostenían, se valió de los fines más abominables, rechazados por el mismo Breton y sus seguidores. Sólo tomaban en cuenta ese fin, la insumisión, pero repudiaban los medios. Y esto era inconcebible para Bataille. Sade es una totalidad, no puede tomarse una parte y desecharse otra sin correr el riesgo de falsificarlo.

Bataille afirmó: “(...) ellos [los apologistas de Sade, los surrealistas] podrían pretender que Sade ha sido el primero en tener cuidado de situar el dominio que ha descrito fuera y *por encima* de toda realidad. Podrían afirmar que el valor fulgurante y sofocante que ha querido dar a la existencia humana es inconcebible fuera de la ficción, que sólo la poesía, exenta de

toda aplicación práctica, permite disponer en una cierta medida de la fulguración y de la sofocación sádica” (31).

Frente a un *cuerpo extraño*, como la misma obra de Sade, incompatible con las normas rectoras del comportamiento de la vida social, frente a ese cuerpo es común que quienes están subordinados a esa exigencia de normalidad, aunque también frente a la fascinación desmedida que dicho cuerpo despierta en ellos, decidan apropiarse de una parte de él y desechar otra, precisamente aquella indomable, no susceptible de quedar integrada en esa normalidad. Y esta segunda es lo que Bataille llama lo *heterogéneo*.

Mediante simbolismos y metáforas poéticas, según Bataille, Breton y los surrealistas asimilaron algo de ese cuerpo extraño y desecharon otra parte. Por un proceso de sublimación, elevándolo por encima de la realidad a través del símbolo y de la metáfora poética hasta el nivel de un *ideal*, del ensueño y la ficción, apartaron ese cuerpo de su verdadero origen y suelo: la realidad material y concreta, opuesta al ideal y resistente a ser apropiada por él, y por esto es lo heterogéneo e inasimilable frente a cualquier tipo de purificación.

Dicho origen y suelo del cuerpo extraño será llamado por Bataille la *materia baja*, un elemento resistente frente a cualquier intento de conceptualizarlo, de tratar de representarlo en una idea elevándolo al nivel del pensamiento, entendiendo a éste como algo ajeno a la materia, purificado de ella.

El elemento bajo, desencadenante de una violencia disgregadora, tenderá a ser expulsado del dominio de la norma, de la idea o del concepto con el fin de sofocar su virulencia contagiosa, pues se trata de un elemento infecto, repugnante e indócil, que no deja de permanecer en su bajeza originaria. No queda a merced del trabajo productor de conceptos, mediante el cual el pensamiento confecciona la realidad a su medida: la negación dialéctica.

El concepto regula la realidad, establece un equilibrio en ella volviéndola un orden homogéneo. La metáfora poética, subordinada al objetivo de purificar el alma para reordenar y fortalecer al surrealismo, intenta depurar la realidad. Y en ambos casos se rechaza ese elemento infecto, la materia baja, ajena a cualquier orden, pues lo que lo caracteriza es su fuerza disgregadora y su poder de ensuciar todo lo que toca – los mismos que son el origen y el suelo de la obra de Sade, según Bataille.

Este elemento bajo está representado por la animalidad. Bataille no sólo vio a ésta desde el punto de vista del pensamiento hegeliano de Kojève, dentro del cual es entendida como el mero ser dado natural. Efectivamente, el espíritu niega y suprime el ser animal, al animal antropóforo o el soporte que lo vincula con la naturaleza en un esfuerzo por hacerse a sí mismo, por llegar a tener autonomía frente al ser natural; pero, finalmente, dicho soporte era lo que lo unía con el conjunto de la vida, de manera que destruirlo para constituirse como conciencia y autoconciencia implica separarse de ese conjunto, romper la comunicación y el vínculo con él.

Según Kojève: *la muerte del animal es el devenir de la conciencia*; pero también significa perder el contacto íntimo con la vida en su conjunto. La conciencia no permite este vínculo, pues representa su propio fin: la vida íntima es un riesgo para la conciencia, en ella terminaría por disolverse - después de haberse esforzado tanto por separarse y distinguirse de él.

La conciencia prohíbe ese vínculo. El espíritu, para distinguirse del ser natural, lo niega mediante la acción eficaz; lo suprime y transforma en una realidad humana en donde pueda *reconocerse* como tal. Antes de esto no se reconocía en el ser natural, pues no era un producto suyo. Una vez transformado podrá mirarse ahí, de modo que habrá una homogeneidad entre él y su producto: el espíritu será su propio producto u obra. Y es así como deviene conciencia, realidad que se sabe a sí misma y distinta del ser natural. Todo aquello que se encuentre fuera

de esta relación homogénea, fuera del espíritu y su mundo forjado mediante el trabajo o la acción eficaz, todo eso representará para él lo prohibido, un ámbito amenazador de sombras, en donde la conciencia no se reconoce (no puede mirarse en él, ni mirar ahí algo claro para ella) y al cual deberá mantener lo más lejos posible.

Las sombras son lo heterogéneo, la noche del mundo, lo inaccesible para la conciencia. Son la misma noche humana, pues el espíritu no sólo es esa conciencia que se esforzó por forjar, sino también sombra. Esta última es parte de él mismo, nunca asimilada por la actividad eficaz y por lo tanto aquello en lo cual la conciencia no puede reconocerse. El espíritu, como conciencia, no puede reconocerse en la sombra, es lo otro que no le devuelve su propia imagen; aunque él mismo, al margen de la conciencia, sí puede reconocerse en ella, por lo que Bataille escribió en *El ojo pineal* : “(...) el hombre (...) no puede reconocerse en las cadenas degradantes de la lógica, se reconoce al contrario – no solamente con cólera sino en un tormento extático – en la virulencia de sus fantasmas” (32).

Una parte del hombre no es accesible al pensamiento discursivo, no puede ser reconocida por la conciencia: es lo heterogéneo, de una naturaleza distinta al producto de la actividad eficaz, en este caso, del pensamiento discursivo. Éste, al apropiarse de la realidad, la niega y la transforma en concepto, idea, y la conciencia puede reconocerse ahí. Aunque no toda la realidad puede ser asimilada por el trabajo del pensamiento, una parte de ella no se integra en él: es la sombra, lo animal, cuyo único modo de representación, según el autor de *El ojo pineal*, es el *fantasma*, no el concepto. Es en este momento cuando el hombre libera los fantasmas virulentos ocultos en su sombra – o también podría decirse: libera su sombra -, mira esa representación espectral de sí mismo (irreconocible para la conciencia) y es presa de ese tormento extático que lo pone fuera de sí, fuera de sí mismo como conciencia.

¿Cómo acceder a *lo otro*, a la sombra, a lo animal y la posibilidad de tener un contacto íntimo, de nuevo, con la vida? ¿Cómo acceder a lo heterogéneo, inaccesible y prohibido para la conciencia? Mediante la violencia, ejercida por el espíritu, con la que pueda romper su coraza de conciencia y pensamiento discursivo: el movimiento de la negatividad pura (no dialéctica). Destruyéndose como conciencia el espíritu, en pleno arrebató extático, comunica con su noche, con la noche del mundo y de la vida misma.

La animalidad no sólo es el mero ser natural negado por el espíritu en su esfuerzo por devenir conciencia; para Bataille es algo más, la parte inasible por el trabajo dialéctico y que por lo mismo permanece como un *cuerpo extraño* frente al espíritu consciente. La sombra que le exige al espíritu ir más allá de los límites impuestos por él como conciencia, y continuar con la potencia negativa que él es, más allá de la dialéctica: la negatividad pura.

¿Qué significa la sombra? La desnudez de todo eso que es, la desnudez del ser, la desnudez animal. Por la sombra el espíritu puede contemplar la realidad con libertad, sin sujetarla al dominio de la acción eficaz por la cual la mira mediante objetos y conceptos claros y distintos que hacen de ella un instrumento al servicio de la conciencia.

Más allá de toda atadura *eso que es* se revela como un desencadenamiento de fuerzas, al igual que un caballo desbocado libre de su condición doméstica, cuya imagen deja ver bien esta desnudez del ser. Libre de ataduras, todo *aquello que es* se trastoca en frenesí: “Ser, en sentido fuerte, no es en efecto contemplar (pasivamente), tampoco es actuar (si por el hecho de actuar renunciamos al comportamiento libre, en vista de resultados ulteriores), sino que es precisamente *desencadenarse* (...) somos tocados por el desencadenamiento que vemos [el del caballo desbocado], que no es el nuestro, pero nos hace saber que podría serlo” (33) – sólo entonces el espíritu restablece el contacto íntimo con la vida, la *amistad* (l’amitié) o la intimidad con todo eso que es.

Queda por ver cómo se vincula lo heterogéneo con el tema de la negatividad y, más adelante, con el éxtasis.

En su esfuerzo por hacerse conciencia el espíritu (la realidad humana) se enfrenta con algo distinto a él, algo otro en donde no se reconoce; y así se ve en la necesidad de apropiarse de ello, de asimilarlo. De volverlo homogéneo, conforme con su propia naturaleza: busca eliminar de eso otro todo rasgo de extrañeza a fin de volverlo familiar, de hacer de ello algo en lo cual pueda presenciarse a sí mismo con claridad como un todo bien integrado, con límites y dentro de un orden propio, es decir, impuesto por él mediante la acción eficaz.

Esto otro es una sombra, el animal que se empeña en suprimir; aunque, ignorándolo por ese empeño de forjarse como conciencia, eso otro también es el mismo espíritu: la noche del mundo es su noche, es la noche humana.

Bataille, de acuerdo con “El valor de uso de D.A.F. de Sade”, entiende que para preservarse el espíritu necesita asimilar lo externo a él, apropiárselo de forma fisiológica, como es el caso de la alimentación. Ingerir alimentos significa dos cosas: una, volver homogéneo con el cuerpo propio eso que estaba fuera y era distinto de él, y que por lo mismo pierde ahora toda su extrañeza; y también significa crecer a costa de esta asimilación de lo otro que es la economía de acumulación.

Esta apropiación y economía no son sólo de tipo fisiológico, sino también cognitivo. El espíritu conceptualiza el mundo externo con el fin de volverlo homogéneo consigo mismo, de manera que haya una identidad entre el agente de la apropiación o el poseedor y el objeto poseído, mediante el concepto. Así la sombra, lo extraño, dejará de ser tal para volverse algo familiar presentándose en el espacio de la claridad consciente, en donde el espíritu, como se

señaló, se contempla como una entidad bien integrada, con límites precisos y bajo un orden por los cuales todo eso que es no queda fuera de su dominio.

La operación fisiológica no sólo consiste en apropiarse de la realidad externa, sino también en expulsar fuera del cuerpo propio los desechos que no representan para él ningún crecimiento, elementos inútiles y que además ponen en riesgo al cuerpo de no ser arrojados fuera de él.

Lo mismo sucede con la apropiación cognitiva. El espíritu actúa (o niega de manera dialéctica) sobre la realidad externa con el fin de volverla homogénea, suprimiendo la sombra o la extrañeza animal para constituirse como cuerpo propio, como una entidad clara para sí misma, bien delimitada y segura del control que tiene sobre sí. Lo cual es posible mediante los conceptos. El espíritu se constituye entonces como un discurso o un saber de sí, de carácter absoluto pues al parecer ha erradicado toda sombra y extrañeza de la realidad. El conjunto de esta última habrá entrado en el dominio del espíritu consciente.

Sin embargo, para llegar a hacerse un cuerpo propio de manera cognitiva, el espíritu se ha visto en la necesidad de expulsar ciertos desechos que ya no tienen cabida en él. No son útiles para su economía de acumulación y, además, ponen en riesgo el conjunto elaborado con tanto esfuerzo. Estos elementos son precisamente el *cuerpo extraño*: la sombra, la realidad desnuda o libre de conceptos, el ser animal. Y también es el espectro o el fantasma. Lo heterogéneo.

En su afán de volver homogénea la realidad, es decir, de hacerla idéntica consigo mismo, el espíritu trabaja o actúa sobre ella, negándola dialécticamente, y la transforma en conceptos (o ideas) mediante los cuales teje todo un discurso o saber racional que abarca tanto al espíritu como a la realidad, haciendo de ambos un mismo conjunto: el cuerpo propio. Todo aquello que quede fuera de este cuerpo, formado como discurso o, lo que es lo mismo, todo aquello que quede fuera del concepto, el elemento desechado, la sombra, será el fantasma y, por lo

tanto, su espacio será el de lo fantasmático (el cuerpo extraño) - es posible entonces un conocimiento desde este espacio, que se presentará como un universo fantasmático: es el caso de escritos como *El ojo pineal* y *El ano solar*.

La heterología tiene como tarea ocuparse de lo fantasmático.

El fantasma, cuerpo extraño, ronda siempre fuera de esa entidad bien integrada, con límites precisos, clara y distinta para sí misma y regulada por un orden que se quiere infranqueable. El fantasma, desde afuera, la amenaza: arrojado durante el proceso de apropiación no deja de representar para esa entidad (el espíritu) un peligro. Y no sólo eso: el fantasma también está adentro de la entidad, aunque está contenido por ésta, encadenado para que no irrumpa y la destruya – como el ojo pineal, a punto de estallar en la parte superior del cráneo, dejando en él una protuberancia anal tan obscena como la de ciertos monos.

El espíritu consciente procede a apropiarse de la realidad, aunque inevitablemente necesite eliminar ciertos desechos que al parecer no tienen cabida dentro de él como cuerpo propio en proceso de constitución. El espíritu se quiere absoluto, y no puede aceptar algo otro frente a él, un cuerpo extraño e inasimilable por el cual no podría ser absoluto; y así, intentará apropiarse de esos desechos. ¿Qué dice Bataille al respecto?:

“A partir del momento en que el esfuerzo de la apropiación racional desemboca en la contradicción, la práctica de la escatología intelectual ordena la deyección de los elementos inasimilables, lo que viene a constatar que vulgarmente una carcajada es la única salida imaginable, definitivamente final, y no el medio, de la especulación filosófica. En seguida es necesario indicar que una reacción tan insignificante como una carcajada se debe al carácter extremadamente vago y lejano del dominio intelectual y que basta pasar de una especulación sobre los hechos abstractos a una práctica cuyo mecanismo no es diferente sino que alcanza

inmediatamente la heterogeneidad concreta para llegar a los trances extáticos y al orgasmo” (34).

El espíritu consciente, que se quiere absoluto, intentará asimilar dentro del cuerpo propio y homogéneo los desechos, arrojados por la apropiación intelectual de la realidad. Pero lo hará, según Bataille, bajo las formas abstractas de la totalidad (nada, infinito, absurdo), sin poder dar un contenido positivo.

Se esforzará por integrar en ese cuerpo propio y homogéneo el universo de lo conocido y lo familiar – de la conciencia –, lo otro y extraño, lo heterogéneo. Buscará identificar, mediante el concepto o la idea, lo que no tiene fin con el mundo finito, lo incognoscible (nouménico) con el mundo conocido (fenoménico). Aunque lo característico de la realidad heterogénea es, precisamente, su resistencia a ingresar dentro del concepto, por eso es el fantasma; de manera que esos conceptos – la nada, el infinito y el absoluto – tendrán como referente puras abstracciones, carecerán de un contenido positivo (de un referente real).

De ahí la necesidad de crear una *heterología teórica*, como la pretendida por Bataille en 1929. Algo nunca propiamente llevado a cabo. Solamente hay borradores y proyectos (en el segundo tomo de sus obras completas).

¿Pero cuál era el objetivo de la heterología teórica?

A diferencia de la apropiación homogénea de la realidad, cuyo fin es integrarlo todo en el cuerpo propio, la heterología teórica buscaría hablar de esos desechos sin intentar volverlos homogéneos dentro del sistema del *conocimiento discursivo*, producto del espíritu consciente. Mantener esos desechos en su diferencia, como lo radicalmente otro en relación con ese conocimiento, pues en este carácter heterogéneo radica su fuerza. La heterología teórica intentaría acentuar la extrañeza total de los desechos, su naturaleza inquietante, indómita e inasimilable, por completo fuera del mundo de la razón instrumental (o de la actividad eficaz),

y por lo tanto dejarlos manifestarse como lo sagrado: *sacer*: lo que está por completo separado.

Lo que no puede ser reducido al ámbito de lo familiar, dentro del cual todo pierde su carga de extrañeza, su fuerza deletérea, pues ingresa en el dominio del orden de la conciencia, de la claridad y de la explicación racional.

Desde esa exterioridad los desechos o elementos heterogéneos provocan reacciones de espanto en el espíritu consciente. Un terror pánico, fantasmal, por encontrarse frente a frente con algo que se resiste a entrar en su orden; por estar cerca de algo fuera del dominio de su voluntad. Aunque precisamente por esto, por su diferencia radical, no sólo provoca *horror* en el espíritu, sino también *fascinación*, pues éste reconoce estar frente a algo que lo rebasa y excede, sin depender de él para nada. Y no sólo eso; también reconoce la amenaza que eso representa para su orden y claridad, edificados con tanto trabajo.

En el fondo, el espíritu terminará aceptando la sombra, entendiendo que no sólo es conciencia, sino también, por esa misma fascinación por lo otro, es *deseo de lo otro*, de tener un contacto con esa realidad que lo excede y amenaza, invitándolo a buscar su propia ruina, liberándose así de las cadenas que él mismo se impuso al hacerse como espíritu consciente. En este caso, lejos de una voluntad de apropiación, el espíritu decide a favor de una voluntad de aniquilamiento, con el fin de tener un contacto con lo radicalmente otro, lo separado (*sacer*), y lo que se presenta entonces es el *éxtasis*, la salida de sí en tanto que espíritu consciente – algo sólo posible por esa voluntad de ruina, por la negatividad pura.

Aunque hablar de éxtasis es hablar ya no de una heterología teórica sino *práctica*.

La heterología teórica presenta un problema, en cierta forma similar al de la apropiación intelectual y homogénea de la realidad. Y es así porque no deja de ser conocimiento, y de

estar comprometida con el discurso, con el mismo lenguaje. Intenta simbolizar o llevar a la representación (discursiva) los elementos heterogéneos.

No puede hablar de ellos si no es de forma negativa. Refiriéndose al elemento heterogéneo, Bataille afirma: “Este elemento mismo permanece indefinible y no puede ser fijado más que por negaciones. El carácter específico de las materias fecales o del espectro [fantasma] como el tiempo o el espacio ilimitados no puede ser el objeto más que de una serie de negaciones tales como ausencia de toda medida común posible, irracionalidad, etc.... Es necesario incluso agregar que no existe ningún medio de colocar tales elementos en el dominio objetivo humano inmediato en el sentido de que la objetividad pura y simple de su carácter específico desembocaría en la incorporación en un sistema intelectual homogéneo, es decir, en una anulación hipócrita del carácter excrementicio” (35).

Hablar de los desechos como si fueran cosas u objetos es intentar integrarlos en el mundo del espíritu consciente, de lo patente, claro y distinto, de ese mundo construido por la racionalidad (negación) dialéctica. Mantenerlos fuera de él significa hablar de ellos de forma negativa, no diciendo lo que son sino lo que no son, con el fin de arrojarlos fuera de este mundo, evitando a toda costa su ingreso en él.

Algo parecido sucede en la teología negativa al hablar de Dios. Teología apofática: apófasis significa negación, separar una cosa de otra, negar la pertenencia de cualquier significado a un sujeto, en este caso Dios, con el fin de mantenerlo fuera del discurso (y del entendimiento), que haría de él una cosa más del mundo, una criatura entre otras.

El problema, en la heterología teórica, es el siguiente: lo referido por ésta se presentará como una objetividad abstracta, al no decir lo que es, sino lo que no es. Quedará como algo abstracto e irreal; y aunque, efectivamente, no es real como los objetos y las cosas del mundo del espíritu consciente - a fin de cuentas instrumentos o útiles al servicio de este mismo - sí es

real y no una mera ficción (no se trata de la elevación metafórica denunciada por Bataille en contra de Breton, los surrealistas y lo que hicieron con la obra de Sade). Es la materia baja, despojada del ropaje conceptual, frente a la cual el espíritu reacciona con espanto y fascinación; es tan real que el espíritu consciente impone límites y prohibiciones para mantenerse lejos de ello.

El conocimiento, aún heterológico y por vía negativa, seguirá enfrentándose con un elemento que se le *resiste*. Aunque intente evitar integrarlo en una homogeneidad discursiva, seguirá dentro del plano del discurso, sin importar si se trata de un discurso apofático. Y esta *resistencia* del desecho pronto se presentará para el conocimiento (ya sea homogéneo o heterológico) como una enorme contradicción que ya no puede resolver, imposible de articular en un discurso.

A esto le sigue necesariamente la *heterología práctica*, pues se desemboca en un acto y la especulación se termina: el estallido de la risa, el orgasmo o los transes extáticos, con los cuales el espíritu, aniquilado como conciencia y conocimiento, alcanza a tener un contacto directo con la realidad separada (*sacer*).

El espíritu no es sólo conciencia, la noche hegeliana de la negación dialéctica, del trabajo o de la acción eficaz; también es la *otra* noche, negatividad pura: la sombra de la realidad heterogénea. Y por esta segunda noche puede vincularse íntimamente con la vida – lazo roto por el proceso de volverse consciente.

Como se dijo, al apropiarse de la realidad externa expulsa ciertos elementos sin cabida dentro del cuerpo propio y homogéneo en proceso de constitución. Elementos desechados no sólo por carecer de utilidad para ese cuerpo, sino también por representar el peligro de su disolución. Una vez excretados son mantenidos fuera de la visión del espíritu consciente, en un intento de volverlos inexistentes.

Por otra parte, no todos esos elementos son expelidos del cuerpo homogéneo y una parte de ellos quedan dentro de él, aunque de inmediato son encadenados para contener su amenaza, también en un intento por evadirlos y volverlos inexistentes.

Habiéndose constituido como cuerpo propio y homogéneo, el espíritu no podrá evitar el deseo de eso que él mismo se ha prohibido mirar. *Deseo* en el sentido de arrojarse en dirección de esos elementos. Hasta entonces había procedido mediante una economía de acumulación (y crecimiento), y ahora deseará ponerse en *estado de expulsión* más o menos violenta, esto es, de volverse él mismo un cuerpo extraño y alcanzar lo heterogéneo - a través de una economía de pura pérdida: el sacrificio.

Hay dos sentidos para el movimiento de expulsión: uno de ellos, propio del espíritu consciente, consiste en arrojar los elementos heterogéneos, sin mirarlos, asumiendo su inexistencia; el otro, al contrario, tiene como fin expelerlos para *liberarlos* del dominio del cuerpo homogéneo que los tiene encadenados dentro de sí, o que intenta integrarlos para borrar de ellos todo rasgo de extrañeza.

En el segundo caso el espíritu mismo se catapulta o se expele fuera del cuerpo propio y homogéneo en el que se ha constituido, abandonándose a las fuerzas o potencias excrementicias, pulsiones de un cuerpo capaz de entregarse a una economía de puro gasto. Potencias que llevan a la ruina al cuerpo, pues el cuerpo expelido es el cuerpo sacrificado. Se libera así un movimiento de negatividad fuera de los límites impuestos por la dialéctica, por el trabajo o la acción eficaz, regidos por la economía de acumulación.

El cuerpo propio representa un límite para el espíritu. Un límite impuesto por él mismo. Necesario para su preservación. Pero también está en él la posibilidad de rebasar ese límite, transgredirlo y lograr una liberación que de ninguna manera anula el límite, pues sólo lo rebasa por unos momentos (de carácter extático). Momentos de exceso que son la experiencia

de lo sagrado, de aquello que está separado, lo radicalmente otro frente al mundo del límite y de la acción eficaz.

El espíritu se vuelve un cuerpo extraño, expeliéndose del dominio homogéneo al consentir en las fuerzas excrementicias o pulsiones que, como un resorte, le permiten volverse heterogéneo a él mismo. Por eso, para Bataille, lo destinado a la pérdida por medio del sacrificio, como lo es el cuerpo extraño (de la víctima), adquiere la fuerza deletérea de lo sagrado, de lo heterogéneo – aún antes de la inmolación de la víctima.

Lo expelido por el cuerpo propio es el desecho: *excreta*. Una realidad sucia e infecta al igual que lo son la defecación, el vómito y la orina. Excreciones con la fuerza de perturbar al cuerpo propio (*propre*, en francés: limpio) si éste no las mantiene fuera de su vista y de sus sentidos en general. Todo lo que pueda trastornar la claridad y el orden de este cuerpo será rechazado con horror por él, y quedará del lado de lo sucio e infecto. Lo *sacer* entonces, lo radicalmente distinto o lo sagrado, estará del lado oscuro de la mancha.

Lo verdaderamente sagrado, para Bataille, está del lado de la mancha; y tiene la fuerza de provocar una agitación peligrosa en el cuerpo propio, de llevarlo a la pérdida total. Aunque este cuerpo intenta asimilar e integrar dentro de su dominio homogéneo eso, lo *sacer*, generando una representación no amenazadora de lo sagrado, trabajada por la economía de acumulación – en donde lo heterogéneo es explicado en términos de medios y fines, de útiles, acorde con el lenguaje de la razón instrumental -, a pesar de ello, siempre queda el cuerpo extraño, heterogéneo, más allá de la fuerza de apropiación del cuerpo propio. Lo realmente sagrado seguirá siendo ese cuerpo extraño, y no el producto elaborado por el otro cuerpo.

Lo sagrado consiste en ponerse en estado de expulsión, en catapultarse del cuerpo propio, en arrojarse y trastocarse así en un elemento excrementicio. Volverse *excreta*. Este movimiento es el sacrificio, cuando el espíritu se libera del cuerpo propio y, consintiendo en

la economía de pura pérdida, se pone en el lugar de la víctima, del cuerpo supliciado: cuerpo desecho, heterogéneo, destinado al gasto improductivo.

Esto puede explicar la referencia a Dios que hace Bataille desde la situación vivida con su padre en su infancia. En *El valor de uso...* escribe lo siguiente: “Dios pierde rápidamente y casi enteramente los elementos terroríficos y los préstamos tomados al cadáver en descomposición para devenir, en el último término de la degradación, el simple signo (paternal) de la homogeneidad universal” (36).

¿Cuándo sucede esto? A partir del intento de asimilar lo sagrado dentro del cuerpo propio y homogéneo; cuando el espíritu consciente logra crear una representación a su medida de lo otro, lo *sacer* o separado, mediante la economía de acumulación, en donde lo sagrado es transformado en una entidad paternal con la cual se puede tener trato en términos de medios y fines, dentro del mundo instrumental.

La verdadera experiencia de Dios se da cuando este ser supremo, que representa un intento por ingresar lo sagrado en el cuerpo propio homogéneo, es expelido del mismo por la fuerza excrementicia o pulsión violenta del espíritu, y al ser catapultado así pasa al espacio original de lo sagrado, a lo heterogéneo, en donde es puesto como víctima de un sacrificio y es inmolado. Este Dios se encontrará entonces del lado de la mancha y la suciedad, de lo excretado, y así, será ese *dieu plus fort que Dieu*, encontrándose del lado de *ese algo más fuerte* que el Dios producto del cuerpo homogéneo, de *ese algo más fuerte* porque ciega: lo *sacer*.

Dios gana así lo terrorífico y el aspecto del cadáver putrefacto. Su representación quedará vinculada con todo aquello que es *excreta*, pues se trata de Dios expelido por la fuerza excrementicia de la realidad humana (del espíritu): un dios defecado y defecando, como el Lord Auch de *Historia del ojo*: Lord, el Señor (Dios); y *aux chiottes* (expresión que significa

“me cago”) contraído en la forma de *auch*: “Dieu se soulageant” (37). Dios defecando o siendo defecado, esto es, expulsado del dominio del cuerpo propio homogéneo, adquiriendo así la naturaleza de lo *excreta*, la mancha y la suciedad – y también víctima de la fuerza excrementicia o de una negatividad sin utilidad: Dios llevado a la ruina, a la inmolación.

Lo sagrado, oculto por la representación del cuerpo propio y homogéneo bajo la figura del Dios justo y benévolo del dogma religioso, contenido y encadenado dentro de ese cuerpo, finalmente es expelido, *liberado* para manifestarse tal y como es: lo otro, inasimilable por completo; elemento devastador que arruina lo que toca.

Dios expelido, *excreta* e inmolado; como Joseph-Aristide, también un dios (padre) expelido, heterogéneo, víctima de una fuerza deletérea (la enfermedad), un dios cegador por presentarse con toda la carga de lo destinado al sacrificio, de lo *expulsado* del orden del cuerpo homogéneo y llevado a la ruina; que además le exige a quien lo mira entregarse, a su vez, a la pérdida. Joseph-Aristide representaba entonces ese *dieu se soulageant*: un dios padre desecho (*excreta*) – pues se orinaba y defecaba sobre su ropa frente a la mirada del niño Georges.

Como se dijo antes, el espíritu consciente conceptualiza la realidad externa con el fin de volverla homogénea con él mismo y alcanzar así la identidad entre él y esa realidad que finalmente será asimilada y transformada a su medida. Será entonces el *concepto* la herramienta mediante la cual se logre esta apropiación cognitiva de la realidad que hará posible un todo como un cuerpo propio y homogéneo: este cuerpo consistirá en un texto, un tejido de conceptos o un discurso que integrará tanto al espíritu como al conjunto de la realidad, todo esto como un cuerpo único, sin exterioridad, sin afuera. El espíritu como saber absoluto, como realidad discursiva total.

Sin embargo, no es posible una asimilación completa. Algo queda siempre fuera del cuerpo homogéneo: la sombra, el fantasma, desechados por carecer de alguna utilidad para este cuerpo.

Quedan fuera del cuerpo propio de dos maneras: una, son expulsados y mantenidos a distancia, tratando de ignorarlos como si no existieran; y otra, son contenidos dentro del cuerpo, en el sentido de tenerlos sujetos, evitando su irrupción, aunque también con el fin de volverlos inexistentes. Lo cual no es posible, pues permanecen al acecho en torno y dentro del cuerpo propio, amenazándolo con disolverlo. Debido a esto el cuerpo se verá rodeado por un universo fantasmático, constantemente a punto de salir y de hacerlo presa de un trastorno en contra de su identidad, lograda con tanto esfuerzo.

El fantasma es aquello que el espíritu consciente no logró asimilar de la realidad dentro del concepto, a punto de revelar que él no es solamente conciencia sino también sombra. Al darse cuenta de esto podrá liberar los fantasmas ocultos en el cuerpo propio y homogéneo.

Esta liberación tendrá lugar como un movimiento de pérdida. El fantasma, al no tener utilidad, exige que se haga algo con él; no puede permanecer contenido dentro de un cuerpo al que no le es útil; y así el espíritu llevará a cabo el acto de puro gasto, arrojándolo mediante un impulso violento y liberador que lo arrastra incluso a él mismo. En otras palabras, expeliendo al fantasma el espíritu se catapulta fuera del cuerpo homogéneo y, por un instante, se libera del orden de la conciencia. El espíritu se pone en estado de desecho, de *excreta* y accede al universo fantasmático en donde tienen lugar representaciones escatológicas y excrementicias, como son las de *El ano solar* y *El ojo pineal*.

Al expeler al fantasma, el espíritu se mira (y se reconoce) a sí mismo en él, no haciéndolo ya más en el concepto. El fantasma le devuelve una *imagen fantasmática* de sí mismo, libre de las cadenas del discurso racional, por lo que Bataille dice: “(...) un acto de liberación: *el*

delirio escapa a la necesidad, arroja su pesado abrigo de servilismo (...) y es entonces solamente que, desnudo y lúbrico, *dispone del universo y de sus leyes como juguetes*” (38).

La realidad humana se proyecta, o se expelle, y se contempla del otro lado opuesto a la conciencia y su mundo de claridad y distinción, en el lugar de lo heterogéneo o sagrado. Se mira y se identifica con el fantasma que no es otra cosa que la víctima de la fuerza deletérea propia de ese ámbito, la víctima del sacrificio; y se inmola en esa imagen fantasmática, alcanzando el éxtasis: por la mirada el espíritu sale de sí mismo, del cuerpo propio y homogéneo, en dirección de lo fantasmático, heterogéneo. Por un impulso violento se arroja hacia el otro lado del dominio de la razón instrumental, hacia lo apartado o *sacer*, en donde será una víctima abandonada al suplicio, a la destrucción pura.

¿Por qué el fantasma es una representación excrementicia? La apertura de un tercer ojo en la parte superior del cráneo, el ojo pineal, es una imagen fantasmática de carácter escatológico, pues no es otra cosa que una protuberancia anal abierta por encima de la mirada horizontal de los ojos humanos, cuyo fin es liberar al hombre de esta mirada sumisa y servil, dentro del mundo de la razón instrumental, proyectándolo hacia la incandescencia del sol, en donde será consumido por las llamas.

¿Por qué el ojo pineal está asociado con representaciones excrementicias como el ano, la eyaculación, la defecación, el sol fecal, el cadáver y otras semejantes? Por ser lo radicalmente otro. Fuera del sistema o del cuerpo como totalidad homogénea. Es lo diferente. Que se resiste a integrarse en esa totalidad y, desde su lejanía y extrañeza, amenaza con destruir a ese cuerpo. Elemento infecto, pues al haber sido arrojado y liberado del dominio homogéneo ha quedado del lado deletéreo de lo sagrado.

En *El ojo pineal* Bataille comprende la ciencia, en particular la antropología científica, y a la filosofía como cuerpos constituidos en los términos de un dominio homogéneo, de un

sistema o de una totalidad homogénea. Y a partir de ahí ve la necesidad de liberar de ese cuerpo homogéneo al fantasma, con el fin de hacer posible una antropología mitológica.

Además se propone que a partir de ese cuerpo homogéneo del discurso racional (antropología y filosofía) irrumpa el fantasma, desgarrando los límites de esa totalidad homogénea, para abrir el cuerpo (al mismo espíritu, a la realidad humana) a esa *otra* realidad negada. Esto hace posible una antropología mitológica, según Bataille: una *representación fantasmática* del hombre y la realidad, que consiste en representar al hombre mediante el fantasma, ya no por el concepto. En lugar de obedecer a una economía de acumulación, por la cual el espíritu (consciente) asimila lo otro volviéndolo homogéneo consigo mismo, valiéndose del concepto, ahora prevalecerá una economía de pura pérdida, en el sentido de proyectarse fuera del cuerpo propio y encontrarse del otro lado, en el espacio sagrado.

Esta proyección fuera del cuerpo propio es el sacrificio, lejos de asimilar y traer lo otro hacia el sí mismo, en un movimiento contrario a esto, significa consumirse como pura pérdida y *representarse* de esta manera, como un cuerpo destruido.

Al proyectarse de esta forma el espíritu obedece a impulsos corporales contrarios al movimiento de apropiación. Mediante este último el espíritu se constituye como una entidad con límites precisos, distinguiéndose y separándose de lo otro, opuesto a él. Más aún, intenta asimilarlo todo. Sin embargo, esos impulsos lo empujan a desintegrarse, en lo que podría llamarse un arrebato dionisiaco, pues eso otro, resistente a la apropiación, se presenta por lo mismo como algo peligroso, con una fuerza devastadora que captura los sentidos del espíritu y lo exalta llevándolo al vértigo y la embriaguez.

En otras palabras, la proyección fuera del cuerpo propio es el deseo de lo otro. Deseo de la sombra, de la animalidad negada por la conciencia. Por este deseo el espíritu se abre a su

noche, a la noche del mundo y se vincula íntimamente con la vida, perdiendo la identidad ganada con tanto esfuerzo.

Proyectándose fuera de sí, el espíritu se representa de manera fantasmática. Se ve a sí mismo como algo otro y diferente, extraño e incompatible con el dominio homogéneo. Se contempla como algo expelido de ese dominio, al margen de él; y de ahí que dicha representación tenga un carácter irregular, inclusive grotesco. El hombre se mira a sí mismo de *otra* manera, fuera de los marcos de lo consuetudinario; fuera, y por lo tanto libre, del sistema de códigos elaborados por el dominio homogéneo.

Hombre espectral, fantasma, expulsado del cuerpo propio, y por lo mismo, representado de manera excrementicia, como desecho o *excreta*, con toda la carga de lo diferente, de lo otro resistente al intento de ser apropiado por ese cuerpo. Se trata de una liberación, pues al representarse de manera excrementicia y fantasmática el hombre aparece como algo que se resiste a ser integrado en un dominio homogéneo, en un sistema, de forma definitiva.

Esto permite que el hombre se contemple en dirección de lo sagrado, en el dominio de las fuerzas disgregadoras y de la pérdida. El hombre se representa como puro gasto, y ya no como fuerza de trabajo (*homo faber* o ser industrial). Al proyectarse como fantasma se abandona a esas fuerzas: se expulsa y se libera así del cuerpo homogéneo; desgarrar los límites de su encierro y se proyecta fuera de ellos, transformándose en un fantasma, de manera que se vuelve irreductible a cualquier sistema. Como fantasma es algo indeterminado, huidizo, capaz de asumir cualquier forma y luego abandonarla.

Y así, como fantasma, el hombre se lacera como cuerpo homogéneo y propio (unidad y sistema cerrados) en el que se había constituido. Y la herida abierta en él le permite verse en dirección de lo ilimitado de la realidad, vinculándose íntimamente con la vida.

Esta representación excrementicia del hombre lo vuelve visible bajo el aspecto de la mancha; aspecto bajo y repulsivo, pero a la vez, atractivo, que es la ambivalencia propia de la realidad heterogénea. Este hombre fantasma, *excreta*, es el hombre visto como dilapidación, en el espacio de la disolución y de la pérdida, abandonado a lo inútil.

Hombre arrojado (*chose rejetée*), dilapidado (*chose dépensée*): cosa desechada, de más, como el excremento, sin utilidad. Gracias a la liberación del fantasma es como el hombre se entrega a una economía de pura pérdida, reconociendo con ello que no sólo está destinado al trabajo; y además crea una representación (fantasmática) de sí mismo mediante la cual puede contemplarse como algo prometido al lujo del puro gasto sin retribución.

Mirar la representación fantasmática significa *identificarse* con ese cuerpo expelido, que por ser arrojado del cuerpo propio y homogéneo queda a merced de la fuerza disgregadora, como la víctima de un sacrificio. Quien mira al fantasma es inmolado junto con él, lo mismo que el ojo pineal (fantasmático) al identificarse con el sol anal, fecal e incandescente (fantasmático) objeto de su visión; ese sol abrasador en el cual la mirada se consume y se extingue.

Aquí es posible hacerse la siguiente pregunta: ¿el seudónimo de Lord Auch pretendía ocultar el verdadero nombre: Bataille? O mejor: ¿el seudónimo borraba este apellido paterno y todo lo que lo rodeaba: la enfermedad, la locura, el abandono en Reims, etc.? Tendría sentido pensar en la necesidad del autor por eliminar de su vida esa carga penosa representada por el apellido paterno. Y podría ser así, de no ser por el significado del seudónimo: *Dieu se soulageant*: la figura paternal por excelencia bajo la forma de *excreta*.

Todo lo contrario (39). La figura paterna está expuesta (de manera cifrada, si se quiere) a la mirada (de los lectores). Para Bataille, a diferencia de su hermano Martial, era importante

decir el horror, aunque con cuidado ya que un escándalo hubiera podido afectar su puesto como funcionario público en la Biblioteca Nacional.

Es importante recordar algo expuesto antes, y aclarar otras cosas más. La expresión de los ojos baldados de Joseph-Aristide en el momento de expeler los desechos o *excreta* significaron la exigencia de mirar algo. ¿Qué? El acto destructivo de la muerte: la noche y la nada vacía, eso que se percibe al mirar a un hombre a los ojos, según Hegel – para Bataille: la negatividad pura, ya no dialéctica.

Y mirar esa noche, consentir en esta visión del acto destructivo puro, destina al aniquilamiento a quien lo mira. Aceptar mirarlo significa catapultarse del cuerpo propio y homogéneo, consintiendo en la potencia excrementicia por la cual corre a su ruina. Y así fue como se presentó la figura del padre, Joseph-Aristide, a los ojos de Bataille: de manera fantasmática, este hombre tomó la representación de quien ha aceptado mirar y abandonarse a la pérdida; y al mismo tiempo de exigir a quien lo veía, a su hijo, a hacer lo mismo.

Expelerse del cuerpo homogéneo también tiene el sentido de destinarse hacia lo radicalmente otro, lo *sacer* o separado por completo de ese cuerpo: en otras palabras, ingresar en el ámbito de lo sagrado y heterogéneo; razón por la cual ese padre adquirió al instante toda la carga deletérea propia de ese ámbito. Joseph-Aristide, devastado por la enfermedad hasta lo más bajo posible, lo abyecto, adquirió esa especie de aura que portan quienes están destinados al sacrificio: lo sagrado. Y esto lo trastocó en un padre heterogéneo, en nada semejante a la figura paterna comúnmente reconocida.

Así, este padre llegó a ser una especie de Dios, o mejor: dios (40), pues por su situación (la enfermedad y sus consecuencias) se presentó para los ojos de su hijo del *otro lado*, en donde se encuentra la verdad más cegadora que pueda haber: lo sagrado. El padre como un *cuerpo*

extraño, sin cabida dentro del cuerpo propio y homogéneo; *consagrado* a la acción del sacrificio, del lado del exceso y del gasto puro.

Notas

* La traducción de los textos en lengua francesa es mía

(1) Bataille, G., “Hegel, la mort et le sacrifice”, *Oeuvres Complètes*, Gallimard, NRF, Paris, t. XII, Paris, 1988, p. 331:

“La mort – si nous voulons nommer ainsi cette irréalité – est ce qu’il y a de plus terrible et maintenir l’oeuvre de la mort est ce qui demande la plus grande force. La beauté impuissante hait l’entendement, parce qu’il l’exige d’elle; ce dont elle n’est plus capable. Or, la vie de l’Esprit n’est pas la vie qui s’effarouche devant la mort, et se préserve de la destruction, mais celle qui supporte la mort et se conserve en elle. L’esprit n’obtient sa vérité qu’en se trouvant soi-même dans le déchirement absolu. Il n’est pas cette puissance (prodigieuse) en étant le Positif qui se détourne du Négatif, comme lorsque nous disons de quelque chose: ceci n’est rien ou (ceci est) faux et, l’ayant ainsi liquidé, passons de là à quelque chose d’autre; non, l’Esprit n’est cette puissance que dans la mesure où il contemple le Négatif bien en FACE (et) séjourne près de lui. Ce séjourne-prolongé est la force magique qui transpose le négatif dans l’Être donné”.

(2) Bataille, G., “De l’âge de pierre à Jacques Prévert”, *Oeuvres Complètes*, Gallimard, NRF, t. XI, Paris, 1988.

(3) Chapsal, M., *Quinze écrivains*, Paris, Gallimard, 1963

(4) Citado en: Surya, M., *Georges Bataille, la mort à l’oeuvre*, Gallimard, NRF, Paris, 1992, p. 12:

“Bien sûr Bataille, qui n’a cessé de chercher les lieux, les heures, “où le coeur manque” est toujours vivant. Il est d’ailleurs prêt à donner sur ses origines des renseignements qui ne sont

pas sans importance: son père, tabétique, était paralytique général et devint fou, sa mère perdit également la raison”.

(5) Bataille, G., *Histoire de l'oeil, Oeuvres Complètes*, Gallimard, NRF, t. I, Paris, 1992, p. 76:

“Comme il ne voyait rien sa prunelle se dirigeait très souvent en haut dans le vide, sous la paupière, et cela arrivait en particulier dans les moments où il pissait. Il avait d'ailleurs de très grands yeux toujours très ouverts dans un visage taillé en bec d'aigle et ces grands yeux étaient donc presque entièrement blancs quand il pissait, avec une expression tout à fait abrutissante d'abandon et d'égarement dans un monde que lui seul pouvait voir et qui lui donnait un vague rire sardonique et absent”.

(6) *Conferencias*, cité en Bataille, G., “Hegel, la mort et le sacrifice”, *op. cit.*, pp. 326-327:

“C'est cette nuit qu'on aperçoit si l'on regarde un homme dans les yeux: on plonge alors ses regards en une nuit qui devient terrible; c'est la nuit du monde qui se présente alors à nous”.

(7) Surya, M., *op. cit.*, p. 13, cursivas mías:

“J'ai passé auprès de nos parents des jours et des jours qui n'étaient que chagrin et désespoir. C'est inimaginable car j'ai vu ce que tu n'as pas vu, ce que personne n'a vu. Des événements qu'on ne connaît pas et dont on n'a jamais soupçonné l'existence. Seul j'ai été amené à les connaître, et j'ai toujours désiré rester seul. *Tout cela s'anéantira avec moi*”.

(8) *Ibid.*, p. 14:

“Je désire surtout qu'on ne me parle plus de rien”.

(9) *Ibid.*, p. 13, cursivas mías:

“Je n'ai pas trouvé d'autres moyens de me tirer de là qu'en m'exprimant anonymement (...) le moyen que j'ai trouvé, en dépit de tout, est le meilleur que je pouvais trouver”.

(10) *Ibid.*, p. 14, cursivas mías:

“Je puis te dire que, de ce qui est en question, d’abord, je suis sorti détraqué pour la vie (...) Ce qui est arrivé il y a cinquante ans *me fait encore trembler*”.

(11) *Ibid.*, p. 13:

“Celle-ci, à l’évidence, est la plus vive où commence l’ouvre (...) et peut-être à son insu y revient”.

(12) Bataille, G., *Le petit, Oeuvres Complètes*, Gallimard, NRF, Paris, t. III, 1971, p. 60:

“Le 6 novembre 1915, dans une ville bombardée, à quatre ou cinq kilomètres des lignes allemandes, mon père est mort abandonné”.

(13) *Ibid.*, p. 61:

“Ma piété n’est qu’une tentative d’élusion: à tout prix, je voulais éluder le destin, j’abandonnais mon père”.

(14) *Ibid.*, p. 51:

“(…) Dieu dans son infinité est aveugle quand voir est mon infirmité”.

(15) Bataille, G., *L’expérience intérieure, Oeuvres Complètes*, Gallimard, NRF, Paris, t. V, 1973, p. 177

(16) Surya, M., *op. cit.*, p. 32:

“(…) si Georges Bataille ne fut jamais définitivement athée (...) c’est n’est parce qu’il n’y a pas de Dieu, pas davantage parce que Dieu est mort, mais parce qu’il y a plus fort que Dieu, plus fort parce que aveugle”.

(17) *Ibid.*:

“Georges Bataille fut long (...) à se déprendre de ce Dieu sournois, long à consentir contre lui à la vérité sur laquelle ce dieu bénin mais tragique de père l’obligeait d’ouvrir les yeux: la vérité de la mort est celle de la nuit et l’aveugle le sait *à l’avance*”.

(18) Kojève, A., “L’idée de la mort dans la philosophie de Hegel”, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, France, 1997, p. 575:

“L’Homme est cette nuit, ce Néant vide, qui contient tout dans sa simplicité indivise (...): une richesse d’un nombre infini de représentations, d’images, dont aucune ne lui vient précisément à l’esprit, ou (bien encore) qui ne sont pas en tant que réellement présentes (...). C’est la nuit, l’intériorité ou l’intimité (...) de la Nature, qui existe ici: (le) *Moi-personnel pur*. Dans des représentations fantasmagoriques, il fait nuit tout autour: ici surgit alors brusquement une tête ensanglantée, là – une autre apparition (...) blanche; et elles disparaissent tout aussi brusquement. C’est cette nuit qu’on aperçoit lorsqu’on regarde un homme dans les yeux: (on plonge alors ses regards) en une nuit qui devient *terrible* (...); c’est la nuit du monde qui se présente (...) à nous”.

(19) Cfr. Al principio del presente capítulo I, p. 1, el *texto capital*

(20) En la tesis de maestría: *Georges Bataille: ontología y alteridad* (Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 2005) trabajé el pensamiento de Bataille en relación con el de Hegel a partir de Kojève. No voy a repetir todo lo expuesto en ese trabajo, pero considero importante para la presente tesis doctoral exponer algo que en aquel texto quedó un tanto vago: el tema de la *belleza impotente*.

(21) Bataille, G., “La pratique de la joie devant la mort”, *Oeuvres Complètes*, t. I, Gallimard, NRF, Paris, 1992, p. 556:

“Je me représente (...) Tout ce qui existe se détruisant, se consumant et mourant, chaque instant ne se produisant que dans l’anéantissement de celui qui le précède et n’existant lui-même que blessé à mort (...) Moi-même me détruisant et me consumant sans cesse en moi-même dans une grande fête de sang (...) Je me représente l’instant glacé de ma propre mort”.

(22) *Ibid.*

(23) Bataille, G., *Hegel, la mort et le sacrifice, op. cit.*, p. 333:

“Agissant, elle ne serait plus, car l’Action détruirait d’abord ce qu’elle est: la beauté, qui ne cherche rien, qui est, qui refuse de se déranger, mais que derange la force de l’Entendement (...) La beauté est souveraine, elle est une fin, ou elle n’est pas: c’est pourquoi elle n’est pas susceptible d’agir, elle est dans son principe même impuissante et ne peut céder à la négation active de l’Entendement qui change le monde et devient lui-même autre chose que ce qu’il est”.

(24) *Ibid.*, p. 331:

“(…) il ne peut donc nier la Nature sans se nier lui-même”.

(25) Bataille, G., “Le sacré”, *Oeuvres Complètes*, NRF, t. I, Paris, 1992, p. 560:

“(…) qu’il n’a jamais pu éter question de quelque réalité *substantielle* et que, tout au contraire, il s’agissait d’une élément caractérisé par l’impossibilité qu’il dure. Le nom d’*instant privilégié* est le seul qui rend compte avec un peu d’exactitude de ce qui pouvait éter rencontré *au hasard* de la recherche: rien qui constitue une *substance* à l’épreuve du temps, tout au contraire, ce qui fuit aussitôt apparu et ne se laisse pas saisir”.

(26) Citado en Surya, *op. cit.*, p. 42:

“Tuons cette chair (...) tuons-là de la même manière qu’avec la mort engendrée par la faut elle nous a tués”.

(27) Citado en Surya, *Ibid.*, p. 43

(28) *Ibid.*, p. 45:

“S’il avait fuit, il aurait porté ses pas vers des lectures édifiantes certes, mais dont le caractère de consolation aurait prévalu (...) Au contraire, lui qu’on sait avoir eu une enfance faite de terreurs, assistant impuissant et bouleversé au spectacle d’une chair chaque année plus pitoyablement délabrée, choisit pour sa méditation les texts qui font à la chair le sort le plus

violent, le plus féroce. Son christianisme n'était donc pas tout à fait une fuite (une élusion) comme il a pu l'être cinq ans plus tôt (...)"

(29) El conflicto entre Bataille y los surrealistas (Breton, principalmente) puede consultarse en la obra de Surya.

(30) Se encuentran en el tomo dos de las *Obras completas* de Bataille.

(31) Bataille, G., "Le valeur d'usage de D.A.F. de Sade", *Oeuvres Complètes*, Gallimard, NRF, t. II, Paris, 1987, p. 70, cursivas mías:

"(...) ils pourraient prétendre que Sade a pris soin le premier de situer le domaine qu'il a décrit en dehors et au-dessus de toute réalité. Ils pourraient facilement affirmer que la valeur fulgurante et suffocante qu'il a voulu donner à l'existence humaine est inconcevable en dehors de la fiction, que seule la poésie, exempte de toute application pratique, permet de disposer dans une certaine mesure de la fulguration et de la suffocation sadique".

(32) Bataille, G., *Dossier de l'oeil pinéal*, *Oeuvres Complètes*, Gallimard, NRF, t. II, Paris, 1987, p. 22:

"(...) l'homme (...) ne peut se reconnaître dans les chaînes dégradantes de la logique, et il se reconnaît au contraire – non seulement avec colère mais dans un tourment extatique – dans la virulence de ses phantasmes".

(33) Bataille, G., "L'amitié de l'homme et de la bête", *Oeuvres Complètes*, Gallimard, NRF, t. XI, Paris, 1988, p. 168:

"Être, au sens fort, n'est pas en effet contempler (passivement), ce n'est pas agir non plus (si du fait d'agir nous renonçons au comportement libre, en vue de résultats ultérieurs), mais c'est précisément *se déchaîner* (...) nous sommes touchés par le déchaînement que nous voyons, qui n'est pas le nôtre, mais nous fait savoir qu'il pourrait l'être".

(34) Bataille, G., "Le valeur d'usage de D.A.F. de Sade", *op. cit.*, pp.64 – 65:

“A partir du moment où l’effort de compréhension rationnelle aboutit à la contradiction, la pratique de la scatologie intellectuelle commande la déjection des éléments inassimilables ce qui revient à constater vulgairement qu’un éclat de rire est la seule issue imaginable, définitivement terminale, et non le moyen, de la spéculation philosophique. Ensuite il faut indiquer qu’une réaction aussi insignifiante qu’un éclat de rire tient au caractère extrêmement vague et lointain du domaine intellectuel et qu’il suffit de passer d’une spéculation portant sur des faits abstraits à une pratique dont le mécanisme n’est pas différent mais qui atteint immédiatement l’hétérogénéité concrète pour arriver aux transes extatiques et à l’orgasme”.

(35) *Ibid.*, p. 63:

“Cet élément lui-même reste indéfinissable et ne peut être fixé que par des négations. Le caractère spécifique des matières fécales ou du spectre comme du temps ou de l’espace illimités ne peut être l’objet que d’une série de négations telles qu’absence de toute commune mesure possible, irrationalité, etc... Il faut même ajouter qu’il n’existe aucun moyen de placer de tels éléments dans le domaine objectif humain immédiat en ce sens que l’objectivation pure et simple de leur caractère spécifique aboutirait à l’incorporation dans un système intellectuel homogène, c’est-à-dire à une annulation hypocrite du caractère excrémental”.

(36) *Ibid.*, p. 61:

“Dieu perd rapidement et presque entièrement les éléments terrifiantes et les emprunts au cadáver en décomposition pour devenir, au dernier terme de la dégradation, le simple signe (paternel) de l’homogénéité universelle”.

(37) Bataille, G., *Le petit*, *op. cit.*, p.59:

“(…) Dieu se soulageant”.

(38) Bataille, G., *Dossier de l’oeil pinéal*, *op. cit.*, p.24, cursivas mías:

“(…) un acte de libération: *le délire échappe à la nécessité*, rejette son lourd manteau de servitude (...) et c’est alors seulement que, un et lubrique, *il dispose de l’univers et de ses lois comme de jouets*”.

(39) Esta es la idea sostenida por Surya, y me parece acertada.

(40) He utilizado minúscula para distinguirlo del Dios judeocristiano. El verlo escrito con mayúscula puede llevar al lector a tomarlo por el Dios del catolicismo; en cambio, ese *dieu plus fort que Dieu* es ese mismo Dios pero devastado por el acto de la muerte, por ese acto de la pulsión excrementicia, por el cual se trastoca en el dios heterogéneo y deja de ser el Dios del dogma religioso católico.

2. Bataille y la nueva teología mística

A partir de 1939 y durante el transcurso de la escritura de la *Summa ateológica* para Bataille se volvió muy importante una pregunta que hasta entonces no se había formulado seriamente: ¿es posible la pérdida pura? No sólo bastaba con formular el gasto improductivo y querer realizarlo individual y, sobre todo, colectivamente; también era necesario entender cómo era posible tomando en cuenta que, aparentemente, toda pérdida trae consigo una ganancia.

¿Es inevitable la ganancia luego de la pérdida? Y el problema es aún mayor tomando en cuenta dos términos, al parecer, opuestos como son voluntad y pérdida, o posibilidad e imposibilidad.

Como voluntad o posibilidad el ser humano se caracteriza por el poder de apropiarse, transformar y asimilar la realidad. Este poder es la acción eficaz: se destruye o se niega la realidad con el fin de transformarla en un producto humano. La ganancia de la acción negadora es la obra, resultado de la acción eficaz. Y esto representa un enriquecimiento para quien lleva a cabo la operación.

En este sentido la voluntad y la pérdida pura, sin ganancia, se presentan como opuestos. ¿Una voluntad de pérdida (no retribuida)? Si la voluntad implica ganancia y enriquecimiento: ¿de qué manera el querer la pérdida no obliga a ésta a ingresar en el orden de la economía de acumulación? Si lo imposible es una posibilidad del hombre: ¿acaso no significa esto volver homogéneo lo heterogéneo? Si lo imposible es articulado dentro del orden de la posibilidad humana pierde entonces su verdadero valor como gasto improductivo.

En el presente capítulo se dará respuesta a estas preguntas, de acuerdo con el pensamiento de Bataille, principalmente en la *Summa*. Es indudable que el hombre, consciente de ser posibilidad o poder de hacer cosas, llega a reconocer a la pérdida sin ganancia no sólo como

una posibilidad entre otras, sino como la mayor posibilidad suya. Una posibilidad que lo define como hombre. La posibilidad de la imposibilidad, de la pérdida pura.

Aunque no lo define como *homo faber* por excelencia, pues esta posibilidad va en contra de sí mismo como voluntad y poder. Se trata de anular el orden de lo posible con el fin de que lo imposible tenga lugar. Bataille no se refiere a otra cosa al señalar, en el tomo primero de la **Suma**, que si bien la existencia humana se articula en el proyecto (en donde se subordina a un fin, a una meta) para actuar eficazmente en la realidad, enriqueciendo su dominio de existencia productiva, también este mismo proyecto le es útil para desvincularse del proyecto y permitir así la realización de lo imposible fuera del límite de su posibilidad.

En lo que sigue se expondrá esta respuesta de Bataille al problema que lo comenzó a inquietar a finales de los años treinta y al principio de los cuarenta. En el fondo el contenido o el asunto de la nueva teología mística es, principalmente, la respuesta de Bataille a este problema.

También será muy importante explicar que la voluntad de pérdida, la posibilidad de arruinarse sin ganancia, no obedece a un capricho del hombre (y menos aún de Bataille en particular), sino a una exigencia de la vida misma.

2.1. Del activismo a Acéphale y el Collège de sociologie

El espíritu (o la realidad humana) se esfuerza por constituirse como una conciencia, y lo logra apropiándose y asimilando todo aquello otro que se le opone y resiste mediante una economía de acumulación. De esta manera, el espíritu consciente produce un mundo homogéneo en el que él se reconoce, pues dicho mundo es él mismo, sin ningún rasgo de extrañeza o de alteridad verdadera: en el lugar de lo otro se encuentra él mismo.

El espíritu se construye como un cuerpo propio, como una entidad clara para sí misma, bien delimitada y segura del control que tiene sobre sí. Un cuerpo propio que es el ser en conjunto, de manera que la claridad y el dominio lo son sobre la totalidad del ser.

Sin embargo, constituirse como cuerpo propio implicó expeler y dejar fuera del alcance de su dominio y claridad un elemento resistente a la economía de acumulación: el desecho o *excreta*. Y esto mismo le reveló que para él no sólo es una necesidad la economía de ganancia y de apropiación de la realidad, sino también el movimiento opuesto a ésta, el de la pérdida. En el caso de esta última, lejos de asimilar y acumular, el espíritu obedece a los impulsos violentos que lo destruyen.

El desecho es lo otro, inalcanzable para el cuerpo propio pues éste ya no lo puede integrar; y como representa una amenaza para su equilibrio intenta volverlo inexistente ignorándolo, evita mirarlo. Pero en el mismo espíritu se encuentra el impulso que es el *deseo de lo otro*, la necesidad imperiosa de tener un contacto con el desecho, de volverse él mismo *excreta* o cuerpo extraño, cuerpo supliciado – para ello se entrega a los impulsos violentos que lo llevan a su ruina.

El espíritu consiente en expelerse del cuerpo propio, y lo lleva a cabo mediante una voluntad de pérdida. Reconoce que se encuentra desgarrado por dos fuerzas: una de acumulación, por la cual se constituye como cuerpo propio; y por otra opuesta, que lo impulsa a volverse un cuerpo extraño o supliciado, expelido y expuesto a un movimiento que lo arruina. Conflicto que hace de él una existencia bicéfala o trágica, sin solución – si bien no puede consentir, de manera parcial, sólo en aniquilarse, tampoco es aceptable para él vivir únicamente en función de la economía de acumulación.

En “El valor de uso de D.A.F. de Sade” (1929) y en otros escritos de los años 30 Bataille insiste en la necesidad del espíritu de abandonarse a esos impulsos ruinosos. Habla de

impulsos y pulsiones destructivas, dejando ver claramente una lectura (crítica, por cierto) de ciertas obras del psicoanálisis de Freud (1).

En un borrador de la conferencia de 1953, “No saber, risa y lágrimas” (2), Bataille afirma haber leído a Freud con persistencia alrededor de 1923. Durante los años 20 leyó *La ciencia de los sueños*, *Más allá del principio del placer*, *Psicología colectiva y análisis del yo* y *El yo y el ello*.

Bataille encontró en las obras de Freud el conflicto entre esas dos fuerzas con los términos de pulsiones de vida y pulsiones de muerte. Estudió con atención la pugna entre esas dos fuerzas junto con la solución presentada por el teórico del psicoanálisis.

Se encontró con algo ya conocido por él mismo de antemano, la existencia de una fuerza destructora y autodestructora que lleva al hombre a la pérdida. Una necesidad, en la vida misma, de pérdida y autodestrucción. Del lado opuesto, otras pulsiones tienden a conservar la vida. Mientras que las pulsiones de muerte son el principio de la descarga total de energía y empujan al ser hasta su agotamiento y extinción.

Estas dos fuerzas consistieron entonces, para Bataille, en acumular y conservar, por un lado; y, por otro, en descargar y consumirse. ¿Pero qué solución dio Freud a esto?

Aquí es en donde puede apreciarse la postura crítica de Bataille frente a Freud. Para el psicoanalista la sexualidad representaba una fuerza peligrosa y opuesta a las pulsiones de autoconservación, aunque finalmente quedaría subsumida, junto con estas últimas, en las pulsiones de vida, y subordinada a la fuerza por la cual la vida es conservada (3).

Para Freud, por una parte, el principio del placer tenía un sentido positivo: la simple búsqueda del placer; pero también, por otra parte, este principio surgía de una lógica negativa: el aminoramiento de la excitación desagradable. En este sentido el placer terminaba siendo útil y quedaba sometido a la función del aparato psíquico: “(...) que tiende a evitar una

acumulación de excitación y a ponerse lo mejor posible al abrigo de la excitación” (4); y por esto Freud en *Más allá del principio del placer*: “(...) bautizó a esta última tendencia conservadora [el principio del placer] con el nombre de principio de constancia (...) no hizo en realidad más que afirmar la utilidad del placer (...)” (5).

Y así, para Freud, la sexualidad, o el principio del placer, terminó siendo el principio de la vida. Lejos de esto, Bataille consideraba el *placer deseable* como el más violento, aquel que destruye y se opone a la conservación y el enriquecimiento del ser. Este placer deseable, de ninguna manera, podría tender a la constancia y al equilibrio ni, mucho menos, a la extensión de la vida y del ser; en todo caso, al contrario, a su extinción – el deseo no puede tener como desenlace el equilibrio, obedece a una fuerza y a un movimiento del ser que desembocan en la pérdida.

En suma, es importante reconocer que Bataille encontró en algunas obras de Freud algo que fortaleció su idea de la negatividad pura. La existencia, en la vida, de una fuerza que apunta a la pérdida y a la destrucción de todo; una fuerza que representa una necesidad para el espíritu, y le exige una respuesta. ¿De qué tipo? El de una descarga de energía por la cual la vida misma, en el hombre, se agota y se consume.

Esta descarga puede entenderse como el *movimiento* agresivo de expulsión del cuerpo propio y homogéneo, volviéndose un cuerpo extraño o supliciado, expulsado del orden de la autoconservación para hundirse en el agotamiento y la ruina.

Una descarga encontrada por Bataille en los movimientos sociales de la situación política y social de los años 30. Disciplinas como la sociología, la fenomenología alemana, la teoría psicoanalítica, la etnología y el pensamiento hegeliano (a través de Kojève) le brindaron elementos para entender lo que pasaba entonces. Y no sólo para comprenderlo, sino también para actuar, pues no se limitó a exponer de manera teórica el tema de la pérdida (como

negatividad cuyo fin es ella misma) y demostrar su importancia para el hombre, también quiso que ella se volviera una realidad personal y *colectiva*.

Quedarse en el plano de la mera reflexión le parecía insostenible, y por eso en “El valor de uso en D.A.F. de Sade” expuso no sólo una heterología teórica, sino también práctica, en el sentido personal y *colectivo*. Hacia el final de este escrito puede leerse lo siguiente: “Durante la fase revolucionaria (...) sólo la Revolución social puede servir de salida a los impulsos colectivos (...)”, y un poco más adelante habla de una: “ (...) *organización antirreligiosa y asocial* que tenga como fin la participación orgiástica en las diferentes formas de la destrucción, es decir, la satisfacción colectiva de las necesidades que corresponden a la necesidad de provocar la excitación violenta que resulta de los elementos heterogéneos”, y más todavía, dicha organización: “(...) no puede tener otra concepción de la moral que aquella que ha profesado escandalosamente por primera vez el marqués de Sade” (6).

Qué lejos se encontraba de Breton y los surrealistas, para quienes lo profesado con escándalo por Sade solamente podía tener validez en el terreno de la ficción y de la poesía, fuera de toda aplicación práctica. Bataille vio en la obra de Sade la tendencia a la destrucción propia de la vida, el impulso de expelerse fuera del cuerpo homogéneo en busca de la ruina, como si se tratara de un plan a seguir no sólo de manera personal sino también, y sobre todo, en el ámbito colectivo, pues la descarga de energía, exigida por la vida al hombre, es más rica cuando involucra a los otros – de hecho el cuerpo homogéneo es también un cuerpo social, una colectividad.

De ahí que se interesara por las corrientes afectivas movientes de la colectividad y, en suma, por los movimientos sociales masivos (*mouvement d'ensemble* o *mouvement communiel*); todo lo cual representaba la descarga de la energía dentro del ámbito social.

Hacia los años 30 muchos intelectuales comenzaron a rechazar la democracia liberal imperante por su debilidad e inmovilismo, y frente a la cual los movimientos nacionales aparentaban una salida. Fue así como Bataille se interesó por los fenómenos de masas en el fascismo y el comunismo, por la manera en que los impulsos humanos eran activados en ellos, sobre todo en el fascismo.

Vio en las revoluciones de la izquierda y en el movimiento fascista las descargas de energía social que activaban la dinámica de las fuerzas afectivas, que son la base de la existencia colectiva de los hombres. Fuerzas que constituyen el inconsciente rechazado (las pulsiones violentas como lo excluido y heterogéneo que se pretende ignorar), y fundamento de la organización económica y política de las mismas sociedades industriales.

Descontento, como la mayoría, frente al Estado democrático burgués, Bataille se acercó a los grupos de ultraizquierda como el Círculo Comunista Democrático del que nació la revista *La Critique sociale* en donde publicó artículos de análisis político y social, entre los años 1933 y 1934, como fueron: “La noción de gasto”, “El problema del Estado” y “La estructura psicológica del fascismo”.

Y aunque simpatizó con este grupo, nunca dejó de tener en mente el tema de la pura pérdida, con lo cual se alejaba de la ultraizquierda. Vio a la revolución como si fuera la realidad misma del gasto improductivo, y no como un medio para crear un nuevo orden, otro Estado, diferente del liberal y burgués. Su interés era liberar las fuerzas excrementicias, los impulsos violentos (el inconsciente rechazado), a un nivel colectivo. Vio en la revolución la posibilidad de un acto colectivo por el cual los hombres podrían expelerse del cuerpo social homogéneo de la democracia burguesa, regido por la acumulación y el trabajo, y entregarse así a la pérdida.

La descarga de la energía social, o la liberación de los impulsos violentos, Bataille los encontró en los movimientos masivos del fascismo y el comunismo. El problema fue que ambos finalmente revelaron estar sujetos a una economía de poder: la energía que liberaron terminó siendo utilizada en provecho de sus líderes, caudillos y partidos; y todo esto desembocó en la opresión y hasta en el exterminio – temas tratados en “El problema del Estado” y en “La estructura psicológica del fascismo”.

El objetivo de Bataille era alcanzar una libertad sin límites que llegara no sólo hasta la destrucción de los bienes y propiedades en general, sino también a la ruina de quienes la llevaran a cabo. Movimiento colectivo consistente en arrojarse fuera del cuerpo propio y homogéneo del Estado burgués, liberal y democrático, pero sin caer en esas formas de la homogeneidad que fueron el Estado bolchevique y el fascismo (7).

Expelerse fuera del cuerpo social homogéneo (burgués) y liberar las fuerzas colectivas reprimidas en él. Consentir, de manera colectiva, en la voluntad de pérdida; y hacerlo no sólo en contra del orden democrático burgués, sino también en oposición a lo que Heimonet llamó las dos cabezas de la hidra totalitaria: el fascismo y el comunismo (8). Esto era lo importante. ¿Cómo hacerlo? Creando grupos. En 1935 fundó, junto con Breton, *Contre-Attaque*, disuelto al año siguiente. Y después vinieron *Acéphale* (1936-1939) y el *Collège de sociologie* (1937-1939) – aunque en estos dos últimos Bataille se desvinculó de la política.

Con el paso del tiempo todo esto fue generando una inquietud y una pregunta, formulada por el propio Bataille a sí mismo: ¿acaso no el proponer una voluntad *colectiva* de la pérdida, ya sea en la etapa activista (*La Critique sociale* y *Contre-Attaque*) o en la de *Acéphale* y el *Collège de sociologie*, significaba traicionar a la pura pérdida? ¿No se subordinaba esta voluntad a un fin útil: la renovación y el cambio social?

Durante su etapa activista Bataille simpatizó con el marxismo y la revolución, aunque nunca perteneciera al Partido Comunista Francés. Su simpatía con la izquierda fue hasta 1936, cuando dejó de lado cualquier compromiso político.

Sin embargo, hay algo paradójico durante este período de activismo. Como lo señala Hamano (9), si bien Bataille no se adhiere por completo a la perspectiva marxista pues ve la revolución como un gasto improductivo – por ejemplo, en “El valor de uso...” habla de: “(...) emplear la palabra Revolución enteramente despojada de su contenido utilitario” (10); y en “La noción de gasto” considera a la revolución como una de las formas sociales, grandes y libres, del gasto improductivo (11) -, en el fondo no deja de considerar una utilidad en esta pérdida.

Para él la importancia del fascismo estuvo en su manera de movilizar a las masas y de hacer posible la descarga de la energía social, la explosión y la violencia colectiva – aunque con un fin opuesto a la pura pérdida: ganar y conservar el poder luego de hacer uso de los impulsos colectivos -; de manera que un grupo como Contre-Attaque podría llevar a cabo esta misma movilización, pero con un fin distinto: emancipar a los explotados y permitir a los obreros tomar el poder.

Si la violencia colectiva, en términos de dilapidación, desemboca en algo de carácter positivo como es la toma de poder por parte de los obreros, entonces quedaba traicionado el verdadero gasto inútil. Éste estaría siendo subordinado a un fin eficaz, no se llevaría a cabo por sí mismo, rebajándolo así a un simple medio.

Quedaba entonces desvincularse de la política - sujeta al ámbito instrumental y del proyecto, de los medios y los fines – aunque sin renunciar al intento de hacer real la pura pérdida, y además hacerlo de manera colectiva. ¿Cómo? Fundando otros grupos: la sociedad

secreta Acéphale (y su revista) y el Collège de sociologie. En ellos, al parecer, sería posible hacer de la voluntad colectiva de pérdida una realidad. ¿Realmente fue así? No.

En los años que van de 1936 a 1939 Bataille está empeñado en una voluntad *colectiva* de la pérdida. Considera necesario para el hombre afirmar su vida hasta el punto de perderse sin esperanzas, es decir, sin esperar algo a cambio. Una vida fuerte y *poderosa*. Una vida que se afirma hasta perderse, sin que esto se encuentre motivado por algún interés o un fin político – semejante fin representaría una *ganancia*, algo buscado por los hombres de acción o los *hombres débiles* (según el vocabulario de Bataille), pues son incapaces de aceptar la pura pérdida.

Aunque en todo estoy hay algo ambiguo. La pérdida en el hombre fuerte y poderoso, en el hombre trágico que le ha dicho *Sí* al movimiento de la autodestrucción y de la pérdida, no es un gasto puro en la medida en que con ello se espera *ganar* el poder y la fuerza. El hombre trágico, para Bataille (en esta segunda mitad de los años 30), al consentir en el movimiento del gasto se afirma sobre el hombre débil, de acción, y gana el poder y domina sobre este último. Es quien puede y debe dominar a las masas.

En un artículo de 1938, “La chance” (publicado en *Verve*), Bataille escribió: “Es natural que las formas de existencia más ricas y más robustas *impongan su valor* a aquellos que son mediocres” (12).

Detrás de esta voluntad colectiva de pérdida hay un incentivo: la ganancia. Al consumirse se adquiere el poder y la fuerza, colocándose por encima de los otros, los débiles hombres de acción, subordinados a un fin útil. Se está en posición de dominarlos. Se gana el reconocimiento, por parte de ellos, de ser fuerte y poderoso. Ahora: ¿qué significa perderse a cambio de una ganancia? La anulación de la pérdida misma.

La sociedad secreta Acéphale, destinada al gasto inútil, obtuvo su justificación dentro de algunos textos del Collège de sociologie, en donde fue presentada como un medio (una herramienta o útil) para devolverle la juventud y la vida a una sociedad atrapada en el inmovilismo del Estado democrático y burgués.

Y así, sólo hasta 1939 Bataille tendrá plena conciencia del problema con el que se estaba enfrentando, cuando los grupos Acéphale y el Collège de sociologie quedaron disueltos por desacuerdos internos y por el inicio de la Segunda Guerra Mundial. En ese momento quedó solo, y las circunstancias le impidieron llevar a cabo, a toda costa como quería, esa voluntad colectiva de pérdida. Más tarde, en 1943, habrá otro breve intento de llevarla a cabo con el Collège socratique, sin grandes resultados.

¿Qué problema se le presentó en 1939? Al parecer, la voluntad (colectiva o individual) de la pérdida sólo es posible si se tiene en vista una ganancia. Perderse para nada es motivo de una gran angustia para el hombre, de manera que no puede quererse la pérdida sin el incentivo de una ganancia. Esta última le da sentido y la justifica. La angustia disminuye, o hasta desaparece. Sin embargo, ese mismo incentivo anula, de antemano, el gasto puro. Por eso la pregunta: *¿es posible la pura pérdida?* Si para que tenga lugar es necesario algo que la justifique, entonces es imposible. No se puede querer la pérdida (por sí misma) o, en otras palabras, la voluntad de pérdida es imposible.

De los cursos sobre la *Fenomenología del espíritu* de Hegel impartidos por Kojève, a los que asistió Bataille de 1934 a 1939, algo le quedó muy claro: el deseo humano, a diferencia del animal, es un deseo de reconocimiento.

El deseo empuja al hombre a actuar, y toda acción es negadora; busca suprimir el ser dado natural, extraño, con el fin de transformarlo en una realidad espiritual, humana, en donde

pueda reconocerse como acción eficaz o negatividad transformadora y libre, desligada de la necesidad que domina dentro del ser natural. Con esto obtiene el reconocimiento de sí mismo como ser industrioso, un *homo faber*, producto de su propia acción

El hombre se reconoce como negatividad, en el sentido de una acción transformadora y productora de realidad. Una realidad trastocada en una obra suya, en la cual puede verse a sí mismo en los términos de una acción útil. Se reconoce entonces como *posibilidad*, como un poder o una voluntad de actuar de manera eficaz y de transformarse junto con la realidad. Se reconoce como un ser libre, no sujeto a la necesidad natural.

Aunque esta libertad en pos del reconocimiento tiene un precio. La negatividad que es el espíritu (la realidad humana), su posibilidad de negar cualquier realidad sustancial en la que podría quedar reificado, queda como un medio cuyo fin es realizarse como una obra (un producto) en la cual, finalmente, la negación por la que él es antes que nada posibilidad, terminará por agotarse y desaparecer. El espíritu (absoluto: saber absoluto) habrá pasado a ser una mera realidad sustancial, inerte, pues habrá dejado de ser negatividad, aquello por lo que era libre. Y no será ya más que una realidad sustancial, una obra o producto, en suma: una *cosa*, y como tal, desprovisto de ese poder de destruir que hacía de él una obra de muerte, o una muerte en acción, y por lo tanto lejano y distinto de la realidad sustancial: libertad.

En efecto, el espíritu reconocerá su ser libre en ese producto que ha llegado a ser, y en el cual se reflejará él mismo como libertad; pero al no tener ya nada más que negar, pues la acción negadora, útil, habrá llegado al límite de su posibilidad agotándose, el espíritu no será otra cosa que ese producto inerte, al cual a partir de ahora se limitará a contemplar y, cuando mucho, a recontar el *proceso* recorrido para llegar a él - no es posible hablar de libertad en un producto inerte.

Y hay algo más. Inclusive durante ese *proceso* no hubo una verdadera libertad. El acto de negar una y otra vez la realidad sustancial del ser natural, *en vista de* la realización de esa obra o producto, significó que todo acto llevado a cabo siempre estuvo subordinado a ese fin. Toda acción no fue sino un medio orientado a la fabricación de ese producto: el espíritu y saber absolutos. La potencia destructiva, propia del espíritu y reveladora de su libertad, estuvo siempre entonces al servicio del producto final, siempre subordinada a la realización de una realidad sustancial inerte.

Todo esto, para Bataille, es el costo del deseo de reconocimiento. Ponerle a la negatividad como límite esa *ganancia*, el reconocimiento, trae consigo la subordinación del espíritu a un producto suyo, a una cosa o realidad inerte, en la cual, efectivamente, dejará impresa su huella como realidad actuante, activa, pero como una realidad que ya tuvo lugar y no podrá ser más; por querer reconocerse en la realidad concreta y objetiva como negatividad el espíritu renunciará a ser él mismo esa potencia destructiva, limitándose sólo a contemplarla en esa realidad, como algo externo a él; así, la muerte activa o el poder de destrucción habrán sido arrojados por el espíritu fuera de sí mismo, hacia una realidad inerte en donde, al parecer, quedarán anulados; con lo cual el espíritu intentará liberarse de la angustia de haber contemplado su verdad más profunda, la de ser él mismo esa muerte activa.

Bataille llegará a pensar que el espíritu como posibilidad, potencia de destrucción o muerte actuante, no se agota en el reconocimiento, pues éste representa un límite y una ganancia. En este caso el poder destructivo, la posibilidad más propia del espíritu, queda subordinado a un fin que limita su fuerza devastadora, y se cambia en trabajo o acción eficaz, en una serie de acciones sujetas a la producción de una realidad sustancial completa, sin fisuras y sin mella, en la que el espíritu podrá reflejarse, complacido, a sí mismo. Una vez adquirida esta ganancia, el espíritu no tendrá nada en qué ocuparse, como no sea en contemplar el producto

que ha hecho de sí mismo y en contar y describir cómo llegó a ser ese producto mediante un gran esfuerzo.

En este límite Bataille se preguntó si el espíritu queda agotado como posibilidad. ¿El espíritu, como posibilidad o poder (Hegel habla en términos de una potencia prodigiosa), como voluntad, se agota en ese límite y en esa ganancia del *reconocimiento*? No.

El movimiento del espíritu tira de él en dos direcciones opuestas, sin posible solución, y de ahí su carácter bicéfalo. Él es una voluntad de reconocimiento y busca verse reflejado en la realidad objetiva, en una obra o producto, en los que pueda constatar su potencia transformadora y creativa por encima del ser natural. Si no va más allá de esto, tarde o temprano será presa de un malestar por haber limitado su posibilidad y su potencia en el compromiso de la realización de un producto, de una cosa. Y entonces se le revela que esa misma voluntad enfocada antes sólo al reconocimiento, a verse reflejada en algo que le devolviera su imagen y poder tener así la seguridad de ser una realidad definitiva y acabada (sin mella), esa misma voluntad se le presentará ahora como impulso por el cual puede destruir esa imagen y ese reflejo, rebasar esos límites y por lo tanto romper la coraza en la que pretendía mantenerse a salvo de un movimiento suyo y de la vida en general: la pérdida.

El espíritu como posibilidad lo es entonces en dos sentidos: posibilidad de producir, ganar adquirir y acumular; y posibilidad de perder, ¿para qué?, para nada. Voluntad de ganancia y voluntad de pérdida – el deseo humano no se agota como deseo de reconocimiento, también es deseo de pérdida.

Eso lo tenía muy claro Bataille en los años treinta, pero hacia 1939 y durante los primeros años de la Segunda Guerra Mundial el problema sería: ¿cómo puede realizarse efectivamente la pérdida (sin retribución)? – Sobre todo tomando en cuenta la disolución de los grupos que

él mismo fundó y en los que nunca quedó clara ni fue evidente esa realización del gasto improductivo.

El problema es el siguiente: lo posible se había venido entendiendo dentro del dominio del poder, del poder hacer, propio de la voluntad. Lo posible y la voluntad estaban dentro del dominio de la acción (eficaz). El sentido de “voluntad” era el de proponerse algo y realizarlo mediante la acción. ¿Qué significaría la voluntad de pérdida? Tener el propósito de llevar a cabo ese *fin* que es el gasto improductivo. ¿Cómo? Pasando a la acción eficaz, enfocada como tal a la realización de un resultado útil, de una ganancia, obtenidos luego del esfuerzo y del gasto necesario para su logro.

Hablar de una voluntad de pérdida, al parecer, significaría introducir el gasto puro en la economía de acumulación, en donde toda pérdida es retribuida. Hablar de la pérdida como una posibilidad del hombre, al parecer, corre el riesgo de representársela dentro del marco de esta economía: si el hombre es voluntad, poder o poder de hacer algo, entonces todo acto tiene como fin destruir aquello sobre lo cual se ejerce *para apropiárselo y enriquecer con ello esta voluntad actuante*. Por eso, a partir de 1939, Bataille se formuló seriamente la pregunta: ¿cómo la pérdida (sin retribución) puede ingresar en el dominio de la voluntad sin quedar transformada en un gasto productivo? O: ¿acaso querer algo no tiene como fin el enriquecimiento de quien se propone alcanzarlo?

Al parecer cuando la pérdida pasa a ser objeto de la voluntad ya no es más un fin en sí misma y se vuelve un medio para obtener una ganancia. Si la pérdida ingresa en el dominio de la posibilidad o la voluntad, aparentemente, deja de ser ella misma su propia autoridad y se subordina a otra autoridad distinta, con lo cual quedará justificada por un motivo que no es del orden de la pérdida, sino del orden de la ganancia.

La pérdida pura, sin retribución, cae fuera del dominio de la posibilidad, pues no enriquece nada; y entonces se presenta como algo imposible. Ahora bien, por imposible no debe entenderse que no se realice; la pérdida sucede efectivamente, aunque como algo ajeno a la voluntad humana, fuera de los propósitos del hombre. La pérdida no es del orden del proyecto humano, no está sujeta a un momento previsto. Lo imposible sucede por sí mismo, fuera de las expectativas del hombre; se presenta como algo que viene de otro reino, el reino del azar, de lo casual, fortuito.

Sin embargo, el hombre *puede* alterar el dominio de los medios y fines (el mundo homogéneo) en el cual ha limitado su posibilidad, *puede* rasgar ese dominio para darle cabida al azar, para que se presente lo imposible. Y en este sentido puede hablarse de la *posibilidad de lo imposible*, de que lo imposible aparezca sin intentar ingresarlo en el dominio de lo posible. Aunque, en realidad, la posibilidad de lo imposible se revelará pronto como la *imposibilidad de lo posible*, cuando el hombre quede anulado como voluntad o posibilidad: sólo entonces se le habrá dado cabida al azar.

En relación con esto precisamente la *nueva teología mística* tiene un doble sentido: por un lado consiste en una operación del pensamiento por la cual se busca que lo imposible tenga lugar. La nueva teología mística es el movimiento del propio pensamiento para desembocar en lo imposible. Por otra parte es la exposición y reflexión de este mismo.

Esta operación, o movimiento, junto con su respectiva exposición es el contenido de la *Summa ateológica: La experiencia interior, El culpable y Sobre Nietzsche*, y de la continuación de la *Summa*, los escritos: “La pura felicidad” y “El no saber”.

La cuarta parte de *La experiencia interior* se titula “Post-scriptum al suplicio (o la nueva teología mística)”. En ella Bataille cita unas líneas de la novela *Thomas el oscuro*, y afirma que esta obra de Blanchot, junto con el contenido de ese primer tomo de la *Summa*, presentan

las cuestiones de la nueva teología (mística), y agrega entre paréntesis que el objeto de esta última es lo desconocido.

¿Qué relación hay entre la posibilidad de lo imposible – invertida en imposibilidad de lo posible – y este objeto desconocido? ¿Cuál es el objeto de la teología mística – también lo desconocido?

2.2. El movimiento explosivo de la vida y el ser extático

Bataille comenzó a escribir *La experiencia interior* en 1941 (con “El suplicio”), la concluyó en 1942 y la publicó en 1943. Es el primer tomo de la *Summa*, por decisión del autor en 1954. Sin embargo, el tomo segundo: *El culpable*, fue redactado desde 1939 – lo terminó en 1943, aunque su publicación fue hasta 1944.

El 1939 Bataille comenzó un escrito titulado *El límite de lo útil*, una versión abandonada de *La parte maldita* (publicada en 1949) – su título completo iba a ser *La parte maldita o el límite de lo útil*, y nunca fue publicado por el autor.

En este escrito Bataille expuso por primera vez la llamada economía general, cuyo objeto de estudio es la relación necesaria entre la economía solar o del universo y la economía humana. Tema expuesto después en *La parte maldita*.

Aunque el presente trabajo no tiene como fin exponer con detalle el contenido de la economía general, es necesario tomar algunos elementos de esta última con el fin de aclarar cuál es el origen de la necesidad de la pura pérdida en el hombre. Para esto se va a recurrir al escrito contemporáneo de los primeros tomos de la *Summa*: *El límite de lo útil*.

También la siguiente aclaración es muy importante. A lo largo de su obra puede verse cómo Bataille recurrió en ocasiones a diferentes ciencias con el fin de darle apoyo a sus ideas. Así será en el caso de la pérdida, tema central de todo su pensamiento. Recurrió a los datos de

la astronomía, la física, la biología, la etnología, los estudios prehistóricos (13). En el caso de *El límite de lo útil*, dentro del capítulo primero, se basó en la astronomía y la física de su tiempo. ¿Cómo entiende Bataille la vida en su conjunto?

La vida se caracteriza por estar regida por un *movimiento de conjunto unificador* (de todo cuanto se encuentra en ella). En un escrito de 1943 titulado “Collège socratique” afirmó: “(...) si se abandona un punto de vista particular (...) todo se mantiene, todo es solidario, todo se mueve unido” (14).

El universo está regido por un movimiento de rapidez vertiginosa, producto de una explosión, con la forma de múltiples torbellinos. En todas las galaxias del universo las estrellas son arrastradas por este movimiento de conjunto unificador, de un esplendor sin estabilidad, calificado por Bataille como *ebriedad del cielo*. Nuestra galaxia no es la excepción, sus estrellas también forman torbellinos y participan de la ebriedad unificadora.

Nuestro sistema solar – sol, planetas, satélites – no escapa al movimiento vertiginoso del universo. Tomando como base estudios de su época (como el de Eddington: *La rotación de la galaxia*, entre otros) Bataille explica cómo cada sistema estelar y sus componentes están relacionados con este movimiento - resultado de la materia en explosión del universo.

Hay un efecto directo de todo esto en el sol. Consiste en una irradiación permanente, una proyección sin fin de su sustancia bajo la forma de calor y de luz. El sol irradia su energía destruyéndose, pues nadie le retribuye su gasto. Desde el punto de vista del astro solar la energía proyectada es una destrucción sin utilidad, un gasto no retribuido, sin beneficio. No representa ningún enriquecimiento para el sol.

Si el universo se presenta como materia en explosión es porque, en principio, hay una sobreabundancia de energía que necesita ser consumida como pura pérdida. Las estrellas, integradas a este movimiento explosivo de la materia, manifiestan una irradiación

permanente, un consumo como pura pérdida y sin beneficio para ellas. En suma, el universo o la vida misma, de acuerdo con lo que Bataille interpretó a partir de los estudios de carácter astronómico, físico y hasta biológico de su época, no eran otra cosa que el consumo inútil de aquel exceso de energía. Y en este sentido todo elemento del universo – estrellas, planetas, satélites -, en mayor o menor medida aunque inevitablemente, a su vez no es otra cosa que el resultado de ese gasto cuyo fin es dilapidar el excedente de energía.

El universo, junto con sus componentes, no son sino un consumo improductivo de energía. La vida lo es. Y aunque algunos de estos elementos que lo integran, por su composición interna y por un cierto alejamiento del movimiento explosivo del universo, tienen la capacidad de absorber y acumular la energía irradiada de manera pródiga por los astros, finalmente su destino inevitable es el mismo de estos últimos, consumirse como pura pérdida.

Esto llevó a Bataille a entender todo eso que es, el ser, la vida, como una sobreabundancia de energía y su inevitable necesidad de ser gastada como pura pérdida.

Ahora, ¿cómo sucede el aislamiento de ciertos cuerpos celestes frente al movimiento unificador del universo? Un movimiento unificador, por cierto, debido a que los elementos componentes del universo tienen un destino común: la dilapidación gloriosa (la cual los unifica). Un destino que les impide aislarse y vivir de manera independiente.

Mientras los átomos de los cuerpos celestes de temperatura muy elevada que irradian energía, como las estrellas (el sol, por supuesto), no pueden desligarse del movimiento de permanente irradiación por estar cerca del centro de la explosión de la materia del universo, los átomos de los planetas, como la Tierra, al quedar a una distancia lejana de ese centro, se liberan en cierta medida del movimiento vertiginoso.

Por eso, mientras el sol irradia energía prodigando sus fuerzas, el suelo de la Tierra es frío y se encuentra dividido en partículas ávidas de fuerza que absorben la energía irradiada e

irradian muy poca ellos mismos. Los átomos de nuestro planeta, distantes del centro del movimiento unificador del universo, alcanzan cierta independencia frente al mismo; y al unirse forman moléculas que, a su vez, uniéndose forman grupos de naturaleza coloidal o cristalina. Al reunirse los coloides componen la *individualidad autónoma* del ser vivo; la planta, el animal y el hombre escapan así a aquel movimiento y constituyen cada uno por sí mismo pequeños mundos apartados.

Todo aquello desligado del movimiento unificador se verá en la necesidad de absorber con avidez la energía irradiada por el sol y a comportarse como si su vida no tuviera relación con él. Este será, según Bataille, el origen de la economía humana (o restringida, pues tiende a apartarse del conjunto del universo), cuyo objetivo principal es la producción y la acumulación de riquezas, mientras que el gasto sólo es admitido si se lleva a cabo con el fin de acrecentar las riquezas. Así, esta economía tiene su origen en el alejamiento de nuestro planeta en relación con el conjunto del universo (regido por el movimiento de pura pérdida).

La absorción ávida y necesaria (pues sin ella no le sería posible sobrevivir a quienes se han alejado del centro de la energía) de la emisión solar por parte de los seres que alcanzaron cierta autonomía frente al movimiento unificador se traduce en el mundo humano en una *ley moral*, dando origen a una *moral utilitaria* cuyas metas son las de producir, adquirir y aumentar las riquezas, tratando de dejar fuera, a toda costa, cualquier consumo no sujeto a estos tres fines.

¿Es posible permanecer en semejante independencia? De ninguna manera. Nada está exento del movimiento unificador del universo. Si el sol irradia energía de manera pródiga, sin detenerse nunca, la absorción de la misma por parte de quienes habitan el planeta Tierra será tal que en un momento dado habrá un excedente de energía. Una parte de ella será consumida por los hombres con el fin de satisfacer sus necesidades, y también para aumentar

sus riquezas; pero aún así un excedente de la misma los obligará a consumirla como pura pérdida, pues no es posible un crecimiento indefinido de la energía ni de las riquezas. El ser humano se verá enfrentado, inevitablemente, al problema de la dilapidación gloriosa – gloriosa por quedar libre de toda utilidad.

El conjunto de la vida y su movimiento unificador le exigen al ser humano responder a la necesidad de consumir de forma gloriosa. Una exigencia que se traduce en el hombre en una *voluntad de gloria*, en la necesidad humana de gastar independientemente del cuidado de la utilidad y de la acumulación de riquezas. Cuando este gasto es llevado a cabo por los hombres, éstos abandonan su aislamiento y se vinculan con el conjunto de la vida y su movimiento unificador precipitándose en ese destino común de todo lo que es: la pura pérdida, a la cual no sólo destinan sus bienes sino también sus propias vidas.

La pérdida de sus bienes y, sobre todo, de sus vidas no puede ser definitiva. Simplemente el sacrificio del conjunto de la vida humana de una sola vez volvería imposible seguir vivos teniendo como fin la pérdida. Por eso son importantes las palabras de Kojève con respecto al tema de la muerte en el pensamiento de Hegel, en donde habla de *la muerte que vive una vida humana*. Algo que para Bataille significará lo siguiente: vivir la pura pérdida; no la pérdida, el gasto o la muerte transformados en un medio para acrecentar las riquezas, esa muerte dulcificada o la negación dialéctica, sino vivir el gasto sin retribución, a semejanza del sol que irradia su propia sustancia sin obtener algo a cambio y, por lo tanto, viviendo un morir permanente.

La muerte vivida por la vida humana, como pérdida para nada, nos define como *espíritu* – a diferencia de la posición de Hegel, para quien el espíritu enfrenta la muerte y la soporta; sí, agregaría Bataille, pero lo hace transformándola en trabajo -. Espirituales son esas formas de pura pérdida como el éxtasis, el sacrificio, la tragedia, el erotismo, la poesía y la risa, entre

otras, más la *conciencia* (el saber) de que lo son; y por ello quien las lleva a cabo es el espíritu, la vida humana cuando consiente en vivir la pura pérdida. Esto nos define como espíritu, no el trabajo o la negación dialéctica.

Como se dijo antes, la pérdida de los bienes y, sobre todo, de la propia vida no pueden ser definitivas. De ahí el carácter *trágico* de la existencia humana, el no poder resolverse, de manera definitiva, en alguno de estos dos polos opuestos: uno, el del trabajo y la acumulación de riquezas en donde es posible conservar la vida, en suma, el dominio de lo posible y del mundo homogéneo; y otro, lo heterogéneo, lo imposible y la pura pérdida.

Carácter trágico (visto así por el hombre) de la vida en general. En un escrito de 1942, “La risa de Nietzsche”, Bataille escribió: “Lo posible es la vida orgánica y su desarrollo en un medio favorable. Lo imposible es la muerte final, *la necesidad, para existir, de destruir*” (15).

Un impulso, cuyo origen es el exceso de energía en el universo, empuja a la vida en general y todas sus formas particulares a crecer, a ampliarse y extenderse. Esto sucede dentro de un medio o un espacio que, en el caso del planeta Tierra, es la biosfera. Como espacio representa un límite para el crecimiento, mientras que el impulso de vida no tiene fin. Las diversas formas de vida generadas por el impulso crecen y se extienden en el espacio, pero también nuevas formas de vida vienen a integrarse a él. Un crecimiento ilimitado desembocaría en una catástrofe. De ahí la necesidad de la destrucción o el sacrificio de muchas formas de vida, con el fin de liberar el espacio y permitir que el impulso vital continúe.

Es importante insistir en lo siguiente: el impulso de vida es como una marea en ascenso y sin límites; nunca se aquieta, carece de un fin o un término en donde, consumándose, se apaciguaría de manera definitiva. Las formas de vida generadas a partir del impulso – como la humana -, formas también en ascenso, debido al límite que representa el espacio en donde se

encuentran, son extinguidas para liberar el espacio, permitiendo el libre curso del impulso vital en nuevas formas de vida.

La extinción de estas formas es inevitable, su pérdida es *necesaria*. Las mismas formas de vida, producto del impulso incontenible, en un momento dado representarán el límite que el impulso necesita romper para continuar su inagotable ascenso. ¿Cómo es roto o rebasado el límite? Destruyéndolo, esto es, precipitando esas formas a su destrucción.

La vida humana, una forma entre otras – aunque consciente de todo esto –, contempla con horror el espectáculo. Aunque, como vida que ella misma es, participa de ese impulso, de manera que el horror irá acompañado de la fascinación; una fascinación que no sólo la lleva a desear ser una lejana espectadora de ello, sino a consentir con su propio ser (y no solamente con sus bienes) en ese impulso en el momento en el que le exige la pérdida, cuando se presenta el movimiento de la vida en su carácter explosivo. Y entonces, contra toda sana razón, anhela y quiere la pura pérdida, transformándose en una voluntad de gloria.

De ahí el carácter trágico: tirado por dos fuerzas, o impulsos, uno acorde con la conservación de la propia vida y el otro – de forma inevitable –, pues lo exige el impulso vital, acorde con el momento de la explosión y la pérdida para nada. Sin poder resolver esto en una síntesis hegeliana, el hombre queda desgarrado por los dos opuestos.

Es importante señalar cómo Bataille se esfuerza por pensar la vida humana dentro de un conjunto mayor, la vida en general. El desarrollo y la explicación de este pensamiento se encuentra principalmente en sus estudios sobre la economía general del universo: *El límite de lo útil*, *La parte maldita*, *La economía a la medida del universo* (de 1946) y una obra póstuma, iniciada en 1953: *La soberanía*.

Por otra parte, aunque Bataille no lo hiciera, es posible establecer que el impulso de vida – la ampliación y el crecimiento de la vida y el momento necesario de la explosión como pura pérdida – *se traduce* en el ser humano en esas dos formas de gasto o potencia negadora que son: la negación dialéctica, en donde el acto de suprimir o consumir energía (pues el esfuerzo del trabajo representa un consumo de la misma) tiene como fin aumentar las riquezas, las cuales son para Kojève la obra en donde el espíritu se reconocerá como una realidad distinta al ser natural. Una obra donde, además, se reconocerá como una realidad duradera.

Y la otra, la negatividad sin empleo o la voluntad de gloria: la respuesta de la vida humana al movimiento explosivo, a la necesidad de destruir para existir, de consumir (los propios bienes) y de consumir el ser propio para nada.

Dicho lo anterior, y una vez establecida la relación de la pérdida sin utilidad con la vida en general, ahora será necesario concentrarse en la vida humana. Recordemos la cita anterior de “La risa de Nietzsche”: lo *posible* es la vida orgánica y su desarrollo en un medio favorable; lo *imposible* es la muerte final, la necesidad, para existir, de destruir.

En el terreno de la vida humana – una vez explicado su vínculo con el conjunto de la vida – lo posible representa el consumo de energía o la destrucción de la realidad con el fin de crecer más y de ampliar el dominio sobre ésta. Recordemos (conforme al primer capítulo) que el espíritu niega de forma dialéctica el ser en su conjunto y lo transforma, suprimiéndolo tal y como se encuentra, en una realidad humana entendida como *posibilidad*. Hablamos del ser posible: lo real en su conjunto será el resultado de la acción eficaz, en donde el espíritu se reconoce como productor de su propio ser. En este sentido, lo real es posibilidad: el ser se presenta disponible para su uso, y una vez formado queda como un reflejo del poder humano de crearse a sí mismo mediante el trabajo.

Pero pronto aparece la necesidad, de la misma vida (de la existencia), de destruir; y sólo entonces verdaderamente, según Bataille, puede hablarse de espíritu. Lo *imposible* tiene lugar: “Lo imposible es la muerte final, la necesidad, para existir, de destruir”: la *necesidad*, para la vida humana, de ver, experimentar y tener conciencia de la ruina de su propia obra, de su ser como pura pérdida. Recordémoslo: es una necesidad de la vida o de la existencia, no un mero capricho humano (o una locura del hombre).

La vida, la existencia o todo eso que es descansa en lo imposible, en su destrucción como posibilidad para continuar como vida. Y esto no tiene un fin, ni un término que le de sentido como podría ser el llegar a un estado en donde la vida, finalmente, habiendo alcanzado el límite de su desarrollo ya no tendría necesidad de ninguna pérdida. A los ojos humanos nada es más insensato: ¿por qué esta necesidad continua de la muerte, de la pérdida, cuando semejante gasto podría (o debería) ahorrarse? ¿Acaso no será posible, se pregunta el hombre de la economía restringida (acumulativa), la permanencia de la vida sin la muerte?

Y la insensatez es todavía mayor para los ojos humanos por esa ausencia de un fin útil y definitivo que le diera razón y sentido al movimiento continuo de crecimiento, extensión y pérdida, repetido de manera interminable. De haber un fin semejante tendría que encontrarse por encima y fuera del movimiento de la vida, con la cual éste quedaría justificado.

Frente a esta *visión* (de Sileno) el hombre responde de dos maneras, debido al carácter trágico de la existencia. Una con horror, apartando su vista de ello y entregándose a una actividad eficaz desenfrenada, a partir de la cual interpretará la vida: todo lo que en ella suceda – en la vida vegetal, animal, en los microorganismos, en los astros, en el hombre – será concebido en términos de acciones útiles subordinadas a fines que les dan sentido. Una forma moral y utilitaria de comprender la vida.

La otra respuesta, conforme con el movimiento de la vida, se presentará en el hombre como una *voluntad de gloria* (ya no de acción eficaz). El horror de esa visión irá acompañado ahora de la fascinación y de un impulso irrefrenable por ponerse a la altura del movimiento explosivo.

Es importante subrayar lo siguiente: ese carácter *explosivo* es el verdadero destino final de la vida. El impulso de vida es el origen del crecimiento, y entonces las diversas formas particulares generadas a partir de él aumentan hasta encontrarse con un límite, en el caso de nuestro planeta es la biosfera; y es así porque dicho impulso nunca se detiene, de manera que, en relación con el medio en el cual aparecen estas formas de vida, se llega a un excedente de las mismas, hay más de ellas de lo que ese medio puede contener, por lo que se vuelve necesaria su pérdida o sacrificio, y mientras tanto el impulso (ciego) continúa.

Esto nunca termina, pues una vez liberado el espacio por la pérdida de muchas de estas formas particulares, las que representan un *plus* (un exceso) el impulso vuelve a dar origen a un nuevo *plus* que necesariamente deberá ser destruido. Se dilapida el excedente, aunque el impulso de vida nunca deja de producirlo, y una vez consumido como pura pérdida vuelve a aparecer. Las formas de vida que en un principio no eran parte del excedente, y por el cual otras fueron sacrificadas, llegarán en su momento a formar parte de él, a ser ellas mismas el *plus*, y también su pérdida será necesaria.

¿Cómo se traduce el movimiento explosivo de la vida en el hombre? Como una *voluntad* de gloria: el deseo de la pérdida (de sus bienes y de su propio ser). Si bien la dilapidación gloriosa es algo inevitable, una exigencia de la vida en general, el ser humano reconoce el *poder* de asumirla por sí mismo. No puede evitarla, tarde o temprano se presentará en su mundo; pero en sus manos está el llevarla a cabo de manera voluntaria, evitando así su

aparición catastrófica – con el riesgo, para el hombre, de desaparecer por completo y no tener más ya la posibilidad de ser esa *muerte que vive una vida humana*.

La vida del espíritu no se espanta frente a la muerte ni se preserva de ella, al contrario, la soporta y se mantiene cerca de su presencia: de otra forma, de acuerdo con las lecciones de Kojève sobre Hegel, no es posible el espíritu. Aunque Bataille se refiere a la pura pérdida, no a la muerte transformada en acción eficaz.

Asumir el movimiento explosivo de la vida – la necesidad, para existir, de destruir: lo *imposible* – significa, para el hombre, reconocer la posibilidad de lo imposible. Algo no ajeno a la voluntad humana. El hombre encuentra en sí mismo el *poder* de perder (se), ya no de acumular y acrecentar la riqueza. Y se le revela entonces algo paradójico, aunque en realidad es lo propio del carácter trágico de la existencia: desear la pérdida, como posibilidad suya, implica actuar en contra de sí mismo como posibilidad, anularse como voluntad o querer. El hombre busca lo imposible: y *buscarlo* es tomar una decisión para llevar algo a cabo, pasando así a la acción eficaz, en suma, es efectuar la posibilidad que él es; y sin embargo, lo que busca lo anula como posibilidad.

La asunción humana del gasto no retribuido implica formas diversas de efectuarlo.

En “Prière d’insérer” de la edición de 1943 de *La experiencia interior*, un breve escrito titulado “Par-de-là la poésie”, Bataille escribió: “La musculatura humana no estaría en juego toda entera, no alcanzaría su alto grado de fuerza y el movimiento perfecto de la “decisión” – eso que, sea lo que sea, el ser exige – *más que en el transe extático*”, y luego hace las siguientes preguntas: “¿No puede liberarse de sus antecedentes religiosos la posibilidad, que permanece abierta (...) para el incrédulo, de la experiencia mística?, ¿liberarla de la ascesis

del dogma y de la atmósfera de las religiones?, ¿liberarla en una palabra del misticismo – hasta el punto de ligarla con la desnudez de la ignorancia?” (16).

¿Qué significan estas palabras? El *transe extático* es una forma de voluntad de gloria, una respuesta afirmativa a la exigencia del movimiento explosivo de la vida. Es uno de esos momentos en los cuales la vida humana es verdaderamente espíritu, cuando desea la pura pérdida y se presenta como una voluntad de gloria, consintiendo con el movimiento unificador del universo.

La referencia de Bataille al transe extático es extraña y desata una serie de preguntas: ¿de qué manera el éxtasis responde a *eso que el ser exige*? El transe extático es algo comúnmente asociado a la mística: ¿acaso la mística es una forma de voluntad de gloria? En realidad dicha voluntad sólo puede ser fuera de cualquier dogma y del ascetismo, pues ambos representan un límite. Ahora: ¿cómo y de qué manera el éxtasis puede representar esta voluntad de gloria? Antes de responder a esto será necesario aclarar algunas cosas.

Hacia finales de los años 30 y durante el comienzo de la Segunda Guerra Mundial, después del fracaso de los grupos en los cuales intentó realizar el gasto improductivo, Bataille encontró una nueva forma de llevarlo a cabo. La guerra disolvió muchos vínculos, y durante algún tiempo Bataille se encontró casi solo. Sin embargo, la búsqueda del transe extático se le presentó como una nueva posibilidad de dilapidación gloriosa. Los tres tomos de la *Summa* dan cuenta de esto.

Al principio de la guerra Bataille le dará el nombre de *experiencia interior* a esta nueva posibilidad de gasto. En 1943 leyó para un grupo de amigos del Collège d'études socratiques un escrito (17) en donde se refiere a ella como: *experiencia interior negativa*.

El calificativo de “negativa” se refiere a la potencia de negación propia del espíritu, aunque en este caso no se trata de la negación dialéctica sino de la negatividad sin empleo. El espíritu

(la vida humana), al responder a la exigencia de dilapidar gloriosamente, se constituye como un movimiento de rechazo o de impugnación de todo eso que es, puesto en marcha por él mismo. El propio Kojève, en su lectura de Hegel, le proporcionó a Bataille un elemento de apoyo muy importante al citar las palabras del filósofo alemán: *el hombre no es lo que es, sino que es lo que no es.*

Negando eso que es, el espíritu va más allá de sí mismo y se revela como potencia de negación. Refuta una y otra vez lo que ha llegado a ser en vista de aquello que aún no es. Se constituye como deseo o impulso por el cual rechaza lo que es en pos de algo siempre distinto, de una nueva realidad en donde habrá de reconocerse.

Este movimiento de rechazo (*contestation*), propio del espíritu, llevado al límite extremo por él – cuando la musculatura humana es puesta en juego toda entera y alcanza su mayor grado de fuerza – es la experiencia interior negativa. El espíritu se vuelve una refutación radical y sin límite de todo el ser, incluyéndose a sí mismo.

Hegel no representó el momento del espíritu en su mayor grado de fuerza. Si bien es cierto que el hombre no es lo que es, sino lo que *no es*, para Bataille este *no ser* no debe entenderse como una realidad positiva en la cual el deseo (humano) terminará reconociéndose como un ser homogéneo, completo, sin mella, que ha integrado toda la realidad en una unidad y en un conjunto imperturbables.

Esto último es el deseo de reconocimiento. Se niega lo que es en vista de una realidad positiva (que aún no es), concreta, que le devolverá al espíritu su propia imagen o representación como un ser homogéneo, que ha asimilado al ser en su conjunto dentro de sí mismo: un conjunto abarcable por la mirada, y por lo tanto susceptible de ser comprendido en su totalidad. Aquí se niega eso que es en vista de algo otro, siempre y cuando lo *otro* sea una realidad efectiva como puede serlo un conjunto de respuestas, un saber y, en suma, una obra

en donde el espíritu se reconocerá como un ser completo (acabado). Sin embargo, de esta manera el espíritu se detendrá finalmente en *algo que es*, sin apuntar más hacia el no ser o un más allá de sí, agotándose como potencia de negación – aquello por lo cual, según Hegel, era espíritu.

La experiencia interior negativa, al contrario, comienza cuando ese *no ser* en vista del cual se niega *eso que (se) es* termina como una realidad positiva, cuando deja de tener un valor positivo (de referencia a algo concreto) y ya no es más una respuesta, ni un saber, ni una obra, ni cosa alguna. Y así el espíritu queda abierto frente a algo otro, heterogéneo, expuesto a ese indeterminado *no ser* o lo *desconocido* – como lo llamó Bataille -; algo frente a lo cual no es posible el reconocimiento propio, pues lo indeterminado no puede devolverle su propio reflejo a quien decidió exponerse de esta manera. Lejos de esto, abierto a lo desconocido, el espíritu no puede representarse como un ser completo y queda expuesto, *fuera de sí*, a lo desconocido: se vuelve un *ser extático*.

El espíritu, *extático*, no realiza el movimiento de vuelta a sí mismo mediante el cual se esforzaría por asimilar el conjunto del ser dentro de los límites de su *ipseidad* (mismidad); frente a lo heterogéneo queda expuesto y vulnerable, por completo, a cualquier cosa que pudiera ser o suceder fuera de lo que como *ipse* o ser homogéneo quisiera dominar.

Negando eso que es en vista de lo que no es, sin descanso, la vida humana se trastoca en una existencia interrogante, inquieta e insatisfecha, en una *súplica sin respuesta* – según Bataille -. Se vuelve un deseo para quien se revelará que su búsqueda, en realidad, va más allá de cualquier objeto, de cualquier respuesta o saber. Puede renunciar a este movimiento sin fin o, al contrario, *decidir* continuar con esta puesta en cuestión sin límite que pronto comprometerá a su mismo ser – y esta *decisión* es el instante en el que la musculatura humana

es puesta en juego toda entera y alcanza su mayor grado de fuerza, ¿cuándo?: en el transe extático.

En el escrito de 1943, leído para el grupo del Collège d'études socratiques – publicado como “Collège socratique” – Bataille habló de algo con toda probabilidad desconcertante para su auditorio, como ahora lo es para nosotros sus lectores. Al referirse a la experiencia interior negativa señaló que ésta se lleva a cabo teniendo en vista un *valor positivo*: la experiencia, señala, postula un valor positivo por encima del resto de los valores comúnmente admitidos, más allá de los intereses inmediatos.

Enseguida se presenta un problema. La experiencia interior es la respuesta del hombre al movimiento explosivo de la vida, cuando el espíritu se vuelve una refutación radical y permanente de todo cuanto es, incluyéndose a sí mismo. Lo extraño es formular que esta refutación se hace en vista de un valor positivo, no importa que se trate de un valor por encima del resto de los valores referidos a los intereses inmediatos.

Semejante valor está más allá de todo, y esto significa que nada que no sea dicho valor será admitido. Se llevará a cabo entonces la puesta en cuestión de todo cuanto es, se rechazará todo, apuntando siempre a ese valor positivo. En otras palabras, todo cuanto hay y todo lo que pueda afirmarse sobre lo que hay, sobre la realidad, será refutado en vista de ese valor, siempre más allá de todo eso que hay (y que es afirmado y conocido). La pregunta es la siguiente: ¿dicho valor está a salvo de la refutación? De estarlo esta última no sería sino un medio para alcanzar el valor, para llegar a una realidad positiva a la cual quedaría subordinado el movimiento de impugnación, y le pondría fin; y así se volvería a la posición de Hegel y Kojève: el movimiento se resolvería en una realidad efectiva, llegando a su fin.

Al respecto, Bataille escribió lo siguiente: “Si la experiencia interior afirma la existencia de un más allá y pone esta existencia como un principio, ella no puede detener ahí la refutación:

este principio mismo debe de ser impugnado a su vez y la experiencia aparece en este movimiento como una impugnación sin límite. De donde esta definición señalada de la experiencia interior como la *incesante puesta en cuestión de la existencia por ella misma*” (18).

La refutación o puesta en entredicho de eso que es se hace en vista de un valor más allá de todo, y si es un valor *positivo* –como el propio Bataille lo señaló en *Collège socratique* – entonces se trata de algo real, concreto. La experiencia interior se lleva a cabo en vista de algo (real), aunque por encima de otras realidades inmediatas. ¿Qué puede ser ese algo? Es necesario responder antes a lo siguiente: ¿quién lleva a cabo el movimiento de la experiencia interior (negativa)? El espíritu. ¿En vista de qué? De un valor puesto por él mismo y que le permite ir más allá del horizonte de sus realidades inmediatas (subordinadas a la acción eficaz y sus resultados). Este valor puede ser – según lo expone Bataille en el artículo referido antes – lo poético, o lo sagrado, o hasta Dios.

En vista de alguno de estos valores la vida humana se trasciende a sí misma, niega lo que ha llegado a ser en vista de lo que aún no es. Rebaso cualquier límite impuesto por ella misma.

Cuando alcanza alguno de estos valores – necesarios para trascenderse – reconoce que dicho valor no es el fin o el término de este poder de trascenderse; pues lo poético, lo sagrado o Dios mismo se encuentran dentro del movimiento de rechazo que es la experiencia interior, nunca por encima de ésta. Así, una vez alcanzados, son puestos en cuestión o impugnados también por la experiencia, es decir, son destruidos por el movimiento de la experiencia. Sólo queda la experiencia interior, el movimiento (sin límite ni medida) de la puesta en entredicho.

Al afirmar Bataille – a partir de una conversación con Blanchot – que la experiencia interior es su propio fin y su propia autoridad se refiere a que la misma experiencia es el valor

positivo. Y qué es la experiencia sino la respuesta del espíritu a la vida, al movimiento explosivo de la vida, a esa sobreabundancia resuelta en pura pérdida. Al hacer de la experiencia el verdadero valor positivo en vista del cual se pone en entredicho todo eso que es, el espíritu pone a la vida misma como su objetivo, y rechaza cualquier otro valor que pudiera quedar por encima de ésta: ya sea lo poético, lo sagrado o Dios – estos valores, en todo caso, pueden ayudar a efectuar ese movimiento, la experiencia, pero de ninguna manera están por encima de ella ni le ponen un término.

En efecto, la experiencia es el poder de trascender (se), de ir más allá de cualquier límite. Es la experiencia del límite extremo. Pero se resuelve en nada (en pura pérdida). Y como se lo señaló Blanchot a Bataille, la experiencia es su propio fin y su propia autoridad, es decir, ninguna cosa ajena a ella la justifica. La experiencia se justifica a sí misma. Aunque a propósito de la experiencia interior como su propia autoridad, Blanchot agregó lo siguiente: dicha autoridad debe de ser *expiada*. ¿En qué sentido? El impulso o poder de trascender (se), de desafiar cualquier límite, es en sí mismo la autoridad y no un medio para alcanzar algo distinto de él, sólo que esta autoridad “ganada” por el impulso originario de la experiencia en realidad es una pérdida: la propia autoridad “ganada” es desafiada y puesta en entredicho a su vez hasta su destrucción. La experiencia es un poder o voluntad de trascender (se) que desemboca en su aniquilamiento.

La experiencia interior es *la incesante puesta en cuestión de la existencia por ella misma*. La existencia (que soy, de quien lleva a cabo la puesta en entredicho) impugna todo aquello que se le presenta como un obstáculo para estar a la medida de la vida, o la existencia, en general. La *ipse*, la forma particular que soy, es el primer obstáculo, pues en ella se encuentra limitada la existencia en general, es en ella en donde se quisiera contener el movimiento explosivo de la vida que amenaza con destruir toda forma particular, a ella misma.

En realidad dentro de la experiencia (interior) el valor positivo es la existencia, o la vida, en general; pero ésta es el movimiento explosivo, de manera que no debe entenderse este valor como un estado o un límite al que pudiera llegarse y en donde el movimiento quedaría anulado. Se trata de un valor que, finalmente, se anula una y otra vez como valor, como algo definitivo y que pudiera ser alcanzado y tomado en el sentido de una posesión. No es esto. Bataille afirma en el “Prefacio” a *Madame Edwarda* (novela iniciada en 1937) lo siguiente: “(...) esta definición del ser y del exceso no puede fundarse filosóficamente, en cuanto que el exceso excede al fundamento: el exceso es eso mismo por lo cual el ser está en primer lugar, antes de todas las cosas, fuera de todos los límites” (19).

Bataille entiende el ser a partir de la sobreabundancia de vida, y su consecuente explosión como pura pérdida. Ningún límite puede contenerlo, y por eso *el ser es lo imposible*: siempre más allá del mundo homogéneo, producto de la acción eficaz. Se desliza fuera de cualquier intento de apropiación, y este movimiento de salir una y otra vez del límite dentro del cual se lo quisiera poner lo vuelve *extático*. No hay lugar en el que pudiera localizarse y señalarse, se desliza una y otra vez fuera de la misma *ipse*, y por ello se presenta como lo *otro* del pensamiento: más allá del concepto, en una constante retirada, fluyendo hacia ninguna parte como una permanente huida sin retorno, una pérdida – ubicarlo o hacer de él mismo el origen (*archê*) y el fin (*telos*), significaría limitarlo, pues siempre está fuera (y es lo otro) del origen y del fin.

La vida representada por mí (esta forma particular o *ipse*) busca el ser (por encima de toda forma particular); inquieta y movida por el deseo (de rebasar lo inmediato) intenta pensar eso que es y así saber lo que ella misma es, y para ello refuta o niega todo aquello que se le presenta bajo *formas* (particulares) diversas, en donde se lo quiere delimitar de manera clara y

distinta, pues reconoce que siempre es más que cualquiera de esas formas – y este *más* representa el exceso referido por Bataille.

Formas como son los productos elaborados por la razón instrumental y que, en el dominio del conocimiento, constituyen un conjunto de respuestas articuladas en un saber o hasta en un dogma religioso. Saber y dogmas que, una y otra vez, quedan cortos en el intento de responder de una manera global, queriendo dar razón del ser en su totalidad.

Con la experiencia (interior) la existencia es la puesta en cuestión de sí misma, es insatisfacción permanente, nunca acuerdo ni identidad consigo misma. El acuerdo traería consigo la satisfacción. La forma particular o *ipse* que buscando el placer afirme haberlo alcanzado con plenitud en la existencia, con lo cual llegaría a la satisfacción, haciendo de ese placer el valor positivo en donde la existencia se encontraría consigo misma, estaría intentando reducir ésta a una forma y limitándola, cuando ella, por su movimiento incontinente, rebasa toda forma particular.

El verdadero *valor positivo* es la existencia, o la vida misma, como movimiento explosivo. El ser, o la vida, en su tumulto y agitación incandescentes no le permiten a ningún otro valor tomar su lugar. Ningún otro valor puede estar por encima de la vida. No hay valor ni autoridad por encima de este movimiento, por lo que nada queda a salvo de su fuerza.

Movimiento resuelto finalmente en nada. Nada se obtiene de él. Al contrario, la existencia encerrada en los límites de la forma particular, o *ipse*, fluye pronto fuera de ésta hacia lo indefinido e ilimitado, fuera de las formas particulares, impulsada por el movimiento. Frente a esto la *ipse*, angustiada por la amenaza de perderse, buscará atesorar y preservar la existencia en sus propios límites, intentará no perderla en dirección de lo indefinido e ilimitado, constituyéndose así en una voluntad de totalidad.

La angustia por el miedo de perderse y de ver cómo el ser fluye más allá de sus límites hacia lo indeterminado la lleva a esforzarse por poner fuera y por encima de este flujo y movimiento un *valor* y una *autoridad* a salvo del mismo. Ahora bien, el ser se presenta como flujo y devenir, y poner un valor por encima de él significa ponerlo por encima de la vida.

Al contrario, la experiencia interior es la respuesta del hombre que consiente al movimiento de la vida. Por ello es una experiencia *negativa*, potencia de negación. Insatisfacción frente a lo que (se) es a partir de un impulso y una voluntad de ir siempre más allá de todo límite. Un impulso o una fuerza por llevar la existencia más allá de cualquier valor positivo limitante (lo poético, lo sagrado, Dios, la búsqueda del placer, el conocimiento, etc.), incluyendo el valor positivo representado por la propia *ipse* que lleva a cabo la puesta en entredicho.

Y la angustia no disminuye ni desaparece, debido al carácter trágico en general. Corriendo hacia su ruina, la *ipse* responde con un *Sí* a la exigencia de la vida y lo hace con júbilo, pues afirma la vida al negar cualquier forma que pudiera contenerla, incluyéndose a sí misma como límite, en otras palabras: libera la vida. Aunque esta liberación es su ruina, es *la muerte que vive una vida humana*, según las palabras de Kojève, a las que habría que agregarles: la vive con gozo, y entonces es *la práctica del gozo frente a la muerte*, en palabras de Bataille. Un gozo no exento de espanto (*frayeur*): la vida humana no deja de ser desgarrada en dos direcciones opuestas, por un lado la necesidad de acumular y preservarse y por otro la necesidad de perder (se): economía de acumulación y economía de pérdida.

La vida humana como *posibilidad* lo es en dos direcciones. No sólo una de ellas, la de negar (dialécticamente) lo otro con el fin de asimilarlo y crecer hasta constituirse como un ser homogéneo; también es el poder de ir hasta el límite, la voluntad de ir siempre más allá de sí y de introducir el desequilibrio en ese ser homogéneo. Si la posibilidad fuera sólo el *deseo*

como *voluntad de reconocimiento*, según lo expuso Kojève, todo llegaría a su fin con la *satisfacción* del mismo: el límite representado por la realidad objetiva, el producto o la obra, le devolvería al espíritu su propia imagen; de tal manera que quien mira, el espíritu (el sujeto) y lo mirado (su obra, el objeto), se identificarían plenamente.

Frente a esta identidad el desequilibrio comienza con el exceso del deseo y de la voluntad. La vida humana, de nuevo, niega esa obra en la cual veía su imagen reflejada como un todo, como el todo del ser o de la realidad – en donde ella misma suponía ser el todo – y rompe el límite de este conjunto (homogéneo) con el fin de extender su deseo más allá, hacia lo indeterminado y desconocido. Hacia lo *otro* inaccesible e inapropiable, de lo cual no puede venirle su imagen como un ser completo, homogéneo, sino, en todo caso, la imagen de su ausencia: reconoce su ausencia en el lugar de lo *otro*, pues no puede asimilarlo dentro de sus límites, y entonces se ve enfrentada en verdad a lo desconocido, al no saber, esto es, no a lo desconocido y a lo otro que en algún momento después de un largo esfuerzo podrá integrar dentro de sí, sino a lo desconocido absoluto o lo imposible, inasimilable - ¿es esto Dios? No para Bataille.

En el escrito “Collège socratique” Bataille dice: “La experiencia interior es incluso el hecho de un ser particular y limitado. Lo que pongo en cuestión en mí mismo es sin duda el ser mismo, pero no puedo poner en cuestión el ser mismo antes de haber chocado con los límites del ser que soy. La experiencia es en primer lugar la puesta en cuestión de los límites del ser, esencialmente del aislamiento en donde se encuentra el ser particular. Así [la experiencia] está en la búsqueda de un objeto exterior con el cual intenta comunicar” (20).

La experiencia se lleva a cabo por el encierro del ser dentro de ciertos límites, para empezar los límites de la propia *ipse* o forma particular. La necesidad de negar y poner en entredicho estos límites es el origen de la experiencia. Y la *ipse* como posibilidad puede

hacerlo. El ser (la vida, la existencia) se encuentra limitado en la *ipse*, la cual busca atesorarlo mediante la economía de acumulación (el trabajo). De ahí que la experiencia (negativa) comience actuando sobre el límite representado por la *ipse*. Consintiendo en el movimiento explosivo de la vida, la *ipse* se esfuerza por liberar al ser de su propia forma particular. ¿Cómo? Buscando el contacto con algo (un objeto) *fuera de ella*: se trata de la *dramatización*, mediante la cual la *ipse* se representa alguna escena – por ejemplo, de corte religioso como la crucifixión de Jesús – y se ve obligada a salir de sí en la medida en que se identifica con la víctima (que puede ser también la de *leng-tche* o *Cien pedazos*), trastocándose en esa muerte vivida por la vida humana. Esto le permite alcanzar la experiencia del sacrificio liberando así al ser de sus límites como *ipse*.

La *ipse*, al dramatizar, impugna sus límites y se niega a sí misma en vista de algo *otro* representado por ella como un *objeto exterior*, como puede ser la imagen de Jesús en el momento de su inmolación en la cruz – o unos momentos antes, cuando se sintió abandonado por Dios, como lo deja ver el *lama sabachtani*, antes de que su muerte fuera restituida con la ganancia de la resurrección y la redención de la humanidad -. La *ipse* busca comunicar con ese objeto, con la imagen de la víctima bajo la cual se oculta en realidad lo *otro* ilimitado e indeterminado. La comunicación tendrá lugar en el momento en el que el ser, limitado ahora dentro de esas dos formas particulares, la *ipse* y su objeto, se libere de las mismas. Momento, para la *ipse*, del *transe extático* o de la experiencia de la pérdida del ser que hasta entonces había atesorado dentro de sus límites. El transe extático no es otra cosa que la muerte que vive una vida humana.

De hecho la permanente puesta en entredicho de la experiencia interior, ese impulso de la *ipse* hacia lo *otro* (desconocido e indeterminado), hace de ésta un ser extático, siempre en la búsqueda de comunicar con lo *otro* liberando al ser de sus propios límites. Este movimiento

de salida del ser de toda forma particular es vivido por la *ipse* como transe extático; y es un reflejo, en la vida humana, de la irradiación del sol como incandescencia pura ajena a cualquier intento de traducirla en cálculo de calorías.

Con la experiencia interior la vida humana se mantiene extática, en busca de comunicar con algo más allá de sus límites como *ipse*, hacia un objeto que es una especie de señuelo para obligarla a salir de sí hacia lo desconocido. Cuando la *ipse* está a punto de alcanzar ese objeto exterior, el señuelo, reconoce que en realidad se ha impulsado fuera de sus límites para perderse como *ipse* en algo que está fuera de cualquier forma particular, ya sea la del objeto o la del sujeto.

2.3. La razón y el exceso de la razón

Retomemos de nuevo el carácter trágico de la vida: un impulso vital es el origen de las diversas formas de vida, de su crecimiento y extensión; pero estas formas se encuentran con un límite: el espacio, la biosfera en el caso de nuestro planeta, fuera del cual no pueden sobrevivir. Para evitar la saturación del espacio se vuelve necesaria la pérdida de muchas de las formas vivientes para que otras puedan surgir, pues el impulso nunca se detiene. Y este segundo momento es el *movimiento explosivo de la vida*, cuando el consumo como pura pérdida se presenta.

Es una necesidad y una exigencia de la misma vida el consumo glorioso, inútil. Podría objetarse, sin embargo, que dicho consumo no carece de utilidad al permitir la aparición de nuevas formas de vida, de manera que el gasto o la pérdida de muchas de ellas tiene su justificación en la ganancia recibida por aquellas que las remplazan.

Esto parece tener un sentido fundamental, y no tratarse de un consumo resuelto en nada, o para nada. Sin embargo, desde el punto de vista de las nuevas formas de vida es una ganancia,

no desde la otra perspectiva, la de las formas que desaparecen, ahí hay una pérdida irreparable. Todavía podría objetarse esto: sí es reparable, puesto que su desaparición representa una ganancia para las nuevas formas de vida; pero esto significa ver sólo un lado del movimiento, el anverso digamos, y no el reverso.

Lo trágico consiste precisamente, como se dijo antes, en lo siguiente: lo posible es la vida orgánica y su desarrollo en un medio favorable; lo imposible es la muerte final, la necesidad, para existir, de destruir.

Este carácter trágico no es visto por muchos ojos humanos. Únicamente ven el primer aspecto, el de lo posible y la vida como crecimiento, el de la existencia que permanece o dura; e ignoran, o hacen todo lo posible por eludirlo, el otro lado, ¿cuál?: en efecto, la existencia permanece y nuestros ojos miran eso que es (todo aquello que se encuentra en la vida), pero esto es posible en la medida en que hay un gasto o una desaparición constante de la existencia misma, de todo eso que es.

Sin la extinción de la existencia ésta no sería posible. La economía general de Bataille coloca a la pérdida como el fin de todo eso que es. Una economía que nos obliga a aceptar la visión silénica a nosotros, los seres humanos, un tipo de forma de vida – entre otras – destinada, finalmente, a su desaparición para que la existencia *en general*, más allá de cualquier forma particular, pueda seguir teniendo lugar.

Dentro de la economía general el hombre acepta la visión de Sileno, la asume, y sin tener que esperar el momento de la desaparición final del ser humano dentro del vasto universo, pues a partir de ahí ya nada más podría ser vivido por él, lleva a cabo distintas maneras de vivir, o de tener la experiencia (de), ese movimiento de pérdida que está en la base de la existencia – como un fundamento de la misma: un fondo que se desfonda una y otra vez, y por eso más bien como algo que excede a todo posible fundamento.

Hay distintas formas de vivir la falta de fondo: el éxtasis, el sacrificio, la poesía, el erotismo y otras por las cuales es posible esa *muerte que vive una vida humana*. La experiencia interior es una de ellas, probablemente la más importante para Bataille, ya que se trata de una forma no sólo sensible sino también *consciente* de vivirlo, de traducir el movimiento explosivo de la vida dentro del dominio de la propia razón.

En un artículo del año de 1952 de la revista *Critique*, “Le mysticisme”, Bataille concluyó con las siguientes palabras: “(...) sólo una razón intacta puede tener por objeto y por interés eso que excede la razón” (21).

¿Cuál es, para Bataille, la meta de la razón (o del pensamiento)? Más allá del mundo instrumental que es su producto, y en donde el hombre puede preservarse, la razón tiene como fin aquello que la excede y en donde termina por encontrar su ruina. El trabajo del pensamiento, en vínculo con la vida y su exigencia fundamental: la pura pérdida, tiene la posibilidad de realizarse hasta el límite en cual se disuelve.

Esta disolución es la embriaguez, de ahí que Bataille afirme en el tomo uno de la *Summa*: “(...) eso que enseño (...) es una embriaguez, no es una filosofía” (22). Una ebriedad en donde la razón se descompone y a la cual no se llega sin un trabajo riguroso del pensamiento; por eso señala que sólo una razón *intacta* permite el acceso a lo otro de la razón, al exceso en donde nada queda a salvo.

El trabajo de la razón *necesariamente* lleva a eso que la excede, siempre y cuando dicho trabajo sea llevado a cabo de manera rigurosa y hasta el agotamiento de la posibilidad del pensamiento mismo. Mientras no se realice por completo la posibilidad de la razón ésta no se enfrentará con aquello que la rebasa - de ahí el interés de Bataille por Hegel.

La razón se esfuerza por conocer *eso que es*, la realidad, y su compromiso con la verdad (revelar *eso que es*) tarde o temprano nos hará ver lo que reveló la visión de Sileno: el exceso,

el movimiento explosivo de la vida. Y qué es semejante trabajo *riguroso* de la razón sino la misma experiencia interior: rigurosa e infatigable puesta en cuestión sin reposo que *quiere ver* o *quiere saber* hasta el límite, ver hasta el deslumbramiento. No hay rigor en este trabajo en tanto la puesta en entredicho tenga como fin un conjunto de respuestas, un saber o un conocimiento, con los cuales encontrará el reposo tratando de detener el movimiento explosivo de la vida.

¿Qué significa realmente ver o saber? Como se dijo: ver hasta quedar cegado; en otras palabras: quedarse en la noche del no-saber. De forma paradójica, saber de verdad es no-saber. Cuando el saber es lo mismo que un conjunto de respuestas, de afirmaciones, un contenido, y cuando la mirada reposa en algo – en lo cual desea reconocerse, en una presencia que le devuelva su propia imagen -, en estos casos la razón no ha agotado ni llevado hasta el límite la posibilidad que ella misma es. ¿Qué la detiene? El miedo a encontrarse con lo otro, en donde su dominio termina; pero, al mismo tiempo, a donde es invitada a perderse - ¿por quién?, por la vida y su movimiento.

Perdersse y encontrarse con lo otro en donde su dominio termina es una posibilidad de la razón, su posibilidad mayor, extrema. No se trata de una violencia que se quiera hacer en contra de la razón, y cuya dirección vendría de otro lugar y no de ella. Al contrario, es en el mismo pensamiento en donde está la posibilidad de aniquilarse hasta la ebriedad.

Para Bataille todo esto no era algo ajeno a Nietzsche. Hegel y Nietzsche fueron muy importantes para él. Fue en 1923 cuando leyó al autor de *Más allá del bien y del mal*, y desde entonces su propio pensamiento no dejó de estar ligado al de Nietzsche. En una de las conferencias del Collège Philosophique: “No-saber, risa y lágrimas” (1953), Bataille confesó lo siguiente: “(...) hay un tipo de experiencia muy particular que me parece propia a Nietzsche y propia a mí mismo, de la misma manera que, por ejemplo, la experiencia de santa

Teresa era propia también a san Juan de la Cruz (...) hay una relación entre el pensamiento y la experiencia de Nietzsche y la mía, análoga a la que existe en una comunidad” (23)

Para un lector puede llegar a ser extraño encontrarse con un escrito de Bataille, titulado *Mémoire* (24), que consiste en una serie de aforismos y fragmentos tomados de diversas obras de Nietzsche y publicados por Bataille en 1945 (en Gallimard). Lo extraño es el título de la última parte de este libro: “États mystiques”. El lector podría desconcertarse por esto: ¿cómo puede hablarse de estados místicos en Nietzsche – quien fue un crítico severo del ideal ascético, bajo el cual se han regido los místicos en las religiones? (25).

Sin embargo, los *estados místicos* no aluden a otra cosa que a esta pérdida de la razón y del saber en el exceso, en el no-saber, cuando el pensamiento ha cumplido su trabajo de manera rigurosa hasta el límite de su posibilidad. Por eso Bataille no vacila en citar las siguientes palabras de Nietzsche: “El nuevo sentimiento de poder: el estado místico; y el racionalismo más claro, el más intrépido, sirviendo de camino para llegar ahí” (26).

Hay en la misma razón, cuando consiente en el movimiento explosivo de la vida, un deseo irrefrenable de zozobrar, de perderse para nada. La razón consiente en agotar su posibilidad, en realizarse hasta donde la vida se lo exige, y así, de manera temeraria se enfrenta con aquello que la excede, la deslumbra y la disuelve: y a este sentimiento de poder se refiere Nietzsche, al poder del movimiento explosivo de la vida, a la devastación vivida por quien, intrépidamente, consintió en él. Aunque no es extraño, de ninguna manera, ver a la razón a menudo replegarse en sí misma una vez que el encuentro con lo otro tiene lugar; y entonces la razón busca su propia preservación en el reposo, satisfecha con el conjunto de respuestas que se ha dado para evitar ser destruida. En este último caso la razón teme la exigencia de la vida en general, e intenta actuar como si fuera ella quien, en último lugar, impusiera sus propias

exigencias limitadas a la vida – limitadas en el sentido de reducir a esta última a los fines útiles del mundo instrumental.

Bataille no rechaza la razón, al contrario, le exige realizar su trabajo de forma rigurosa y hasta el límite de sus posibilidades. No otra cosa es la experiencia interior o la nueva teología mística.

La razón comienza su trabajo buscando un fundamento. Busca el fondo en el que descansa la realidad, el fundamento que da razón de ella. Y se lanza hacia esta empresa bajo la idea de que *nada de eso que es carece de por qué*: el principio de razón. De ser cierto semejante principio la realidad tendría un *origen* en el sentido de un suelo o una base firmes sobre los cuales descansaría con toda seguridad. El mundo tendría un contorno preciso, y por lo tanto podría ser conocido por la razón que, finalmente, se lo representa. El mundo sería un mundo completo, acabado. El fundamento sería el sostén de todo, y representaría el límite – el origen.

El fundamento puede ser Dios mismo, y si no Dios algo semejante a él: aquello por lo que ya no se puede preguntar, cuya razón de ser o *por qué* escapa a la razón; aunque sin dejar de ser el suelo en el cual todo descansa. En este caso, sin embargo, la razón se ve subordinada a un principio incontestable.

Si la razón es congruente consigo misma, con su principio rector: ponerlo todo en cuestión con el fin de que se revele eso que es, no puede entonces admitir un principio más allá de ella misma, es decir, algo que quede a salvo de su cuestionamiento. La razón se esfuerza por ver con *claridad* eso que es: lleva dentro de sí el movimiento de autonomía que no le permite subordinarse a algo otro, intocable frente a su voluntad de saber.

Es así como el trabajo del pensamiento continúa, no deteniéndose ante nada, y desecha cualquier principio intacto y oculto para él, a salvo de su movimiento de puesta en entredicho. Cualquier principio o fundamento deberá de ser claro y visible para la razón, algo de lo cual

esta última pueda dar una clara razón. ¿Y en qué termina esto? En el momento en el cual la razón misma se pone como el fundamento de todo, como el principio que puede dar razón de todo.

¿Pero este principio, ella misma como fundamento, es intocable?

De ninguna manera. En efecto, la razón llegó a una plena autonomía y *soberanía* desde el momento en el que dejó de subordinarse a cualquier principio ajeno a ella, por ejemplo Dios. Y, sin embargo, dicha soberanía tendrá que ser *expiada*. ¿En qué sentido? Al no poder dejar de ser congruente con el principio que la rige: cuestionarlo todo hasta el límite de su posibilidad, pues busca de esta manera la revelación clara de eso que es, la razón tampoco puede quedar a salvo de su propio movimiento de impugnación – vinculada como está, a su vez, con el movimiento explosivo de la vida –; y entonces no puede tomarse a sí misma como el límite y el fundamento del mundo, como ese origen que sustenta al conjunto de la realidad.

Si continúa refutando y poniendo en entredicho eso que es – incluyéndose a sí misma – se encontrará con que ella no es más que una *parte* de la realidad, de ninguna manera su límite ni su fundamento: se encontrará en una realidad vasta, que la excede, perdida en ella como un naufrago en un océano infinito, y en el cual se esfuerza por poner señales y marcas con el fin de ponerle un sentido y darle una dirección a su propio rumbo mientras permanece ahí – sentido y dirección construidos por ella misma, y no como algo preexistente y sin relación con su trabajo de balizamiento.

Al ser congruente consigo misma – con su principio rector: impugnar los obstáculos para tener una visión adecuada –, la razón continúa su trabajo cuyo fin es: ver con claridad *lo más lejos* que se pueda, hasta donde su posibilidad se lo permita. Interrogándolo todo, interrogándose a sí misma: a sus propios límites y alcances, sin reposo admisible, termina por

abrirse a un más allá de sí misma, al océano infinito en el cual se halla perdida, y del cual no es el centro.

Interrogándolo todo, hasta sí misma – sus límites y alcances –, termina por alcanzar su propio límite, logra mirarse con toda claridad reconociendo que ella no lo es todo, que una vastedad la excede. Así, la razón, en este interrogatorio dirigido a todo eso que es, en busca del fundamento que contiene y da razón del todo, y habiendo supuesto alguna vez durante este movimiento que ella era dicho fondo, llegó al extremo de demandar razón a la razón, a preguntarse por el fundamento del fundamento: si es verdad que nada de eso que es carece de *por qué* (nada es sin *por qué*), entonces *¿por qué* nada de eso que es carece de *por qué*?; *¿por qué* es una necesidad que todo eso que es deba de tener un *por qué*? *¿Por qué* todo eso que es debe tener un fundamento o una razón de ser?

Y en el límite representado por esta pregunta el ser, o todo eso que es, junto con la misma razón interrogante, pierden el fondo, el suelo.

Bataille, a propósito de Hegel y el saber abarcador del conjunto de la realidad, lo expresó así: “Suponiendo que yo sea Dios, que esté en el mundo con la seguridad de Hegel (suprimiendo la sombra y la duda), sabiendo todo (...) en ese momento precisamente se formula la cuestión que hace entrar la existencia humana, divina... lo más pronto en la oscuridad sin retorno; *¿por qué* es necesario que haya *eso que yo sé*? *¿Por qué* es esto una necesidad? En esta cuestión está oculta – no aparece de inmediato – una extrema desgarradura, tan profunda que sólo el silencio del éxtasis lo responde” (27).

Con ello se reconoce la ausencia de fundamento de la realidad y que no es cierto ni necesario en términos universales el que *eso que es* deba de tener un *por qué*. La razón, frente a la ausencia de fondo, se abre y acepta lo desconocido e inasimilable para el trabajo del pensamiento. Apertura que representa el ser extático: la razón sale fuera de sí hacia lo otro en

lo cual se disuelve. Y a esto Bataille le dio el nombre de *comunicación*, por eso afirma: *la comunicación es el éxtasis*.

Sin fundamento, la realidad no puede presentarse como algo completo, acabado. La puesta en cuestión sin límites, la experiencia interior, permite ver que no hay respuestas definitivas; al contrario, se revela una realidad inacabada. Siempre más allá de cualquier conjunto de afirmaciones sobre ella, en el cual el pensamiento daría por terminado su trabajo – partiendo de la suposición de que por fin ha llegado a contener la totalidad de lo real dentro de sí mismo, creyendo haber llegado a los confines de la realidad y de haber visto su contorno -, fuera de este conjunto de respuestas no deja de presentarse *eso que es* de forma incompleta.

Siempre un más allá del pensamiento, radical y absoluto, se dibuja frente a éste. Lo *otro* desconocido no por insuficiencia de la razón – pues visto así podría suponerse que algún día será conocido por ella -, sino por su naturaleza: “(...) defino, más allá de los límites alcanzados, ya no un desconocido sino un incognoscible. Incognoscible no por el hecho de la insuficiencia de la razón sino por su naturaleza” (28).

Necesariamente, para Bataille, el pensamiento en el límite de su posibilidad revelará eso que es inaccesible para él. Y la diferencia entre la ciencia y la experiencia interior – o la nueva teología mística – es la siguiente: la ciencia cuestiona, refuta las cosas tal y como están con el fin de llegar a ver con claridad eso que es; sin embargo, parte del supuesto de que esto último podrá ser conocido y representado en un conjunto de respuestas. De principio se pone como meta la respuesta, el conocimiento. La experiencia interior refuta también con el fin de ver eso que es, pero no parte del supuesto de una respuesta y de algo conocido que deberá ser alcanzado, pues su fin es agotar la posibilidad de la razón hasta su límite extremo y encontrarse con lo desconocido en donde se pierde: parte del no-saber y llega al no-saber.

Necesariamente la ciencia *debería* dejarnos frente a lo desconocido. Por eso Bataille afirma en *El culpable*: “En el extremo de la reflexión, aparece que los datos de la ciencia valen en la medida en que ellos vuelven imposible una imagen definitiva del universo” (29).

Llevada con rigor, la puesta en cuestión de la misma ciencia terminaría por revelarnos lo inacabado de la realidad. Sin embargo, como en el caso de Hegel y la *Fenomenología del espíritu* (o *Ciencia de la experiencia de la conciencia*), no es extraña la elaboración del sistema cuyo objeto es presentar una imagen completa de la realidad.

La ciencia hegeliana (el trabajo de la razón en él) fue realizada con rigor, por lo que es imposible que no se haya enfrentado con lo desconocido. La razón quedó abierta y de frente a ello. Sólo que con Hegel la razón se replegó sobre sí misma, le dio la espalda a lo *otro* indeterminado e incognoscible, ignorándolo y elaborando el sistema, esto es, un conjunto de afirmaciones y una representación cerrada de la realidad.

Hegel, afirma Bataille en el tomo primero de la *Summa*, rechazó el éxtasis. Frente a lo desconocido, al pensamiento sólo le queda abismarse, perderse ahí y tener la experiencia de la pérdida (la muerte que vive una vida humana). En el extremo sólo se puede estar frente a lo inacabado, lo desconocido, frente a un no saber qué es lo que vendrá y pone en riesgo mi ser particular que antes se quería completo, sin mella e invulnerable. Es el momento de la *súplica sin respuesta*, de quedarse de cara a ese no saber qué vendrá, consciente de la vulnerabilidad del ser particular, homogéneo y, sin embargo, en el caso de la experiencia interior, se acepta esta situación. Se acepta con gozo. ¿De qué situación se trata? De la muerte, la pérdida, el estado de apertura hacia el afuera o lo *otro* indeterminado e irrepresentable que hace posible el éxtasis, el ser extático o la comunicación: en este caso el espíritu (la realidad humana) se disuelve en el afuera.

Debido a eso Bataille escribe: “”Sí mismo”, no es el sujeto aislándose del mundo, sino un lugar de comunicación, de fusión del sujeto y del objeto” (30). La experiencia interior como puesta en cuestión sin límites ni reposo es un movimiento contrario al repliegue de la razón sobre sí misma, una razón constituida como sujeto y que así, recogida en su ser discontinuo, se presenta, del otro lado, el mundo como objeto. Con la experiencia la razón no se salva de ser refutada por ella misma, dirige la potencia negadora hacia sí para evitar replegarse y, en sentido opuesto, queda abierta en dirección de la realidad, disuelta en ésta.

Es necesario abrir, o herir, el sistema – a la razón recogida hacia su propio centro -, por eso Bataille se vio a sí mismo como la herida de Hegel: “Imagino que mi vida – o su aborto, mejor todavía, la herida abierta que es mi vida – por sí sola constituye la refutación del sistema cerrado de Hegel” (31).

Es necesario entonces abrir, o herir, el sistema; pero sin el propio sistema no es posible hacerlo. Tan necesario es lo uno como lo otro. Sin el trabajo riguroso del pensamiento, junto con su obra, no es posible enfrentarse con aquello que lo excede y perderse ahí.

2.4. La nueva teología mística y los límites cristianos

Para Bataille fue muy importante que la experiencia interior fuera un movimiento llevado a cabo por la propia razón: el delirio sin más no tiene importancia, finalmente la conciencia y la lucidez son necesarias a la hora de enfrentarse con lo desconocido.

En uno de los fragmentos eliminados por Bataille de la versión definitiva de *La experiencia interior* hay lo siguiente: “Nada más lejos de las posibilidades que me pertenecen – o de las intenciones de este libro – que un misticismo cualquiera dando el acuerdo a la imaginación poética. En todos los tiempos, los espíritus propensos a la experiencia interior se han prestado a las facilidades que encontraron: “Tales espíritus, decía Hegel, cuando se

abandonan a la fermentación desordenada de sus almas, se imaginan que velando su conciencia de sí y haciendo capitular su entendimiento son los elegidos a los cuales Dios da la sabiduría durante el sueño; de hecho eso que ellos conciben y ponen en el mundo durante este sueño, son sueños”” (32).

A lo largo de la historia los hombres han sido *sensibles* al movimiento explosivo de la vida, a la pérdida y la ebriedad resultado de su encuentro con eso que excede el dominio de sus posibilidades como *homo faber* (ser industrial). Habiendo aceptado la verdad del exceso, en vez de rehuirla, han recurrido a diversas prácticas individuales y sociales (el sacrificio, la poesía, la guerra, el erotismo y otras) con el fin de tener la experiencia del movimiento vertiginoso. Sin embargo, para Bataille, no basta con volvernos sensibles al mismo, una vez que se ha consentido en él es necesario tener la conciencia de ello.

La experiencia interior, como Bataille la entiende en la *Summa*, es el movimiento de puesta en cuestión sin límite llevado a cabo por la razón, cuyo desenlace es el deslumbramiento y la ebriedad en donde esta última se pierde: el éxtasis. Pero este movimiento no termina aquí. El éxtasis o la experiencia del exceso dura sólo unos instantes, luego de los cuales la razón se recobra para, de nuevo, correr al límite en donde volverá a perderse.

Este movimiento nunca termina, y los ojos permanecen abiertos frente a él: la conciencia (la lucidez) se mantiene, tal y como lo quería Hegel, frente al desgarramiento absoluto del cual el espíritu obtiene su verdad. ¿Acaso no la exigencia de la razón era que se revelara eso que es con completa claridad? Y qué se revela sino la existencia desapareciendo una y otra vez en esa *noche o nada vacía*, de acuerdo también con las palabras del propio Hegel. Una revelación, por cierto, que sólo tiene lugar en el espíritu (la realidad humana) - aunque con este filósofo la razón no tuvo la fuerza suficiente para ver de verdad: lo que significa hacerlo

hasta perecer y expiar la soberanía, alcanzada con el saber absoluto, en la ceguera del no-saber.

Ahora bien, el delirio puro o la ebriedad sin más nada revelan; el desorden del espíritu no es suficiente. Sin la sostenida lucidez de la conciencia la experiencia del exceso sería lo mismo que algo que nunca hubiera sucedido, y por lo tanto estaríamos ciegos frente al exceso, no por haber visto verdaderamente eso que es sino por ignorancia de él.

Por esto Bataille, en “La risa de Nietzsche”, escribió: “Diré que el éxtasis, el sacrificio, la tragedia, la poesía, la risa son formas en donde la vida se pone a la medida de lo imposible. Pero son formas naturales, en cuanto que el sacrificador, el poeta, el reidor *no piensan de ninguna manera en ponerse a la medida de lo imposible*, ya sea que sacrifique, esté inspirado o ría sin saber eso que lo perturba y también eludiéndolo por el sacrificio, la poesía, la risa. *Si tomando conciencia de lo imposible*, me pongo a su nivel, puedo estar o no en el éxtasis, puedo reír, no reír, tener o no un sentimiento sagrado, poético, trágico, ya no me limito a sufrir lo imposible de las cosas, *lo reconozco como tal*, no eludo lo imposible del que río, etc.” (33).

Recordemos: lo imposible es la muerte final, la necesidad, para existir, de destruir. Es el momento de la pérdida sin ganancia alguna. Y somos *sensibles* a esto en la risa, el sacrificio, la poesía, el éxtasis, la tragedia y el erotismo, pero la pura sensibilidad no basta porque por sí sola no nos permite un *reconocimiento* de ello.

La vida perdida de manera permanente en el exceso no se distingue de la noche animal. Ahí no es posible el reconocimiento de nada. Inclusive sin la conciencia de haber tenido la experiencia del exceso ni siquiera es posible esta misma experiencia. La sensibilidad pura mantendría al espíritu dentro de una realidad indiferenciada, de la que él mismo no podría distinguirse. Por ello es importante el trabajo de separación de la conciencia: poder poner una

distancia entre el espíritu y el movimiento vertiginoso de la vida, ser conscientes de él, para luego hundirse en él y salir de nuevo de su dominio.

La experiencia del exceso, o de lo imposible, no es posible sin el reconocimiento consciente de que hay algo otro que rebasa todo límite y medida. Sin medida no puede hablarse del exceso, y no sólo eso, no puede tenerse la experiencia de ello. Sólo habiendo construido la medida, como lo hace la razón, se dibuja aquello otro o su afuera inapropiable. Con Hegel somos testigos de cómo el espíritu se separa de una realidad ilimitada, sin contornos ni formas, y desde la distancia proporcionada por esta separación construye otra, elabora un mundo espiritual coherente, con pleno sentido y, al parecer, bien articulado, sin la menor fisura.

El espíritu, mediante la negación dialéctica o el trabajo, impone sobre la realidad antes informe este mundo coherente. Y, en el nivel del conocimiento, esto se refleja en el saber absoluto, en donde el espíritu se reconoce dentro del conjunto del ser como una realidad coherente, terminada y sin resquicios.

Para Hegel el espíritu portaba desde un principio esta coherencia (medida y orden), pero fue necesario que saliera del otro dominio, del meramente natural (indiferenciado y sin medida), con el fin de realizar sobre este último la coherencia originaria de la que era portador. Y realizarla significaba actuar de forma eficaz sobre el ser natural. De esta manera el orden y la medida originarios en todo momento presentes en el espíritu, al final, aparecerían en el conjunto de la realidad. Por lo cual puede hablarse de una circularidad: un orden *originario* termina por imponerse efectivamente en el ser total, sólo había que pasar a la acción para que dicho origen se volviera algo real.

El pensamiento de Hegel es entonces circular, pues postula que la coherencia como origen es también el fin. Aquello que está al principio termina por aparecer al final de un recorrido.

Y esto permite tener una visión completa del ser, de la realidad como un conjunto sin afuera, que lo integra todo dentro de sí. Ahora bien, precisamente esto, la idea del ser como un continente que lo contiene todo, necesariamente deja ver que hay algo afuera del mismo. Por eso Bataille afirma: “(...) este pensamiento circular es dialéctico. Él arrastra la contradicción final (tocando al círculo entero): *el saber absoluto, circular, es no-saber definitivo*. Suponiendo que yo lo alcance, sé que no sabré ahora nada más de lo que ya sé” (34).

Semejante visión hegeliana es teísta y teocéntrica: se parte de la existencia indudable de una presencia originaria, llámese Dios, Espíritu o Absoluto. De un principio, o un fundamento, que integra y da razón (de) todo eso que es, y lo unifica; por el cual la realidad se presenta como un conjunto perfectamente coherente.

Bataille, sin apartarse del mismo Hegel, subraya el carácter *dialéctico* del pensamiento circular. Dialéctico, es decir, que implica su opuesto. Y así, al sostenerse que se ha llegado al saber absoluto, que lo contiene todo, se afirma en realidad que se ha llegado a su opuesto, al no-saber definitivo. La visión de una realidad completa, cuyos límites son precisos, necesariamente revela que hay algo fuera de ellos; y si se pensaba que lo contenido en los límites era el ser total conocido en su totalidad, entonces se está reconociendo que aquello que se encuentra fuera de los límites es por completo incognoscible: la visión del llamado conjunto real, el saber absoluto, se trastoca en su opuesto, el no-saber absoluto. Ver, de verdad, significa quedarse ciego.

Ver es, como se dijo antes, ver hasta el deslumbramiento; lo cual sólo es posible si a esto último le antecede una mirada ávida de visión (y de saber). Desde la pura ceguera ni siquiera es posible reconocer que se está ciego. La experiencia del exceso (la ceguera), de lo otro de la razón en donde ésta se disuelve, no se presenta sin el desarrollo completo de la razón.

La experiencia interior debe entenderse entonces en tres sentidos:

1. Como el propio autor lo señala al comienzo de la *Summa*: la experiencia consiste en la puesta en cuestión sin reposo, en la fiebre y en la angustia, de eso que un hombre sabe por el hecho de ser. Poniéndose a la medida del movimiento explosivo de la vida el hombre, como *homo cogitat* o ser pensante, refuta el conjunto de afirmaciones y respuestas que se ha dado a sí mismo con el fin de dar razón de *eso que es*. Digamos que despoja a esto último de los contenidos, categorías y conceptos con los cuales lo ha recubierto para volverlo conocido y familiar. Y lo hace porque reconoce que todos ellos (conceptos, categorías, etc.) son sólo el anverso de una realidad con una contra cara ajena y por completo indiferente a esos contenidos.

Y si la razón tiene como fin ver claramente eso que es, se esforzará hasta quedar de frente con ese reverso de la realidad. Un esfuerzo acompañado de la *angustia*, pues poco a poco irá reconociendo que precisamente allá no le espera otra cosa que su pérdida. ¿Y todo esto a qué la lleva?: a quedar frente a la *ininteligible* desnudez del ser.

2. En este momento, para el hombre, sobreviene el éxtasis: termina el trabajo de la razón, de carácter discursivo – aunque, como se verá más adelante, negativo -, por haber llegado al límite de su posibilidad, y en su lugar el espíritu (la realidad humana) tiene la *experiencia* del exceso. Pasa del discurso a la experiencia, al plano de la *sensibilidad*, transformándose en esa *muerte vivida por una vida humana*.

Y el éxtasis es la comunicación. El espíritu deja de ser una entidad, o un ser homogéneo y aislado que hace de la realidad una representación o un objeto del que se encuentra separado, para ser atravesado por el ser desnudo – antes velado bajo categorías, contenidos y conceptos -, disolviéndose en él en unos momentos de ebriedad.

3. Ahora bien, lo que rige todo este movimiento de la experiencia cuyo desenlace hasta aquí es el éxtasis es una voluntad *extrema* de saber, de agotar la posibilidad del espíritu como

razón, y que se trastoca en una *voluntad de no-saber* (de ver hasta el deslumbramiento). Una voluntad que no se agota en el éxtasis, como tampoco se limitó a las construcciones categóricas y conceptuales de la realidad.

En este sentido Bataille habla de una *revuelta* permanente del espíritu, que no es otra cosa sino la misma puesta en cuestión *sin reposo* de la experiencia. El éxtasis no puede ser el límite de la experiencia. Por eso: “La experiencia no sería sino un engaño, si ella no fuera revuelta, en primer lugar, en contra del apego del espíritu a la acción (al proyecto, al discurso – contra la servidumbre verbal del ser razonable, doméstico), en segundo lugar contra los apaciguamientos, las docilidades que introduce la experiencia misma” (35).

El éxtasis trae consigo para el espíritu momentos de gozo, de felicidad. Por ejemplo, Bataille refiere así uno de estos momentos: “(...) pensé que la “dulzura del cielo” se comunicaba a mí y podía sentir precisamente el estado que le respondía en mí mismo. La sentía presente en el interior de la cabeza como un fluir vaporoso, sutilmente aprehensible, pero participando en la dulzura del afuera, poniéndome en posesión de ella, haciéndome gozar de ella” (36).

La voluntad de no-saber, de gloria o de pérdida, no puede agotarse en ningún tipo de estado, ya sea de gozo o inclusive de sufrimiento y de desdicha, pues también el éxtasis puede vivirse así. La pérdida puede ser vivida de cualquiera de estas maneras, pero detener el movimiento general de la experiencia interior en alguna de ellas sería limitarla. Es necesario entonces que el espíritu sacuda cualquier estado en el que haya caído para no quedar fijo en él, de otra forma la misma experiencia de la pérdida terminaría por desaparecer en alguno de ellos.

La voluntad de gloria es inagotable, no se detiene: ni en algún conjunto de respuestas y afirmaciones elaboradas por la razón, ni en algún estado extático. Se pone a la altura del

movimiento explosivo de la vida que no se resuelve en algo preciso, y por eso continúa sin término. La voluntad perturba, o sacude, todo límite o estado al que haya llegado el espíritu; y sólo de esta manera se precipita una y otra vez, como la vida en general, hacia la nada vacía – pero sin resolverse en ésta, pues se recobra y sale de ahí para volver de nuevo a ella.

Lo importante es el movimiento mismo, mantenerlo y no resolverlo en algo. La experiencia interior es el movimiento explosivo de la vida traducido en el plano del espíritu. Y como el espíritu no deja de ser conciencia – puesto que no se reduce ni al éxtasis, ni a la razón, ni al gozo, ni al dolor, ni a la angustia, ni al discurso, ni al proyecto, ni a la disolución de estos últimos, sino que es todos ellos a la vez, el paso interminable de unos a otros – permanece la lucidez sobre este movimiento.

La voluntad de saber es, para Bataille, voluntad de no-saber. Una voluntad de ver eso que excede al pensamiento, hasta el límite en el que sólo puede decirse: “He *visto* (...) eso que perciben los ojos muertos” (37). Ver desde *la muerte que vive una vida humana*, desde la experiencia de la pérdida o de la muerte. En este sentido ver, de verdad, es no ver: es *la ceguera vivida por una mirada humana*, o también, por paradójico que parezca: *¡la falta de visión asumida como perspectiva por una mirada!*; algo semejante a la experiencia del personaje Thomas del relato de Blanchot, tan decisiva para Bataille que lo llevó a identificarla con la misma experiencia interior: “No solamente este ojo que no veía nada aprehendía la causa de su visión. Veía como un objeto, eso que hacía que no viera. En él su propia mirada entraba bajo la forma de una imagen en el momento trágico en que esta mirada era considerada como la muerte de toda imagen” (38).

La frase de Bataille es muy importante, dice: “He *visto*” (“J’ai vu”). La mirada se sostiene aún dentro de la ceguera o ausencia de visión, lo mismo que sucede con *la muerte vivida por una vida humana*: es posible mantener la vida dentro de la muerte. La visión de la muerte (de

la pura pérdida) la entiende Bataille en dos sentidos, no sólo como *experiencia* o *sensibilidad*, que sería uno de ellos, sino también como *conciencia* de la misma.

La *experiencia* trae consigo una *emoción ininteligible*, de acuerdo con el escrito “Hegel, la muerte y el sacrificio”, en la cual no se puede permanecer porque no permite el *reconocimiento* de lo que sucede. Bataille insiste mucho en el trabajo de reflexión de la razón sobre aquello que la excede, aunque ésta no haga otra cosa sino relatar y describir el movimiento que la lleva a su pérdida.

En este sentido la experiencia interior se compone de dos elementos inseparables: la sensibilidad y la reflexión. Y Bataille no está en desacuerdo con las palabras del *texto capital* (calificado así por él) de Hegel: “(...) la vida del Espíritu no es la vida que se espanta frente a la muerte, y se preserva de la destrucción, sino que soporta la muerte y se conserva en ella. El espíritu no obtiene su verdad más que encontrándose a sí mismo en el desgarramiento absoluto (...) el Espíritu contempla lo Negativo de frente (y) permanece cerca de ello” (39).

Soportar, mantenerse y encontrarse en la pérdida pura, consumiéndose sin utilidad, haciéndole el juego al movimiento explosivo de la vida, representan una exigencia para el espíritu. Y *contemplar* esto, reconocer – además de vivirlo – que dicho consumo es su más profunda verdad, es una imperiosa necesidad para él. Sin ello no sabría lo que es.

La parte cuarte de *La experiencia interior* se titula “Post-scriptum al suplicio (o la nueva teología mística)”, y da al principio una definición de la nueva teología mística: aquella (teología) que tiene a lo desconocido por objeto (40).

La teología tiene a Dios como objeto de conocimiento. Es una teología de carácter *positivo* que busca representar en contenidos, conceptos y categorías a la realidad divina. Sin embargo, no siempre se ha aceptado a Dios como un objeto de conocimiento para la razón humana.

Frente a la pregunta: ¿es Dios algo que puede ser conocido?, hay quienes han desechado una respuesta afirmativa. De ahí la necesidad de una teología *negativa* que inició formalmente con el escrito de un monje (*Teología mística*) conocido como Pseudo Dionisio Areopagita (siglo VI de la era cristiana).

En *De la interpretación* Aristóteles distinguió, entre diversos tipos de enunciación, dos que van a ser importantes para estas formas de teología: 1. afirmación o *katáphasis*, enunciado de algo sobre algo (se afirma algo sobre una cosa), que dio origen a los términos de catátesis o catafático; y a partir de lo cual se habla de una teología catafática (afirmativa o positiva). Y: 2. negación o *apóphasis*, enunciado que separa algo de algo (se niega algo sobre una cosa), y que dio lugar a términos como apófasis o apofático (*apophatikós* significa: negativo); y a partir de los cuales se habla de una teología negativa.

Conocer algo significa entonces hacer afirmaciones sobre ello, de manera que el referente se constituye como un objeto claro para el pensamiento. Qué sentido tendrá eliminar, o negar, todo lo que se ha afirmado sobre dicha realidad sino el de volverla algo desconocido, irrepresentable por parte del pensamiento. ¿Es lo desconocido de la teología negativa – o *teología mística* para algunos, como Bataille – lo mismo que lo es para la nueva teología mística?

No, si se toman en cuenta los tres principios – dados por Blanchot a Bataille – propios de la experiencia interior: 1. ésta tiene su principio y su fin en la ausencia de salvación, en la renuncia a toda esperanza; 2. es en sí misma su propia autoridad, y como tal se expía; 3. es impugnación de sí misma, y no-saber (41).

¿Qué es en realidad la nueva teología mística? La experiencia interior en los tres sentidos referidos unas páginas más arriba: 1. puesta en cuestión sin límite de todo eso que se sabe; 2.

éxtasis o vivencia del exceso; y 3. movimiento permanente de puesta en entredicho y éxtasis que no se agota ni se resuelve en algo en particular.

Para entender bien qué es la nueva teología mística será necesario articular los tres principios transmitidos por Blanchot a Bataille con estos tres sentidos de la experiencia interior. Y así también será posible desligarla de la teología negativa o mística.

Bataille mismo comienza la *Summa* dejando en claro la diferencia entre la teología mística y la experiencia interior (o nueva teología mística): “Entiendo por *experiencia interior* eso que habitualmente se nombra *experiencia mística*: los estados de éxtasis, de arrebatos, o al menos de emoción meditada. Pero pienso menos en la experiencia *confesional*, a la cual se ha debido atender hasta ahora, que en una experiencia desnuda, libre de ataduras, incluso de origen, a cualquier confesión que sea. Es por esto que no me gusta la palabra *mística*” (42).

Hay un movimiento, en la vida del espíritu, que traduce al movimiento explosivo de la vida en general. Se caracteriza por volver inquieto al hombre y empujarlo a la acción: insatisfecho por todo lo que se le presenta de manera inmediata, como el ser dado natural, lo impugna con el fin de transformarlo en algo distinto, de carácter espiritual (humano).

Este movimiento consiste en una puesta en cuestión de eso que es *en su forma inmediata*, en el sentido de presentarse como algo ya configurado. El espíritu niega al ser natural y, dialécticamente, lo cambia en una realidad en la cual puede reconocerse a sí mismo como *acción transformadora* del mundo. Sin embargo, los productos resultantes de su acto negador, que conforman un mundo instrumental en donde puede ampliarse como ser industrial, no satisfacen su inquietud profunda – no dejan de volverse también formas inmediatas, acabadas y fijas, puestas frente a él para su disposición, como un ser dado; y así termina por reconocerse en ellas como una realidad con estas características.

En último término el ser, o eso que es, no es aceptable para el espíritu bajo la forma de una mera realidad natural, ni tampoco como el producto de la acción eficaz solamente. En ambos casos toma el aspecto de una realidad dada y limitada, que frena su impulso por buscar algo siempre más allá de eso, reduciéndolo a él a una forma inmediata de vida, como una cosa o un producto de su propio trabajo. El hombre rechazará la idea de reconocer al ser, y a sí mismo, en el orden natural y en el orden instrumental. Una insatisfacción frente a ambos lo llevará a impugnarlos con el fin de encontrar la verdad de eso que es fuera de ellos.

Por esto, y de acuerdo con el propio Hegel: *el hombre no es lo que es, sino lo que no es*; y en vista del *no ser* refutará toda presencia (o respuesta) definitiva.

En el fondo esta inquietud es el origen de la religión: un deseo insatisfecho rechaza una y otra vez lo que se va ofreciendo a su mirada como una respuesta definitiva - dentro de alguno de los dos órdenes anteriores - a la pregunta por eso que es en verdad. La respuesta será buscada en otro orden, trascendente con respecto al natural y al industrial; y si bien esto no representa aún una refutación llevada al límite extremo, revela algo fundamental para el hombre: un deseo de lo ilimitado, de mirar hasta los confines de la realidad.

En *El culpable* Bataille afirma: “La religión es la *puesta en cuestión* de todas las cosas. Las religiones son los edificios que han formado las respuestas variadas: bajo la cubierta de estos edificios, continúa una *puesta en cuestión* sin medida. De la historia de las diferentes religiones subsiste por entero la *cuestión*, a la cual es necesario responder; profundamente la inquietud ha permanecido, las respuestas se han disipado” (43).

En el centro y lo profundo de esos revestimientos o edificios de respuestas que son las religiones palpita el deseo insatisfecho que lo pone todo en entredicho, sin respuesta admisible: la experiencia interior.

Y en dónde tiene su origen este deseo sino en la vida misma. No lo tiene, como lo piensan los religiosos, en un principio trascendente o en una *presencia originaria* previa al mundo y a todo eso que es: para ellos el deseo de lo infinito, de un orden por encima del natural y del industrial, de un orden más allá de lo que se presenta de manera inmediata para el hombre viene de ese mismo orden trascendente, de Dios. El amor o el deseo de una realidad que sobrepasa con mucho a los otros dos órdenes no se originan ni siquiera en el hombre, sino en Dios.

Una presencia originaria, anterior y por completo externa a la realidad, esto es, a la vida, despierta el deseo de lo ilimitado en el hombre, según los religiosos. En este sentido la experiencia interior como refutación de todo eso que es obedece a un principio que se vuelve intacto para ella misma. La puesta en entredicho se lleva a cabo bajo el supuesto de la existencia de este principio, tomándolo como su causa y al mismo tiempo como su fin: con ella el hombre (del dogma religioso) busca encontrarse con esa presencia originaria o descubrirla en el interior de él mismo – en el fondo, o el *hondón* del alma (San Juan de la Cruz), en donde el hombre (la criatura) y Dios se unen

La experiencia interior fracasa por haberse subordinado a dicho principio. Lejos de haber sido su propia autoridad y realizarse hasta sus últimas consecuencias, ¿cuáles?: su propia aniquilación, se limita al dejar a salvo de su movimiento ese principio. La presencia originaria (Dios) queda intacta frente al movimiento. Y a esto Bataille le llama *los límites cristianos*, en su conferencia “Collège socratique”: “(...) en la consideración de la experiencia, este punto de partida es el más importante; es este punto de partida el que rebasa los *límites cristianos* (...)” (44).

¿A qué punto de partida se refiere? Al segundo principio referido por Blanchot a Bataille: la experiencia interior es su propia autoridad, y como tal se expía. El movimiento de puesta en

entredicho de todo eso que es no admite principio alguno externo a él, en el sentido de que quede a salvo de su propia refutación; y así, al no subordinarse a nada diferente de él mismo se constituye como una autoridad sin igual, por encima de todo eso que es. Alcanza la soberanía, propia del absoluto que lo es todo; pero por la misma característica que lo constituye, de rechazarlo todo, lleva implícita su ruina.

El deseo sin límites, de rebasar eso que es presentándose bajo alguna forma o apariencia definitivas, tiene su origen en la vida misma, y qué es ésta sino el movimiento explosivo y vertiginoso en donde toda forma y apariencia se pierden.

El movimiento explosivo de la vida es el momento de la pérdida sin reservas, y por lo tanto, para la mirada ávida y portadora del deseo de ver sin límites, es el momento de la sustracción del ser (de eso que es) como presencia, es decir, como algo (una cosa) específico con una forma o apariencia determinadas. ¿Qué significa ver realmente eso que es?: “Eso que se encuentra entonces en la oscuridad profunda es un áspero deseo de ver cuando, frente a este deseo, todo se sustrae” (45).

La puesta en entredicho sin límites, el deseo, no acepta presencia alguna a salvo de su marcha: una presencia originaria significaría admitir un fundamento y una causa para su movimiento, a salvo del mismo. Lo único originario es el movimiento sin fin. Cuando eso que es, debido a la refutación, deja de tener alguna forma o apariencia, es decir, cuando deja de ser una presencia o, en otras palabras, cuando ya no hay nada para ver, sólo entonces es importante abrir bien los ojos y mantener la mirada en medio de esa verdadera *noche oscura*.

El problema de los *límites cristianos* es el siguiente: el religioso, movido por un deseo ilimitado, refuta todo eso que se presenta frente a su vista y se le ofrece como la verdadera realidad. Y al refutarlo entra en una noche oscura, pues al parecer nada queda a salvo de su rechazo a las formas y apariencias que ocultan eso que verdaderamente es. Sin embargo,

admite un principio exterior a la noche, intacto por parte de ésta: si la noche es como un túnel, antes de entrar en él existe una luminosa presencia originaria, la misma que encontrará al final de su recorrido quien atraviese el largo y oscuro camino: Dios.

El trabajo de impugnación, la apófasis, parte de la existencia de un principio en virtud del cual se lleva a cabo, y tiene como fin reunir al hombre con esa presencia originaria, de manera que dentro de la teología negativa la puesta en entredicho se subordina a un fin: no es su propia autoridad, sino sólo un medio para acceder a dicho fin, el cual no representa otra cosa que la *salvación* para el religioso. En otras palabras, el movimiento de rechazo de todo eso que es se realiza con la intención de proporcionarle la salvación al hombre.

Lejos de esto, el primer principio de la experiencia interior es, de acuerdo con Blanchot: la experiencia tiene su principio y su fin en la ausencia de salvación, en la renuncia a toda esperanza. El segundo: ella es su propia autoridad, y como tal se expía. Tercero: es impugnación de sí misma y no-saber.

Frente a la realidad el hombre procede por una economía de acumulación: aquello que se le presenta en su singularidad y extrañeza es vuelto algo familiar, semejante a lo ya conocido y trabajado en imágenes y conceptos por él mismo. En este sentido *pone en entredicho* a lo otro, por su singularidad y extrañeza y por su resistencia a asimilarse dentro de sus marcos conceptuales familiares, con el fin de integrarlo finalmente dentro de estos últimos. Niega y suprime su singularidad y extrañeza, y lo transforma en un elemento habitual, relacionado con otros elementos ya elaborados dentro de sus marcos conceptuales, y además así puede disponer de él a su antojo.

Esto, en el dominio del saber, lo lleva a cabo mediante el trabajo de la razón.

Este poder de asimilación es una *posibilidad*, algo que el espíritu (la realidad humana) puede hacer. La puesta en entredicho tiene un fin muy claro: asimilar y disponer (de) lo otro.

La potencia negadora, y no otra cosa es el espíritu, se subordina a la producción de un mundo a la medida de un poder que busca disponer de él a su antojo. El resultado de esto será el reducir *eso que es* a una presencia disponible, al alcance de la mano, que permite la operabilidad de la realidad.

Sin embargo, muy pronto el espíritu reconoce que esa posibilidad suya, y que él mismo es, no se reduce a la producción de una realidad dispuesta para operar sobre ella. Reconoce que eso que es, incluyéndose a sí mismo, no se agota en una presencia disponible, en un objeto de uso (en una herramienta). El poder, la fuerza o la posibilidad que él es lo impulsan a encontrarse con eso que es, verdaderamente, más allá de esa presencia disponible. De revelarse a sí mismo de una manera distinta a la de este tipo de presencia.

En este momento la puesta en entredicho adquiere un sentido distinto, ya no se trata de un poder de asimilación sino de algo opuesto: al despertarse la inquietud y la sospecha de que eso que es no puede reducirse al dominio de la operabilidad en el espíritu, comienza un trabajo en la misma razón por devolver a su singularidad y extrañeza eso que es.

No otra cosa es la experiencia interior. Toda afirmación sobre el mundo es rechazada, y en el encuentro con lo otro se evita la referencia a algo conocido y familiar. Una voluntad (o un poder) firme toma la resolución de despojar al espíritu y, en general, a eso que es de cualquier concepto, categoría, contenido o forma; pero no lo hace a partir de la convicción de que hay un principio o un fundamento externo a su poder y al cual le dará alcance una vez que haya agotado la posibilidad de negarlo todo.

Y esto último es muy importante para entender el sentido y el objeto de la nueva teología mística. En la primera parte de *La experiencia interior* el autor lo deja muy claro: “He querido que la experiencia condujera a donde ella llevara, *no a un fin dado por adelantado*. Y enseguida digo que no lleva a ningún puerto (sino a un lugar de extravío, de no-sentido). He

querido que el no-saber sea el principio (...) Pero esta experiencia *nacida del no-saber permanece ahí decididamente* (...) no revela nada y no puede fundar la creencia ni partir de ella” (46).

¿Cuál es el origen de la puesta en cuestión en este caso? Carece de origen. Nada la antecede, ni es su causa. En todo caso ella es su propio origen (fin). Y al carecer de origen no tiene un fin, pues si tuviera lo primero ello mismo la orientaría a lo segundo, dentro de una circularidad en donde origen y fin serían lo mismo: lo que se encuentra al comienzo del túnel, de la noche oscura, aparecería de nuevo al final, una vez atravesado.

En otras palabras, lo que refuta enérgicamente la puesta en entredicho de la nueva teología mística (o la experiencia interior) es una concepción teísta o teocéntrica de la realidad. Y a la objeción de que esto no es cierto puesto que el sujeto, o la voluntad, que la lleva a cabo se trastoca en un nuevo centro habrá que recordarle el segundo principio referido por Blanchot: la experiencia es su propia autoridad, y como tal *se expía*: la propia puesta en entredicho es refutación de sí misma. La verdadera autoridad o la soberanía, el estar desligado de cualquier vínculo que pudiera subordinar la existencia a algo distinto de ella, tiene como desenlace la ruina de quien llegó a ese extremo.

Si en otro momento se dijo que el origen de la puesta en entredicho es la vida, el movimiento explosivo y vertiginoso de la vida, esto significa que este movimiento es la misma refutación, no algo anterior a él. Nada hay antes del movimiento, de la vida, ni nada hay después.

Y esto deja ver el carácter ateocéntrico de la realidad: ningún principio, ninguna presencia originaria quedan al margen de la puesta en movimiento de la experiencia interior. Ningún sustrato, llámese Dios o el sujeto mismo, queda a salvo y en un lugar aparte del movimiento, pues el movimiento mismo es *eso que es*, la realidad.

La nueva teología mística tiene a lo desconocido por objeto: esta singular teología, o ateología, parte de la puesta en entredicho de toda afirmación sostenida sobre la realidad. Refuta cualquier vínculo que quiera establecerse entre la realidad y las imágenes y conceptos que nos hemos formado de ella. Sin detenerse en ningún momento y habiendo despojado a eso que es de toda forma, concepto, imagen y categoría, en esa completa desnudez, no nos deja de frente a una presencia sino frente a un vacío; un vacío que se va agrandando conforme continúa la puesta en entredicho, y que todo lo borra a su paso, incluyendo al sujeto (o a la voluntad) que tomó la decisión de realizar este movimiento hasta sus últimas consecuencias.

La comunicación es el éxtasis: este vacío que se abre, se agranda y aniquila contornos, distinciones y límites, lo mismos que tenían fragmentada a la existencia, es experimentado por el sujeto o la voluntad resuelta a no detenerse en ningún momento. Un sujeto que termina narrando la travesía de su propia destrucción, y no otra cosa es en lo fundamental la *Suma ateológica* – y de ninguna manera el relato de la *salvación* de un alma aniquilándose en la vacuidad budista.

Ahí en donde otros - teólogos, místicos, científico y filósofos – han resuelto la puesta en entredicho en una presencia originaria, en un fundamento o un centro, la nueva teología mística nos pone frente a un vacío: lo desconocido por no tener forma ni figura. La mirada queda expuesta a él, y se sostiene en medio de él, pues querrá dar testimonio de lo que vio, con el fin de que otros vean también a través de ella.

¿Cuál es el objeto entonces de esta nueva teología? El encuentro con lo desconocido. Opera mediante un rechazo, o puesta en cuestión, de toda respuesta, de todo conocimiento o contenido que se tenga sobre la realidad. Se opera impugnando en uno mismo, a la manera de la teología apofática, todo saber de la realidad. Rechazo de esta última reducida a conceptos y

categorías que hicieron posible volverla familiar para el *yo* o el ser homogéneo que busca, por la economía de acumulación, llevar el conjunto de eso que es a él mismo.

Al despojar a la realidad de su forma habitual, es decir, de su reducción a toda referencia a lo ya conocido a partir de lo cual el *yo* o el sujeto se constituye, comienza a presentarse en una completa extrañeza hasta el punto de ya no poder ser reconocida. Uno queda de cara a lo desconocido. Por esto la experiencia interior, o la nueva teología mística, es fundamentalmente una operación de rechazo o negación permanente. Rechazo, esto es, excreción.

Un movimiento de expulsión. Se busca expeler al ser del dominio homogéneo de lo conocido y familiar. El ser es expulsado de una forma particular, el *yo*, de manera que, al cabo, nada se termina poseyendo; al contrario, se vive la experiencia de la pérdida completa de aquello que una economía de acumulación había hecho posible para constituirse bajo la forma del *yo*. Ningún saber se alcanza. Nada se gana. No se termina enriquecido con esto. No se adquiere nada como un *contenido* que pueda transmitirse a los otros en términos de una *enseñanza* útil para la vida. Sólo se comunica la experiencia de la pérdida, y con ello se deja ver que ésta es el destino ineludible de todo el quehacer humano. ¿Y no es esto un saber, un contenido? Sí, pero pronto se invierte en una falta de contenido, pues una revelación de este tipo es inoperante.

Esta desposesión completa no se invierte, como en el camino ascético de la noche oscura de san Juan de la Cruz, en una posesión total, como sí ocurre según los siguientes versos de la *Subida del Monte Carmelo*, en donde despojarse de todo significa dar cabida al verdadero todo y es la unión de la criatura con Dios:

Para venir a serlo todo,
no quieras tener gusto en nada;

para venir a poseerlo todo,
no quieras poseer algo en nada;
para venir a serlo todo,
no quieras ser algo en nada;
para venir a saberlo todo,
no quieras saber algo en nada;
para venir a lo que no gustas,
has de ir por donde no gustas;
para venir a lo que no sabes,
has de ir por donde no sabes;
para venir a lo que no posees,
has de ir por donde no posees;
para venir a lo que no eres,
has de ir por donde no eres

MÉTODO PARA NO IMPEDIR AL TODO

(...) Cuando reparas en algo,
Dejas de arrojarte al todo;
porque, para venir del todo al todo,
has de negarte del todo en todo;
y cuando lo vengas del todo a tener,
has de tenerlo sin nada querer;
porque, si quieres tener algo en todo,
no tienes puro en Dios tu tesoro (47).

La desposesión en la experiencia interior representa una verdadera y radical invasión de la noche, esto es, de la ausencia de toda cosa hasta ahora aprehendida por el *yo* refiriéndola al marco de lo conocido por él; y esta ausencia se hace presente para la mirada, pero no como un objeto de posesión, o de aprehensión. Inclusive podría decirse que quien mira es la noche misma.

Este movimiento de rechazo, en suma, obedece a una sed de no-saber y de lo desconocido. Deseo de perderlo todo, y no obtener nada a cambio con ello. Volverse la noche misma, la ausencia de toda cosa – ausencia hecha presente.

2.5. La forma óptica de la experiencia interior y el fin de la mirada prenil

Para terminar el presente capítulo con este inciso será necesario resumir algunas cosas importantes expuestas hasta ahora y relacionarlas con un aspecto nuevo, relativo a la forma ocular que toma la experiencia interior, con el fin de aproximarse ya al problema del vínculo entre el contenido del *fragmento capital* de *Thomas el oscuro* de Blanchot y la nueva teología mística de Bataille – aunque esto último será propiamente el tema del capítulo tercero.

Al comienzo de la Segunda Guerra Mundial y durante sus primeros años Bataille se encontró con una experiencia singular, fruto de una *asunción rigurosa del pensamiento* y de *forma particularmente óptica*. En ella la existencia que somos *se condensa en los ojos* y tiene frente a sí un objeto, aunque la mirada no se satisface con este último y va más allá de él, movida por un deseo cuya búsqueda carece de término preciso y definido.

La llamó *experiencia interior*, y de ella dijo en el primer tomo de la *Summa* lo siguiente: *eso que se encuentra en la oscuridad profunda es un áspero deseo de ver cuando, frente a este deseo, todo se sustrae* (48).

Ante todo dos cosas deben quedar claras: 1. ¿Qué significa este riguroso trabajo del pensamiento cuyo desenlace es el éxtasis?, y 2. ¿En qué consiste dicho rigor? Respondamos en el mismo orden de las preguntas.

En contra de lo que muchos lectores poco atentos de su obra suponen, y para quienes el nombre de “Bataille” está asociado con el delirio y el desorden del espíritu, nos encontramos con un autor que se tomó muy en serio el trabajo del pensamiento. Como se señaló antes, no es algo irrelevante el que haya reconocido la importancia del camino filosófico seguido por Hegel, sobre todo en la *Fenomenología del espíritu* – a raíz de los cursos de Kojève en la Escuela de Altos Estudios, de 1934 a 1939.

En la *Summa*, dentro del tomo primero, las propias palabras de Hegel son tomadas en préstamo por Bataille como un arma en contra de quienes pretenden *velar su conciencia de sí* y *hacer capitular su entendimiento* como un medio para alcanzar lo verdaderamente decisivo para el hombre (49).

No es velando el pensamiento y entregándose al desorden del espíritu como se llega a ver verdaderamente eso que es, más allá de cualquier obstáculo; al contrario, sólo sosteniendo una mirada lúcida, no delirante, es como se logra ver de verdad, es decir, ver hasta quedar deslumbrados y ciegos.

La experiencia interior consiste en el encuentro de la razón con aquello que la excede, en donde ella termina por arruinarse y disolverse: el momento del éxtasis. Y el acceso a este último lo posibilita el mismo trabajo de la razón, llevado a cabo de manera rigurosa, hasta el límite de su posibilidad. Si bien es cierto que hay otras vías de acceso al momento extático de la ruina – conocidas y practicadas por Bataille, como el amor, el erotismo y diversas técnicas de meditación (yoga, zazen o los ejercicios espirituales de Ignacio de Loyola, entre otras) – el camino del pensamiento representa una ventaja frente a todas ellas: aunque la razón termina

por sucumbir en el instante decisivo, extático, de la pérdida, luego se recobra y permite la conciencia clara y el reconocimiento del desastre provocado por ella misma, un desastre que la deja mirando de frente a aquello que con frecuencia oculta debajo de sus propios conceptos, contenidos y categorías: la ininteligible desnudez del ser.

En el éxtasis el espíritu rebasa los límites dentro de los cuales se había esforzado por preservarse como una realidad homogénea, al abrigo de cualquier extrañeza que pudiera ponerlo en riesgo, y al rebasarlos queda abierto y expuesto al conjunto de la vida, esto es, *comunica* con todo aquello de lo que se había querido distinguir afirmándose como un ser sólo idéntico a sí mismo. Por eso Bataille afirma: la comunicación es el éxtasis.

Y si el acceso al éxtasis es por la vía de un trabajo riguroso de la razón, o del pensamiento, entonces el espíritu, aunque desfallezca en el instante de la comunicación intensa, una vez recobrado del golpe tendrá la conciencia de que siempre, más allá de su facultad de conocimiento, se dibujará una realidad por completo inaccesible a su entendimiento.

En sí mismo el éxtasis no es un conocimiento reflexivo de esa otra realidad, calificada por Bataille como lo desconocido inconcebible, pues es imposible el discurso de lo (radicalmente) otro, de lo heterogéneo. El éxtasis es la experiencia (o vivencia) de ello. De esta manera la experiencia interior, o la nueva teología mística, es el paso del *discurso* racional, llevado a cabo de forma rigurosa y con el fin de encontrarse con aquello que lo excede, a la *experiencia* del exceso. Es el paso del discurso a la emoción ininteligible. Pero de ninguna manera se termina ahí, pues de nuevo el trabajo discursivo es retomado y da una relación de esa travesía que desembocó en su misma ruina. Con este relato, aunque bajo la forma de un desorden expresivo como lo deja ver el conjunto de la *Summa*, el espíritu se mantiene consciente frente al exceso – mientras que en el delirio puro y hundido por completo en aquél, sin la menor

lucidez, nada tiene lugar, ni siquiera el exceso, pues ninguna mirada lúcida está ahí para reconocerlo como tal.

En suma, la experiencia interior es el movimiento sin fin del discurso a la experiencia de la ruina, y de nuevo de esta última hacia el discurso que de nuevo se resolverá en la pérdida, y así de manera interminable.

Ahora, ¿qué similitud encontró Bataille entre esto y la empresa filosófica de Hegel? Recordemos lo dicho antes. El pensamiento, ese poder de cuestionar la realidad con el fin de comprenderla, es una *posibilidad* fundamental y propia del espíritu. Como tal puede ser efectuada hasta el límite de su agotamiento. Hegel, según Bataille, llevó a cabo un riguroso ejercicio de la razón, agotándola hasta el límite de su posibilidad, en ese límite en el cual el conjunto de lo real llega a ser comprendido, y a esto le llamó el saber absoluto: su obra en general se presenta como un discurso sumatorio de la realidad.

Este rigor y esta empresa de llevar hasta el límite la posibilidad racional del hombre fueron muy estimados por Bataille. La voluntad de totalidad, de saber absoluto, es una prueba de la necesidad en el hombre por consumirse hasta el extremo de lo que puede.

Ahora bien, Bataille distinguirá entre: 1. La intención consciente de Hegel; y 2. El movimiento que lo impulsa desconociendo él mismo hasta dónde va a llevarlo. Lo segundo obedece a una exigencia, como se vio, del *movimiento explosivo de la vida* que impulsa al hombre a agotar sus posibilidades, en este caso una de ellas: el pensamiento; y cuyo desenlace es, de manera inevitable, consumirse por completo.

¿Tuvo Hegel la conciencia de que su marcha filosófica obedecía al movimiento de la vida que desemboca en la pérdida y la exige? No. Asumió el movimiento en el plano de la razón y del saber conduciéndolo hasta su límite, y supuso que al llegar a este último el pensamiento habría de alcanzar su mayor meta: la comprensión del ser total. Pero una vez que alcanzó el

extremo, algo pavoroso se le reveló y terminó dándole la espalda - ¿"por qué?", se pregunta Bataille, y responde: "porque tuvo miedo de volverse loco".

Animado por una voluntad de extremo, aunque desconociendo su origen en el movimiento explosivo de la vida, Hegel tuvo el *deseo de verlo todo*, de que frente a sus ojos cayera el velo que impide una visión omnisciente. Y, efectivamente, así fue; pero no se presentó a su mirada lo esperado. La razón es la siguiente: en el extremo las cosas se invierten; la voluntad de saber absoluto y el deseo de querer verlo todo, se trastocan en una voluntad de no saber y en la ceguera completa. La vida, su movimiento, exige esta inversión.

Y precisamente eso que Hegel ignoró o desconoció va a animar a Bataille a querer imitar su empresa filosófica, siguiendo sus pasos: que en el extremo del saber, en el agotamiento de la posibilidad racional del hombre, el saber se invierte en no saber, de manera que la voluntad de saber absoluto se revela pronto como una voluntad de no saber definitivo. En el fondo, para Bataille, la visión omnisciente – el deseo de verlo todo con el fin de ser el todo – oculta un deseo distinto, cuyo origen está en la vida misma: el deseo de ser cegado.

Esta voluntad de no saber definitivo es la experiencia interior, y para alguien que leía con asiduidad al comienzo de la Segunda Guerra Mundial a místicos como Ángela de Foligno, Pseudo Dionisio Areopagita, san Juan de la Cruz o Teresa de Ávila – y también a san Ignacio de Loyola y al maestro Eckhart -, para un autor tan interesado en la teología mística, o en la mística en general, la experiencia interior podía tener también un nombre que la distinguiera de aquella, pues se le oponía radicalmente al no aceptar un principio divino por encima de la vida, de ahí que la llamara (sólo una vez, al principio de la cuarta parte de *La experiencia interior*): nueva teología mística.

Ahora, ¿cómo opera la experiencia interior? Mediante la puesta en cuestión de eso que un hombre sabe por el hecho de ser, refutando una y otra vez cada respuesta que el hombre se ha dado a sí mismo sobre eso que es.

De acuerdo con lo expuesto antes, la existencia humana se encuentra regida por el movimiento explosivo de la vida, por el momento en el cual toda forma de vida, sea o no humana, luego de alcanzar cierto crecimiento, se consume hasta desaparecer. Lejos está de Bataille la creencia del aumento y la acumulación como los fines esenciales de la vida; al contrario, estos no son más que los medios para el verdadero fin: la pérdida sin recompensa. La existencia en general, o todo eso que es, se sustenta en un permanente gasto inútil oculto para los ojos humanos ávidos de apropiárselo todo.

La vida, por su movimiento vertiginoso, impulsa al hombre a consumirse para nada, en contra de su voluntad de apropiárselo todo y enriquecerse. Al poner en entredicho la realidad el ser racional rechaza su apariencia inmediata, pues supone que una profunda razón de ser está oculta debajo de las formas vagas e inconsistentes presentes a su mirada. Impugnando el desorden aparente supone poder llegar al sentido velado por ellas, y obtiene con ello una *ganancia*: el reconocimiento de que nada existe sin una razón de ser favorable para él mismo, y se esfuerza por mantener esta ilusión.

Empujado por un impulso vital cuyo fin es la disolución de toda forma de vida, aunque ignorándolo, el hombre cuestiona una y otra vez en busca del sentido que justificará su propia existencia y la de todo de eso que es. Y la forma de lograrlo es poniendo a la misma razón como el principio o fundamento representado en otro tiempo por Dios: al aceptar a este último la razón se limitaba, dejando el saber absoluto para el ser divino, con lo cual la realidad en su profunda intimidad se volvía inaccesible para el pensamiento, quedando en su lugar el misterio de la divinidad.

Impulsada por la vida, que no acepta nada por encima de ella, la razón también puso en entredicho o refutó el principio divino, pues no podía aceptar el detener su movimiento frente a los límites impuestos por una realidad colocada siempre más allá de su posibilidad de verlo todo clara y distintamente. La razón, cuyo principio básico es ponerlo todo en entredicho, destronó a Dios y tomó su lugar: se volvió el fundamento y como tal, desde entonces, se han esperado de ella las respuestas que descubran el sentido de eso que es.

Sin embargo, debido a su propio movimiento de impugnación que tiene su origen en la vida y no deja intacta alguna cosa, no puede quedar a salvo de él: la razón destruirá la posibilidad de cualquier fundamento, en otras palabras, su destino será expiar la soberanía alcanzada por ella y aniquilarse, y por eso Bataille afirma lo siguiente: “(...) el supremo abuso que el hombre hizo tardíamente de su razón demanda un último sacrificio: la razón, la inteligibilidad, el suelo mismo sobre el cual se sostiene, el hombre debe rechazarlo (...) es el fondo del espanto, el extremo en donde sucumbe” (50).

Para Bataille abusar significa hacer uso de algo, articularlo dentro del orden instrumental y por lo tanto querer ponerlo a salvo del movimiento explosivo de la vida. Durante mucho tiempo el pensamiento ha venido cumpliendo una utilidad: ofrecernos las respuestas que revelen la razón y el sentido de eso que es. Con ello el hombre intenta sustraerlo del vértigo vital para darse una representación coherente de su mundo, aunque aquél no deja de impulsarlo más allá de sus propias construcciones.

Por el contrario, consentir en el ímpetu vital significa afirmar la vida hasta el límite en el cual ya nada queda en pie, y esto es precisamente amar la vida, que no es otra cosa que amar la pérdida, desear la propia ruina. ¿Habría algo que parezca ir más en contra de una sana razón? No nos apresuremos en rechazarlo; podemos preguntar también: ¿por qué no nos atrevemos a poner en entredicho el supuesto de que detrás de las apariencias existe un

profundo orden o sentido, aunque complejo, sobre el cual descansa la realidad? Cuando dejamos de jugar como niños, construyendo una y otra vez órdenes sólo válidos para el ejercicio y el goce de nuestra arbitraria creación mental, sólo entonces nos volvemos temerarios y abandonando los juegos decidimos encarar la verdad cegadora: entramos en el dominio de la experiencia interior, es decir, en el dominio de la vida misma, de la cual no nos hemos cansado de apartarnos por el miedo que nos despierta su belleza mortal.

¿Cuál es entonces el desenlace de la experiencia? La caída de las elaboraciones conceptuales construidas sin descanso y el consecuente enfrentamiento con el vacío de todo sentido y razón de ser. La razón podría decirse a sí misma: “¿querías ver las cosas tal y como son? ¿Acaso no te exigías a ti misma absoluta claridad y distinción? ¿No te esforzabas por ver de verdad sin ningún estorboso velo? Pues mira a lo que has llegado: a la pérdida de aquel suelo que con tanto esfuerzo edificaste y que ahora, por ser congruente con tu propia exigencia, se sustrae bajo tus pies”.

¿Deberá seguirle a esto un gran lamento? ¿Será necesario que, presas de un dolor irreparable, entonemos un *réquiem* por la pérdida de todo sagrado fundamento? De ninguna manera, al contrario: desembarazados de los fardos conceptuales estaremos en condiciones de ingresar en la ebriedad mortífera ofrecida a nosotros por la vida (51).

Aunque, como no podemos renunciar a la actividad discursiva y racional, a riesgo de transformarnos en unos delirantes incapaces de tener la experiencia del exceso por estar hundidos en él, habrá que volver de nuevo a tomar distancia frente a la belleza deletérea de la vida. Una distancia sólo posible por la conciencia, la cual se toma con el fin de precipitarse con más fuerza en el vacío mortífero, para luego retirarse de nuevo y volver a él, dentro de una fiesta interminable de derroche ajena a la estrecha avaricia que domina a la humanidad, y en la que sólo ha encontrado pesares.

Es el tiempo del don y el abandono de sí, cuando: “*El hombre no puede encontrarse más que a condición de, sin descanso, sustraerse a sí mismo a la avaricia que lo oprime*” (52). Es el tiempo del despojo de toda propiedad, o de lo propio, cuando el movimiento vertiginoso de la vida, junto con un pensamiento puesto a su altura no permiten a ninguna forma apropiarse del ser. El momento en el cual el pensamiento, como escritura según Blanchot, es la puesta en cuestión sin medida de aquello que hemos constituido como un mundo. El tiempo de la escritura operando más allá de la función instrumental dentro de la cual se la ha limitado: la escritura del derroche o, mejor, la escritura del desastre.

Y cómo puede *encontrarse* el hombre en este tiempo sino despojado, y desnudo, de todo aquello que lo constituía como una forma replegada en sí misma, ávida de integrar el conjunto del ser dentro de sí, aunque rompiendo con ello la *comunicación* o el vínculo con eso que es al no aceptar algo otro distinto de él por hallarse fuera de su capacidad de comprensión. El tiempo del despojo es el de la apertura a lo desconocido, en donde la *ipse* es atravesada por el ser fuera de las categorías, contenidos y conceptos mediante los cuales había intentado limitarlo con el fin de reconocer su dominio, como *homo faber*, en él.

Cuando la escritura está regida por la *pasión del pensamiento negativo*, como la llamó Blanchot (53), impugna lo que un hombre sabe por el hecho de ser, y por ello esta pasión es la experiencia interior. Al escribir – bajo esta pasión o experiencia - se refutan las formas, las categorías y los contenidos dentro de los cuales se representa el hombre a sí mismo la realidad, haciendo posible una experiencia singular de esta última, fuera de los marcos comúnmente admitidos para percibirla, comprenderla y referirse a ella. Una experiencia de la ausencia del mundo o de la misma ausencia (de lo desconocido, según Bataille) – para Blanchot: lo imaginario.

La *Summa ateológica* lo deja ver. En último término puede decirse de ella que es el reflejo de un movimiento y de un acontecimiento *padecidos* por quien la escribe, y quien solamente los activó por su propia voluntad, pues aquéllos, una vez liberados del orden instrumental en donde el hombre se esfuerza por encadenarlos, continúan su curso por sí mismos transformando a este último en una *pasión pasiva* por completo distinta de la voluntad de dominio y de apropiación que antes lo caracterizaban.

Qué puede decirse de la *Summa* sino que es el relato o la narración de ese movimiento, o acontecimiento, cuyo origen va más allá del sujeto, el autor o el narrador de ellos, quien los *padece* una vez activados a voluntad por la propia escritura; de manera que entre más cobran realidad en el texto más disminuye el papel de la voluntad de quien va reconociendo poco a poco que la voz principal no es la suya, la cual se disuelve conforme avanza el relato, sino *una voz venida de otro lado*, o más bien de una especie de *rumor* de todo eso que es cuando ha sido despojado de los contenidos y las categorías con los cuales se busca articularlo a toda costa en el orden instrumental: es el *murmullo* de la ininteligible desnudez del ser.

Cuando *eso que es* en su completa desnudez se presenta, la voluntad de quien pudo o no haberlo suscitado se ve paralizada o aniquilada y entonces sobreviene el éxtasis. En ocasiones, dentro de la *Summa*, Bataille se refiere a lo que se presenta en esos momentos de manera indeterminada, pues es lo desconocido, y recurre al pronombre demostrativo: *eso (cela)*.

Así lo cuenta Bataille en *El culpable*, de acuerdo con una vivencia del 16 de octubre de 1939: “He tenido que dejar de escribir. He ido, como frecuentemente lo hago, a sentarme frente a la ventana abierta: apenas sentado caí en una especie de éxtasis. Esta vez, ya no lo dudaba, como dolorosamente lo había hecho la víspera, que un tal estado fuera más intenso que la voluptuosidad erótica. No veo nada: *eso* no es visible ni sensible. *Eso* vuelve triste y pesado el no morir. Si me represento, en la angustia, todo eso que he amado, debería suponer

las realidades furtivas a las cuales mi amor se apegaba como a tantas nubes detrás de las cuales se ocultaba *lo que está ahí*. Las imágenes de arrobamiento traicionan. *Eso que está ahí* está a la medida del espanto. El espanto lo ha hecho venir: ha sido necesario un estruendo violento para que *eso esté ahí*” (54).

Eso cobra presencia para alguien que, pasivamente, da una relación de ello hasta donde el lenguaje lo permite, indicándolo sólo como *eso, lo que está ahí*. Algo exterior a la voluntad del sujeto, es decir, cuyo origen no es este mismo, lo hizo venir: el espanto. Bataille se refiere a este acontecimiento de manera impersonal, como si él no lo hubiera provocado.

Eso como un murmullo que en realidad ni siquiera es una voz, pues nada afirma ni dice; y frente al cual el narrador puede verse amenazado de desaparecer, por lo que se va a ver obligado a *darle voz* tratando de hacerlo ingresar en el orden del sentido, aunque con el único fin de que el rumor de la ausencia de sentido (del sentido con el cual revestimos *eso que es* para eludir el espanto que nos provoca su absoluta desnudez) pueda revelarse por el único medio a la mano del hombre para oírlo sin perder la conciencia: el lenguaje.

Sin duda, esto lleva a algo paradójico: se escuchará, en el mismo lenguaje, una fuerza que lo anula como tal. El lenguaje relatando su propia agonía o muerte, o contando la imposibilidad de decir algo. El lenguaje diciendo, o narrando, precisamente aquello que le impide decir o relatar cualquier cosa. Sin embargo, para sorpresa nuestra como lectores, *lo dice, lo narra*; no le permite al murmullo incesante cortarle la voz. Se narra la imposibilidad de narrar algo. Sin esto, sólo creeríamos que existe lo referido por el lenguaje cuando ha sido subordinado al dominio instrumental.

El autor va reconociendo poco a poco no ser él mismo el origen de este murmullo, al cual sólo intenta prestarle su voz para traducirlo en una voz humana y hacer posible así que pueda ser escuchado por los demás hombres. Aunque también reconoce el peligro de esta empresa

pues, como afirma Blanchot: “(...) el artista que se ofrece a los riesgos de la experiencia que es la suya, no se siente libre del mundo, sino privado del mundo, no [se siente] el amo de sí mismo, sino ausente de sí, y expuesto a una exigencia que, arrojándolo fuera de la vida y de toda vida, lo abre a ese momento en donde no puede hacer nada y en donde ya no es él mismo” (55).

Escribir, cuando las palabras dejan de ser sólo medios para la acción eficaz, significa poner en entredicho o negar el mundo producido por esta última. Quien escribe – cuando el pensamiento es la escritura bajo la pasión del pensamiento negativo, como es el caso de la *Summa* – pone en movimiento la experiencia interior privándose del mundo y de sí mismo, pues ha activado un acontecimiento expropiador por el cual las cosas son privadas del contenido impuesto a ellas por la razón instrumental, con el cual adquirirían una realidad sólida y se ofrecían a la voluntad *prensil* humana, disponiéndolas para su uso. Y así, privadas de ese contenido, se hunden en el fondo oscuro, lo desconocido o lo imposible, del cual fueron sacadas, sin ofrecer ya algún asidero – y junto con ellas también sucumbe el narrador del acontecimiento, quien lo activó con la puesta en obra de la escritura.

Al referirse a la experiencia interior como el deseo de ver cuando, frente a este deseo y en medio de una oscuridad profunda, todo se sustrae Bataille habla de una *voluntad de mirar*, sostenida firmemente, cuando ya nada hay para mirar; de una mirada que en sí misma disuelve toda cosa para mirar, y busca el fondo oculto detrás de las cosas en las cuales nuestra atención se distrae mientras nos mantenemos ocupados en las actividades útiles, ignorándolo.

Una voluntad de mirar capaz de reconocer algo ignorado por los hombres del conocimiento: una necesidad humana de mirar precisamente cuando la mirada se vuelve imposible. O también: mirar en el momento en el que la mirada es anulada; cuando no mirar es la forma, por excelencia, de mirar. En otras palabras, Bataille y Blanchot encontraron una

posibilidad de visión hasta entonces desconocida, bautizada por el autor de *Thomas el oscuro* como la mirada de Orfeo (56), y descrita por él mismo en los siguientes términos: “No solamente ese ojo que no veía nada aprehendía alguna cosa, sino que aprehendía la causa de su visión. Veía como un objeto eso que hacía que él no viera. En él su propia mirada entraba bajo la forma de una imagen en el momento trágico en el cual esta mirada era considerada como la muerte de toda imagen” (57).

Y Bataille: “Sería necesario, al final, *verlo todo con ojos sin vida* (...) de otra forma no sabríamos lo que es zozobrar, no saber ya nada” (58).

Por eso no es extraño que Bataille hable de la *forma óptica* de la experiencia interior: “Lo que permanece del punto, incluso borrado, es que él ha dado la forma óptica a la experiencia. Desde que pone el punto, *el espíritu es un ojo* (llega a serlo en la experiencia como llegó a serlo en la acción)” (59).

De estas palabras se desprende que para Bataille el espíritu (la realidad humana), tanto en la acción eficaz como en la experiencia interior, se configura como un ojo, como visión o mirada. Es necesario primero entender esto en el caso de la acción eficaz.

En la introducción a su curso sobre la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, Kojève definió al espíritu de acuerdo con el deseo que lo vuelve inquieto y lo empuja a actuar, un deseo de reconocimiento por el cual se impulsa fuera del ser natural (o animal) que lo limita y se proyecta en dirección de un objeto, de un producto o el resultado de su acción transformadora en donde habrá de reconocerse como un ser libre, forjador de su propia existencia.

Este reconocimiento no se logra sin ese objeto, resultado de su acción, por la cual negó el ser natural al no reconocerse en él, transformándolo en una realidad espiritual, una obra o un producto que ahora le devuelven una *imagen* de su ser distinto, diferente del animal, en donde

puede ser testigo de su propia potencia para hacerse a sí mismo y para transformar todo lo que lo rodea. Se reconoce como un *homo faber*, o ser industrial, con la fuerza de subordinar la realidad en su conjunto a este fin, hacer de ella una imagen total de esa negación eficaz o dialéctica que lo define.

El espíritu se trastoca así en una existencia ocular, pues se concentra en la mirada en la medida en que se enfoca hacia un objeto manufacturado, en una imagen en donde habrá de reconocer su voluntad de posesión, y de transformación, de todo eso que es. Se trata entonces de una mirada prensil, que busca siempre en la realidad – a partir de la acción transformadora - cosas que le ofrezcan asidero, para apropiarse de ella y volverla idéntica consigo misma, asimilándola.

Una mirada prensil y envolvente, pues cubre y toma posesión de la realidad una vez que la ha vuelto un objeto o un útil de los que puede disponer. Por eso la existencia se constituye como mirada: se orienta, a partir del poder de actuar y transformar, hacia el *resultado* de este poder, constatando en él su voluntad de dominio. Una existencia ocular siempre en espera de reconocerse como voluntad de posesión en el lugar de lo otro, en donde ella antes no se encontraba. Y de esta manera, asimilando lo otro a sí misma, conforma la realidad en su conjunto como un ser homogéneo, que ella misma es.

Cualquier cosa que se le presente como algo al margen de este conjunto homogéneo, que represente una extrañeza para sus ojos o algo irreconocible, será necesariamente relacionada - por esta existencia ocular - con los elementos que constituyen este conjunto, es decir, con lo ya visto, conocido y familiar. Sólo así quedará integrado en el mismo, evitando la posibilidad de un encuentro con lo heterogéneo y la consecuente amenaza del conjunto.

El espíritu obedece aquí a una economía apropiadora y busca afirmar y reconocer su poder de instrumentalización en el conjunto del ser. Aunque esta economía lo lleva a replegarse en

sí mismo y, como consecuencia de ello, a perder la posibilidad de cualquier vínculo íntimo con la vida en general.

Con respecto a esta forma apropiadora de conocimiento Bataille escribió: “En el conocimiento común (que la filosofía rebasa, pero al cual ella está ligada) todo objeto de pensamiento se relaciona a un sólido (...) el conocimiento procede de lo sólido, puesto como lo conocido, a lo cual se asimila, para conocerlo, eso que no es todavía conocido” (60).

Lo sólido es la cosa, lo concreto, algo específico o determinado: esto o aquello (esta casa, aquel libro). El pensamiento necesita de algo concreto, sólido, para poder aprehenderlo. La aprehensión tiene que ser aprehensión de algo. La mirada es dirigida hacia algo, a una presencia con forma y límites precisos, en donde se detiene, y lo *envuelve* descansando en ello. Esta cosa obliga a la mirada a detenerse en ella y a no perderse en lo ilimitado e indeterminado. Por eso la mirada envuelve lo sólido, y ella misma, al envolverlo, se vuelve también sólida: la existencia, que se ha configurado como mirada, envuelve a la cosa, a lo sólido, con el fin de volverse ella misma sólida; y lo hace porque busca reconocerse como algo concreto, por ejemplo, una *cosa pensante* (*res cogitans*) por completo clara para sí misma.

La existencia, vuelta mirada, es eso que ella ve, pues en ello es en donde ve reflejada su propia presencia, lo que ella es. Este envolvimiento significa el pliegue de la existencia sobre sí misma, un rechazo a salir de sí: la mirada se encuentra en el objeto, y al envolverlo y ser este último un reflejo de ella, aquélla se envuelve y se pliega en sí misma tal y como lo están las cosas (los objetos), volviéndose una cosa más entre otras: sólo que la existencia contraída (la cosa) no comunica, es decir, no se vincula realmente con algo diferente de ella.

La conciencia misma es una existencia contraída, replegada: esto le permite diferenciarse en la medida en que ha tomado distancia frente a lo que niega como no siendo ella. Sólo así es

posible, para ella, una mirada y una aprehensión clara y distinta de todo eso que es. Se ha vuelto una *cosa* pensante y tiene frente a sí otra *cosa* como objeto de su aprehensión; pero la distancia entre ambas cosas, sin la cual no sería posible la claridad, no permite ningún vínculo íntimo. Además, esta existencia contraída como conciencia pretende ser en sí misma la realidad en su conjunto, y para ello lleva a cabo dos cosas: por una parte hace de la realidad una representación, un objeto que puede contemplar a la distancia con el fin de verse a sí misma en él; por otro lado, pretende que este objeto que ella misma es, pues en él se reconoce, sea lo mismo que la realidad total y por ello busca reconocerse en él como la totalidad.

Lo cual es imposible: si el ser en su conjunto, la totalidad, es algo presente y a la distancia para una mirada, entonces habrán dos realidades o existencias, una que mira y otra que es mirada, sin que sea posible hablar de una única realidad; siempre habrá lo que Bataille llamó la *trascendencia* (en *Teoría de la religión*), la existencia de algo más allá de quien mira, y por lo tanto no dejará de haber nunca un abismo entre la mirada y su objeto. La voluntad de totalidad, de serlo todo, fracasa por la permanencia imborrable de esta trascendencia.

Ahora bien, si la mirada no se detuviera en ese límite representado por el objeto o la cosa determinada – y este es el caso de la existencia, constituida como ojo, en la experiencia interior - se perdería en un horizonte sin límites que no le ofrecería asidero alguno, y no podría reflejarse a sí misma en aquel límite (al no haberlo), perdiéndose en una extensión indeterminada. Aunque esta pérdida es la *comunicación*, la pura pérdida (de la existencia a través de la mirada), pues la mirada ya no es más retribuida con su propia presencia. La mirada carecerá ahora de asidero, el cual es lo sólido, y sin él no podrá encontrar algo que le devuelva su propia imagen. Esta otra forma de mirar, sin asidero, le permite a la existencia abrirse y salir del repliegue en el que se encuentra, en otras palabras, le permite comunicar: abrirse a lo otro que no es ella, quedar expuesta a lo otro y en contacto con él, sin asimilarlo.

El temor del pensamiento (o del conocimiento), unido a lo sólido, obedece al riesgo que representa la carencia de cosas o sólidos. Lo sólido es lo que puede fabricarse, o hacerse, y por eso la existencia ocular en este caso busca reconocerse en el producto de su acción eficaz, bajo la forma de un poder transformador.

Si no hubiera objeto para ser asido, ¿qué pasaría con esta aprehensión intelectual? Se disolvería. La aprehensión no tendría asidero. Al no tener una cosa para ser envuelta, y en donde la existencia ocular podría aprehenderse a sí misma como un sólido o una cosa (algo fabricado por ella misma), el intento se resolvería en una disolución tanto de la mirada como de su objeto. Esto último es el éxtasis, la comunicación: cuando la distancia o la trascendencia propia de las cosas es suprimida.

Es muy importante entender que, para Bataille, la comunicación o el ser extático no significan fundirse con lo otro, lo cual sería asimilarlo o quedar asimilado en él, manteniendo al ser como un conjunto homogéneo, sin alteridad. Lejos de esto, el éxtasis significa quedar expuesto a lo otro, lo indeterminado e incognoscible, y ser atravesado (y tocado) por él. Descubrirlo en uno mismo, y en la realidad en general, como lo otro que está en mí y en cualquier cosa, sin que sea posible reducirlo a alguna representación, asimilándolo a algo ya conocido. Pero lo cierto es que el contacto con *eso* (lo desconocido) tiene lugar, y este contacto es la comunicación.

Cuando el espíritu, consintiendo en el movimiento explosivo de la vida, pone todo en cuestión y refuta el objeto, la cosa o lo sólido resultado de su misma acción eficaz, se constituye como una existencia ocular distinta a aquella que tiene su origen en el deseo de reconocimiento. Al contrario, ahora tendrá su origen en el deseo de la pérdida, de la ruina. De ahí que la mirada ya no busque asidero alguno. Ahora se lanzará hacia algo indeterminado e imposible de ser envuelto por ella. La mirada quedará expuesta a una oscuridad, un vacío o

una ausencia totales. Estará frente a una presencia, pero no de esto o de aquello (esta casa, aquel libro), sino de una presencia indeterminada, *en nada distinta de una ausencia*; frente a lo desconocido inconcebible, según Bataille. Y esta existencia se volverá para sí misma lo que revelan las siguientes palabras de *La práctica del gozo frente a la muerte*: “Me convierto yo mismo en este desconocido absoluto” (61).

¿Cómo opera entonces el espíritu en la experiencia interior (la nueva teología mística o la operación soberana)? Obedeciendo al deseo de pérdida, de consumirse para nada, la existencia (humana) abandona el esfuerzo por relacionar eso que es a lo sólido, es decir, a lo que fabrica, a todo aquello que el pensamiento hace para utilizarlo y también para reconocer en ello su poder de dominio; y, en sentido inverso, se esfuerza por despojarlo de su solidez, de su carácter prensil, con el fin de que el pensamiento quede frente a una presencia que no le ofrece asidero, y vuelve nula su voluntad de apropiación.

Y lo hace refutando una y otra vez, como se dijo antes, cada respuesta y afirmación que se ha venido dando al poner en entredicho la realidad. Respuestas que han tomado la forma de *objetos* de representación: de conceptos, contenidos y categorías, con los cuales ha buscado encontrarle una razón de ser a eso que es, a partir de la instrumentalización que puede hacer de ello y que responde a una necesidad suya de reconocer su poder de dominio.

De ahí que en la vivencia de 1939, referida unas páginas antes, Bataille dijera en relación con *eso* indeterminado que se le presentó de manera inesperada y repentina lo siguiente: *eso no es visible ni sensible*, en el sentido de que no se trata de algo que pueda ser percibido como *esto* o *aquello*: al no tratarse de una forma particular, concreta, como puede serlo esta casa, aquel libro o aquella persona, o inclusive determinado paisaje, se presenta como algo indeterminado, sin asidero, imposible de ser aprehendido, pues queda fuera de cualquier representación que el hombre pueda hacerse de ello.

En otras palabras, no se ofrece como un objeto *para* la aprehensión, ya sea sensible o inteligible. No es algo que esté ahí a la disposición de quien lo mira. Y al no encontrarse de esta forma, la existencia ocular queda frente a una ausencia semejante a una noche en donde nada hay para ver. Se contempla la ausencia de toda cosa, de todo esto o aquello; y sólo se puede permanecer inmóvil, absorbido en esta noche. Inmóvil, pues la voluntad no tiene ya en qué ejercer su fuerza. Ella misma, al trastocarse en voluntad de gloria o de pérdida, destruyó todo posible asidero, esto es, destruyó aquello que podía reafirmarla como voluntad: se aniquiló a sí misma.

Pero lo importante es que, precisamente en este momento en el cual ya nada hay para ver, la mirada se sostenga, por eso: *eso que se encuentra entonces en la oscuridad profunda es un áspero deseo de ver cuando, frente a este deseo, todo se sustrae*. La existencia ocular, colocada en el centro del vacío, de la ausencia o de la noche, se exige a sí misma permanecer con los ojos muy abiertos, no cerrarlos como el cadáver para quien la muerte ya no tiene lugar (por eso el cadáver no puede ser la muerte que vive una vida humana). Inmóvil, la existencia volitiva y ocular ya sólo puede hacer esto: mantener abiertos los ojos, *sin hacer nada*.

Sobre esto Bataille afirma: “Al contemplar la noche, no veo nada (...) Permanezco inmóvil, fijado, absorbido en ELLA. Puedo imaginarme un paisaje de terror, sublime, la tierra abierta en volcán, el cielo lleno de fuego, o cualquier otra visión que pueda “arrebatar” al espíritu; por bella y perturbadora que sea, la noche sobrepasa este posible limitado y sin embargo ELLA no es nada, no hay nada sensible en ELLA, ni siquiera finalmente la oscuridad. En ELLA todo se borra, pero exorbitado, atravieso una profundidad vacía y la profundidad vacía me atraviesa, a mí. En ELLA, comunico con lo “desconocido” opuesto a la *ipse* que soy; me vuelvo *ipse*, desconocido para mí mismo (...)” (62).

La presencia de la noche o, por paradójico que parezca: la presencia de la ausencia (de esto, de aquello, etc.), se vuelve visible e invade a la existencia ocular. Esa presencia, para el espíritu, había pasado desapercibida por hallarse ocupado con las cosas durante el tiempo de la acción eficaz.

Esta existencia ocular se encuentra ahora exorbitada, es decir, el alcance de su mirada ha rebasado el límite que pudiera fijarla en cualquier esto o aquello, en cualquier forma particular o cosa. Se ha transformado en un ser extático, abandonando el estado del ser replegado en sí mismo. La mirada sólo tiene frente a sí un vacío completo de las cosas; aunque esta ausencia (de esto, de aquello) no se presenta a la mirada como una cosa más, o un objeto. Se permanece en medio de la ausencia de todas las cosas hecha presente, de manera que esta ausencia vuelta presente en sí misma no aparece como una *cosa* para ser vista, no se reduce a una forma particular. Nada hay sensible en esta noche, en el sentido de que ninguna cosa se encuentra en ella, ni siquiera ella misma adquiriendo la forma de una cosa (o de un objeto) entre otras.

Por otro lado, llegar al extremo de esta mirada en medio de la noche no significa quedarse en un estado fijo y permanecer en la inmovilidad. Mantenerse ahí, como una *ipse* abierta a lo desconocido y atravesada por él, requiere del movimiento constante de la puesta en cuestión sin límites – mantener la obra de la muerte requiere la *mayor fuerza*.

Antes se dijo que a la existencia volitiva y ocular, inmóvil, sólo le queda *mantener* los ojos abiertos *sin hacer nada*, pero esta inmovilidad y ausencia de acción eficaz son el resultado del movimiento de la puesta en entredicho, de la operación soberana, la cual no va a permitirle al espíritu resolverse ahí. El movimiento es vuelto a tomar, por el espíritu, refutando todas las imágenes, sensaciones y representaciones que pudo formarse y vivir en ese límite extremo, pues la experiencia interior le exige romper cualquier estado que pudiera detener el

movimiento. En este sentido se verá obligado a salir de esa inmovilidad y ausencia de acción y a volver una y otra vez, sin descanso, a ellas.

La experiencia (o la operación soberana) no se resuelve nunca en alguna imagen, forma o representación discursivas, como tampoco en emociones tomadas como respuestas definitivas de ella. Siempre es más de lo que pueda decirse y sentirse. Y por lo mismo mantiene vivo, y en movimiento, al espíritu.

Ahora bien, ¿cómo puede mantenerse la mirada cuando ya nada hay para mirar? ¿Cómo puede ser posible el áspero deseo de ver cuando, frente a este deseo, todo se sustrae? Para responderlo es necesario primero saber en qué punto se encuentra quien, llevando a cabo la experiencia interior, ha llegado al límite de lo posible – en donde todo se sustrae a la mirada.

Llevado por la puesta en cuestión sin medida ha llegado al límite de la privación, o de la pérdida, de todo, incluyendo al sacrificio de sí mismo (pues para sus propios ojos es un desconocido absoluto, ya no se reconoce en lo conocido y familiar). Se ha privado del saber de las cosas y de sí y, como se trata de una pérdida completa, se ha privado también de cualquier vínculo con los otros: *se encuentra solo*. La experiencia interior lo ha dejado en una *soledad extrema*.

Si escribiera, dando razón de todo esto, dejaría de estar solo al apelar a los otros (los lectores). Pero la *Summa* existe: es el conjunto, por lo menos, de tres libros (sin contar otros escritos que Bataille tuvo pensado añadirle). Si escribe y da cuenta de esto, apelando a los otros, ¿acaso no busca el reconocimiento de estos? ¿O escribe por otra razón?

Si escribe ¿no traiciona la privación propia de la puesta en entredicho, por lo menos en tres aspectos: 1. *ganando* el reconocimiento de los lectores; 2. *ganando* el vínculo con los otros; y

3. *dándole sentido* a lo que significa la privación del mismo? ¿Por qué no quedarse verdaderamente solo y en silencio: privado de los otros y de la palabra?

Si se arruina, se pierde o sacrifica: ¿escribe para que el otro reconozca esto? Al parecer, sin este reconocimiento la ruina no tendría sentido, pero si lo tiene (o lo gana, con la escritura) no es una verdadera pérdida o privación (del sentido, de lo otros, de sí mismo y de todo). Aclaremos algo: la ausencia o privación del sentido no son posibles o no cobran realidad, para el hombre, mientras no son reveladas mediante el sentido, en la palabra y la escritura (en donde se revelará, finalmente, como ruina del sentido; pero sin prescindir de este último): sin el sentido no podría hablarse de ello, es decir, no habría una conciencia de esta privación. Carecería de realidad, simplemente no sería ni despertaría la menor inquietud en los hombres.

La experiencia interior – el sacrificio o la privación no retribuida de sí mismo – carece de realidad mientras no es presenciada por otros ojos ajenos a quien la lleva a cabo. Es necesario que alguien sobreviva a la ruina. Alguien, o algo, son sacrificados (privados de su realidad particular, de ser esto o aquello); pero esto no basta, se necesita de la mirada que lo contemple – para empezar, la del mismo que lleva a cabo la experiencia interior, quien se ve en la necesidad de no sólo ser la víctima del movimiento de impugnación sino también de representarse, mediante la escritura, como víctima para darle realidad a lo que está pasando. Sin su propia mirada dirigida a sí mismo en el momento de la ruina, sin la conciencia y la lucidez de lo que está pasando, sería como si nada tuviera lugar.

Quien sucumbe bajo el golpe fatal, la víctima, queda cegado y sin la posibilidad de mirar; de modo que para él no es posible esa muerte que vive una vida humana: el muerto, como se dijo, no puede tener la experiencia de la muerte. En la agonía de la muerte, es decir, muriendo, sí la tiene, pero no sobrevive a ello; y al no hacerlo no podrá mantener la obra de la muerte (eso que requiere la mayor fuerza). Hay entonces unos ojos no tocados directamente

por el golpe fatal, pues sobreviven a él, y aunque lleguen a ser alcanzados por las emociones de quien muere, aún así sobreviven y hacen posible la exigencia de Hegel: mantener la obra de la muerte. Sólo sobreviviendo se puede activar, una y otra vez, esta obra o este movimiento de puesta en entredicho sin fin.

Quien muere, finalmente, es el otro: puedo ser yo, pero representado mediante la escritura para mí mismo. Y no sólo esto, también representado para los otros. Para Bataille fue una necesidad *comunicar* la experiencia interior: publicar textos referidos a ella y dictar algunas conferencias. Sin la comunicación la experiencia no tiene lugar, o no cobra realidad, verdaderamente. Y qué significa esto sino lo siguiente: la experiencia interior, o la operación soberana, no son posibles sin los otros.

La experiencia priva de vínculo con el otro, es cierto, y como consecuencia arroja a la soledad a quien la realiza. Y sin embargo, el otro es necesario para exponerse a sí mismo en el estado ruinoso al que se ha llegado. El otro es necesario como testigo de la propia agonía. Sin unos ojos que sobrevivan a la ruina, y puedan dar testimonio de ella, volviéndola real para todos (no sólo para quien muere directamente), ésta no sería posible para nadie. En este punto la comunicación rompe la extrema soledad. La comunicación y la comunidad son indispensables para la experiencia (63).

Dos exigencias, opuestas, tiene origen en la experiencia interior: 1. la privación de todo, incluyendo la del pensamiento y del lenguaje, y por supuesto la del vínculo con los otros; 2. la necesidad de romper el silencio y la extrema soledad mediante el recurso del lenguaje y la presencia de los interlocutores (los otros). Esto obedece a la existencia trágica, o bicéfala, del espíritu: a la tensión irresuelta entre la pura pérdida y la ganancia.

Notas

* La traducción de los textos en lengua francesa es mía

(1) Uno de los más recientes estudios sobre la obra de Bataille ha destacado esta lectura del psicoanálisis de Freud: Hamano, Koichiro, *Georges Bataille. La perte, le don et l'écriture*, Editions Universitaires de Dijon, 2004, 246 pp.

(2) Bataille, G., “Non-savoir, rire et larmes”, *Oeuvres Complètes*, Gallimard, NRF, t. VIII, Paris, 1991, p. 562

(3) Cfr. Hamano, K., *op. cit.*, p. 41

(4) *Ibid.*

(5) *Ibid*, pp. 41-42

(6) Bataille, G., “Le valeur d’usage de D. A. F. de Sade”, *Oeuvres Complètes*, Gallimard, NRF, t. II, Paris, 1987, p. 68, cursivas mías:

“Pendant la phase révolutionnaire (...) seule la Révolution sociale peut servir d’issue à des impulsions collectives (...)”; “(...) *organisation antireligieuse et asociale* ayant pour but la participation orgiaque aux différentes formes de la destruction, cet-à-dire la satisfaction collective des besoins qui correspondent à la nécessité de provoquer l’excitation violente qui résulte de l’expulsion des éléments hétérogènes”; “(...) ne peut avoir d’autre conception de la morale que celle qu’à profesée scandaleusement pour la première fois le marquis de Sade”.

(7) La presente tesis doctoral no tiene como fin exponer con detalle esta postura de Bataille durante los años 30, para quien desee estudiar esto están las siguientes obras: Hamano, K., *op. cit.*; y Heimonet, Jean-Michel, *Pourquoi Bataille? Trajets intellectuels et politiques d’une négativité au chômage*, Éditions Kimé, Paris, 2000, 85 pp.

(8) Heimonet, Jean-Michel, *op. cit.*, p.9

(9) Hamano, K., *op. cit.*

(10) Bataille, G., “Le valeur d’usage de D. A. F. de Sade”, *op. cit.*, p. 67:

“(…) employer le mot Révolution entièrement dépouillé de son contenu utilitaire”;

(11) Bataille, G., “La notion de dépense”, *Oeuvres Complètes*, Gallimard, NRF, t. I, Paris, 1992, pp. 302-320

(12) Bataille, G., “La chance”, *Oeuvres Complètes*, Gallimard, NRF, t. I, Paris, 1992, p. 543, cursivas mías:

“Il est naturel que les formes d’existence plus riches et plus robustes *imposent leur valeur* à celles qui sont médiocres”.

(13) Cfr. Warin, Françoise, *Nietzsche et Bataille, la parodie à l’infini*, Presses Universitaires de France, Paris 1994, pp. 52-60. El autor explica la razón por la cual Bataille recurrió a los datos científicos: con el fin de tener acceso a una experiencia (la experiencia interior) que no es del orden del discurso.

(14) Bataille, G., “Collège socratique”, *Oeuvres Complètes*, Gallimard, NRF, t. VI, Paris, 1994, p. 287:

“(…) si l’on abandonne un point de vue particulier (…) tout se tient, tout est solidaire, toute remue ensemble”.

(15) *Ibid.*, p. 307, cursivas mías:

“Le possible est la vie organique et son développement dans un milieu favorable. L’impossible est la morte finale, *la nécessité, pour exister, de détruire*”.

(16) Bataille, G., *L’expérience intérieure*, *Oeuvres Complètes*, Gallimard, NRF, t. V, Paris, 1992, p. 422, cursivas mías:

“La musculature humaine ne serait en jeu tout entière, elle n’atteindrait son haut degré de force et le mouvement parfait de la “décision” – ce que, quoi qu’il soit, l’être exige – *que dans*

la transe extatique”; “Ne peut on dégager de ses antécédents religieux la possibilité, demeurée ouverte (...) à l’incroyant, de l’expérience mystique? la dégager de l’ascèse du dogme et de l’atmosphère des religions? La dégager en un mot du mysticisme – au point de la lier à la nudité de l’ignorance”.

(17) Se encuentra en el tomo VI de las obras completas de Bataille, con el título “Collège socratique”.

(18) Bataille, G., “Collège socratique”, *op. cit.*, p. 289

“Si l’expérience intérieure affirme l’existence d’un au-delà et pose cette existence comme un principe, elle ne peut arrêter là sa contestation: ce principe même doit être contesté à son tour et l’expérience apparaît dans ce mouvement comme une contestation sans limite. D’où cette définition accusée de l’expérience intérieure comme *l’incessante mise en question de l’existence par elle-même*”.

(19) Bataille, G., *Madame Edwarda, Oeuvres Complètes*, Gallimard, NRF, t. III, Paris, 1988, p. 12:

“(…) cette définition de l’être et de l’excès ne peut philosophiquement se fonder, en ce que l’excès excède le fondement: l’excès est cela même par quoi l’être est d’abord, avant toutes choses, hors de toutes limites”.

(20) Bataille, G., “Collège socratique”, *op. cit.*, p. 290:

“L’expérience est même exactement le fait d’un être particulier et limité. Ce que je mets en question en moi-même est sans doute l’être lui-même, mais je ne puis mettre en cause l’être lui-même avant de m’être heurté aux limites de l’être que je suis. L’expérience est donc tout d’abord la mise en question des limites de l’être particulier. Ainsi est-elle en quête d’un objet extérieur avec lequel elle tentera de communiquer”.

(21) Bataille, G., “Le mysticisme”, *Oeuvres Complètes*, Gallimard, NRF, t. XII, Paris, 1988, p. 184:

“(…) seule une raison intacte peut avoir pour objet et pour intérêt ce qui excède la raison”

(22) Bataille, G., *L’expérience intérieure*, *op. cit.*, p. 218:

“(…) ce que j’enseigne (…) est une ivresse, ce n’est pas une philosophie”.

(23) Bataille, G., “Non-savoir, rire et larmes”, *Oeuvres Complètes*, Gallimard, NRF, t. VIII, Paris, 1991, p. 225:

“(…) il y a une sorte d’expérience très particulière qui me paraît propre à Nietzsche et propre à moi moi-même, de la même façon que, par exemple, l’expérience de sainte Thérèse était propre aussi bien à saint Jean de la Croix (…) il y a un rapport entre la pensée et l’expérience de Nietzsche et la mienne, analogue à celui qui existe dans une communauté”.

(24) Bataille, G., *Mémoire*, *Oeuvres Complètes*, Gallimard, NRF, t. VI, Paris, 1994, pp. 257-266

(25) El presente trabajo de tesis doctoral no tiene como fin exponer el vínculo entre los pensamientos de Bataille y de Nietzsche. Para ello hay un estudio: Warin, F., *op. cit.*

(26) Citado en: Bataille, G., *Sur Nietzsche*, *Oeuvres Complètes*, Gallimard, NRF, t. VI, Paris, 1994, p. 68:

“Le nouveau sentiment de la puissance: l’état mystique; et le rationalisme le plus clair, le plus ardi, servant de chemin pour y parvenir”.

(27) Bataille, G., *L’expérience intérieure*, *op. cit.*, pp. 127-128:

“À supposer ainsi que je sois Dieu, que je sois dans le monde ayant l’assurance de Hegel (supprimant l’ombre et le doute), sachant tout (…) à ce moment précisément se formule la question qui fait entrer l’existence humaine, divine… le plus avant dans l’obscurité sans retour; pourquoi faut-il qu’il y ait *ce que je sais*? Pourquoi est-ce une nécessité? Dans cette

question est cachée – elle n’apparaît pas tout d’abord – une extrême déchirure, si profonde que seul le silence de l’extase répond”.

(28) *Ibid.*, p. 127:

“(…) je définis, par-delà les limites atteintes, non plus un inconnu mais un inconnaissable. Inconnaissable non du fait de l’insufficence de la raison mais par sa nature”.

(29) Bataille, G., *Le coupable, Oeuvres Complètes*, Gallimard, NRF, t. V, Paris, 1992, p. 260:

“À l’extrémité de la réflexion, il apparaît que les dones de science valent dans la mesure où elles rendent impossible une image définitive de l’univers”.

(30) Bataille, G., *L’expérience intérieure, op. cit.*, p. 21:

“”Soi-même”, ce n’est pas le sujet s’isolant du monde, mais un lieu de communication, de fusion du sujet et de l’objet”.

(31) Bataille, G., *Le coupable, op. cit.*, pp. 369-370:

“J’imagine que ma vie – ou son avortement, mieux encore, la blessure ouverte qu’est ma vie – à elle seule constitue la réfutation du système fermé de Hegel”.

(32) Bataille, G., *L’expérience intérieure, op. cit.*, pp. 427-428:

“Rien de plus loin des possibilités qui m’appartiennent – ou des intentions de ce livre – qu’un mysticisme quelconque, donnant l’accord à l’imagination poétique. En tous temps, des esprits enclins à l’expérience intérieure se sont prêtés aux facilités qu’ils trouvèrent: “De tels esprits, disait Hegel, quand ils s’abandonnent à la fermentation déréglée de leurs âmes, s’imaginent qu’en voilant leur conscience de soi et en faisant capituler leur entendement ils sont les élus auxquels Dieu donne la sagesse pendant leur sommeil, en fait ce qu’ils conçoivent et mettent au monde pendant ce sommeil, ce sont des rêves...””.

(33) Bataille, G., “Le rire de Nietzsche”, *Oeuvres Complètes*, Gallimard, NRF, t. VI, Paris, 1944, p. 310, cursivas mías:

“Je dirai que l’extase, le sacrifice, la tragédie, la poésie, le rire sont des formes où la vie se met à la mesure de l’impossible. Mais ce sont des formes naturelles, en ceci que le sacrificateur, le poète, le rieur ne pense nullement se mettre à la mesure de l’impossible, qu’il sacrifie, est inspiré ou rit sans bien savoir ce qui le trouble et même en l’éludant par le sacrifice, la poésie, le rire. Si prenant conscience de l’impossible, je me mets à son niveau, je puis être ou non dans l’extase, je puis rire, ne pas rire, avoir ou non un sentiment sacré, poétique, tragique, je ne me borne plus à subir l’impossible des choses, je le reconnais comme tel, je n’élude pas l’impossible dont je ris, etc...”.

(34) Bataille, G., *L’expérience intérieure*, *op. cit.*, p. 127:

“(…) cette pensée circulaire est dialectique. Elle entraîne la contradiction finale (touchant le cercle entier): *le savoir absolu, circulaire, est non-savoir définitif*. À supposer en effet que j’y parvienne, je sais que je ne saurais maintenant rien de plus que je ne sais”.

(35) *Ibid.*, p. 134:

“L’expérience ne serait qu’un leurre, si elle n’était révolte, en premier lieu, contre l’attachement de l’esprit à l’action (au projet, au discours – contre la servitude verbale de l’être raisonnable, du domestique), en second lieu contre les apaisements, les docilités qu’introduit l’expérience elle-même”.

(36) *Ibid.*, p. 131:

“(…) je pensai que la “douceur du ciel” se communiquait à moi et je pouvais sentir précisément l’état qui lui répondait en moi-même. Je la sentais présent à l’intérieure de la tête comme un ruissellement vaporeux, subtilement saisissable, mais participant à la douceur du dehors, me mettant en posesión d’elle, m’en faisant jouir”

(37) *Ibid.*, p. 447:

“J’ai vu (...) ce qu’aperçoivent des yeux morts”.

(38) *Ibid.*, p. 120. Bataille cita unas líneas de *Thomas l'obscur* de Blanchot. En el capítulo tercero se retomará esto:

“Non seulement cet oeil qui ne voyait rien appréhendait la cause de sa vision. Il voyait comme un objet, ce qui faisait qu'il ne voyait pas. En lui son propre regard entrait sous la forme d'une image au moment tragique où ce regard était considéré comme la mort de toute image”.

(39) Bataille, G., “Hegel, la mort et le sacrifice”, *Oeuvres Complètes*, Gallimard, NRF, t. XII, Paris, 1988, p. 331:

“(…) la vie de l'Esprit n'est pas la vie qui s'effarouche devant la mort, et se préserve de la destruction, mais celle qui supporte la mort et se conserve en elle. L'esprit n'obtient sa vérité qu'en se trouvant soi-même dans le déchirement absolu (...) l'Esprit (...) contemple le Négatif bien en face (et) séjourne près de lui”.

(40) Bataille, G., *L'expérience intérieure*, *op. cit.*, p. 120

(41) *Ibid.*

(42) *Ibid.*, p. 15:

“J'entends par *expérience intérieure* ce que d'habitude on nomme *expérience mystique*: les états d'extase, de revissement, au moins d'émotion méditée. Mais je songe moins à l'expérience *confessionnelle*, à laquelle on a dû se tenir jusqu'ici, qu'à une expérience nue, libre d'attaches, même d'origine, à quelque confession que ce soit. C'est pourquoi je n'aime pas le mot *mystique*”.

(43) Bataille, G., *Le coupable*, *op. cit.*, p. 321, negritas mías:

“La religion est la *mise en question* de toutes choses. Les religions sont les édifices qu'ont formés les réponses variées: sous le couvert de ces édifices, une mise en question sans mesure se poursuit. De l'histoire des religions différentes subsiste en entier la question, à laquelle il fallut répondre; profondément, l'inquiétude est restée, les réponses se sont dissipés”.

(44) Bataille, G., *Collège socratique*, *op. cit.*, p. 289, cursivas mías:

“(…) dans la considération de l’expérience, ce point de départ est le plus important; c’est ce point de départ qui dépasse les limites chrétiennes (…)”.

(45) Bataille, G., *L’expérience intérieure*, *op. cit.*, p. 144:

“Ce qui se trouve alors dans l’obscurité profonde est un âpre désir de voir quand, devant ce désir, tout se dérobe”.

(46) *Ibid.*, pp. 15-16, cursivas mías:

“J’ai voulu que l’expérience conduise où elle menait, non la mener à quelque fin donnée d’avance. Et je dis aussitôt qu’elle ne mène à aucun havre (mais en un lieu d’égarement, de non-sens). J’ai voulu que le non-savoir en soit le principe (…) Mais cette expérience née du non-savoir y demeure décidément (…) ne révèle rien et ne peut fonder la croyance ni en partir”.

(47) De la Cruz, San Juan, *Obras Completas*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2002, pp. 290-291

(48) *Cfr.* Cita número 45

(49) *Cfr.* Cita número 32

(50) Bataille, G., *L’expérience intérieure*, *op. cit.*, p. 155

(51) Hacia el final de la cuarta parte de *L’expérience intérieure*, en el apartado titulado “Un sacrificio en el que todo es víctima”, Bataille cita un fragmento extenso del conocido “hombre frenético” de la *Ciencia jovial* de Nietzsche en donde se habla de la muerte de Dios.

(52) Bataille, G., *op. cit.*, p. 155

(53) En *L’entretien infini*, Gallimard, NRF, Paris, 1997, pp. 300 – 313

(54) Bataille, G., *Le coupable*, *op. cit.*, p. 269

(55) Blanchot, M., *L’espace littéraire*, Gallimard, Paris, 1996, pp. 57 – 58

(56) *Ibid.*, pp. 225 – 232

(57) Cfr. nota 38

(58) Bataille, G., *L'expérience intérieure*, *op. cit.*, p. 177, cursivas mías

(59) *Ibid.*, p. 138

(60) *Ibid.*, p. 213

(61) Bataille, G., *La pratique de la joie devant la mort*, *Oeuvres Complètes*, t. I, Gallimard, NRF, Paris, 1992, p. 555

(62) Bataille, G., *L'expérience intérieure*, p. 145

(63) Sobre la comunidad y la experiencia interior hay dos libros fundamentales: Nancy, Jean-Luc, *La comunidad desobrada*, Arena Libros, Madrid, 2001, 206 pp., y Blanchot, M., *La comunidad inconfesable*, Vuelta, México, 1992, 77 pp.

3. La nueva teología mística y el *fragmento capital*

Al igual que Bataille, quien vivió una experiencia límite en su infancia (como se expuso en el capítulo primero de este trabajo), Blanchot la vivió también a muy temprana edad, aunque no de la misma manera, pues no estuvo relacionada con un familiar enfermo como en el caso del padre del autor de la *Summa ateológica*.

No está documentada como la de Bataille. Blanchot revela muy poco de su vida íntima, aunque sí se encuentra narrada en un apartado de *La escritura del desastre*, y no puede saberse más de lo que ahí se dice.

Hablar de Blanchot lleva necesariamente a hablar de la literatura y la escritura. De esta manera, si se intenta hablar de la experiencia interior (o de la nueva teología mística), en el autor de *Thomas el oscuro*, es necesario hacerlo a partir de la forma en que Blanchot entiende la escritura literaria – por lo menos hasta los años cincuenta, cuando se publica *El espacio literario*, cuyo contenido es útil para entender esa primera novela de 1941, en la cual Bataille encontró, en lo que aquí se le llama el *fragmento capital*, el contenido de la experiencia interior.

Es importante explicar qué significa escribir para Blanchot, y relacionarlo con la potencia de negatividad de la experiencia interior de Bataille. Sin embargo, hay un autor más que permite establecer el puente entre las obras de estos dos autores: Lévinas.

Hay un artículo clave para poder construir este puente: “Del existencialismo al primado de la economía”. Es de 1947 y Bataille lo publicó en *Critique* con el fin de dar razón de un libro del filósofo judío publicado en esa misma fecha (*De la existencia al existente*). En realidad en él su autor explica un término fundamental de la obra de Lévinas, la existencia sin existente o: *il y a de l'être*, y llega a decir que la experiencia interior es la experiencia de este

acontecimiento en el cual toda presencia particular es borrada, de manera que sólo queda *eso que es* como un vacío de todo existente particular.

A partir de la explicación de lo anterior, el presente capítulo tiene como fin dar razón del *fragmento capital de Thomas el oscuro* en los términos de una escritura (literaria) que expone a quien escribe (y a quien lee) a la existencia sin existente, de manera que el acto de la escritura es – como el propio Blanchot lo explica en un ensayo estudiado aquí: “La literatura y el derecho a la muerte” – una potencia de negación que borra el conjunto de los existentes y suscita el acontecimiento temido por Lévinas: *il y a*.

Esta forma de entender la escritura literaria, como se explica al final del capítulo tres, fue calificada por Blanchot en 1947 como el Terror en las letras, y toma como fundamento la idea que tuvo Hegel de la época del Terror (en la Revolución Francesa) en la *Fenomenología del espíritu*.

3.1. La experiencia interior y la escritura

Casi dos décadas después de la muerte de Bataille, Blanchot publicó *La escritura del desastre* (1980), en donde dio cuenta de un suceso de su niñez al que llamó la *escena primitiva*:

“(¿Una escena primitiva?) Ustedes que viven más tarde, cerca de un corazón que ya no late, supongan, supónganlo: el niño - ¿tiene siete años?, ¿ocho años?, quizá – de pie, apartando la cortina y, a través del cristal, mirando. Eso que ve, el jardín, los árboles de invierno, el muro de una casa: mientras ve, sin duda a la manera de un niño, su espacio de juego, se cansa y lentamente mira a lo alto hacia el cielo ordinario, con las nubes, la luz gris, el día apagado y sin lejanía.

“Lo que sucede enseguida: el cielo, el mismo cielo, repentinamente abierto, negro absolutamente y vacío absolutamente, revelando (como por el cristal roto) una tal ausencia que todo desde siempre y para siempre se ha perdido ahí, hasta el punto de que se afirma y se disipa el saber vertiginoso de que nada es lo que hay, y en primer lugar nada más allá. Lo inesperado de esta escena (su rasgo interminable), es el sentimiento de dicha que enseguida inunda al niño, la alegría asoladora de la cual no podrá dar testimonio más que por las lágrimas, un chorro sin fin de lágrimas. Se cree que es una pena de niño, se intenta consolarlo. Él no dice nada. Vivirá en adelante en el secreto. No llorará más” (1).

Esta experiencia de Blanchot, ubicada por él entre los años de 1914 y 1915, es similar a muchas de las que su amigo (Bataille) vivió, como aquella del 16 de octubre de 1939 referida en *El culpable*: “He tenido que dejar de escribir. He ido, como frecuentemente lo hago, a sentarme frente a la ventana abierta: apenas sentado caí en una especie de éxtasis. Esta vez, ya no lo dudaba (...) que un tal estado fuera más intenso que la voluptuosidad erótica. No veo nada: *eso* no es visible ni sensible. *Eso* vuelve triste y pesado el no morir (...) *Eso que está ahí* está a la medida del espanto (...) ha sido necesario un estruendo violento para que *eso esté ahí*” (2).

A propósito de esta experiencia de Bataille el biógrafo de Blanchot, Christophe Bident, dice lo siguiente: “De cara al cielo, vivida en *neutro*, esta experiencia abismal y solitaria se junta con la “escena primitiva” de Blanchot” (3).

El mismo Bident califica ambas experiencias de mística ateológica, y es lo justo. Bataille y Blanchot, en edades distintas, quedaron expuestos a *eso que es* en su total desnudez, en donde las cosas que vemos y de las cuales nos servimos se hunden y desaparecen. Esta ausencia de ellas se vuelve entonces una presencia, muda e ineludible, y no es Dios.

Maurice Blanchot nació en Quain (Saône-et-Loire) en 1907, y murió en el año 2003.

Fue a la Universidad de Estrasburgo en 1923 para realizar estudios de alemán y filosofía, obteniendo su Certificado de Estudios Superiores (en alemán, literatura clásica, psicología, filosofía e historia). En esta universidad conocerá y entablará una estrecha amistad con Lévinas.

En 1929 obtuvo en la Sorbona un Diplomado de Estudios Superiores (con el escrito *La concepción del dogmatismo en los estoicos*). Hacia 1930 realizó estudios de medicina, especializándose en neurología y psiquiatría, aunque los dejó inconclusos.

A partir de 1931 comenzó a colaborar en revistas y periódicos de extrema derecha: *Journal des débats* (diario ultra conservador), *La Revue Francaise politique et littéraire*, *Réaction* (revista), *La Revue du siècle*, *Rempart* (diario), *Aux écoutes* (diario), *Combat* (revista), *L'Insurgé* (revista). En algunos de ellos no sólo fue articulista (de política y literatura), sino también redactor en jefe y editorialista.

En 1937 se apartó de su compromiso con los grupos de la extrema derecha para dedicarse principalmente a la literatura (aunque con el fin de recibir un sueldo, y ya no por verdadera convicción, se mantuvo vinculado con algunos de aquellos grupos). Cinco años antes, en 1932, comenzó a escribir la novela *Thomas el oscuro*, interrumpida al año siguiente debido a su labor periodística.

En 1938 la literatura ya era su preocupación fundamental, así es que retoma la novela y la termina y publica en 1940 – diez años más tarde la reeditaré, eliminando gran parte de lo que antes había escrito.

Fue en 1941 cuando Blanchot y Bataille se conocieron, por medio de un amigo mutuo: Pierre Prévost, y desde entonces entablaron una amistad que sólo interrumpió la muerte de

Bataille en 1962. Sobre esta amistad Blanchot escribió, en una carta de 1980 a Prévost, refiriéndose a Bataille lo siguiente: “(...) quien ha sido, con Emmanuel Lévinas, mi más cercano amigo” (4).

De 1941 a 1943 Bataille organizó unas reuniones, la mayoría de ellas en el departamento de su entonces pareja Denise Rollin, que tenían lugar una o dos veces al mes. A ellas asistieron, entre otros, Prévost, Petitot, Queneau, Leiris y, por supuesto, Blanchot. Bataille leyó, comentó y discutió partes del libro que verá la luz, por primera vez, en 1943: *La experiencia interior* – en 1954 será reeditado ya como el primer volumen de la *Summa ateológica*.

A finales de 1942 Bataille propuso la creación del Colegio socrático para formalizar aquellas reuniones, colegio que se disolvió pronto – o muy probablemente ni siquiera llegó a formarse, quedando sólo como un mero proyecto.

Como se indicó al principio del capítulo anterior (5), casi al final de los años 30 – después del fracaso de algunos grupos como Contre-Attaque y a punto de disolverse Acéphale y el Collège de sociologie por dos razones principales: el inicio de la guerra y los desacuerdos con algunos integrantes de estos grupos- Bataille se preguntó seriamente si la pura pérdida era posible.

De 1936 a 1939 se había empeñado en una voluntad *colectiva* de la pérdida. Aunque el activismo terminó traicionando esta voluntad, pues si la pérdida se sujeta a un fin útil como la toma del poder por parte de la clase obrera se vuelve un gasto productivo. ¿Y el grupo Acéphale, ajeno a las metas activistas? De acuerdo con algunos escritos de la revista *Acéphale* el *hombre de la tragedia* (que le ha dicho *Sí* al movimiento explosivo de la vida) recibiría

como recompensa el poder y el reconocimiento de los otros hombres, temerosos en consentir en el gasto sin retribución.

Con el grupo Acéphale sucedió lo mismo que en el caso del *potlach*: si quienes se abandonan a la pérdida lo hacen esperando el reconocimiento de los otros, entonces no puede hablarse de un verdadero gasto improductivo (6). Con la realización del *potlach* se ganaba el *prestigio* frente a los otros. Bataille concluirá que el *potlach* no es una pérdida pura: en “La noción de gasto” (1933) presentaba al *potlach* como una verdadera pérdida; en cambio en *El límite de lo útil*, escrito entre 1941 y 1943 (durante la guerra), se referirá a él diciendo que ahí: “(...) se gasta en vista de adquirir” (7).

Si en el momento de la realización del consumo *para nada* comienza a ganarse (mediante el *reconocimiento* de los demás) el *prestigio*, de inmediato es anulado y queda como un gasto retribuido. La pérdida es recompensada con el *prestigio* adquirido.

En 1937 Bataille le envió una larga carta a Kojève, y más tarde decidió poner una parte de la misma en el Apéndice del segundo volumen de la *Summa: El culpable*. En ella presenta un problema interesante. Bataille dice ser él mismo el hombre de la negatividad sin empleo, de alguien que, sin dejar de ser negatividad, ya no tiene nada que hacer.

La negatividad sin empleo es la misma puesta en cuestión sin límites de la experiencia interior, y por lo tanto no se resuelve en nada. Y a Bataille le inquieta, como se lo señala a Kojève, si el hombre de esta negatividad, que es él mismo, puede llegar a ser reconocido por lo otros como tal. El reconocimiento, al parecer, sería posible mediante un producto como puede serlo la obra de arte; sin embargo, ésta *elude* – agrega Bataille – el problema de la negatividad sin solución.

Dice: “En lo que me toca, la negatividad que me pertenece no ha renunciado a emplearse más que a partir del momento en el que ya no tenía empleo: es la de un hombre que no tiene nada que hacer y *no la de un hombre que prefiere hablar*” (8).

El hombre del gasto improductivo, ajeno a la acción eficaz, se da cuenta de que la verdadera negatividad inútil está inclusive por encima de quien todavía quiere hacer algo con ella: hablar, es decir, escribir (como lo hace, por ejemplo, el poeta: de ahí la crítica posterior a la poesía en *La experiencia interior*, en donde destaca el caso de Rimbaud). Deja de haber un consumo para nada, pues la obra escrita representará el producto del gasto de una puesta en cuestión que se quería irresuelta. Y esto nos indica que Bataille ya desde 1937, cuando buscaba la realización colectiva de la pérdida y se entregaba a la escritura, tenía la intuición profunda de un gasto sin solución: sin obra y sin efectos de carácter eficaz.

La inquietud se agudizó en los años de la guerra: ¿acaso no se anula la pura pérdida *hablando* de ella? ¿No se la traiciona resolviéndola en un producto: artículos, ensayos, narraciones y poemas? Si el hombre de la negatividad sin empleo, como el propio Bataille se califica, busca ser reconocido por los otros como tal: ¿no renuncia así a lo que dice ser? Para lograr el reconocimiento necesita *hablar*, esto es, discutir, exponer sus razones, escribir y publicar. ¿Significa entonces que prefiere hablar en vez de continuar sin nada que hacer?

En la obra escrita, y de arte (en general), la negatividad es resuelta en algo objetivo, en donde será reconocida por los otros. Pero el mismo Bataille objeta esto (en la carta), pues en la obra la negatividad: “(...) es introducida en un sistema que la anula (...)” (9). Los otros sólo reconocen en la obra lo positivo, es decir, el producto (la cosa) y no la negatividad misma – oculta o anulada por lo que de ella surge.

Sin embargo, insiste más adelante en la necesidad del reconocimiento: “(...) el hombre de la “negatividad sin empleo”, no encontrando una respuesta a la cuestión que él mismo es, *no*

puede más que devenir el hombre de la “negatividad reconocida” (...) un día u otro es reconocido por lo que es: como negatividad vacía de contenido” (10).

Negatividad irresuelta, y por lo tanto no dialéctica (resuelta en un producto): puesta en cuestión sin límites, sin respuesta ni obra que pueda dar razón de ella justificándola.

Aunque también: el hombre de la experiencia interior no puede más que llegar a ser el hombre de la negatividad *reconocida*. ¿Por qué la insistencia en esto último? Por la necesidad de que unos ojos sean testigos del gasto sin contraparte. Ver, mirar, significa reconocer; pero no al *hombre* de la negatividad sin empleo (a Bataille mismo), sino a la propia negatividad. Se trata del reconocimiento, por parte del hombre en general, del gasto improductivo; en otras palabras: de la *conciencia* de la pura pérdida.

No toda la carta dirigida a Kojève fue publicada en *El culpable*. ¿Por qué? (11). En la parte suprimida se encuentra, entre otras cosas, lo siguiente (que me parece importante): “(...) él encuentra una *satisfacción* total en el hecho de devenir el hombre de la “negatividad reconocida” (...) porque no puede ser el hombre de la “negatividad reconocida” más que en la medida en que *se hace reconocer como tal*. Encuentra así, de nuevo, alguna cosa “que hacer” en un mundo en donde desde el punto de vista de la acción ya nada se hace (...) se trata bien de *utilización de los ocios*”; y más adelante, a propósito del hombre de la negatividad sin empleo dice: “(...) lo que le importa es exactamente el hecho de que *está condenado a vencer o a imponerse*” (12).

Hay tres razones por las cuales pudo haber suprimido la segunda parte de la carta (en los años de la guerra):

1. La pura pérdida o la puesta en cuestión sin límite no trae consigo *satisfacción* (esta última no es su objetivo). La importancia del reconocimiento de los otros no tiene el fin de que el hombre de la experiencia interior se sienta satisfecho. Bataille en la conversación con

Blanchot llegó a la conclusión de que la operación soberana tiene su principio y su fin en la ausencia de salvación, en la renuncia a toda esperanza.

2. Quien lleva a cabo la experiencia interior no se ha propuesto vencer e imponerse a los otros (como sucede con la lucha de las conciencias según Kojève) para lograr la satisfacción de haber sido reconocido como el hombre de la negatividad sin empleo. Ni siquiera predica con el fin de persuadirlos. La satisfacción sería el fin (la ganancia) de la puesta en entredicho sin medida, y por lo tanto su justificación, con lo cual quedaría subordinada a ellas. De la operación soberana sólo puede decirse: “(...) ella no es más que impotencia (...), destrucción odiosa (o alegre) de ella misma, *insatisfacción*” (13).

3. La operación soberana no busca orientar el gasto improductivo hacia el orden instrumental, no consiste en la administración del ocio y del tiempo libre.

En 1941 Bataille y Blanchot conversaron sobre la permanente inquietud del primero, presente en la carta dirigida a Kojève: como se lo planteó a este último, el hombre de la negatividad sin empleo, al parecer, es quien ya no tiene nada que hacer, y no alguien que prefiere hablar. Hablar y dirigirse a los otros: ¿no significaba renunciar a la pura pérdida intentando imponerse a ellos en busca del reconocimiento y hasta del prestigio? La operación soberana abandona a quien la lleva a cabo a la pérdida sin contraparte, pero si habla: ¿no se afirma de esta manera frente a los otros *ganando* su aceptación?

Si la puesta en cuestión sin límite lo refuta todo, ¿por qué entonces exceptuar de este movimiento la relación con los otros? El hombre de la experiencia interior, refutándolo todo, terminaría en una completa soledad, pues el pensamiento y el lenguaje caerían bajo este rechazo, y la consecuencia sería la pérdida del vínculo con los otros. De hecho fue el mismo

Blanchot, en aquella conversación (14), quien le propuso a Bataille aceptar la soledad y volverse el *último hombre*: consumirse solo, negándose a hablar; indiferente a los otros.

Si durante el movimiento de la ruina se toma la palabra y se escribe dirigiéndose a los otros, ¿no significa esto el intento de aferrarse a algo (al lenguaje y con éste a los otros) con el fin de preservarse a toda costa, precisamente en el momento de la mayor amenaza? ¿Por qué no abandonarse solo a la ruina total en vez de hablar?

Precisamente, a propósito de esta conversación – y como lo hace notar Hamano –, en *La experiencia interior* se dice lo siguiente: “Blanchot me preguntaba: ¿por qué no perseguir mi experiencia interior como si yo fuera el *último hombre*? (...) Sin embargo sé que yo soy el reflejo de la multitud y la suma de sus angustias. Por otra parte, si yo fuera el último hombre, ¡la angustia sería la más loca que podría imaginarse! – no podría escapar de ninguna manera, permanecería frente al aniquilamiento infinito, arrojado en mí mismo, o todavía: vacío, indiferente. Pero la experiencia interior es conquista y como tal ¡para el otro! El sujeto en la experiencia se extravía, se pierde en el objeto, que también se disuelve (...) el sujeto en la experiencia a pesar de todo permanece (...) es *conciencia de otro* (lo había descuidado la otra vez) (...) haciéndose *conciencia de otro* (...) se pierde en la comunicación humana, en tanto que sujeto se arroja fuera de sí, se abisma en una multitud indefinida de existencias posibles. - ¿Pero si esta multitud faltara (...) si yo fuera... el último?, ¿debería renunciar a salir de mí, permanecer encerrado en este yo como en el fondo de una tumba? (...) *el último* (...) moriría muerto de sí mismo” (15).

De esto se pueden hacer tres observaciones importantes:

1. Primero, la posición del *último hombre* es insostenible. El movimiento explosivo de la vida excede la fuerza de un solo hombre. Asumir en sí mismo la ruina del ser llevaría a éste a la locura o a la muerte; y ni muerto ni loco podría mantener viva la puesta en

cuestión sin medida. La muerte y la locura representan el límite de esta última: el límite, es decir, el fin o la imposibilidad de continuar con ella. Ni el cadáver ni el loco pueden mantener esa *muerte que vive una vida humana*, es necesaria la lucidez y la fuerza (la primera ausente del loco, la segunda ausente del cadáver). De hecho el mismo Bataille afirma, entre paréntesis, haber descuidado al principio la importancia del otro en la operación soberana, creyendo que era solamente un asunto suyo. La experiencia interior involucra a la *comunidad*, y no es algo que le ataña a uno solo.

2. La posición del *último hombre*, de ser sostenible, podría significar un intento de *apropiación* de la pura pérdida por parte de él. Bataille dice en *La experiencia interior*: “Es desdichado no poseer más que ruinas, pero esto no es no poseer nada, es retener con una mano lo que la otra da” (16). Significa querer apropiarse de las ruinas, aunque sólo sean eso, ruinas; traicionando así, en el último momento, el movimiento de pura pérdida.
3. Hay una necesidad de que los otros reconozcan la pérdida, de una conciencia de la pérdida. Es importante no dejarla pasar desapercibida. Por eso habla de la *conciencia de otro*: saber que el otro la presencia – el propio Bataille, en los escritos de la *Summa*, se presenta frente a los otros, los lectores, en proceso de ruina y es consciente de esto, de que se dirige a ellos; y sólo así, empeñándose en no perder la lucidez y la fuerza (al hablar y escribir), necesarias para dirigirse a los otros, es posible mantener la puesta en entredicho ilimitada. Si el vínculo con ellos se perdiera, Bataille se hundiría en la muerte definitiva o en la locura, y así el movimiento explosivo de la vida quedaría oculto para los otros.

Es necesario entonces que la ruina sea *para el otro*. El movimiento de pérdida excede lo que un solo hombre puede soportar, si lo destruye (con la muerte o la locura) llegaría a su fin. Por eso los otros son indispensables, pues sólo el conjunto, la comunidad (de existencias),

pueden mantener la puesta en entredicho de manera permanente. Uno puede ponerla en marcha, mas no sostenerla; son los otros quienes lo hacen.

Es por ello que quien la pone en marcha, el propio Bataille, no se dirige a los otros para persuadirlos de lo que hace y obtener su reconocimiento o aceptación, o hasta el prestigio (por ser heroico, viril y arriesgado). El movimiento de la pérdida no es retenido por quien lo pone en marcha, como si fuera algo limitado sólo a él mismo; lejos de esto, lo libera en dirección de los otros, pues es un movimiento de carácter común, de conjunto. Las mismas palabras al inicio de *El culpable* reflejan esto: “La fecha en la que comienzo a escribir (5 de septiembre 1939) no es una coincidencia. Comienzo en razón de los acontecimientos, pero no es para hablar de ellos. Me es necesario abandonarme, en lo sucesivo, a movimientos de libertad, de capricho. De pronto, ha llegado el momento para mí de hablar sin rodeos” (17).

El comienzo de la guerra, en la que una comunidad está involucrada, es el mismo movimiento explosivo de la vida y va a repercutir como una onda expansiva en todas las existencias. Bataille no hace otra cosa que abrirse a él, ajeno a las razones políticas que se le puedan atribuir al movimiento. Lo vive como lo que es, al desnudo: el momento de un consumo glorioso y nada más – oculto bajo las justificaciones económicas y políticas que le dan los hombres.

El hombre de la negatividad sin empleo es entonces el hombre de la experiencia interior: quien lleva a cabo la puesta en cuestión sin límite, que no se resuelve en nada, y permanece como pura pérdida. En suma, es esa muerte que vive una vida humana: una agonía y una muerte puestas en marcha una y otra vez.

Como se dijo antes, Bataille y Blanchot conversaron entre los años de 1941 y 1943 sobre la experiencia interior. En aquellas pláticas Blanchot le propuso ser el *último hombre*, es decir,

llevar el movimiento de la operación soberana hasta el punto de una completa soledad, renunciando a escribir y a hablar.

Bataille rechazó la propuesta de ser el *último hombre*. Las razones ya se expusieron antes. Ahora bien, de aquellas pláticas no solamente resultó enriquecido Bataille, sino también el autor de *Thomas el oscuro*, como se puede ver en un escrito suyo titulado “De la angustia al lenguaje” (1943) – puesto como introducción al libro *Falsos pasos* (18).

A partir de esas pláticas el mismo Blanchot terminará por rechazar también su idea del *último hombre*. Será insostenible para alguien como él, cuyo pensamiento tiene como punto central el tema de la escritura.

Bataille y Blanchot conversaron en aquella ocasión sobre la angustia, resultado de la pérdida del ser de quien ha activado el movimiento de la puesta en cuestión sin medida. El hombre de la negatividad sin empleo se verá *privado* del mundo, de los otros y hasta de sí mismo; sin poder hacer nada efectivo, pues ha quedado vacío de su propia posibilidad de actuar útilmente. Será entonces el hombre de lo que más tarde Blanchot llamará la *soledad esencial* (19).

Sin mundo, sin los otros, ausente de sí mismo y presa de la angustia por verse privado de todo ello, el hombre de la experiencia interior o de la *soledad esencial* encontrará en ese despojo total, según Blanchot, el poder de la palabra. Pero este último ya no será el de la negatividad dialéctica (o acción eficaz), pues también habrá sido privado de ésta, sino un poder ineficaz, en cierta forma estéril porque es ajeno al esfuerzo orientado hacia un fin útil. En el hombre de la operación soberana quien *habla* (escribe) es la negatividad sin empleo, su palabra es la de alguien que ya nada tiene que decir, su palabra nada dice, esto es, dice solamente eso que queda cuando el mundo, los otros y él (como parte del mundo) han sido disueltos.

De aquí se desprenden tres cosas: 1. Fuera del mundo de la actividad eficaz la negatividad permanece, y se vuelve una exigencia que obliga al hombre de la experiencia interior a *tomar la palabra* para dar cuenta de la ausencia del mundo, de los otros y de él mismo, una ausencia acompañada de la angustia. 2. A partir de este momento la palabra, desligada de la actividad útil en donde funcionaba como herramienta para preservar ese mundo, estará orientada a decir *lo otro de todo mundo*, es decir, lo que hay cuando ya no hay mundo, la ausencia de todo, aquello que la pone en marcha y hacia lo cual se encamina. 3. La misma palabra es la puesta en cuestión sin límite que lleva al mundo a la ruina y a su pérdida.

En el segundo punto hay algo muy importante: la palabra tiene su origen en *lo otro de todo mundo*, ya no en el mundo de las cosas. Lo que la pone en movimiento ya no es la voluntad de dominio del sujeto, por la cual construye el mundo y lo transforma; ahora la fuente de esta palabra vacía de contenido es eso *otro*, ajeno al mundo, y en lo cual, según Blanchot, tiene puestos los ojos el escritor.

La palabra entonces no se limita ni se agota en y con las cosas y el quehacer del mundo, permanece cuando todo esto ha desaparecido, aunque ahora como una palabra distinta (para Blanchot, precisamente, la literatura). La palabra no sólo tiene el poder de decir el mundo, sino también el poder de dejar que *lo otro de todo mundo* se presente, ¿de qué manera?: como una palabra incesante, que no deja de hablar, pero vacía de contenido – el propio Bataille, en su carta a Kojève, le dijo ser él mismo el hombre de la negatividad (y aquí podría agregarse: de la *palabra*) vacía de contenido.

La palabra cuyo referente es el mundo es ella misma un instrumento, y como tal sirve para hacer cosas en el mundo. En ella la negatividad ha sido transformada en trabajo. Pero la negatividad no se agota en la acción eficaz, continúa fuera de los límites de la utilidad. En este caso la palabra estará vacía de contenido, y su referente ya no será el mundo sino *lo otro*

de todo mundo, lo que queda de este último cuando ha sido puesto en entredicho en su totalidad: la ausencia del mundo. ¿En dónde tiene su origen esta palabra? Para Bataille en el movimiento explosivo de la vida, que le exige al hombre, en este caso, hablar inútilmente. Se trata de una palabra como pura pérdida, sin contenido.

La palabra no se limita a decir las cosas del mundo, esto es así sólo cuando el hombre puede transformar la negatividad que él es en trabajo, haciendo del lenguaje una herramienta entre otras del mundo. Pero si el movimiento explosivo de la vida le exige al hombre negar fuera de la acción eficaz, refutando ese mismo mundo construido por él, entonces se verá obligado a hacer esto último a través de diversas formas (como el erotismo, la guerra, la risa, el sacrificio etc.), y una de ellas es hacerlo mediante la palabra. La operación soberana, que responde en el hombre a ese movimiento de la vida, es también una puesta en cuestión sin límite llevada a cabo sobre el lenguaje (y sobre el pensamiento).

Refutando el lenguaje, y con él al pensamiento (puesto que este último es pensamiento discursivo), el mundo mismo es puesto en entredicho y sacudido por el movimiento de negatividad sin empleo. La operación soberana destruye al lenguaje, al pensamiento, y con ello arruina la construcción fundamental del sujeto: el mundo.

Para Bataille el origen de la palabra vacía de contenido, de la negatividad sin empleo teniendo lugar en la escritura, es el movimiento explosivo de la vida. Blanchot, por su parte, ve la fuente de esta palabra en lo *otro de todo mundo* (en la ausencia de mundo): de aquí es de donde surge el impulso que moverá la mano (en la pluma) del escritor. Precisamente en el ensayo de 1943 (resultado de las pláticas entre Blanchot y Bataille), “De la angustia al lenguaje”, es posible ver de qué manera Blanchot entendió el problema de la experiencia interior y la escritura.

En el ensayo Blanchot expone una situación singular. El escritor afirma: “estoy solo”; sin embargo, agrega, es cómico tomar conciencia de la propia soledad dirigiéndose a un lector por medios que le impiden precisamente estar solo (20).

El hombre de la experiencia interior (o de la soledad esencial), angustiado (por la pérdida del mundo, de los otros y de sí mismo), se siente solo. El hombre angustiado reconoce su soledad, pues ha roto el vínculo con los otros, puesto en cuestión por el movimiento de la operación soberana. Y, sin embargo, es capaz de hablar y decir: “estoy solo”. *Puede* decírsele a los otros: dentro del mismo movimiento de la pérdida que lo aniquila y lo desliga de los otros encuentra el *poder* de hablar, es decir, de vincularse con ellos para dejar ver esta pérdida.

Lo singular es lo siguiente: al hablar y escribir el hombre de la operación soberana lo pone todo en cuestión, incluyendo a la palabra misma. Suprime el lenguaje, rompe el vínculo con los otros, y se queda solo y en *silencio*. ¿Cómo es posible que habiendo puesto en entredicho a la palabra tenga el *poder* de decir algo: “estoy solo”? Con ello, al parecer, no sólo tiene el poder de decir algo sino también sostiene el vínculo con los otros, precisamente aquello aniquilado por el movimiento de la operación soberana.

El hombre de la experiencia interior (o de la soledad esencial), angustiado (por la pérdida del mundo, de los otros y de sí mismo), está solo y reconoce su soledad. Al poner en entredicho al lenguaje rompe el vínculo con los otros y se queda en *silencio*. Sin embargo, afirma Blanchot, a partir de este despojo total (del mundo, de los otros, del lenguaje y de sí mismo), o desde esta ausencia y privación de todo, el escritor encontrará el *poder* de hablar. ¿Pero qué decir si, ante semejante privación, ya nada queda por decir? Respuesta: esa nada y ausencia de todo.

Se trata de una situación singular por lo siguiente: la puesta en entredicho de la operación soberana no deja nada a salvo, ni siquiera la voluntad o el poder de quien la lleva a cabo. Es paradójico que, privado de su propia voluntad (con la cual sólo, aparentemente, tendría el poder de escribir), el escritor encuentre el poder de la palabra.

Para Blanchot el escritor: “(...) es como un hemipléjico que hallara molesta tanto la *orden* como la *prohibición* de caminar: se le ha impuesto el correr sin cesar para que compruebe en cada movimiento que está privado de él, y está más paralizado en cuanto que sus miembros le obedecen. Padece ese horror consistente en deducir, de sus piernas sanas, de los músculos vigorosos y del ejercicio satisfactorio, la prueba y la causa de su imposibilidad de moverse (...) el que escribe está avocado a hacerlo a causa del silencio y la privación del lenguaje que lo amenazan” (21).

El mismo Bataille dice en el tomo segundo de la *Summa*: “Hubiera debido callarme y hablar” (22). La palabra no queda a salvo de la puesta en cuestión sin límite, de manera que abandona a quien la lleva a cabo a la *soledad* y al *silencio*. Tomar la palabra, y no soltarla, durante el movimiento de pérdida podría significar la traición, en el último momento, a la soledad y al silencio a los cuales destina la operación soberana.

Blanchot no lo ve así (ni Bataille). En “De la angustia al lenguaje” señala que ese movimiento cuyo destino es la privación de todo, de manera que su verdadera realización sería la soledad y el silencio completos, ese mismo movimiento que por ello *prohíbe* el uso de la palabra (para no traicionar la soledad y el silencio) al mismo tiempo le *exige* al escritor hablar. ¿Por qué? No de otro forma sino dotado del poder de hablar, y hablando, es como el escritor (y los lectores) reconocerá (n) esa privación absoluta.

Una vez puesto en entredicho el *poder de hacer uso* de la palabra *dentro* del mundo (en donde aquélla es un mero instrumento), es decir, cuando ya no es posible transformar en

trabajo la negatividad en el lenguaje, esta última cobra una enorme fuerza para manifestarse en el espacio simbólico como una palabra vacía de contenido. Liberada de los límites del instrumento se le presenta al escritor como una fuerza incontenible que le *exige* ser realizada y cobrar realidad. Y una vez hecho esto *reconoce* la inanidad de su palabra: no dice nada, de nada sirve y, agregaría Blanchot, a nadie pertenece.

Si este consumo inútil y privación absoluta no fueran dichos permanecerían ocultos e inexistentes para el hombre, quien sólo vería el gasto productivo. Por eso es necesario su *reconocimiento* (en este caso por parte de los lectores).

Como un hemipléjico, dice Blanchot, el escritor – o el hombre de la experiencia interior: son lo mismo, de acuerdo con las conversaciones de los dos autores entre 1941 y 1943, que dieron como resultado “De la angustia al lenguaje” –*reconoce* ese enorme *poder* con el cual *nada* puede hacer; pues su palabra abundante, interminable, no es para él sino el reconocimiento de la anulación de su voluntad con la cual opera dentro del mundo. Por eso la ambigüedad de su situación: está dotado del mayor potencial para moverse (por encima inclusive de lo que puede dentro del mundo del consumo útil), y lo siente y sabe de ello desplazándose (escribiendo) sin la pérdida del vigor, al contrario se sabe portador de una fuerza fuera de lo común; aunque, por otro lado, con ello sólo constata la inanidad de su movimiento, pues en verdad no ha escrito nada, o ha escrito sobre nada. En suma, reconoce no haber avanzado.

Se sabe portador de un poder sin límites, por encima de su voluntad para subordinarlo a un fin útil; y así, este poder termina por aniquilar su voluntad, despojándolo de sí mismo, de la posibilidad de apropiarse de él para su beneficio. Se trata entonces de una potencia que, según Blanchot, le impide decir *yo*. Por eso es que en él, en el escritor o el hombre de la operación soberana, coexisten dos opuestos: el poder y la privación del poder.

La situación del hemipléjico aparece con frecuencia en *Thomas el oscuro*, por ejemplo en el siguiente caso en donde el narrador dice de Thomas lo siguiente: “Parecía que este ser no hubiera recibido ojos ni orejas, que no estuviera rodeado de cosas para ver y escuchar más que para volverse ciego y sordo (...) Se le habían atribuido las miradas más penetrantes, se le había dotado de sentidos extrañamente refinados a fin de que descubriera, sin poder volver responsable de esto a la imperfección de sus órganos, el estado de insensibilidad y de muerte en el que avanzaba en la vida” (23).

Como se vio antes, Bataille en la carta a Kojève habla de una negatividad de quien no tiene ya nada que hacer, ajena la acción eficaz, y que subsiste en el modo de una negatividad sin empleo. La escritura misma de la *Summa* es esta negatividad. Bataille, a partir de 1939 y durante la guerra, llevó a cabo ese gasto sin contraparte dentro del orden simbólico, del lenguaje, y ya no intentó hacerlo a través de grupos que terminaron disolviéndose, o que ni siquiera se consolidaron (como el Colegio socrático).

Ahora, esto no significa que el autor de la *Summa* finalmente haya aceptado ser el *último hombre*, sin relación con los otros. La escritura, el gasto improductivo dentro del orden simbólico, mantuvo el vínculo con ellos bajo la forma de lectores. Quien escribe no puede realmente estar solo, y mucho menos en silencio, pues se dirige a los otros, teniéndolos en vista.

A propósito de la comunicación en *La experiencia interior* Bataille habló de las palabras, los libros, los símbolos y las risas como caminos de un flujo que impide a los seres encerrarse en su particularidad. Un flujo que es el mismo movimiento de la vida, inapropiable por parte de alguno de esos seres: la pérdida sin contraparte (24).

Blanchot, por las conversaciones con su amigo, sabía de esta pérdida en el orden de la palabra; y él mismo, en relación con su propia actividad literaria (que se intensificó a partir de 1938), intentaba comprender el origen de la escritura cuando no obedece a las exigencias del mundo de la operatividad.

Por eso dijo del escritor que: “(...) si no tiene nada que decir, no es por falta de medios, sino porque *todo lo que puede decir está a disposición de esa nada* que la angustia le presenta como su objeto característico entre los objetos en los que se encarna momentáneamente. Hacia esa nada remontan, cual fuente que debe secarlas, todas las potencias literarias, que son absorbidas menos por un intento de expresarse a través de ellas, que por una *consumación sin objeto ni resultado* (...) El escritor está llamado, por su angustia, a un real *sacrificio de sí mismo*. Es necesario que malgaste, que consuma las fuerzas que le hacen escritor (25).

La privación del mundo, la ausencia de todo junto con la angustia que la acompaña, potencia la facultad expresiva del escritor, quien podrá escribir sobre esto o aquello en particular, pero dejando ver que detrás de esas cosas particulares está presente un fondo, una nada o un vacío en los cuales son nulificadas, incluyendo a las palabras que lo dejan ver. Al decir la nulidad de las cosas del mundo, la escritura misma se nulifica también, pues dice la nada en la cual todo termina nulificándose. Escribir es entonces nulificarse, dilapidar o sacrificar esa potencia expresiva que se ha llegado a ser, diciendo la nulidad de *todo* lo que se dice y de quien lo dice.

Quien escribe es portador de un poder ilimitado, con el cual el saber o las realidades de la razón son puestas en entredicho, refutadas; pero esta situación *se expía*, pues el escritor en quien semejante poder ha cobrado vida, no queda a salvo del movimiento de ruina.

Ahora bien: ¿qué es ese fondo o esa nada que lo lleva todo a una consumación sin objeto ni resultado? Bataille respondería: el movimiento explosivo de la vida, asumido por la *voluntad*

de quien toma la palabra como una *voluntad expresiva* en los términos de una voluntad de gloria o de pérdida (en dirección de los otros). Una voluntad que asume el movimiento de su propia anulación como voluntad. Blanchot también tiene en mente un movimiento (o una fuerza) liberado del orden instrumental, puesto en marcha por el escritor, y para quien se revelará que la meta del mismo es la ausencia de todo, incluyéndolo a él.

Aunque también ese fondo o esa nada son para ambos la ausencia o el vacío de todo eso que es, del conjunto de los seres particulares, como el destino o el fin del movimiento de pérdida sin contraparte. Así, Blanchot sostiene esto: quien escribe no tiene como objeto el mundo, ni otro mundo, sino *lo otro de todo mundo* (la ausencia de éste); y en este sentido el *poder* de la palabra no viene realmente de él, del escritor, sino de eso *otro que es absolutamente otro*, lo imposible (26).

3.2. *Il y a*

En un artículo de la revista *Critique* (1947), titulado “Del existencialismo al primado de la economía”, en donde se da razón de un libro de Emmanuel Lévinas: *De la existencia al existente* (publicado por primera vez en 1947), Bataille sostiene en una nota a pie de página que su propio pensamiento no difiere de los pensamientos de Lévinas y de Blanchot (27).

En esa nota Bataille rechaza la crítica hecha por Sartre al tomo primero de su *Summa*, después de haber citado precisamente el *fragmento capital* de la novela *Thomas el oscuro* de Blanchot. Fragmento al cual también Lévinas se refiere en *De la existencia al existente* con el fin de explicar el sentido del tema central de su libro: el *il y a*.

La similitud entre su propio pensamiento y los pensamientos de Lévinas y Blanchot la encuentra Bataille en dos cosas: el *fragmento capital* de *Thomas el oscuro* y el tema de la

existencia sin mundo ni existentes (*il y a*) del libro señalado de Lévinas. Bataille afirma que *La experiencia interior* expresa por entero la situación del *il y a* desarrollada por el filósofo lituano.

Será necesario explicar con brevedad en qué consiste esa noción central de la obra de Lévinas: *il y a de l'être*, y que por razones de economía se escribe así: *il y a*.

Como se vio antes, para Blanchot el origen de la escritura o lo que la pone en marcha no es alguna cosa particular del mundo, ni el mundo, sino *lo otro de todo mundo*. Si el acto de escribir es en sí mismo la puesta en cuestión de las realidades de la razón, las cuales conforman el mundo, el desenlace de este acto no es otro que el encuentro entre quien escribe o lleva a cabo la operación soberana y *lo otro que es absolutamente otro*: en la *escena primitiva* Blanchot sostiene haber quedado expuesto a una ausencia en la que todo se pierde en un cielo abierto, “negro y vacío absolutamente”, una escena conocida por quienes se entregan a la literatura; por su parte, Bataille habla en *El culpable* de una experiencia abismal en donde se presenta algo indeterminado, *eso que está ahí* sin ser visible ni sensible.

En ambos casos se habla de una presencia ininteligible. La palabra no tiene como referente *esto* o *aquello* (una casa, aquella persona, esta pluma). Todo referente específico ha desaparecido, y por eso ella no remite al mundo, a las cosas del mundo en donde el común de las personas “hacen cosas” (como cocinar, caminar, conversar sobre algún asunto del mundo y muchas otras más). La palabra, al parecer, indica una zona extraña, extranjera, por encontrarse fuera del mundo y en donde ella misma enfrenta la amenaza de su disolución.

De esta disolución habló también Lévinas en unas conferencias de los años 1947 y 1949 en el *Collège Philosophique*, creado por Jean Wahl, y que dieron origen al libro *El tiempo y el otro* (en donde se exponen con brevedad los temas tratados en *De la existencia al existente*). En ellas el filósofo lituano habla del retorno a la nada de todas las cosas, las personas y los seres en general – a partir de una *reducción* de tipo fenomenológico imaginada por él -; y se pregunta si tras esta desaparición realmente queda la nada, a lo que responde de manera negativa, pues sí permanece algo, no una cosa (un existente) sino sólo el hecho bruto de que *il y a de l'être*, es decir, hay ser o existencia pero sin existentes (sin cosas, ni personas ni seres en general).

Mediante una *reducción* fenomenológica Lévinas se aproxima a este existir sin existente: “Imaginemos el retorno a la nada de todas las cosas, seres y personas. ¿Nos encontraremos con la pura nada? Después de esta destrucción imaginaria de todas las cosas queda, no alguna cosa, sino el hecho de que *hay*” (28).

Sostiene que la ausencia de todas las cosas vuelve como una presencia, como una densidad de atmósfera y una plenitud de vacío, o el murmullo del silencio; y agrega que tras esta destrucción queda el *campo de fuerzas* del existir impersonal. El hecho de existir se impone cuando no hay nada en particular (que exista). Se refiere a ello como algo que no es ni sujeto ni sustantivo. Es anónimo, no hay nadie ni nada que tome esta existencia sobre sí mismo. Se trata de algo impersonal, semejante a cuando decimos: “llueve” (*il pleut*) o “hace calor” (*il fait chaud*) - y no: “ella llueve” o “él hace calor” -; un acontecimiento no atribuible a alguien en particular, del cual no es propietario alguna cosa o persona. *Hay*, agrega, como lo irremisible del existir puro (29).

Y luego señala algo muy importante: “Evocando el anonimato de este existir, no pienso de ninguna manera en ese fondo indeterminado del cual nos hablan los manuales de

filosofía y de donde la percepción recorta las cosas. Este fondo indeterminado es ya un ser – un ente – alguna cosa. Entra ya en la categoría del sustantivo (...) El existir al cual intentamos aproximarnos – es la obra misma de ser que no puede expresarse por un sustantivo, que es verbo. Este existir no puede ser afirmado (...) porque se afirma siempre un *ente*. Pero se impone porque no se le puede negar. Detrás de toda negación, este ambiente de ser, este ser como “campo de fuerzas” reaparece (...) Nunca está enganchado a un *objeto que es*, y es por esto que lo llamamos anónimo” (30).

Habla de un *campo de fuerza (s)* y no de algo inerte. “*Il y a*”: fuerza de aniquilación de los seres particulares en la medida en que ella se afirma, mientras que si son aquéllos quienes se afirman esa fuerza tiende a permanecer oculta, aunque no desaparece y permanece como la amenaza de su disolución.

Es importante destacar también la negativa de Lévinas a designar ese campo como un fondo indeterminado a partir del cual la percepción recortaría las cosas: cualquier nombre que se le dé corre el riesgo de indicarlo como si se tratara de una cosa (existente) más entre otras (“campo de fuerza” indica un movimiento o una potencia, no una cosa). Este existir anónimo que se insinúa en la nada misma, es decir, en la disolución de todos los seres particulares, finalmente, no puede ser referido por un discurso.

En *De la existencia al existente*, sobre esta ausencia de todas las cosas, el autor dice: “Ella está inmediatamente ahí. *No hay discurso*” (31). Con ello Lévinas advierte que eso designado como *il y a* está siempre más allá de lo que el pensamiento discursivo puede elaborar. Y en este sentido se trata de *lo otro que es absolutamente otro*, lo imposible.

De ello Bataille dijo, en su experiencia abismal referida unas páginas antes, que no es visible ni sensible, pues no se presenta como una cosa, es decir, como si fuera esta pluma o aquella persona; y sin embargo, eso está allí, Bataille no tiene la menor duda, y termina

refiriéndolo sólo como lo indeterminado: *eso*. Por su parte, en la *escena primitiva* Blanchot vio cómo todo eso que es – el jardín, los árboles, el muro, las nubes, la luz – se disolvió en un cielo repentinamente abierto. En ambos casos, esa ausencia o vacío de todo eso que es – de los seres particulares detrás de los cuales se hallaba oculto lo absolutamente otro – cobró repentinamente una presencia ineludible y, sin embargo, elusiva frente a las elaboraciones del pensamiento discursivo.

Y tanto para Bataille como para Blanchot y Lévinas *eso* es independiente de la voluntad, se presenta sin la intervención de ésta, de manera que se vive como un acontecimiento frente al cual se es *pasivo* – en el caso del autor de la *Summa* la voluntad se las arregla para anularse como voluntad, y en este movimiento de autodestrucción (que es la misma puesta en cuestión sin límites) quien lo lleva a cabo queda expuesto a *eso*: no es la voluntad quien directamente lo suscita, ésta sólo se aniquila con el fin de que *eso* se presente por sí solo. Por eso no se trata de una voluntad de poder, sino de una *voluntad de suerte*: al poner en juego, o en cuestión, al ser individual consumiéndolo sin ganancia alguna, en un estado de desnudez total, este ser queda expuesto a la presencia de *lo absolutamente otro*.

Tanto en *De la existencia al existente* como en sus conferencias del *Collège Philosophique* Lévinas habla del *insomnio* como una situación viva y concreta en la cual la existencia impersonal llega a invadir el dominio del mundo, de las cosas del mundo, para terminar borrándolos por completo – incluyendo a la persona afectada de insomnio, quien se ve despojada de la conciencia que tiene de sí misma y de las cosas que la rodean, en medio de una noche silenciosa en donde cobra vida y fuerza la presencia del vacío dejado por todas esas cosas con las cuales, durante el día, se ocupaba de realizar diversas actividades.

En una de las entrevistas realizadas por Philippe Nemo al filósofo lituano en 1981, publicadas en *Ética e infinito*, este último explica de manera sencilla el insomnio como una experiencia propia del *il y a*. Dice: “En el insomnio, se puede y no se puede decir que hay un “yo” que no llega a dormir. La imposibilidad de salir de la *vigilia* es una cosa “objetiva”, independiente de mi iniciativa. *Esta impersonalidad absorbe mi conciencia: La conciencia es despersonalizada*. Yo no velo: “eso vela”. Quizá la muerte es una negación absoluta en la que “la música ha terminado” (...) Pero en la enloquecedora “experiencia” del “il y a”, se tiene la impresión de una imposibilidad total de salir de ella y de “detener la música”” (32).

El insomne se halla en una situación ajena a su voluntad y en donde ésta es suspendida. *Eso* sucede, sin su intervención. Se ve obligado a presenciar la evanescencia de las cosas y del mundo, en medio de una oscuridad en la cual él mismo desaparece, de manera que sólo quedan esa ausencia y esa noche vivas. Y esta *vigilia* no tiene lugar desde un dominio privado: el insomne, vaciado de este dominio, sólo constata la presencia inevitable de *eso*, como si en él (y a la vez sin él: por eso dice Lévinas “se puede y no se puede decir que hay un yo”) hubiera tomado lugar el anonimato general.

El acontecimiento (*eso vela*) despoja al insomne de *su* existencia, posesión obtenida con gran esfuerzo mediante la acción eficaz. Cuando *eso* sucede toda actividad es suspendida, y de manera pasiva, como si sólo fuera un receptáculo, el “yo” se deja invadir por una realidad sin forma ni rostro.

Privado de su voluntad e iniciativa, inactivo y sin relación con las cosas del mundo – con las cuales se entretenía durante el quehacer cotidiano – sólo ve cómo ellas ingresan en un *continuum* indiferenciado: el *il y a*; y a través de sus ojos y su cuerpo de insomne el anonimato general se percibe a sí mismo.

Lévinas habla entonces de una vigilancia sin recurso posible al *dominio privado* que es el sueño. Existir ya no es un *en sí*, sino la ausencia de todo *sí mismo*, un *sin sí* (mismo): una *conciencia impersonal*, esto es, la existencia anónima siendo consciente de sí misma. Se trata de una vigilia que no tiene lugar desde un dominio privado: *eso vela*, o *hay vela*, como decir *llueve* o *anochece* – en donde no llueve o anochece para alguien en particular: sólo tiene lugar el acontecimiento, sin vínculo con nada ni nadie.

¿En dónde se encontraba *eso* durante el día? Oculto por el *quehacer* diario en el que las personas se ocupan relacionándose con las cosas, y por lo tanto se encuentran en el mundo. Pero *eso* cobra toda su fuerza y presencia cuando la operatividad del mundo es interrumpida. Sólo entonces se escucha el *il* y *a*, según Lévinas, como *el silencio de los espacios infinitos* que aterraba a Pascal.

Si no es algo del mundo, pues lo trasciende, y si cuando tiene lugar nos arranca de este mismo: ¿es acaso Dios esa presencia ininteligible? Lévinas: “Más que a Dios, la noción del *hay* nos devuelve a la ausencia de Dios, a la ausencia de todo ente” (33).

Frente a la permanente amenaza de verse arrastrado hacia el anonimato de la existencia el existente (humano) realizará un movimiento de apropiación de esta última, asimilándola como suya. Movimiento llamado por Lévinas: *hipóstasis* – que se refiere, filosóficamente hablando, al momento en el cual el acto expresado por un verbo, como *existir*, se trastoca en un ser designado por un sustantivo, en este caso: yo *existo* o yo *soy* (34).

Con la hipóstasis el existente le pone fin a la situación ejemplificada en el caso del insomnio, en donde la existencia anónima cobró vida bajo la forma de una conciencia impersonal a través de los ojos y del cuerpo del insomne, y en donde sólo se podía decir: *hay vela* o *vigilia*, sin nadie en particular que velara. Por eso la expresión: *eso vela*. El

existente había quedado disuelto en el acontecimiento o absorbido por el campo de fuerza (s) que éste representaba.

La hipóstasis, al contrario, representa el movimiento por el cual el existente (humano) se afirma o *se pone* arrancándose de ese campo de fuerza (s). ¿Pero cómo tiene lugar la hipóstasis y qué significa para Lévinas?

La hipóstasis es un acontecimiento, aunque en sentido inverso al del *il* y *a*. Es necesario destacar la importancia de dos elementos básicos que la hacen posible: el lugar y el cuerpo. La existencia anónima implicaba una conciencia impersonal, desligada de cualquier cosa. En el caso del ser humano su cuerpo y el lugar en donde se encuentra van a permitir la *posición* del sujeto o la conciencia: mediante ellos la existencia va a *tomar cuerpo* en algo concreto y a dejar de estar desprendida de todo existente.

El cuerpo y el lugar serán la base sobre la cual podrá nacer un existente. Lejos del *il* y *a*, hay existencia sin más, ahora habrá una *cosa* que existe (como con Descartes, para quien no hay un pensamiento anónimo sino una *res cogitans* o cosa pensante). *Cosa* en el sentido de algo concreto, no una existencia indeterminada. Gracias al cuerpo y el lugar la conciencia podrá *ponerse* como algo concreto, abandonando así la generalidad en la que se encontraba.

Puede decirse de la posición que mediante ella la conciencia se agarra del lugar y del cuerpo y, en suma, toma cuerpo. Surge como conciencia personal. La conciencia será entonces origen de sí misma, pues ella será su propio *punto de partida*, aunque también será su propio *destino*.

La hipóstasis es entonces un acontecimiento: la conciencia irrumpe desgarrando la existencia anónima, cortando el flujo ininterrumpido del *continuum* indiferenciado, y se recoge, gracias al lugar y al cuerpo, en un centro que será ella misma en un *aquí* concreto.

Y esta posición es lo que Lévinas llama el acontecimiento del *instante* como *presente*: se comienza a existir a partir de sí mismo en el *aquí* o lugar en donde surge la conciencia.

La conciencia *parte de sí*, sin pasado ni herencia, pues no surge de una causa: ella misma es su propio punto de partida, y su base, en medio del *continuum*. Y como *sólo se tiene a sí misma como referente* carecerá de futuro: no remite a otra cosa que no sea ella misma. No extrae su ser de un pasado ni de un vínculo con el futuro (por ejemplo, a partir del proyecto). Comienza desde sí misma y ella es su propia meta. Finalmente el *aquí* concreto, posible por el lugar y el cuerpo, será ella misma.

La conciencia surge y se constituye a sí misma, sin pasado ni porvenir: es su propio fundamento y destino: comienzo y fin. La hipóstasis es entonces, según Lévinas, presente puro; la conciencia se mantiene, si no quiere volver a disolverse en el campo de fuerza (s) anónimo, en ese presente: surgimiento permanente sin otra referencia que ella misma.

Al ser punto de partida y de llegada a la vez, la conciencia se constituye como un *absoluto*, sin relación con otra cosa que ella misma. Sin algo antes o después de ella (34). Por eso Lévinas afirma: “La copa de la existencia es bebida hasta el fondo; nada es dejado para mañana” (35). En este sentido la hipóstasis es la realización plena de la existencia por parte de un existente, quien la asume con plenitud sin dejar nada para después. La existencia en su totalidad tiene lugar en un *aquí y ahora* en un existente, o en una *ipse* que se afirma en ese conjunto de una vez por todas (sin referencia al pasado ni al futuro).

Y continúa: “La relación con el ser en el presente no se realiza sobre el plan que lleva de un instante al otro en la duración. No hay en el presente considerado en sí mismo más que su relación excepcional con el ser – nada que se anuncie para más tarde. Él es el término” (36). La hipóstasis es presente puro, y se mantiene como tal. Sin rastros de un pasado ni proyección hacia un futuro, el instante lo es todo.

En resumen, puede decirse de la hipóstasis esto: es el acto por el cual el existente humano sólo busca existir (de manera personal), y dicho acto no se trasciende a sí mismo (no es para algo referido al porvenir). Toma posesión de la existencia en su conjunto, se afirma en ella de una vez por todas, y así hace de ella su propia existencia. El ser particular (el existente) se esfuerza por afirmarse en la existencia universal, siéndolo todo aunque sin dejar de ser *ipse*, por eso es el *absoluto*: busca existir universalmente, sin disolverse; al contrario, dominando la existencia universal.

El ser particular se apodera de la existencia universal en el instante. Adquiere así, o gana, de una sola vez esa universalidad sin dejar de ser él mismo. La hipóstasis es el presente absoluto, sin herencia (pasado) ni sucesión (futuro).

Bataille, en su artículo de 1947, enfoca el problema planteado por Lévinas de una manera distinta. Si al principio del mismo afirma que su pensamiento no difiere del pensamiento de Lévinas, en realidad lo hace sólo porque éste abordó el tema del *il y a* y de la disolución del existente en él; pero la intención del filósofo lituano va en un sentido opuesto a lo que pretende Bataille: para el primero lo importante es evadir la existencia impersonal, salir del ámbito de ella para constituirse como un sujeto (para lo cual la hipóstasis es un primer intento, aunque fallido); mientras que para el autor de la *Summa* lo importante es buscar la experiencia del *il y a*, es decir, la puesta en cuestión del sujeto o del ser particular.

Si Lévinas considera fundamental el paso de la existencia al existente, la intención de Bataille va en el sentido opuesto. A este último no le interesan todos los puntos desarrollados en el libro *De la existencia al existente*, excepto dos principalmente: el *il y a* y la hipóstasis.

En el artículo “Del existencialismo al primado de la economía” su autor destaca lo que considera como lo fundamental del libro de Lévinas: la relación entre lo universal (la existencia) y lo particular (el existente); específicamente la relación del individuo, que piensa, con el instante, que es lo universal en él pero que la búsqueda de lo universal, que es el pensamiento, no logra alcanzar (37).

La hipóstasis consiste entonces, para Bataille igual que para el filósofo lituano, en el esfuerzo del ser particular por *apropiarse* de la existencia universal: la *ipse* intenta apoderarse de ella, pero sin dejar de ser *ipse*. En el fondo la anima no sólo el deseo de afirmarse en la existencia, sino el de ser ella misma la existencia universal, en otras palabras, se esfuerza por que esta última se constituya como subjetividad. La *ipse*, de acuerdo con la hipóstasis, buscará ser una conciencia (o un saber) de sí – del ser particular que ella es – pero asimilando en ella la totalidad de la existencia: todo eso que es cobrando conciencia de sí en ella.

De ahí las palabras de Lévinas (anteriormente citadas): la copa de la existencia es bebida hasta el fondo, sin dejar nada para mañana. De ser esto posible, la *ipse* se volvería el absoluto. Y Bataille ve en esto la misma empresa de Hegel en la *Fenomenología del espíritu*, con la diferencia de que el filósofo alemán planteó esta posibilidad a través de la historia, mientras que Lévinas lo entiende como algo que tiene lugar de manera instantánea.

¿Es posible el absoluto: el momento en el cual la *ipse* asimila el conjunto de la existencia en sí misma (ya sea a través de y al final de la historia, según Hegel, o de manera instantánea, de acuerdo con Lévinas)? ¿Es posible la conciencia de todo eso que es como una conciencia de sí? No para Bataille. El deseo de la *ipse* de querer serlo todo es imposible, pues el movimiento del existente hacia la existencia universal (sin límites y

opuesta a toda forma particular) implica la destrucción del primero – de ahí que Bataille afirme, a propósito de Hegel, que frente a la idea del absoluto conoció el rechazo de la subjetividad: el esfuerzo por llegar a ser el absoluto es, en el fondo, la puesta en entredicho de la subjetividad.

La voluntad de totalidad y de saber absoluto, de ser y de saberlo todo, finalmente se trastocarán en una voluntad de gloria y de no-saber. Queriendo serlo todo, que a través de ella el conjunto de la existencia sea consciente de sí misma, la *ipse* termina por encontrar su ruina por haber intentando lo imposible: asimilar dentro de sus límites la existencia ilimitada, aquello que la excede. De este modo la *ipse* reconocerá que su movimiento necesariamente la destina a su destrucción. Al llegar al límite de su posibilidad, agotando sus fuerzas por intentar llevar a cabo una empresa colosal, encontrará algo distinto de lo que esperaba: no una absoluta claridad de todo eso que es reflejándose en ella misma, sino lo *desconocido inconcebible*, una oscuridad que la irá invadiendo hasta disolverla y dejar en su lugar el acontecimiento impersonal temido por Lévinas: el *il y a*.

La hipóstasis significa beber hasta el fondo, y de una sola vez, la copa de la existencia; afirmarse en la existencia universal, apropiándose de ella, de un solo golpe; en suma, arrancarse del campo de fuerza (s) impersonal y volverse en el instante la conciencia personal de la existencia universal (en términos hegelianos: el saber absoluto). Esto es así en Lévinas. Pero Bataille lo objeta de la siguiente manera, de acuerdo con sus palabras citadas antes al referirse a: este drama que se juega, que toca la relación del individuo, que piensa, con el instante, que es lo universal en él, *pero que la búsqueda de lo universal, que es el pensamiento, no puede alcanzar*.

No es posible la conciencia (personal) de la existencia universal, o también: esta existencia (ilimitada) no puede transformarse en *ipse*. Por medio de la hipóstasis, de

acuerdo con Lévinas, el existente debería volverse la conciencia de la existencia universal, el ser absoluto (que lo es todo y se sabe como tal). En un instante, y sin vínculo con el pasado ni con el futuro (independientemente de la historia), el existente se volvería la conciencia, en él mismo, de la existencia universal: esta última sería aprehendida por el pensamiento o la conciencia del individuo.

Sin embargo, como se señaló antes, Bataille niega semejante posibilidad, pues lo que pretende aprehender la conciencia está fuera de su posibilidad al no poder ser limitado en la forma particular que es ella (el existente). Al contrario, la conciencia se verá frente a una realidad fuera de su posibilidad como conciencia que busca hacer de lo otro un contenido o una representación, es decir, un objeto. En suma, no es posible hacer de la existencia universal un objeto: esta existencia no puede ser reducida a un contenido o una representación de la conciencia, pues por ilimitada desborda todo contenido o representación; y de esta manera el intento por afirmarse en la existencia universal, siendo esta misma, lleva al existente o al ser particular a su disolución o, mejor, a su consumo inútil, sin contraparte.

Bataille insiste en la imposibilidad, para el pensamiento discursivo, de aprehender la existencia universal. En la hipóstasis el existente busca afirmarse como *ipse* (o ser particular) en esta existencia y volverse una *conciencia personal*, en donde el conjunto de la realidad es aprehendido: identidad entre el ser particular y el universal.

Así, la hipóstasis significa lo siguiente: en medio del *continuum* indiferenciado surge un existente que se esfuerza por afirmarse en la totalidad de la existencia como un existente universal. No se limita a ser una conciencia particular frente a la cual se dibuja una realidad extraña e independiente de ella, todo lo contrario, busca aprehender la existencia universal como *su* propia existencia. Por eso antes se dijo de esto que es el esfuerzo por

llegar a ser la conciencia personal de la existencia universal. En otras palabras: aprehender como *mía* esta existencia, de manera que pueda decir “yo soy todo”. Y *aprehenderla* como *mía* significa *ser consciente* de ella, lo cual sólo es posible a través de la operación intelectual o del pensamiento discursivo.

Esto es, afirmarse o querer ser la totalidad de la realidad, a través de la conciencia. Sin embargo, la misma conciencia no lo permite. Si en medio del *continuum*, y separándose de él, surge un existente distinguiéndose de lo que no es él (del *continuum*), efectivamente, ahí habrá una conciencia personal: una realidad particular consciente de que lo es en la medida en que se distingue, con claridad, de cualquier otra cosa. En este caso el existente, como conciencia personal, hace de la existencia un contenido o una representación para él.

Hacer de algo un contenido o una representación para la conciencia significa separarse de ello, de otro modo no serían posibles la claridad y la distinción. La misma conciencia no permite la afirmación del existente en la existencia universal, pues hacer de esta última un contenido significa separarse de ella, cuando lo que se quiere es volverse ella misma, es decir, alcanzar la plena identidad con ella.

Pensar discursivamente la existencia, queriendo apropiársela en su totalidad, es imposible. El existente, que se encuentra en la existencia al igual que el animal está como *el agua dentro del agua*, tiene el poder de hacer de la existencia un contenido o una representación. Representándola la pone frente a él mismo, como un objeto, y por lo tanto se distingue de ella. El pensamiento discursivo sólo es posible a partir de esta distinción, sin ella es destruido o anulado. De ahí que sea imposible que, desde el pensamiento discursivo, el existente intente afirmarse en la existencia universal, esto significaría anular la distinción.

De ahí que Bataille distinga entre el *discurso*, propio de la operación intelectual, y el *grito*. ¿Es este último un mero sonido por no tratarse, como el discurso, de un lenguaje articulado? No necesariamente. Entiéndase lo siguiente, en el artículo “Del existencialismo al primado de la economía” Bataille presenta la explicación dada por Lévinas sobre el acontecimiento del *il y a*, es decir, sobre la existencia universal cuando tiene lugar y disuelve al existente, y también presenta el movimiento opuesto, la hipóstasis, de acuerdo con la exposición del filósofo lituano – y en ambos casos hay un intento de aprehender discursivamente la existencia universal: ya sea como anónima o como propiedad de la *ipse* en la hipóstasis -; pero también cita, con el fin de contraponerlos, el *fragmento capital* de *Thomas el oscuro* de Blanchot.

Después de hacer esto concluye un párrafo diciendo: “Lévinas dice de algunas páginas de *Thomas el oscuro* que ellas son la descripción del *il y a*. Esto no es por completo justo: Lévinas describe y Maurice Blanchot grita en cierta forma el *il y a*” (38).

Describir es lo propio de la operación intelectual o del pensamiento discursivo (como se ve en *De la existencia al existente*), pero: ¿los lectores del artículo deben tomar literalmente el término “grito” utilizado por Bataille? El *fragmento capital* no es literalmente un grito, en él vemos un lenguaje articulado referido al acontecimiento del *il y a*. ¿A qué se refiere entonces la expresión “grito”? Primero habrá que entender cuál es la limitación del discurso.

Como se dijo antes la operación intelectual, por la cual el existente intenta apropiarse del conjunto de la existencia en su ser particular, hace de aquello que busca asimilar un objeto, esto es, un contenido o una representación (para la conciencia). De esta manera se distingue de ello. El existente busca tomar posesión de la existencia universal y afirmarse en ella. Busca la identidad entre él, como ser particular, y ella como la realidad total. Pero

esta identidad no se realiza, pues como conciencia el existente se distingue de la existencia haciendo de ella una representación, insertándola en la esfera de los objetos, de los cuales se distingue.

Intenta hacer de la existencia universal un objeto claro y distinto, una *cosa* clara y distinta, un ser particular como él mismo (el existente). Intenta darle forma y rostro a algo que está fuera de toda forma y rostro, por eso es la existencia universal, es decir, ilimitada.

Hacer de algo una cosa clara y distinta implica separarse de ello. Tenerlo presente para la mirada, pero sin anular la distancia que se tiene frente a ello. La *intimidad* que podría haber entre eso y quien lo enfoca como cosa es rota. En otras palabras, el existente rompe el vínculo *íntimo* con la existencia desde el momento en el que hace de esta última un contenido o una representación para la conciencia, cuando la enfoca como un objeto mediante la operación intelectual.

En el artículo referido Bataille insiste en que el pensamiento discursivo consiste en *conocer exteriormente* algo. Mediante la operación intelectual (discursiva) se intenta transformar en un objeto la intimidad que hay entre el existente y la existencia.

La intimidad es la vida misma: la *ipse* abierta a y atravesada por la existencia, el flujo de esta última que se extiende por el conjunto de los existentes o los seres particulares, impidiéndoles aislarse como individualidades autónomas. Pero si la *ipse* pone en marcha la operación intelectual termina encerrándose en sí misma, bloqueando esa apertura originaria (previa a la elaboración conceptual del pensamiento), el vínculo inmanente con la realidad, y haciendo de la vida un objeto, o una representación clara, y *distinta* de la propia *ipse*, que para entonces se habrá constituido como sujeto – por lo que la experiencia interior consiste en el movimiento de ruina, orquestado por la misma operación intelectual, aunque en sentido contrario a la asimilación: puesta en entredicho de las realidades de la razón, es

decir, de todo contenido de la conciencia, que termina abriendo a la *ipse* a la existencia; un movimiento de pérdida, no de posesión. En vez de relacionar a la existencia con los objetos conocidos, volviéndola uno más de ellos, la puesta en cuestión sin límite la desvincula de ellos liberándola hasta dejarla aparecer en su completa desnudez, como una presencia ininteligible, o el *il y a* temido por Lévinas: la existencia se verá entonces liberada no sólo de la forma del objeto sino también de la del sujeto, con lo cual el flujo volverá a correr por el conjunto de los existentes libremente.

La operación intelectual no logra su propósito, pues la existencia universal o sin límites comienza precisamente en donde termina la esfera de los objetos y las cosas. Aunque, agregaría Bataille, si esta operación es fiel al movimiento que la anima: esforzarse por aprehender *objetivamente* el conjunto de la realidad, sin retroceder en ningún momento ni limitarse a un saber y a una respuesta particulares, entonces la operación intelectual se trastocará e invertirá en algo distinto, en la operación soberana o la experiencia interior, dando lugar al *grito*, al discurso agónico enfrentado con lo desconocido oscuro.

En su artículo Bataille resalta unas líneas de *De la existencia al existente* referidas al acontecimiento del *il y a* en donde el existente es disuelto: “(...) “consumación” impersonal, anónima, pero inextinguible del ser” (39).

Bataille distingue entre *consumation* (*consumer*) o gasto sin retribución y *consommation* (*consommer*) o gasto productivo. En este sentido entiende el acontecimiento del *il y a* como un movimiento: la apertura de la *ipse* a la existencia universal (con lo cual esta última atraviesa a la *ipse*), y que es el consumo o la disolución de la *ipse* en la existencia. Bataille se refiere a este movimiento en los términos de un consumo intenso, privado de sentido y rigurosamente inútil, en donde el existente se disuelve en la inmanencia - un movimiento de disolución que tiene lugar, por ejemplo, en la risa. En *El*

límite de lo útil dice: “La helada soledad de cada persona que se ríe ha sido como sutilizada, *todos mezclan sus vidas como las aguas rutilantes en un torrente*” (40).

A propósito del *fragmento capital* de *Thomas el oscuro* Bataille afirma, en “Del existencialismo al primado de la economía”, que en él se habla de la disolución del existente en la existencia, del *il y a*, pero no en los términos de una definición formal, es decir, sin insertarlo en la esfera de los objetos del pensamiento. Lévinas define el *il y a* como un *objeto* mediante una *generalización formal*, mientras que en el fragmento referido se trata sólo del *grito de una existencia*.

Blanchot no hace del movimiento de disolución, del *il y a*, un objeto, pues no se coloca en la voz del personaje Thomas como una conciencia para la cual lo que le sucede es algo ajeno a ella, un objeto para ser contemplado como una verdad universal que se revelara a su mirada. Lejos de esto, la conciencia se enfrenta con algo heterogéneo, es decir, imposible de reducir a una representación o contenido intelectuales, y en donde termina por desaparecer como conciencia personal, por eso dice de la visión de Thomas, en el momento de enfrentar el *il y a*, lo siguiente: “Por este vacío era la mirada y el objeto de la mirada quienes se mezclaban. No solamente este ojo que no veía nada aprehendía alguna cosa, sino que aprehendía la causa de su visión. Veía como un objeto eso que hacía que él no viera. En él su propia mirada entraba bajo la forma de una imagen en el momento trágico en el que esta mirada era considerada como la muerte de toda imagen” (41).

La mirada se mantiene en el momento del *il y a*, es decir, cuando todo eso que existe es disuelto. Quiere presenciar *eso que hay* cuando el conjunto de las cosas, y de los seres en general, dejan de existir, o cuando las formas particulares del mundo son disueltas (junto con el mismo mundo). Hasta podría decirse que la misma mirada – como una puesta en cuestión dirigida a esas formas – las arrastra a todas a su disolución, pues quiere ver lo que

hay detrás o más allá de ellas. Y además se esfuerza por mantenerse en ese momento de la desaparición de ellas en su conjunto.

Y lo que queda, una vez realizado este movimiento de disolución, no puede ser transformado en un objeto para la mirada. En este sentido, al no poder distinguirse de aquello que intenta mirar a la distancia, termina por hundirse en una noche en donde se impone la *intimidad* entre quien mira y lo que es visto: y sólo queda la noche.

El *fragmento capital* es entonces el discurso (o el lenguaje articulado) llevado al límite, al extremo en el cual se dibuja algo otro imposible de ser reducido a las categorías, contenidos y representaciones del pensamiento: la noche, o *eso que es* en una completa desnudez, sin forma ni rostro. Una presencia ininteligible imposible de transformar en un objeto, de manera que la misma conciencia se verá privada de objeto y expuesta a una realidad vacía y plena al mismo tiempo, vacía por carecer de formas particulares y plena por tratarse de la existencia pura sin cortes ni ropajes que la fragmenten en cosas útiles, dispuestas para su manipulación.

Y al no poder *decir* lo otro, lo que mira, a partir del orden de los objetos (o las cosas), sin poder insertarlo en dicho orden, esto es, al no poder relacionar lo otro con los objetos que representan lo conocido y familiar, la conciencia expuesta de esta forma a *eso* verá cómo las realidades que hasta entonces le habían servido para conocer, las realidades de la razón, se hunden en una noche que hacen de su propio *decir* un discurso agónico o, como lo señala Bataille: un *grito*. El lenguaje entonces narra dos cosas: su imposibilidad de decir *eso*, lo *otro*, que además lo amenaza con el silencio; y su propia anulación o su desvanecimiento en la medida en que se esfuerza por decirlo – ahora bien, si no narrara esto y dejara el lugar al verdadero silencio, prevalecería la ignorancia del hombre con respecto al fondo de los mundos, esto es, el hombre ignoraría su posibilidad más extrema,

mutilándose. ¿Qué posibilidad? La de perderse en ese fondo, para nada; y de no hacerlo, diría Bataille, no sería propiamente hombre (o espíritu).

Es así como Bataille sigue un sentido inverso al de Lévinas, como puede verse en lo siguiente: “Lévinas define el hecho de ser [el *il* y *a*] diciendo el horror que extrae de ello. *Otro* habría extraído del mismo hecho la embriaguez, el gozo o el éxtasis” (42). Por “otro” entiéndase a Bataille mismo.

Además de todo lo anterior Bataille destaca, en “Del existencialismo al primado de la economía”, el papel del arte en el paso del existente a la existencia; un papel, por cierto, expuesto también en *De la existencia al existente*, dentro de la sección “La existencia sin mundo”.

3.3. La realidad desnuda y lo imaginario

El arte, afirma Bataille en su artículo de 1947, conduce al *il* y *a*. El propio Lévinas sostiene lo mismo en *De la existencia al existente*. ¿Qué similitud hay entre las posiciones de ambos autores frente al arte? Esto se abordará a continuación, y después se hará lo mismo en el caso de Blanchot.

Lo propio de la obra de arte consiste en arrancar al objeto del mundo. Este es un punto en el que los tres autores coinciden.

¿Cómo explica Bataille esto? La existencia de una cosa, dentro del mundo, está enfocada hacia un más allá del instante presente, en dirección del porvenir, y sólo tiene valor en vista de las posibilidades que le pertenecen, esto es, por el uso que se hace de ella – esta pluma, sostenida por mi mano aquí y ahora, tiene *sentido* en vista de lo que voy a escribir con ella -. La cosa es un *objeto* a partir de su ingreso en el orden de los medios y fines. Un orden en el cual es negada como *lo que es*, en vista de *lo que (aún) no es*. Se

niega su realidad actual, en el aquí y ahora, en provecho del porvenir, siempre en razón de su utilidad.

En el arte sucede algo distinto. Por medio de la obra el objeto es sacado del orden del mundo (instrumental), y con ello deja de ser tal, objeto (o herramienta), puesto que el valor de su existencia ya no apunta a un porvenir sino al instante presente. En otras palabras, la cosa revela *lo que es*, sin importar nada más: “Si limito mi interés al instante presente, [el objeto] se desliza a la *ininteligible materialidad de eso que es* (y que el arte revela según Lévinas), *se disuelve* en un [instante] *en la inmensidad indistinta*. En esta oscuridad *yo mismo soy disuelto (...)*” (43).

Esta ininteligible materialidad no es otra cosa que la existencia sin existente, el *il y a* (Blanchot la llamará la materialidad del elemento). Es la existencia impersonal, en donde al objeto se le arranca su vestido de herramienta y se muestra desnudo, como algo que es y punto. El objeto se disuelve como tal en el hecho puro de ser, como una cosa que solamente es o existe. Se hunde en la materialidad del *il y a* o de la existencia, sin por qué ni para qué. Pierde su carácter de objeto y *se consume en el instante*, en el momento en el que es disuelto en el *continuum* indiferenciado de la existencia anónima. Al no remitir a un más allá del instante, todo su valor está en el presente, y en él termina por desaparecer.

En este sentido el “quehacer” artístico, para Bataille, consiste en un acto en el cual no sólo el objeto sino también quien lo lleva a cabo, el artista, se ven destinados al instante presente, ignorando el porvenir. Ambos (y, en realidad, también el espectador) son arrastrados, por este acto que se limita al instante presente, a la ininteligible materialidad o a la existencia sin por qué ni para qué. Ambos se consumen en ese instante, liberados del orden instrumental en donde la existencia sólo tiene valor en función de una más allá hacia el cual siempre es enfocada. Instante cuyo valor total está dado en el aquí y ahora, sin

importar provecho o ganancia alguna: el acto llevado a cabo no apunta a otra cosa que él mismo, y en este sentido se ahoga o se consume en el momento en que tiene lugar.

Esto significa que tanto el objeto como el artista, o el sujeto, mediante este acto sin porvenir ni provecho, son arrojados a la existencia sin límites ni formas, en donde sus anteriores límites por los cuales se presentaban como seres aislados, son disueltos y, por un momento, quedan abiertos al *continuum* de esta existencia, recobrando el vínculo íntimo con la vida en general.

Es importante señalar lo siguiente: el consumo intenso, como pura pérdida, en donde tanto el sujeto (el artista, el espectador) como el objeto son disueltos en la materialidad ininteligible, sólo importa, para Bataille, como *movimiento*. El acto de la disolución es lo importante, y no la materialidad ininteligible en sí. La experiencia de la disolución es lo fundamental, el consumo inútil vivido por el artista y el espectador. No otra cosa es la experiencia interior. Con ella se vive el hundimiento en una realidad ininteligible, desnuda de conceptos y categorías.

En este sentido, para Bataille, el arte mismo es la *puesta en cuestión* del objeto en tanto que cosa elaborada en vista de un resultado eficaz referido a un tiempo futuro, en otras palabras, el arte refuta el valor instrumental de la cosa. Como útil la cosa perdura en el tiempo, pues su existencia tiene sentido en función del porvenir, no se agota en el presente.

El arte cumple entonces el fin del sacrificio: arranca a la cosa del mundo, en donde perdura bajo la forma de objeto (herramienta), y libera en ella la existencia subordinada al fin útil; y así, permite que la existencia, o el puro hecho de ser, prevalezca sobre la utilidad hasta el punto de volver a la cosa irreconocible como útil: el arte destruye ese carácter instrumental de la cosa, poniendo en marcha el acontecimiento del *il y a* – en donde se disuelven también el artista y el espectador.

Bataille insiste, en la *Summa*, en que la puesta en cuestión sin límites desnuda a la realidad del ropaje impuesto por el orden instrumental, tanto laboral como cognitivo. De ahí que la realidad se presente bajo dos aspectos: uno, el del objeto al alcance de la mano y de la aprehensión intelectual con el fin de hacer uso de él; y otro, fuera de este mundo y orden instrumentales. En suma, la realidad se presenta como algo homogéneo y a la vez heterogéneo.

En la sección “La existencia sin mundo”, del libro *De la existencia al existente*, el autor afirma que el arte comunica el carácter de *alteridad* a los objetos representados, los mismos que forman parte de nuestro mundo.

¿En qué consiste el carácter de *alteridad*? En su *desnudez*. En una obra (como una pintura, una novela, un poema, etc.) el objeto nos es presentado de manera tal que deja de ofrecernos un asidero (una *forma*, según Lévinas) por el cual podríamos tomar posesión de él, usándolo y asimilándolo mediante la comprensión – conociendo su razón de ser en función de la utilidad que nos presta.

Esto obedece, según Lévinas, al hecho de que en la obra de arte el objeto (del mundo, del orden instrumental) es transformado en *imagen*, y como tal sustituye al objeto. Una situación pintada o un acontecimiento narrado – explica el autor - deben reproducir, en primer lugar, la situación y el hecho real; pero como nos relacionan indirectamente con ellos, por la mediación del cuadro o del relato (en donde se han vuelto imagen), sufren una modificación esencial (44).

Por la imagen mantenemos una relación indirecta con los hechos, las situaciones, las personas (personajes) y los objetos. Y por eso todos ellos adquieren el carácter de alteridad que es el *exotismo*: su extrañeza obedece a que, aún siendo del mundo (pues son los

mismos que observamos en la vida cotidiana), se nos presentan en una exterioridad absoluta, pues “nos dan la espalda” en la medida en que ya nada podemos hacer con ellos. Su carácter instrumental ha sido anulado, de modo que no se nos ofrecen para ser tomados y usados como medios de una acción orientada a un fin, que explicaría su sentido.

¿Qué ha pasado con ellos? Al volverse imágenes han sido arrancados del orden instrumental (del mundo) y devueltos a su materialidad elemental, es decir, al puro y simple hecho de que son. Están ahí, los vemos; mudos e impasibles, dejando ver solamente eso: que son, y punto. No que *son para* algo distinto de ellos, orientados a un futuro, a un fin por el cual su existencia adquiriría sentido y razón de ser, en vista de su utilidad.

Dentro del mundo, o del orden instrumental, el objeto no vale por *lo que es* sino por *lo que aún no es*, y así, lo primero es negado en función de lo segundo. ¿Qué significa *eso que es?*: la *existencia*, el puro y simple hecho de ser, sin apuntar a un porvenir; una existencia muda e impasible, sin referencia a algo distinto de ella, sin intención ni sentido, pues sólo se trata de que hay ser, o existencia, y punto: *il y a de l'être*.

Por la imagen el objeto, con el cual nada puede hacerse, es devuelto al *dominio* de la existencia impersonal, de manera que pierde su carácter de utilidad que tenía en el mundo. Ese dominio cobrará presencia y vida en y a través del objeto. El acontecimiento del *il y a* tiene lugar en la obra de arte. El espectador del cuadro, o el lector del libro, no se ven enfrentados al objeto, sino a la existencia que ahora ocupa el primer plano, relegando al existente, al objeto, a un segundo lugar, sólo como un simple medio en el cual la primera hace acto de presencia; y lo hace, precisamente, como nada de existente, por lo que aparece la ausencia del objeto pero – y esto es muy importante subrayarlo – *en el objeto*: no se va a revelar una ausencia pura (por ejemplo, en una pintura esta última sería representada por

un lienzo en blanco por completo), sino el objeto y sus alrededores, el paisaje entero, pero dominados por la existencia impersonal que ha ocupado ya el primer plano.

Puede decirse que el objeto central del cuadro y sus alrededores (el paisaje en su conjunto) se ven traspasados por la materialidad elemental o por el hecho de que *il y a*. Este hecho cobra una poderosa presencia en ellos, y sólo permite verlos en un movimiento que los anula arrancándoles el carácter de útiles y, por eso mismo, volviéndolos inasibles; de modo que el espectador se verá frente a una realidad por completo exterior e impenetrable para su voluntad de dominio, llevándolo a él mismo a una pasividad en donde será invadido también por el acontecimiento del *il y a*.

Con el fin de entender la invasión de la existencia (impersonal) sobre el existente, por medio de la imagen, Lévinas va a distinguir entre percepción y sensación. La primera permite al sujeto relacionarse, dentro del orden instrumental y *a partir de él*, con la realidad que lo rodea (incluyéndose a sí mismo); mientras que la sensación, activada por la imagen (interpuesta entre el sujeto y su entorno, de manera que la realidad aprehendida habrá pasado a ser una realidad *imaginariamente* aprehendida), colocará al sujeto frente a una exterioridad radical, fuera del mundo, resistente a cualquier construcción conceptual por parte de este mismo – con lo cual verá puesto en entredicho su posición de fundamento (constructor) de la realidad (y de sí mismo).

En la percepción, afirma Lévinas, los sonidos, los colores y las palabras se refieren a los objetos que recubren en alguna manera. Aprender un sonido, un color o una palabra desemboca en algún objeto del mundo (instrumental). Por ejemplo, al escucharse un sonido este mismo lleva a quien lo escucha más allá del sonido hasta el objeto (o sujeto) del mundo que lo emite. Objeto que lo emite *para algo*, por alguna razón de ser. Es decir, no se escucha el sonido puro, sino que de éste se pasa al objeto emisor que da razón del por

qué y el para qué de la emisión. Y a todo esto Lévinas le llama la significación objetiva y subjetiva de la percepción: el sonido viene de un objeto concreto (escucho un cacareo en la granja que viene de las gallinas, por ejemplo) y significa algo (algún predador está causando revuelo en la granja, por lo que debo alejarlo de ahí).

La exterioridad (el sonido que reenvía al objeto) se refiere a la interioridad (significa algo, es decir, tiene un sentido propio del mundo), no es la exterioridad de una cosa en sí: con esto último el autor quiere decir que no se trata de una exterioridad radical, desligada por completo de quien la aprehende (lo cual dejaría ver su falta de significación).

De manera distinta, el movimiento del arte consiste en quitar la percepción y rehabilitar la sensación, en desvincular la aprehensión de la realidad de toda referencia al objeto (del mundo), afirma Lévinas, y agrega: “En lugar de llegar hasta el objeto, la intención se pierde en la sensación misma, y es este extravío en la sensación, la *aisthesis*, que produce el efecto estético. Ella no es la vía que conduce al objeto, sino el obstáculo que aleja de él; ella ya no es del orden subjetivo. La sensación no es material de la percepción (...) [la sensación] vuelve a la impersonalidad del elemento” (45).

En la obra de arte (46) el objeto se sustrae a la percepción, al orden subjetivo. Lo presente en ella, por la mediación de la imagen, no da lugar para ser reconstruido en vista de una razón de ser instrumental. Predominan los elementos materiales (color, sonido, etc.) que anulan el carácter útil del objeto y lo retiran del mundo (del orden de los medios y fines). Como un *cuerpo extraño*, ajeno e indiferente a toda significación objetiva y subjetiva, el objeto se presenta como algo otro de todo mundo.

En suma, si el objeto del mundo y del orden instrumental se presenta en la obra de arte como algo otro que es absolutamente otro, desligado de ese orden y por lo mismo fuera de toda significación objetiva y subjetiva, es porque ese objeto ha dejado de serlo y se ha

vuelto imagen. En otras palabras, el objeto se aleja y se vuelve extraño pues no da lugar a su aprehensión por parte del orden objetivo y subjetivo; y esto porque, precisamente, ha dejado de ser objeto (un útil del mundo) y se ha vuelto *imagen*.

Como imagen trasluce algo en él que lo anula como objeto: la materialidad elemental (proporcionada por la sensación), es decir, el hecho de que *il y a de l'être*. En la imagen, para Lévinas, tiene lugar este acontecimiento que anula no sólo al objeto, sino junto con él al mismo mundo (47).

Bataille y Lévinas, siguiendo caminos distintos, se encontraron con un ámbito de la realidad de carácter heterogéneo, ajeno al mundo y al orden instrumental. Se valieron de términos distintos para nombrarlo. El filósofo lituano, en sus primeros escritos principalmente (como *De la evasión*, *De la existencia al existente* y *El tiempo y el otro*), lo llamó campo de fuerza (s) y acontecimiento del *il y a*. Bataille, por su parte, habló de la realidad desnuda y de un consumo improductivo.

Para los dos autores este *otro* dominio de la realidad fue concebido como algo dinámico: una fuerza de absorción de los existentes (o de los útiles del mundo instrumental) que los disuelve en la existencia, en el hecho puro de que son. De hecho, la misma existencia es, para ellos, esta potencia – para Bataille *eso que es* se encuentra regido por el movimiento del consumo inútil.

Ahora bien, cuando los existentes (las cosas), en general, son introducidos en el orden instrumental la existencia o *eso que es*, subordinada dentro de este orden, adquiere su valor en función de *lo que aún no es*. La existencia queda articulada en el dominio de los medios y los fines; *eso que es* deja de ser la existencia desnuda (o el hecho puro de ser), para constituirse como un instrumento y, de esta manera, apunta a otra cosa que a ella misma. *Eso que es* deja de referirse sólo a sí mismo, apunta a algo distinto a lo que le sirve de

medio y queda oculto en ello, como algo inexistente. Todo esto pasa en el dominio del ser como acción eficaz, en donde *eso que es* no es visible porque los productos, o útiles, con los cuales nos ocupamos en el mundo, junto con la acción vinculada con ellos, arrojan a un segundo plano a la existencia.

Por esto llama la atención una breve nota de Bataille, de su artículo “Hegel, la *muerte* y el sacrificio”, en donde distingue, a partir de Hegel, entre *eso que es* y *eso que aún no es*: “(...) Hegel, hostil al *ser* sin hacer, - a eso que simplemente es, y no es Acción” (48). Por una parte el dominio de *lo que aún no es* o de la acción eficaz, en donde el presente es subordinado al porvenir; y, por otra, *eso que* (simplemente) *es*, en donde impera el presente sin referencia al futuro.

Precisamente en un pasaje que se encuentra en: “Del existencialismo al primado de la economía”, Bataille lleva a cabo una argumentación que prepara al lector para entender el arte como una negación de la negación que desemboca en la existencia o *eso que es*, en donde destaca el primado del presente sobre el porvenir.

Eso que es, el presente, dentro del orden instrumental, es negado en provecho del porvenir o *lo que aún no es*. El arte, como actividad improductiva, niega a su vez lo negado por el orden de los medios y los fines, y vuelve a *eso que es* – y Bataille ve esta negación de la negación como una afirmación: el arte es entonces una actividad de carácter positivo, pues afirma la realidad original rechazada por el trabajo.

Del trabajo o la acción eficaz se obtienen productos, cosas, herramientas o medios que orientan nuestra atención hacia el porvenir y por lo mismo vuelven invisible el ser o la existencia de los mismos. En la obra de arte, al contrario, lo que sobresale de ellos es su existencia, el hecho puro de que son, y no su carácter servil, el cual queda invadido y

anulado por la existencia; de manera que son disueltos, en la obra, por y en la impersonalidad de la existencia general (o universal), sin límites ni formas.

En la obra de arte *eso que es* brota con una fuerza tal que el existente, como útil del mundo instrumental, sin desaparecer del todo se ve traspasado por la existencia sin límites ni contornos, anónima, que pasa a ocupar el primer plano, mientras que el existente útil queda anulado en su función instrumental.

Lévinas y Blanchot, a diferencia de Bataille, hablaron de un elemento fundamental de la obra de arte, y por el cual sucede lo señalado en el párrafo anterior, el acontecimiento del *il y a*: la *imagen*. En un artículo de 1951 (que forma parte del Anexo de *El espacio literario*, publicado en 1955), “Las dos versiones de lo imaginario”, Blanchot aborda el tema de la imagen y lo imaginario.

Comúnmente se tiene la idea de que la imagen representa, en su ausencia, al objeto, con el fin de aprehenderlo y volverlo comprensible. Blanchot no niega esta primera versión de la imagen, aunque encuentra que la imagen da lugar a algo más, distinto y contrapuesto al aspecto representativo de la imagen: la segunda versión de lo imaginario – propia del arte y de la escritura literaria, para Blanchot. En realidad en la literatura, y en el arte en general, tienen lugar las dos versiones de la imagen. En el uso común del lenguaje, en donde predomina su función instrumental, tiene más peso el primer aspecto, aunque también el otro se presenta, pero sin llegar a destacar como lo hace en el arte (en donde el primero llega a borrarse casi por completo).

¿Qué sucede cuando tiene lugar la imagen? La cosa, o el existente, se encuentra en la existencia, hunde sus raíces en ella; sin embargo, esta posición del existente en la existencia será negada (dialécticamente) con el fin de transformarlo en imagen. Blanchot dice: miro la cosa (arraigada en la existencia), y luego la imagino; e imaginarla significa

sacarla de la existencia – anulándola como cosa que simplemente es o existe – y así la vuelvo ausente, al apartarla de la existencia. Ya no es una cosa que existe, pues ahora lo que tengo es su imagen o una representación de la misma. ¿Por qué la negué? ¿Acaso sólo para deshacerme de ella? No. La arrebaté, por decirlo así, de las manos de la existencia – que tiende a sustraérmela y a impedirme que haga uso de ella- para, ya vuelta imagen, *poder disponer* de ella.

Este es el caso de la primera versión o aspecto de la imagen. Se trata de un movimiento por el cual es posible, una vez separada a la cosa de la existencia en donde tiende a volverse inaprensible e indisponible (pues deja ver sólo el hecho puro de que es o existe), tomar posesión y hacer uso de ella. Imaginar es entonces negar a la cosa en el plano de la existencia, volviéndola imaginaria, con el fin de volver a ella y utilizarla a conveniencia. La imagen, efectivamente, sustrae a la cosa al negarla en el plano de la existencia, pero al cabo la devuelve poniéndola a nuestra disposición: nos la presenta con un aspecto (una forma o cara) tal que se ofrece por entero a nuestro poder de comprensión y uso.

En otras palabras la imagen, en este caso, puebla la realidad de existentes a la disposición del *homo faber*. En la primera versión, la imagen oculta el ser o la existencia de las cosas, y después de haberlas hecho desaparecer las vuelve presentes como útiles a la mano del hombre. Queda oculto, al cabo, el ser o la existencia de las cosas.

La imagen restituye a la cosa: primero la niega volviéndola ausente, luego la devuelve para disponer mejor de ella. Hasta aquí la primera versión de la imagen: vemos la cosa, después la imaginamos y la volvemos ausente para, al cabo, traerla de nuevo y ponerla a nuestro alcance. Sólo desapareció por un momento, como una etapa necesaria – de alejamiento – para terminar en nuestras manos y poder hacer uso de ella (49). Este movimiento, como puede verse, está regido por la negación dialéctica.

Sin embargo, no todo termina ahí. Como si se tratara de un giro, la misma imagen presenta otro aspecto – el reverso de la cara – y sustrae a la cosa frente a cualquier intento de aprehenderla. Esta segunda versión, aunque presente en todo tipo de imagen, es propia del arte – por ejemplo, en el habla cotidiana las cosas son transformadas en imágenes y así se las pone a disposición de las actividades comunes del mundo; y bajo este dominio de la utilidad la segunda versión de la imagen queda reducida al mínimo.

En el arte sucede lo contrario, en él se impone con fuerza el movimiento de la imagen que coloca a la existencia en el primer plano, llevando al existente hacia su arraigo en esta última, anulando con ello su función instrumental. Por eso Bataille lo ve como un consumo improductivo: la cosa útil, en la obra de arte, termina siendo consumida en la existencia de la cual se la arrancó para valerse de ella como una herramienta.

Blanchot lo explica así: “La imagen demanda la neutralidad y la desaparición del mundo, ella quiere que todo entre en el fondo indiferente en donde nada se afirma, (...) [la imagen] tiende a la intimidad de eso que subsiste todavía en el vacío” (50).

En el vacío de todas las cosas o existentes algo subsiste, ese fondo indiferente que Lévinas llamó el campo de fuerza (s). La anulación del mundo y del orden instrumental, del conjunto de los existentes útiles, implica la afirmación de ese fondo: no se afirma este o aquel existente (y por eso Blanchot dice que nada se afirma), sino el vacío o la ausencia de todos ellos. Y por eso mismo se trata también de una afirmación vacía, sin contenido, pues lo único que sucede es esto: *hay ser*, y nada más.

La imagen, entendida en su segunda versión, sustrae y aleja a todo existente, pero ya no lo restituye como sucedía en la primera versión. Lo mantiene en ese alejamiento. El existente deja de estar disponible y a la mano para poder hacer algo con él, algo propio del mundo – no es posible, por ejemplo, tomar la pipa del cuadro de Magritte (*Ceci n'est pas*

une pie) y fumarla, de manera que, paralizada la voluntad del espectador, incapaz de hacer uso de la pipa, se ve obligado sólo a contemplarla. Reconoce que se trata de un objeto del mundo, un útil, pero ante la ausencia de asidero que le presenta este mismo se ve obligado, a su vez, a ver cómo la pipa solamente es, o existe. La existencia invade al objeto y termina por disolverlo en su seno.

Las cosas del mundo, y el mundo mismo, en la imagen, son borrados; pues entran en un fondo indiferente (el *continuum* del que habla Bataille) en el que nada se afirma. Puede decirse que el fondo se afirma en las cosas, o en el mundo, por la imagen, y los borra; pero como este fondo es nada de existente – existencia sin existentes – entonces finalmente nada se afirma (nada de esto, de aquello, etc., quedando sólo esta nada que es la plenitud de la existencia, con todo su peso: la materialidad elemental). Nada se afirma: nada de esto o aquello, por lo que es como si no hubiera propiamente la afirmación de algo: la existencia sin existentes no es propiamente “algo”, “algo” ya es un ente; por eso, en realidad, ¿qué es lo que se afirma? Hay una afirmación que nada dice, nada indica. Afirmación sin contenido (ni dirección ni sentido).

Esto sucede cuando tiene lugar la imagen (cuando gira hacia su segunda versión). Pero ¿realmente tiene lugar algo? ¿Realmente sucede algo? Hablando en términos de *verdad*: ¿cuál es la verdad de la imagen?: la desaparición del mundo, de las cosas del mundo, en su valor instrumental (es decir, como cosas del mundo). Momento en el que en estas cosas se afirma el fondo indiferente; cuando las cosas dejan ver ese fondo en el que son neutralizadas, pero subsistiendo en ese fondo precisamente así, anuladas: cuando ya nada (de existentes) hay, en este vacío de existentes, y subsiste lo que Blanchot llama: “(...) el residuo inextinguible del ser” (51).

Residuo: lo que queda una vez que todos los existentes han sido negados. ¿Qué hay entonces? *Il y a de l'être* (hay ser). Las cosas (o existentes) se retiran o alejan; y una presencia plena y vacía de ellas toma el primer plano, sin desaparecer aquellas, que se mantienen así, a distancia, siempre en la lejanía y nunca a la mano para disponer de ellas.

Insistiendo en la *verdad* de la imagen: ¿cuál es?, ¿qué la caracteriza? O, mejor: ¿qué *es* la imagen? ¿Cuál es su esencia? Blanchot: "(...) esta verdad [la de la imagen] la excede [a ella]; eso que la hace posible es el límite en donde ella cesa" (52). La afirmación del fondo indiferente de las cosas, en el que éstas se hunden, no revela nada, nada dice, carece de contenido (pues nada dice de ellas, excepto el hecho de que son, y nada más), por lo que no se revela algún sentido.

La verdad de la imagen la excede porque, en realidad, su verdad es la ausencia de esta misma: es la imagen de la no revelación, o la revelación de la no revelación. Hay revelación; sí, ¿de qué?: de que nada se revela, o de la imposibilidad de que algo pudiera revelarse. Cuando la imagen tiene lugar, en su segunda versión, se revela la imposibilidad de revelarse algo (y esto mismo se revela); y esta verdad, el revelarse la ausencia de toda revelación de algo, pone en entredicho a la imagen, a su ser – lo cual sería lo mismo que afirmar, como si se tratara de un juego de palabras, que la verdad de la imagen es su carencia de verdad: la imagen misma no es.

Cuando tiene lugar la segunda versión de la imagen sucede lo siguiente: el conjunto de los existentes entra en el movimiento de su desaparición y, como consecuencia de esto, la existencia cobra fuerza y se revela, es decir, cobra presencia absoluta; pero como esta última es nada de existente, nada de un algo o de un esto o de un aquello, la imagen misma – como un *algo* que está en el lugar de otro algo, sustituyéndolo – es absorbida por este movimiento de desaparición. En su segunda versión la imagen termina siendo anulada. Por

eso su verdad la excede. Su verdad también se anula – al ser la imagen *algo*: un contorno, una línea, un sonido, una palabra, o un conjunto de estas cosas (existentes), entonces también se verá anulada por la existencia, no quedará a salvo del acontecimiento del *il y a de l'être*.

La imagen, afirma Blanchot, nos deja (a quienes la contemplamos y somos expuestos a ella: autores, lectores, espectadores, etc.) en una: “(...) vecindad amenazante de un afuera vago y vacío que es el fondo sórdido sobre el cual ella *continúa afirmando las cosas en su desaparición*” (53).

Este *afuera* (lo otro de todo mundo, lo absolutamente otro) al cual la imagen nos expone, es el fondo indiferente o el residuo del ser que persiste cuando ya nada (de existentes) hay; sólo entonces, y solamente: *hay ser* (o existencia sin existentes). La imagen, en su segunda versión, nos expone al acontecimiento del *il y a*, a *eso que es* irreductible a cualquier tipo de acción, al residuo del ser que nunca será acción, al resto o lo que queda una vez que hemos actuado eficazmente en la realidad transformándola en un producto humano: lo heterogéneo, inasimilable.

Ahora bien, es importante destacar que la imagen, el doble de la cosa (o del existente), es algo que la acompaña *originariamente*. Quien escribe – por ejemplo, un relato – lo que hace es colocarse a sí mismo, al mundo del que habla y a sus lectores en una proximidad riesgosa con ese fondo. Se expone, junto con este mundo y los lectores, a él. Es decir: los existentes portan ya consigo mismos su imagen, no es que el artista produzca esta imagen, pues ella acompaña, desde el origen, a las cosas. Cada cosa porta su doble que la anula. Pero esto es así, como se señaló, *originariamente*. El artista, a diferencia del artesano productor de cosas útiles, lo único que hace es exponernos y exponerse a sí mismo a ese doble.

Aunque el artesano, el *homo faber*, le arranque a la realidad cosas útiles, estas mismas no dejan de llevar sobre sí mismas la *existencia* que las pone en cuestión. El objeto más útil que podamos imaginar *es*, o *existe*; y por ello porta su sombra (según Lévinas) o su imagen (según Blanchot). Porta esa posibilidad de ser absorbido por el fondo (del ser *continuum* del cual fue arrancado), esto es, porta su imposibilidad, lo que lo inhabilita para cualquier uso. En este sentido, el artista – a diferencia del artesano – estimula la aparición de ese doble, sombra o imagen que siempre acompaña al objeto, y pone en riesgo al mismo mundo, al orden instrumental, pues lo aproxima a eso radicalmente *otro* que lo refuta – es lo que sucede con la experiencia interior: la puesta en cuestión sin límite del mundo, de las realidades de la razón instrumental, abre una fisura en el orden de la acción eficaz y revela un dominio inaccesible para la voluntad del *homo faber*. Ni el artista ni Bataille (con la experiencia interior) crean esa alteridad radical, solamente nos exponen a ella, igual que ellos mismos se expusieron.

La segunda versión de la imagen trastorna entonces el saber común que se tiene sobre la imagen. Este saber es el de la primera versión. La imagen sólo copia a la cosa, viene después de ella y, por lo tanto, le está subordinada. Y como tal no puede ponerla en cuestión.

Pero la imagen, en su segunda versión, no es algo que viene después de la cosa, sino que coexiste *originariamente* con la cosa. No está por debajo de ella, en un grado menor de jerarquía. La acompaña desde el origen. Y la pone en entredicho, la refuta hasta el punto de ponerla en riesgo de borrarla. De ahí que no sea muy propio calificarla de su doble, pues este término acepta la preeminencia de la cosa y la subordinación a ella de la imagen. Más bien la cosa porta, desde el principio (en que fue arrancada de la existencia anónima), algo tan preeminente como ella. Cuando predomina la acción eficaz del artesano e impera el

orden instrumental eso *otro*, el *afuera* (Blanchot), es silenciado (aunque su presencia amenazadora no desaparece del todo); pero cuando el artista pone manos a la obra lo *otro* cobra fuerza y fractura la identidad – aparentemente segura e invulnerable – de la cosa. Y entonces, hablando en términos de dobles, simulacros, imágenes y sombras, ya no se sabe cuál es el original y cuál la imagen, la sombra, etc. Con la obra de arte el mundo entra en el reino de la simulación, de la sombra o lo imaginario en donde nada tiene una identidad precisa; en donde la apariencia no es apariencia de una sustancia, sino la apariencia de la apariencia – pues la supuesta realidad sustancial (que suponíamos verdadera) se presenta, a su vez, como apariencia.

Cuando, a partir de la segunda versión de la imagen (puesta en marcha por la obra de arte), domina lo imaginario el doble sólo puede ser el doble del doble, la imagen pone en entredicho al supuesto modelo – llámese realidad sustancial o la misma cosa útil.

Blanchot pone el siguiente ejemplo: “Por analogía, se puede también recordar que un utensilio, dañado, deviene su *imagen* (...) La categoría del arte está ligada a esta posibilidad para los objetos de “aparecer”, es decir de abandonarse a la pura y simple semejanza detrás de la cual no hay nada más – que el ser” (54).

Inhabilitado, el útil se vuelve su propia imagen, una simulación de sí. Ha caído en la sombra que siempre lo acompaña. Y es el momento, según Blanchot, en que más se parece a sí mismo: ahora realmente existe, la existencia se afirma en él como el utensilio que *es*. Su uso no nos permitía reparar en esto: la existencia del utensilio, eso que es, no importaba; al hacer uso de él la negábamos en vista de un fin. Ahora, al contrario, resalta su singularidad: *es* él, y su existencia se afirma por encima de las otras cosas con las cuales se relacionaba y confundía hasta pasar desapercibido, al ser un eslabón más de la cadena de medios y fines. Cadena rota por su caída en la imagen.

¿Qué significa *ser* él mismo? Haber caído en su propia existencia, desligándose de las otras cosas (o utensilios) con las cuales se le relacionaba. Ninguna de estas últimas distrae la atención, que ahora sólo se concentra en él. Es él, en efecto; y sin embargo, más bien sólo se asemeja a sí mismo. Al perder la utilidad, ya sea por haberse dañado o por presentarse en la obra de arte, Blanchot señala que guarda semejanza consigo mismo.

Dos cosas opuestas suceden: por un lado, al quedar fuera de la cadena de medios y fines, la cosa útil se vuelve hacia sí misma, hacia la existencia como *su* existencia. Por otro, en la medida en que la existencia es un poder que borra límites y contornos (el acontecimiento del *il y a de l'être* disuelve toda forma particular), priva a la cosa útil de cualquier rasgo y característica particulares (adquiridos dentro del orden instrumental), de modo que ésta queda como *algo indeterminado*. Esa cosa singular es *cualquier* cosa: si la existencia es impersonal, la singularidad también lo es. Vuelta imagen, la cosa se vuelve una *singularidad impersonal*.

Blanchot relaciona a la imagen con el cadáver, y habla de la semejanza cadavérica. Como cadáver una persona se parece más a sí misma, pues ha dejado de pertenecer al mundo en donde su existencia quedaba oculta por una serie de ropajes adquiridos en vista de las funciones que cumplía en vida (como padre de familia, empleado de una institución, colega, amigo, esposo, pariente, ciudadano, etc.). Una vez muerto se adhiere, frente a los ojos de los demás, a su existencia (al hecho de que es, y nada más). Ahora sí puede decirse que es él mismo, y no se confunde con los otros (como padre, empleado, etc, ingresaba junto con los otros en estereotipos que lo igualaban con ellos); aunque este *sí mismo*, en vínculo con la existencia, es tan impersonal como esta misma.

Singularidad impersonal que Blanchot llama *alguien (quelqu'un)*. Sobre el cadáver dice lo siguiente: “Sí, verdaderamente es él, el amado en vida, pero sin embargo es más que él,

es más bello, más imponente, monumental y tan absolutamente él mismo que está como *duplicado* por sí, unido a la solemne impersonalidad de sí por la semejanza y por la imagen” (55).

Aquello oculto por su quehacer dentro del mundo surge con fuerza cuando ha muerto y es un cadáver. Por eso ahora, afirma Blanchot, es más que él: su existencia estaba disminuida cuando se ocupaba de distintas cosas en vida (el trabajo, la familia, etc.), y ahora, muerto, aquella cobra una gran fuerza, y es como si fuera el mismo que los otros conocieron en vida, pero duplicado o como un doble de sí con más presencia (o, mejor, más existencia). Puede decirse de él que ahora, muerto, es más él mismo; aunque este peso de la existencia que ha caído sobre él ha borrado de él todas las características o atributos adheridos en vida a su persona; de manera que éste que ahora es más sí mismo es solemnemente impersonal. Sólo es *alguien*.

Para terminar el presente inciso es importante aclarar lo siguiente. Se dijo antes que cuando tiene lugar la segunda versión de la imagen las cosas en su conjunto son alejadas y vueltas inaccesibles a la voluntad del *homo faber*. La existencia se afirma a la par que las cosas se sustraen. Y esto es provocado por la puesta en marcha de la obra de arte, la cual despierta ese doble o esa sombra *originarios* que acompañan a las cosas y que, ahora, como consecuencia del obrar del artista (Blanchot lo calificará de *désœuvrement*: movimiento en donde nada comienza ni se produce) lo absorben todo. Incluyendo a la propia imagen trabajada por el artista – palabra, sonido, líneas y colores, contornos de la piedra o el metal, etc., dependiendo del tipo de arte – que no es otra cosa que un *reflejo* de la imagen, el doble o la sombra *originarios* de las cosas.

Sin embargo, este *reflejo* es importante. Sin él, es decir, sin la intervención de la mano del artista – que traza ese reflejo – la imagen *originaria* no despertaría, y quedaría oculta por debajo de la cosa útil. Inclusive, para Blanchot, el origen de la puesta en marcha de la obra, lo sepa o no el artista, es esa imagen o sombra *originarias* y que son la potencia de anulación de las cosas como útiles. Aunque un escritor, por ejemplo, suponga que el movimiento de su mano obedece a su propia voluntad, una voluntad de decir las cosas del mundo, en el fondo su voluntad es atravesada y anulada por esa potencia de anulación de las cosas (del mundo), incluyendo a la misma obra que él piensa que está llevando a cabo (por ello más que un obrar se trata del movimiento contrario, del *désœuvrement*).

El artista sólo silencia a las cosas (útiles) del mundo. Callándolas hace posible que eso otro de todo mundo, lo originario, la existencia (sin existentes) o eso que es, se revele; aunque su revelación no sea más que la revelación de la imposibilidad de que algo (esto, aquello, etc., se revele) se revele.

¿En qué consiste entonces la puesta en marcha de la obra de arte (en especial la escritura literaria, pues la obra de Blanchot es la que nos ocupa aquí)? ¿De qué tipo es este quehacer de la literatura?

3.4. La imposibilidad de la obra: el *fragmento capital* y la experiencia interior

En gran parte la obra y el pensamiento de Blanchot se centran en el problema de la escritura, específicamente en la escritura literaria. Una pregunta que se hizo este autor, y a la cual consideró fundamental, fue sobre el *ser* de la literatura. ¿Qué *es* la literatura? También: ¿en qué consiste la *existencia* de la literatura? ¿Es posible que algo como la literatura *exista*? ¿Cómo *es* posible la literatura? Este tipo de preguntas son muy comunes

en algunas de sus principales obras. Acercarse al pensamiento de este autor necesariamente lleva a hablar del tema de la escritura y el lenguaje literarios.

Para responder estas preguntas Blanchot hizo una profunda reflexión de las obras de distintos autores importantes para él (Kafka, Rilke, Hölderlin, Bataille, Nietzsche, Lévinas, Pascal, Sartre, Joyce, y otros más). Explicándolos Blanchot da cuenta de su propio pensamiento.

Una obra decisiva para Blanchot fue la de Mallarmé. Al pensar sobre su poesía y poética (en su correspondencia) Blanchot va desplegando su propia idea sobre la escritura literaria. Los libros fundamentales en donde aparecen estudios sobre Mallarmé son: *Falsos pasos* (1943), *La parte del fuego* (1949), *El espacio literario* (1955) y *El libro por venir* (1959).

En estos libros se encuentra un estudio muy riguroso sobre las intenciones de Mallarmé en relación con la palabra poética. Blanchot, además de trabajar la crítica literaria, escribió una obra narrativa dentro de la cual pasó de la novela al relato. Y las ideas de Mallarmé sobre la poesía las consideró esenciales para su misma empresa narrativa (y en general para toda la narrativa). En “Mallarmé y el arte de la novela” (de *Falsos pasos*) señaló que en la poética del autor de *Igitur* y *Una tirada de dados nunca abolirá el azar* hay una concepción profunda del lenguaje, de la vocación de las palabras y de lo que es la literatura, y agregó que ningún género de creación literaria queda excluido de ella.

En algunos de los escritos de los libros antes referidos Blanchot dirige su atención al *ser* de la obra literaria. Por ejemplo, en *El espacio literario* afirma: “Sin embargo, la obra – la obra de arte, la obra literaria – no es ni acabada ni inacabada: *ella es*. Eso que ella dice, es exclusivamente esto: *que ella es* – y nada más” (56). Y lo mismo afirma en *Falsos pasos*,

La parte del fuego y *El libro por venir*. Sobre todo en los ensayos dedicados a la obra de Mallarmé.

Refiriéndose al poeta francés y a su trabajo con la escritura afirma que en la palabra poética (o mejor, en la palabra literaria: poética y narrativa) se expresa el hecho de que los seres o existentes se callan. Silencio acompañado de dos cosas fundamentales: el ser (o la existencia) se vuelve palabra; y la palabra misma llega a ser (o existir). El ser habla, es verbalizado y, al mismo tiempo, la palabra llega a existir. Imponiendo el silencio a los entes el poeta, o en general el escritor, logra el devenir palabra y lenguaje del ser, y la realización del lenguaje como existencia.

La existencia de la palabra queda oculta cuando el hombre se ocupa de las cosas del mundo, y solamente estas últimas significan y, por lo tanto, hablan. Los existentes significan (aunque su existencia también pasa desapercibida) dentro del orden instrumental. La palabra es un instrumento necesario para nombrarlos y actuar con ellos. Quienes hablan e intercambian información no reparan en la *existencia* de las palabras, sólo se ocupan de las cosas con las cuales llevan a cabo acciones en el mundo.

La palabra es un eslabón más de la cadena de medios y fines, en donde lo importante son los resultados de las diversas actividades. Dentro del orden instrumental la palabra es un útil entre otros, y sólo sirve en la medida en que indica algo distinto de ella: las cosas útiles, las cuales son nombradas y hablan. Las cosas dicen, gracias al lenguaje, la función que cumplen. La utilidad del mundo, y no la propia palabra, es quien habla. En suma, en el dominio de la utilidad la existencia es silenciada – tanto la de las cosas como la de la palabra –, y el existente prevalece sobre ella.

Por eso, para Blanchot, el escritor se esfuerza por lograr dos cosas – y Mallarmé es el caso ejemplar –, como se dijo antes: primero, el devenir palabra de la existencia (o el ser);

y, segundo, la realización de la palabra en la existencia. Mientras el lenguaje es sólo una herramienta (del mundo de la acción eficaz) su existencia pasa desapercibida, sin tener lugar propiamente, y debido a ello el escritor buscará la forma de acallar la significación instrumental del lenguaje con el fin de que éste descubra su esencia, o lo que verdaderamente es (57).

Mallarmé y Blanchot buscaron el encuentro del ser con el lenguaje, el punto de contacto en donde el primero tiene acceso a la palabra y el segundo se revela como lo que es (y cobra verdadera existencia). Y para ambos esto sólo es posible por la obra literaria.

¿De qué forma? Si la palabra deja de servir para designar las cosas y para darles voz a las personas, volviéndose ella misma su propio fin, sólo así podrá lograrlo. De esta manera: “(...) no es Mallarmé [y podemos agregar: ni Blanchot, en sus respectivas obras] quien habla, sino que el lenguaje se habla, *el lenguaje como obra y la obra del lenguaje*” (58).

En la palabra literaria el que escribe no es quien llega a existir (por *medio* de la palabra), sino la palabra misma. Y a la vez, la existencia (no los existentes) deviene palabra. En la obra literaria – que es la puesta en marcha o en movimiento de la escritura, puesta en marcha como el “quehacer” y el tener lugar de la escritura, en suma, del lenguaje; o como realización plena de la escritura y el lenguaje – lo que aspira a existir, a ser, y lo logra, es la misma escritura, el lenguaje, y no quien escribe ni aquello a lo que se refiere con el lenguaje (a las cosas del mundo).

En el lenguaje plenamente realizado, es decir, en aquel que existe o es verdaderamente, no hablan las cosas del mundo (a las cuales antes les servía de simple medio), quien habla es él mismo, y por eso es un *lenguaje silencioso*, que nada dice, pues si *algo* dijera hablarían aquellas cosas y él guardaría silencio – más adelante se tratará esto.

¿Por qué es importante el encuentro entre la existencia, o el ser, y la palabra? ¿Por qué no entre la existencia y otra cosa, por ejemplo un martillo? Porque la palabra es lenguaje, expresión, y lo que se quiere es que la existencia se verbalice y se revele adquiriendo significación. La palabra es el lugar – Blanchot diría el *espacio* – por excelencia en donde esto llega a suceder.

Blanchot y Mallarmé trabajan para hacer *obra* de la escritura o el lenguaje. No buscan hacer obra con las cosas del mundo (algo más bien propio de los artesanos, empeñados en la producción de útiles), ni consigo mismos como personas: no escribieron para ser reconocidos, mediante su obra, como escritores (y si son reconocidos como tales, esto es algo añadido a su verdadero interés). Tampoco buscan hacer alguna obra tomando como medio al lenguaje, sino que este mismo se realice como obra. Su esfuerzo tiene como fin la realización del lenguaje como lenguaje (y no como un medio para que se realice otra cosa), en otras palabras, su inquietud apunta al desvelamiento de lo que el lenguaje es. O también: que el lenguaje cobre verdadera existencia.

Ahora bien, la existencia (el ser) tiene lugar en las cosas del mundo, en los existentes. La existencia lo es de esta pluma, de aquella mesa, de aquel hombre; pero, por lo general, la pluma, la mesa, el hombre, etc., se ofrecen a la vista y no así su existencia. El escritor se esfuerza por volver mudos estos entes con el fin de que la existencia cobre vida a través de la palabra. La palabra misma es un existente, aunque no como cualquier otro, pues ella representa la posibilidad de que la existencia se descubra expresivamente.

Quien escribe y pone manos a la obra con las palabras busca que con este obrar la existencia, y no los existentes, llegue a tener lugar como lenguaje. Un lenguaje, o una escritura, que sólo dice la existencia o el ser – y nada más.

La literatura es en donde tiene lugar, como palabra, la existencia; y en donde la palabra llega a ser, dejándose ver como lo que es, y no quedando oculta como un medio para hacer otra cosa con ella. Por eso Blanchot afirma que la obra (la puesta en marcha de la escritura, cuyo fin es que la existencia, y no el existente, se vuelva palabra) sólo dice *que ella es* – y nada más.

¿Qué entiende Blanchot por obra (de arte) literaria? El lugar (o espacio) en donde la palabra llega a *ser* (o existir), y en donde el *ser* (o la existencia) se realiza como palabra o lenguaje. En suma, el encuentro entre el lenguaje y el *ser*.

Blanchot se pregunta si esto es posible. Quien escribe, lo sepa o no, pretende que el ser o la existencia cobren realidad en la palabra. Es necesario actuar, escribir. La acción significa trabajar. Sin ello no es posible la obra. El escritor actúa: calcula, construye, compone y procede como en cualquier otro oficio del mundo y del orden instrumental. Al parecer, entonces, intenta hacer obra con la existencia, o hacer de ésta obra u obrar con ella. Sin embargo, como se dijo antes, la existencia en el fondo es inaccesible para la acción del *homo faber* (el hombre industrial): es el residuo del ser, como dice Blanchot, aquello que queda cuando los existentes (cosas útiles) han sido anulados, y que en sí mismo no puede ser reducido a la acción ni a *cosa* alguna.

En este sentido la existencia no comienza ni termina – de ahí las palabras de Blanchot: “(...) la obra (...) no es ni acabada ni inacabada (...) Eso que ella dice, es exclusivamente esto: *que ella es* (...) y nada más” -. Mientras las cosas útiles van y vienen la existencia permanece, en nada le afecta este vaivén y desaparición de los existentes. Del residuo del ser, el campo de fuerza (s) según Lévinas, puede decirse que es una potencia que anula a los existentes: es el fondo de los fondos, un poder con la fuerza de reducir a nada el carácter útil de las cosas.

Si en la existencia o el residuo del ser nada comienza ni termina – mientras que los existentes van y vienen, y su desaparición no afecta a aquélla –, al poner manos a la obra el escritor sí comienza y termina algo, un producto: un libro. Este último es un existente entre otros del mundo, por lo que nada tiene que ver con la búsqueda original (consciente o no) del autor: la realización de la existencia como palabra. Quería sacar a la luz el residuo del ser, ¿cómo?, de manera verbal; intentó desvelarlo en la palabra, pero finalmente sólo obtuvo como resultado un *producto*, una cosa más del mundo (el libro). Y ese producto no es el residuo del ser – opuesto a los existentes y que sólo puede realizarse en la medida en que estos son suprimidos y silenciados.

“No hay problema”, podría pensar el escritor, “habrá que seguir y esforzarse más hasta desvelar verbalmente el residuo del ser, sacándolo a la luz como obra”. Pero esto no es suficiente, pues el resultado será un producto o existente del mundo (y no lo otro de todo mundo). Y así sigue una empresa, al parecer, condenada al fracaso. La obra, entonces, se va dibujando como algo más bien *siempre por venir*, y nunca en el tiempo presente. La obra, nos advierte Blanchot, no es el libro. Es necesario recordar qué es la obra: el encuentro y el espacio en donde el *ser* se realiza como palabra y lenguaje, y en donde la palabra llega a *ser* (o a existir).

El residuo del ser, la existencia sin existentes, es para Blanchot el motivo de la escritura, el origen que pone en movimiento a la mano y la pluma. Escribir significa (aún ignorándolo el autor) actuar para que ese residuo (la realidad profunda, el fondo de los mundos, *eso que es*; o como Bataille le llamó: el ser imposible) tenga lugar como obra. Aunque la obra, para el autor de *El libro por venir*, no es un producto, en el caso de la literatura: el libro o los libros, no importa cuántos sean. La obra nunca tiene lugar, es lo otro que está siempre por venir, pues lo que hay a la vista, aquí y ahora, es un producto, un

libro, es decir, un existente más del mundo. Por eso el autor escribe uno y otro libro, y continúa así hasta que la muerte o alguna circunstancia externa a su trabajo literario lo interrumpen.

La obra nunca es terminada, los libros casi siempre lo son. Aquélla se resiste a aparecer, no está presente en los productos de los cuales es origen. La obra, es decir, aquello que debería de ser el punto de encuentro del *ser* con la palabra, y en donde esta misma debería devenir *ser* o existencia puros, precisamente eso se dibuja como algo imposible.

De la obra puede decirse lo que el mismo Blanchot afirmó sobre el *origen* en un ensayo (*El nacimiento del arte*, de 1955) con motivo del escrito *Lascaux o el nacimiento del arte* de Bataille: “Hay siempre, pues, una laguna: como si el origen, lejos de mostrarse y expresarse en eso que procede del origen, estuviera siempre velado y sustraído por lo que produce, y quizá entonces, destruido o consumado en tanto que origen, rechazado y siempre más apartado y alejado, esto es, como originalmente diferido. Nunca observamos la fuente, nunca el brote, sino solamente lo que está fuera de la fuente, la fuente transformada en la realidad exterior a sí misma y siempre de nuevo sin fuente o lejos de la fuente” (59).

¿Cuál es, según Blanchot, el interés de Mallarmé (y también el de él)?: la obra *pura*, que sólo dice que ella es, y nada más. Lo importante no es la obra ya *hecha*: este poema en particular, este cuadro, aquella novela, etc., existentes o cosas (del mundo). Su atención se centra en la obra en tanto que esta misma se vuelve la búsqueda de su propio origen (o esencia) y quiere identificarse con él - de ahí que Blanchot diga: “(...) visión horrible de una obra pura” (60), por ser la visión de nada.

Escribir, o poner en marcha la escritura, tiene como fin encontrar el origen de la escritura misma, es decir, eso que ella es. El origen de la propia palabra o lo que la palabra

es. Liberar, en la palabra, a la existencia; y, a la vez, liberar a la palabra del orden instrumental con el fin de que sólo sea: encuentro del ser, o la existencia, y la palabra. Esto es lo que caracteriza a la escritura literaria.

La palabra que habla ha dicho esto o aquello. Se reifica en lo *dicho* (es palabra de lo dicho). Por otra parte, la palabra que sólo es (y nada más), la palabra *pura*, no reificada ni limitada en lo dicho – en esto o aquello específicos del mundo -, nada dice. Es silencio. Palabra pura como puro decir, desligada de cualquier esto o aquello en particular del mundo. Una palabra que es potencialidad pura, no reducida a algún dicho particular: palabra que sólo es, y no es éste decir o aquel otro. Palabra inconclusa, no comprometida con una cosa particular del mundo.

Para Blanchot la obra de arte se reduce al ser, en eso radica su tarea, en volver presente esta palabra: *es*, y ahí está todo su misterio (61). Dejar que la existencia llegue a la palabra y, al mismo tiempo, liberar a esta última del orden instrumental para que por fin *sea*.

Ahora bien, si de la obra (o la literatura) puede decirse que existe, su existencia no es como la de alguna cosa entre otras. Pero entonces: ¿cómo existe (la obra) si su existencia no es como la de cualquier existente? Primero, la obra se realiza como lenguaje, aunque no como este texto (frase, libro, cuadro, etc.) o aquel otro que dicen algo o hablan (lo dicho). No como lenguaje reducido a algo en particular, lenguaje reducido a *lo dicho*.

¿Cómo es el existir de la obra? La obra de arte, afirma Blanchot a propósito de Mallarmé y de él mismo, se reduce al ser, a la existencia, y no al existente. La obra no es una cosa del mundo entre otras. Para ambos la obra no es la hipóstasis de la existencia, es decir, su reducción en alguna cosa (libro, poema, novela, cuadro, etc.).

La pregunta adecuada es: ¿cómo puede estar presente el lenguaje en la obra literaria en tanto que obra pura? Aquí se habla de la existencia sin hipóstasis en el existente. ¿Cómo

puede ser esto?: “Seguramente, el lenguaje está presente ahí [en la obra] (...) se afirma ahí con más autoridad que en ninguna otra forma de la actividad humana, pero [el lenguaje] se realiza ahí totalmente, lo que quiere decir que no tiene más que la *realidad de todo*: él es todo – y ninguna otra cosa, *siempre listo a pasar de todo a nada*. Pasaje que es esencial, que pertenece a la esencia del lenguaje, porque precisamente [la] nada está trabajando en las palabras” (62).

Si a Mallarmé, y siguiendo sus pasos a Blanchot mismo, les preocupa la existencia de la obra literaria como una existencia sin hipóstasis (sin reducción a un existente en particular); y si, por otro lado – en la medida en que la obra literaria es asunto de palabras, de lenguaje – se interesan por la existencia del *lenguaje* de esta obra literaria, entonces su preocupación es por la existencia del lenguaje como una existencia no reducida a ningún existente o decir en particular, es decir, a ningún *dicho*. En el fondo se preguntan sobre la misma esencia, u origen, del lenguaje (en general). La literatura es entonces la búsqueda del origen del lenguaje, de lo que éste es.

Hablar de la existencia sin hipóstasis en un existente es hablar del ser. La preocupación de ambos autores es por el *ser*. Blanchot, como se ve en la cita anterior, habla de: “la realidad de todo”, esto es, de la existencia (o el ser) irreductible al existente. Y qué es esto sino: nada de existente. La existencia total – irreductible al existente particular – es entonces nada (nada de este ente, de aquel otro, etc.). Finalmente la existencia, que Mallarmé y Blanchot quieren que cobre realidad equivale a la ausencia de todo existente. Para que se realice la existencia total es necesario que el conjunto de los existentes particulares sea suprimido: por eso Blanchot habla del paso de todo a nada. Sólo así es posible la realización plena del lenguaje: el punto en donde el *ser* deviene palabra, y en donde esta última llega a ser.

La obra *pura* sólo puede tener lugar si todo *dicho* es silenciado. El lenguaje se encuentra con su origen, o eso que es, a partir de la supresión de cualquier dicho, es decir, en tanto no se vincule con éste o aquél decir. La palabra pura, desligada de todo decir particular, es una palabra potencial: no reificada en algún decir específico por el cual quedaría reducida al dominio del existente (o, usando el término de Bataille: el ámbito del ser discontinuo).

De acuerdo con la cita textual anterior la palabra potencial, pura, evita cualquier dicho porque de no hacerlo no se realizaría totalmente (como palabra pura), al contrario, se realizaría sólo como un estado de cosas del mundo (instrumental) y así terminaría por reducirse al dominio de lo particular, del existente. La existencia, por su parte, no se agota en existente alguno; como se dijo antes, el ir y venir de los existentes no le afecta en nada, permanece siempre como el campo de fuerza (s) con el poder de engullirlos a todos.

Como palabra pura sobrevuela todos los existentes: es significación potencial pura, que no se agota en un sentido particular, al igual que la existencia permanece sin fijarse en existente alguno. En este caso el lenguaje habrá alcanzado su origen, encontrándose y uniéndose a él, sin decir ya nada del mundo en particular, sino sólo *siendo* y diciendo únicamente esto: que *es*, y nada más.

Al final de la cita anterior (62) Blanchot, a propósito de esta palabra (o lenguaje) pura realizada en su *totalidad* (sin vínculo con lo particular), habla de dos cosas muy importantes: una, el paso de todo a nada; y, dos, de la *nada* que es puesta en marcha en las palabras. Comencemos con lo segundo.

La puesta en obra de la nada en el lenguaje se refiere a la potencia de negación por la cual se suprimen los existentes y, por lo tanto, también la posibilidad de todo decir particular (lo dicho). Las palabras mismas son existentes, de modo que esta potencia

también las suprimirá al cabo. La nada puesta en marcha por el lenguaje mismo (en el acto de la escritura) termina suprimiendo a las palabras.

Debido a esto Blanchot afirma, en *El espacio literario*, que las palabras tienen el poder de desaparecer ellas mismas, de volverse maravillosamente ausentes en el seno del mismo todo que ellas realizan, ese todo, continúa, que ellas proclaman al tiempo que se anulan en él; el todo que ellas realizan destruyéndose sin fin (63).

La obra pura – la palabra o el lenguaje que buscan encontrarse con el origen – sólo puede tener lugar suprimiendo la posibilidad de la palabra a los existentes y dichos particulares. La propia destrucción del lenguaje, de las palabras, como un decir esto o aquello es la condición de posibilidad de la obra y la palabra puras. Esto libera a la existencia de la hipóstasis en el existente, libera al ser de la palabra de la hipóstasis en algún decir particular. Liberación sólo posible por la supresión de los existentes y dichos particulares.

De aquí será posible entonces ese lenguaje que *se realiza totalmente y es todo*, según las palabras de Blanchot, pues ha quedado desvinculado del existente y el decir particulares. Lenguaje, agrega el autor, *listo para pasar de todo a nada* – y éste es el segundo punto importante de la cita textual (62) -: al no decir algo concreto del mundo, esto o aquello en particular, termina no diciendo nada. La existencia, una vez suprimidos los existentes, es la ausencia o vacío de estos o, lo que es lo mismo, nada de ente, es decir: nada.

Lo mismo pasa con la obra pura: suprime cualquier dicho particular que pretenda contenerla – al igual que ningún existente puede contener al conjunto de la existencia -, y al imponerles silencio libera *eso que* el lenguaje (o la palabra) *es*; lo que significa que el origen del lenguaje en nada se distingue del silencio puro. La liberación de *eso que es* el

lenguaje, una vez suprimidos los dichos y existentes particulares, coincide con su propia supresión, pues es un lenguaje como pura afirmación vacía: no afirma nada en particular, sino sólo el hecho de que *il y a de l'être* (hay ser, y nada más). En otras palabras, la obra pura es lo mismo que la ausencia de la obra (o su imposibilidad).

El desvelamiento de *eso que* el lenguaje *es*, de su origen, equivale entonces a su propia supresión, a su ausencia. Y en esto consiste el misterio de la obra literaria: ella misma apunta hacia su propia imposibilidad. Escribir, para Blanchot, es dirigirse hacia este *punto central* (como él mismo lo llamó) que vuelve imposible, de principio, lo que el autor pretende. La palabra literaria se ha comprometido con esta empresa imposible, frente a la cual queda sólo el silencio y la renuncia (como en el caso de Rimbaud), es decir, el ya no seguir más en pos de algo inaccesible y por lo tanto en abandonar la literatura y volver al dominio de lo dicho y los utensilios; o en persistir en ello, y vivir el permanente desgarramiento de saberse excluido de algo que se va revelando poco a poco como una ilusión: el ingreso en algo así como el “mundo” literario (en el sentido de una morada). El verdadero autor, aún sabiendo esto último, no renuncia a ello, aunque como Kafka, según lo deja ver Blanchot en sus diversos trabajos sobre él, tenga que vivir en un tormento sin fin.

¿Qué es entonces la obra? El punto central en donde la existencia (o el ser) se vuelve palabra y en donde esta última cobra verdadera existencia: el punto de encuentro de la existencia y la palabra. Quien escribe anda en pos de este punto que, precisamente, vuelve imposible la obra. La obra, al cabo, queda fuera del horizonte de la presencia y la visibilidad; nunca tiene lugar y se anuncia como lo siempre por venir.

A propósito de Kafka (en libros como *El espacio literario*, *De Kafka a Kafka* y *La parte del fuego*) y la obra literaria, Blanchot destacó el lugar singular del escritor como una falta de lugar. Si la obra se presenta como lo otro de todo mundo, quien se aboca verdaderamente a ella es arrancado en su ser más íntimo del mundo común (familiar, laboral, de amigos, etc.): tal y como el personaje K. desde el inicio de la novela *El castillo*. El agrimensor abandona una familia con el fin de entrar en el corazón del castillo, cosa que nunca logra a lo largo de quinientas páginas más o menos. ¿Qué representa ese interior? La obra. Esta novela no fue terminada por su autor, quedó suspendida, sin un punto final. Kafka la abandonó.

De este modo, sin pertenecer ya al mundo y, por otra parte, excluido de la obra por la imposibilidad de la realización de ésta, K. se ve condenado a vagar como un fantasma en un umbral en donde no cobra verdadera realidad, pues por un lado ha dejado de pertenecer al mundo común y, por otro (el de la obra), no encuentra algo que podría ser otro mundo, alternativo al anterior, lejos de esto se abre para él *lo otro de todo mundo*.

Para quien escribe se abre algo por completo heterogéneo, llamado por Blanchot de diferentes maneras, por ejemplo: lo absolutamente separado o lo absolutamente absoluto. Algo que pone en riesgo (y en cuestión) al mundo y las realidades de la razón. Una alteridad amenazadora para el mismo escritor. Efectivamente, al escribir eso se abre, aunque no se da como una presencia para la mirada. Se trata del fondo que es más fondo que cualquier fondo, algo abismal; y por lo mismo queda fuera de las categorías propias de la visión del mundo como: visible e invisible. Si se calificara como invisible – pareja que acompaña y complementa a la visibilidad – se estaría tratando con ello de ingresarlo en el orden de lo visible, pues lo invisible, aún no visto y que quizá nunca llegará a verse,

implica por lo menos la *posibilidad* de ser algo susceptible de ser visto (aunque sea sólo como posibilidad).

Lo invisible forma parte de su opuesto: lo visible. Y lo que se ha abierto para el escritor es algo por completo fuera de las categorías de la visión (visible e invisible). Afuera del horizonte de la visión y la presencia (lo que es visto), precisamente ahí, se encuentra el origen y el móvil que pone en marcha la escritura, aquello que la antecede y la hace posible, pero que en sí mismo es inaccesible para la escritura que se esfuerza por decirlo. Eso siempre está más allá, o más acá, de la marcha de la escritura que pretende darle alcance: se trata del punto central, de la obra (encuentro entre la existencia y la escritura), esto es, de la obra como su propia imposibilidad.

¿Qué pasa entonces con el lenguaje (la palabra, la escritura) cuando eso que se ha abierto para él queda al margen de las categorías (del pensamiento) a las cuales él mismo está sujeto? ¿Renuncia y se limita a decir sólo lo referente al mundo? No. Tales categorías y términos siguen presentes en él, aunque se ven anulados frente a una “realidad” –si puede clasificarse así – ininteligible. La escritura se despliega y va dibujando un círculo que, al parecer, será el continente de la realidad en su conjunto, incluyendo al ser o la existencia misma. El círculo deberá comprenderlo todo, incluyendo a *eso que es*. A punto de cerrarse, el círculo reconoce que *eso que es* no es todavía su contenido; y entonces un poco de más esfuerzo hará que esto sea posible. Sin embargo, *eso que es* no deja de quedar siempre al margen del círculo que, finalmente, nunca se llega a cerrar.

Eso que es queda más allá o más acá de la circunferencia. No se revela como un contenido de ésta: nunca hace *acto de presencia* a la luz del círculo, de manera que permanece como una presencia al margen de él, y por lo mismo, anula todo aquello que se va diciendo, ya sea bajo la forma de la afirmación o de la negación.

Quedar expuesto a eso, además, es fatal. Quien escribe, al igual que K. o el mismo Kafka (y Blanchot), corre el riesgo de – en caso de persistir y no dar marcha atrás – poner su vida en ese umbral en el cual lo abandona la obra: exiliado del mundo común y también de la posibilidad de habitar en algo así como un “mundo” y “realidad” literarios. De ahí que Blanchot afirme: “Nadie que haya escrito la obra, puede vivir, permanecer cerca de ella” (64), palabras que resuenan como un eco del *Éxodo*, en donde Dios le dice a Moisés: “No podrás ver mi rostro: porque no me verá hombre, y vivirá” (65).

¿La obra es Dios? No. Si la obra, según Blanchot, sólo dice que *es* y nada más entonces su vínculo es con la existencia, y sobre esta última Lévinas afirmó lo siguiente (según se señaló antes): más que a Dios, la noción del *hay* (*il y a de l'être*) nos devuelve a la ausencia de Dios y de todo existente.

El *fragmento capital* de *Thomas el oscuro* es el siguiente:

“Pronto la noche le pareció más sombría, más terrible que cualquier otra noche, como si ella realmente hubiera salido de una herida del pensamiento que ya no se pensaba, del pensamiento tomado irónicamente como objeto por otra cosa que el pensamiento. Era la noche misma. Las imágenes que hacían su oscuridad lo inundaban, y el cuerpo transformado en un espíritu demoníaco buscaba representárselas. No veía nada y, lejos de estar agobiado, hacía de esta ausencia de visión el punto culminante de su mirada. Su ojo, inútil para ver, tomaba proporciones extraordinarias, se desarrollaba de una manera desmesurada y, extendiéndose sobre el horizonte, dejaba a la noche penetrar en su centro para crearse un iris. Por este vacío era pues la mirada y el objeto de la mirada quienes se mezclaban. No solamente este ojo que no veía nada aprehendía alguna cosa, sino que aprehendía la causa de su visión. Veía como un objeto eso que hacía que no viera. En él su

propia mirada entraba bajo la forma de una imagen en el momento trágico en el cual esta mirada era considerada como la muerte de toda imagen” (66).

Se encuentra en el capítulo dos de la primera versión de la novela de Blanchot (de 1941). Varía muy poco, el *fragmento*, en la segunda versión (de 1950). Bataille leyó la primera y a ella hace referencia en *La experiencia interior* en los siguientes términos: “Fuera de las notas de este volumen [se refiere a *La experiencia interior*], no conozco más que *Thomas el oscuro*, en donde son decisivas, aunque permanecen ocultas, las cuestiones de la nueva teología (que no tiene sino a lo desconocido por objeto)” (67).

Ahora bien: ¿de qué noche se habla en la novela? ¿A qué noche se ve enfrentado este personaje oscuro: Thomas? Se refiere a la *esencia* de la noche, a la noche más noche o la noche que verdaderamente *es*. La noche no vista como un apéndice del día laboral, esa noche necesaria para descansar y volver al trabajo al día siguiente, la noche articulada en el orden instrumental del mundo; sino la noche que cobra verdadera *existencia*, cuando la noche *es* (existe) y los útiles junto con la actividad implicada en ellos dejan de distraer nuestra atención, pues son disueltos. En esta noche más sombría y más terrible que cualquier otra no es posible dormir, se permanece en vigilia. ¿Pero quién permanece así? La noche misma. Es la noche *esencial* quien vela, y los ojos del insomne (del sujeto) dejan de pertenecerle a él para ser los de la noche.

La noche más noche tiene lugar cuando la voluntad es suspendida y nada puede hacerse. Sólo entonces los objetos dejan de ser herramientas y medios sin existencia propia – pues como útiles ninguno existe verdaderamente desde sí mismo, siempre apunta hacia otro, y este último a otro más y así de continuo, todo ello encaminado al fin que es un resultado eficaz - y dejan traslucir la existencia en ellos. Cada uno de ellos *es*, y nada más. Se

hunden en su existencia y en la existencia en general, de manera que lo único cierto es: *hay ser*, y sólo eso.

La existencia brota desde todos los rincones del mundo, en donde se la quería ocultar, mientras que el sujeto consciente de lo que está sucediendo se ve expuesto a una aniquilación de su ser propio, privado, por una fuerza anónima que le impide retraerse en la seguridad de su *ipse* encapsulada en sí misma. Lo otro de todo mundo, lo absolutamente absoluto o la existencia sin existentes, cobra vida como algo interminable, sin inicio ni fin; y la conciencia que contempla esto se ve privada de su ser propio. No desaparece, permanece pero como una conciencia anónima, impersonal: la de la noche misma.

Por eso Lévinas se refirió a este acontecimiento en los siguientes términos: *yo* no velo, *eso* vela. *Eso* sucede, sin que el suceso pueda ser atribuido a un sujeto o a un objeto, pues no se trata de algo atribuible a un existente, todo lo contrario: el suceso los disuelve.

Más acá del mundo y del orden instrumental siempre ha habido algo y siempre lo habrá, indiferente al quehacer propio de ese mundo. Una oscuridad y una noche permanentes: *eso que es*, sin ser esto o aquello en específico. Siempre está presente, no cesa, es lo *originario* anterior al mundo mismo. De hecho, según Lévinas, el mundo (de los útiles y del yo) fue producido por el *homo faber* para apartarlo de su vista y de su pensamiento. Blanchot se refiere a ello como *lo espantosamente antiguo (l'effroyablement ancien)*, una permanente presencia sin forma ni límites.

Eso originario ya estaba antes del mundo, continúa coexistiendo con este último aunque oculto por la actividad propia de él y seguirá estando presente aún cuando ya no haya mundo. Nunca deja de ser. Es la vigilia eterna de la existencia. O la presencia permanente y lúcida del fondo del fondo de los mundos. ¿Por qué lúcida? Porque la conciencia humana la reconoce en la medida en que se ha abierto para ella, y sabe de ella pero como un no

saber. ¿Y cómo la noche más noche se ha abierto para la conciencia? Por la experiencia interior, ya sea voluntaria o involuntaria, que ha tenido lugar. Thomas se aventura en lo profundo de la oscuridad, en dirección del corazón de las tinieblas, hasta que por fin la experiencia de la *otra* noche sucede.

Durante el camino hacia el fin de la noche la *ipse* llega al límite más allá del cual la existencia ya no se presenta como una propiedad suya, ni la de otros sujetos ni cosas en general. Más allá de ese límite comienza lo espantosamente antiguo, en donde la existencia o el residuo del ser carecen de contorno, forma y no ofrecen asidero. Pero Thomas, *consciente* del punto en el que se encuentra no retrocede y esto significa abrirse a aquello que se ha abierto para él y transgredir el límite. Así, se mantiene atento mientras su mirada se agudiza. Entre más noche es la noche, la visión adquiere mayor fuerza; una fuerza para ver *eso que es*, el fondo de los fondos, en donde no hay nada que ver (nada de esto, de aquello, etc.).

Lo que potencia la mirada hasta el límite de su posibilidad, paradójicamente, es *eso* en donde no hay ya nada que ver. En otras palabras: la visión adquiere un poder fuera de lo común (insospechado dentro del mundo instrumental), que tiene su origen precisamente en aquello que la imposibilita para ver, de ahí que la existencia de Thomas tome una forma por completo ocular, y de ella el narrador diga algo tan insólito como lo siguiente: “Su ojo, inútil para ver, tomaba proporciones extraordinarias, se desarrollaba de una manera desmesurada (...) No solamente este ojo que no veía nada aprehendía alguna cosa, sino que aprehendía la causa de su visión. Veía como un objeto eso que hacía que él no viera”.

En camino al corazón de la oscuridad, Thomas adquiere una existencia ocular. El origen de este cambio es la noche más noche, es decir, aquello de donde le viene el poder ilimitado de mirar. La visión ya no lo es de esto o aquello en particular, sino de algo más

profundo, del fondo de los fondos o de lo absolutamente absoluto: precisamente de *eso* que al cabo le impide ver. Ahí no hay nada (de esto y aquello) que ver, sólo: *il y a de l'être* – y esto último es *eso* que ve: lo que nos lleva a pensar que el personaje central de esta primer novela de Blanchot es la noche, presente en la figura vaga e inasible del personaje Thomas *el nocturno*.

La experiencia interior es una experiencia de la noche más noche. En el primer tomo de la *Summa* Bataille distingue dos tipos de éxtasis – o momentos en los cuales el sujeto sale de los límites de su forma particular y entra en contacto con lo desconocido inconcebible -: el *éxtasis frente a un objeto*, previo al segundo que es el *éxtasis frente a la noche*. Thomas, en el *fragmento capital*, llegó hasta el segundo.

¿En qué consiste el primero (sin el cual el segundo es imposible)? Bataille, entrenado en esto, se vale de un recurso que consiste en formarse mentalmente una imagen perturbadora (como el suplicio del *leng tche* o la misma crucifixión de Cristo), o inclusive en fijar la vista en un simple punto. El *objeto* es la imagen desgarradora (aunque libre del dogma religioso, en el caso de la figura de Cristo) o el punto, y a partir de ellos Bataille (mirándolos) desea con intensidad su propia pérdida, de modo que al cabo termina expulsándose de los límites de su *ipse* en dirección del objeto: en un caso, en el de la imagen del suplicio, Bataille entra en comunión con la propia víctima (sintiendo su dolor); y en el otro se vacía y se pierde en dirección del punto.

Ahora bien, si la experiencia interior consiste en una refutación de cualquier límite al que se haya llegado será necesario entonces impugnar al objeto, la imagen o el punto en donde la mirada se ha detenido, con el fin de ir más allá de ello. El objeto será suprimido y la *existencia ocular* de quien lleva a cabo esta puesta en cuestión sin límites termina por

alcanzar el momento más profundo del éxtasis, cuando la mirada se descubre en medio de una noche en donde no hay ya nada que ver.

En el primer momento, el objeto es un recurso para impugnar la propia existencia plegada en sí misma. Frente al objeto Bataille abandona el estado de retraimiento que en ocasiones llamó ser discontinuo, y arroja o proyecta su existencia más allá de sí hacia el objeto, ya sea el punto o la imagen perturbadora. Sin embargo, estos últimos representan todavía un límite, pues encubren el vacío que hay detrás de ellos y al cual aspira quien desea perderse por completo: la ausencia de todo, incluyendo cualquier objeto del éxtasis, es decir, la noche.

En el caso de Thomas, dentro del capítulo dos, puede verse cómo este personaje – luego de nadar en el mar, en donde también vive una experiencia límite frente a la existencia pura – entra a un bosquecillo cuando empieza a anochecer. El *objeto* es para él la noche y la oscuridad que cualquier otro podría enfrentar en el crepúsculo y además ingresando, como lo hace Thomas, en una gruta. Podría llamarse la primera noche u oscuridad, conocida por cualquiera.

Sin embargo, después de un tiempo dentro de la fosa abovedada, cuando el narrador habla (en el *fragmento capital*) de una noche más sombría y terrible que cualquier otra, Thomas ya está en lo que Bataille llamó el éxtasis frente a la noche, cuando la noche es la noche más noche.

Es muy probable que, del *fragmento capital*, a Bataille le haya llamado la atención en particular la referencia del narrador a un *vacío* por el cual la mirada y el objeto de la mirada se mezclaban, es decir, cuando son suprimidos el sujeto (que mira) y el objeto (que es visto). Un vacío debido a que en el éxtasis frente a la noche ya no hay nada, todo existente ha sido disuelto: al no haber formas particulares, nada se distingue de nada, lo

único que queda es el residuo del ser, la ausencia de todos los existentes vuelta una presencia. Es muy probable que Bataille viera en esta noche el ser *continuum*.

En *La experiencia interior* Bataille habló de lo que se encuentra en la oscuridad profunda: un áspero deseo de ver cuando, frente a este deseo, todo se sustrae. En ambos autores (Bataille y Blanchot) llama la atención que se destaque la presencia de una mirada cuando ya no hay nada que ver. La visión es más visión y, así, ve lo esencial (*eso que es* o el fondo de los fondos) precisamente cuando lo visto (que según Blanchot potenció la visibilidad) anula a la mirada.

3.5. El Terror en las letras y la experiencia interior

Hay un elemento afín a los pensamientos de Bataille y Blanchot: la idea de la potencia de negación, no dialéctica, que inevitablemente nos lleva a la filosofía de Hegel expuesta por Kojève.

El curso de Kojève sobre la *Fenomenología del espíritu* de Hegel no sólo fue importante para Bataille, quien asistió a varias sesiones del mismo, sino también para Blanchot, que sin estar presente en él lo conoció a través del libro *Introducción a la lectura de Hegel*. Esto se ve claramente por una nota a pie de página de su escrito “La literatura y el derecho a la muerte”, en donde expone el vínculo entre el lenguaje y la realidad a partir de la idea hegeliana de la negación.

En ese mismo escrito Blanchot da otra referencia bibliográfica clave para su propia idea de negatividad: *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*, de Jean Hyppolite. En lo que sigue se presentarán algunas ideas de Kojève e Hyppolite con el fin de entender el significado de la negatividad en la literatura según Blanchot en su ensayo “El reino animal del espíritu” (de 1947, en la revista *Critique*), vuelto a publicar en esa

misma revista al año siguiente con el título: “La literatura y el derecho a la muerte”, y que terminó integrándose a dos obras: *La parte del fuego* (1949) y *De Kafka a Kafka* (1981).

Kojève distinguió, en “La idea de la muerte en la filosofía de Hegel” (texto incluido en *Introducción a la lectura de Hegel*), dos nociones fundamentales del filósofo alemán: verdad (*Wahrheit*, en francés: *vérité*) y verdadero (*Wahre*, en francés: *vrai*).

Para Kojève (como se indicó en el capítulo primero de este trabajo) el espíritu es la realidad humana, y su principal tarea es realizarse en la realidad general en su conjunto, es decir, encontrarse en el mundo empírico o concreto, verse reflejado en él. La *Fenomenología* describe el proceso y el esfuerzo llevado a cabo por el espíritu con el fin de lograr este objetivo. En ella se explica de qué manera el hombre se produce a sí mismo en la realidad total y se reconoce en ella.

La *Fenomenología* aborda este problema, según Kojève, desde el punto de vista del conocimiento o el saber. ¿De qué manera? Ahí es en donde se vuelve importante la distinción entre la verdad y lo verdadero.

Conocer significa revelar el ser o la realidad. Y esto supone dos términos: quien conoce y lo conocido. La *verdad* es la descripción del ser, o su revelación, mediante un discurso. *Eso que es* termina siendo desvelado en la palabra o el *logos*, por el cual Kojève entendió el discurso coherente. Sin embargo, el conocimiento es insuficiente hasta aquí; el discurso de *eso que es* no es propiamente el saber hegeliano, algo le falta. Kojève destaca las siguientes palabras del Prólogo de la *Fenomenología*: “Según mi modo de ver (...) todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como *sustancia*, sino también y en la misma medida como *sujeto*” (68).

Lo *verdadero* tiene lugar cuando la misma realidad conocida se vuelve sujeto, esto es, consciente de sí. Lo verdadero es entonces el discurso que engloba dentro de sí a la revelación discursiva del ser (a la verdad), y por lo tanto no sólo da razón de *eso que es* sino también da cuenta del proceso subjetivo mediante el cual la realidad es conocida, proceso que se vuelve consciente y hace de *eso que es* (en su conjunto) una realidad subjetiva.

En otras palabras, no basta con que la realidad sea revelada (lo cual es la *verdad*), sino que también es necesaria, a su vez, la revelación de que la realidad es revelada: la revelación de la revelación. *Eso que es* se revela, pero al mismo tiempo reconoce o es consciente de su propia revelación, y entonces tiene lugar la realidad como sujeto. En este sentido todo es un mismo ser, quien se revela y lo revelado no son distintos. Lo *verdadero* es el objeto de conocimiento mismo, reconociendo que él es quien conoce.

El desvelamiento de *eso que es* no tiene lugar como una revelación divina, caída del cielo, sino que tiene su origen en una *potencia interna* propia de la realidad misma que se revela. En otras palabras, el mismo ser que es *objeto* para ser revelado termina reconociendo una fuerza en su interior, fuerza que le permite volverse el sujeto de la revelación. Y esta potencia es la *negatividad*, o la muerte. Dar cuenta o razón de *eso que es* lleva a esto último a descubrirse a sí mismo como una fuerza que suprime o niega todo aquello que se presenta como *exterioridad pura* sin intimidad, es decir, como mero ser en sí sin para sí. Por intimidad hay que entender el recogimiento o la capacidad de volverse hacia sí mismo y en este sentido presenciarse y saber de sí. La exterioridad pura es llana presencia; simplemente ser, sin el poder de contemplarse o de volverse para sí mismo objeto de su propia mirada (ser sin saber que se es).

Como se dijo en el primer capítulo de la presente tesis, la fuerza de negación es el trabajo. El ser se transforma (de mera sustancia que es) en sujeto por medio de la negación dialéctica o el trabajo. Y Hegel, de acuerdo con Kojève, dará razón de cualquier actividad del espíritu (incluyendo a la religión y al arte) tomando como base a la negación dialéctica.

¿Qué es el reino animal del espíritu? Con este término como título se publicó por primera vez el ensayo “La literatura y el derecho a la muerte”, y significa: el trabajo y el reconocimiento. El espíritu obtiene su verdad por el *reconocimiento*, es decir, por la contemplación de la obra (o el producto) que ha hecho de sí mismo. Una obra cuyo origen es la negatividad (dialéctica).

Blanchot se pregunta si la literatura pertenece al reino animal del espíritu. Acepta que el origen de la literatura es la potencia de negación, una potencia maravillosa y extraordinaria como la pensaba Hegel, aunque rechaza que se trate de la misma fuerza que opera en el reino animal del espíritu.

La literatura revela otra forma de ser de la negatividad, no dialéctica; una potencia que se resuelve en nada, pues para Blanchot la *obra* (de arte) es irrealizable. En un sentido, que va a presentarse a continuación, la escritura literaria (según el autor de “La literatura y el derecho a la muerte”) es semejante al movimiento de la experiencia interior de Bataille; en el sentido de la *negatividad pura*. Tanto en una como en otra opera la puesta en cuestión radical que desemboca en la ausencia (de cualquier cosa), y por ello no tiene como resultado un producto en el cual pueda reconocerse el autor de la misma – la puesta en entredicho termina dirigiéndose en contra del agente que la lleva a cabo, quien termina disolviéndose por el movimiento que él mismo puso en juego.

Hegel reconoció esta otra forma de negatividad en la historia: en la época del Terror (1793) de la Revolución francesa (1789), cuando la potencia de negación se manifestó de

forma pura, no dialéctica. Y Blanchot, a diferencia del filósofo alemán (para quien el escritor pertenece al reino animal del espíritu), considera a la literatura como una forma del Terror, el Terror en las letras, cuyo mejor ejemplo es Sade. El Terror es la manifestación, en la realidad efectiva, de esa negatividad que se resuelve en nada.

Para Hegel, como se dijo antes, lo verdadero no debe aprehenderse y expresarse sólo como sustancia, sino también como sujeto. El ser (o *eso que es*) en su conjunto y por lo tanto como absoluto es fundamentalmente sujeto (realidad humana o espíritu), es decir, realidad que no sólo es sino que también *sabe* que es.

En este sentido el espíritu es voluntad (como lo señala Hyppolite en su trabajo sobre la *Fenomenología...*, consultado por Blanchot), una voluntad cuyo fin es reconocerse como una voluntad libre, no sujeta a algo ajeno a ella. Y para ello el espíritu (o el ser en su proceso de devenir sujeto) niega o suprime y trasforma la realidad meramente sustancial que le ofrece resistencia y en la que no se reconoce. La niega una y otra vez, de manera dialéctica, hasta transformarla por completo en realidad espiritual.

La realidad negada por el espíritu es el ser en su conjunto, de manera que el propio espíritu llegará a realizarse como la totalidad del ser (o de *eso que es*). El espíritu lo será todo y, por lo tanto, será un espíritu universal, absoluto.

Y al hablar de una realidad sustancial realizada como sujeto, Hegel no se refiere a un sujeto o yo singular, sino a un Yo que es un *nosotros*: la realidad espiritual es una y la misma para la diversidad de sujetos o conciencias individuales. En todo este proceso de formación del ser como sustancia en sujeto, mediante la negación dialéctica, primero cada conciencia o yo singulares son negados o suprimidos, cada yo con una visión particular y propia de la realidad, que daría como resultado una diversidad de verdades opuestas entre

sí, desaparece; pero, en segundo lugar, son transformados en un nuevo Yo, el nosotros. Como resultado habrá una realidad única y una sola verdad.

Cada conciencia o yo como voluntad singular, diversa y opuesta a las otras, desaparece en este proceso dialéctico, y resurge como un nuevo yo y una nueva conciencia, una conciencia universal que es el espíritu. Así, el querer de una conciencia se trastoca en el querer de toda conciencia, en voluntad general.

El espíritu es una comunidad de conciencias, una sola voluntad. Cada yo singular se reconoce como una voluntad libre, como verdadera libertad, en ese mundo común o espiritual. Hay entonces una transparencia y una identidad completas entre cada yo singular y ese mundo común.

¿Qué sabe de sí mismo cada yo? Sabe que él es ese mundo espiritual y común, pues su ser y su verdad están en él. Hyppolite afirma: “Cada voluntad singular, al elevarse a voluntad general, se convierte en la voluntad de un *ciudadano* y deja de ser la voluntad de un *hombre privado*; quiere participar directamente y de un modo indivisible en la obra total; quiere encontrarse a sí misma íntegramente en el seno de esta obra total. La sociedad – cuya voluntad es el estado autoconsciente – es obra de todos y todos deben tener *conciencia de sí mismos* en dicha obra. Tal es la libertad absoluta, la participación directa en la obra común, y no solamente la limitación de la conciencia a una tarea reducida, a un trabajo determinado en el seno del todo cuya relación con dicho todo no es pensada inmediatamente. Lo que hay que superar aquí es la alienación particular de la conciencia que haría del hombre un esclavo de una realidad para él extraña” (69).

Cada yo o conciencia singular saben que su propia acción es la acción del espíritu, de la voluntad general, y dicha acción se refleja en ese mundo espiritual u obra común a todos ellos. Cada uno de ellos se ve reflejado en ese mundo espiritual, no se siente excluido de él.

Ese mundo espiritual no le es extraño ni ajeno, es el suyo. Hay una transparencia completa entre ellos y ese mundo: hay un verdadero reconocimiento.

Por eso: “(...) la conciencia individual pasa a ser realmente en cada uno conciencia universal; su fin es el fin universal, su obra la obra universal (...) cada uno puede pensarse como el creador espiritual (...)” (70).

El mundo espiritual es un *mundo objetivo*, una realidad concreta en donde el espíritu o la comunidad de conciencias se reconocen. Es un producto o una obra necesarios para que el espíritu se reconozca en ellos, y no es obstáculo para el reconocimiento, al contrario, representa el medio (o la mediación) necesario para que se de el reconocimiento – sin aquél este último no sería posible.

La realidad objetiva no es un elemento extraño para el espíritu, pues de serlo cada conciencia no se reconocería en ella y terminaría alienándose sin encontrarse ahí. La libertad absoluta consiste en no encontrar resistencia en la realidad objetiva, en haberla negado y transformado en una realidad en donde el espíritu puede reflejarse claramente, en una realidad en nada diferente de él mismo.

En la Revolución francesa se buscó esto pero se fracasó, y la prueba del fracaso es precisamente el Terror. ¿A qué se debió esto según Hyppolite? El espíritu (o el ser en vías de constituirse como tal) rechaza toda realidad objetiva que le ofrece resistencia y en donde no puede reconocerse, por ser algo ajeno y extraño a él; y así, no permite que, de su acción y de su fuerza de negatividad, resulte una obra o producto que pudieran ser una realidad objetiva o un objeto que se le enfrente impidiéndole su clara transparencia consigo mismo. El producto representa un obstáculo que le impide su reconocimiento. Y por esto en el Terror de la Revolución no se buscó producir una obra positiva.

Cualquier obra o realidad objetiva representaría la alienación de cada yo o voluntad. Cada yo buscará reconocerse como una voluntad general o universal, pero negándose a hacerlo de manera *mediata*, es decir, a partir de una realidad objetiva (de un medio), pues considera que en esta última terminaría por alienarse; y así, cada yo se esforzará por reconocerse como voluntad universal de manera *inmediata*, prescindiendo del mundo objetivo (del medio) – empresa condenada al fracaso: precisamente el mundo objetivo representaría la verdadera acción común, la voluntad general, sin los cuales cada yo, finalmente, acaba por intentar afirmar su propia voluntad sin una obra positiva en donde todas las voluntades puedan reconocerse en una única voluntad (general); y así, al no poder visualizar esta voluntad en un mundo objetivo, al no tenerla presente, la desconocerán, quedando en la incertidumbre de cuál pueda ser ésta; por lo que cada yo terminará por suponer que su propia voluntad es la de los otros, cayéndose en una anarquía.

Según Hyppolite: “(...) si el hombre como voluntad pretende pensarse *inmediatamente* en el Estado [en la voluntad general o el mundo común y objetivo] y de esta manera eleva la libertad absoluta sobre el trono del mundo, la obra concreta y objetiva desaparece con la alienación, no queda más que un *universal abstracto* y, por lo tanto, *puramente negativo*. Ésa es, justamente, la experiencia de la Revolución francesa y la dialéctica del *Terror*” (71).

El problema es el siguiente: en la Revolución los hombres quieren realizar de manera *inmediata* la libertad absoluta. Rechazan la mediación, esto es, el reconocimiento a través de una obra o mundo objetivo – sin los cuales, según Hyppolite y Hegel, no es posible el verdadero reconocimiento de la voluntad libre.

La potencia negadora del espíritu necesita realizarse en la realidad efectiva, manifestarse en una obra positiva, para reflejar en ellas su libre voluntad. De no hacerlo el

espíritu permanece como *pura negatividad*, destrucción que nada produce y, por lo tanto, sin nada en lo cual pueda reconocerse; además, el Estado, esa realidad común en donde deberían reconocerse todas las conciencias singulares, queda como un universal abstracto, sin verdadera realidad objetiva, volando en el vacío: irreal, inexistente.

En la Revolución los hombres rechazan la creación de una obra positiva por considerarla un objeto o una cosa, algo que se vuelve independiente (al cosificarse), ajeno y extraño a la voluntad libre (o negatividad). Algo en donde terminaría alienándose el espíritu. Por eso no se crea una nueva organización social.

Una organización social significaría, para los revolucionarios, una división en estamentos, en donde cada yo singular realizaría una tarea propia (de acuerdo con el lugar que ocupe en la sociedad), y por lo tanto reducida, dentro del todo (Estado): la voluntad y la acción de un yo, de los cuales obtendría su ser y su verdad, no se identificaría con la acción y la voluntad totales; sólo participaría parcialmente dentro de la comunidad universal.

Al actuar cada yo quiere que su acción sea la acción del ser total, una acción universal, y no sólo de una parte del ser: un acto absoluto, que involucra a la totalidad.

Si el yo particular no reconoce su acto como universal, absoluto, sino sólo como una parte del ser, sentirá que su acto se enfrenta con algo extraño y ajeno, y habrá una opacidad que le impide reconocer su voluntad libre, pues precisamente su acto no alcanza esa parte del ser de la que está excluido. Por eso también rechazará producir una obra positiva: la sociedad organizada; ya que en ésta ingresaría en un estamento y su acto no iría más allá de él, impidiendo a su acto el carácter de absoluto.

Así: “(...) la autoconciencia singular no se encuentra en la obra positiva que es el Estado organizado ni tampoco en las actuaciones y las decisiones de un gobierno” (72).

Si en la Revolución los hombres no llegan a producir una obra positiva, una constitución u organización sociales, ni una operación positiva, esto es, una decisión y acción gubernamentales, se desemboca en el Terror. La potencia negadora, esa fuerza destructiva que debería también transformar y producir algo nuevo (una obra o realidad positiva), permanecen como negatividad pura, sin resolverse en algo concreto. Y esto es, para Hegel, el Terror; en donde se identifican la anarquía y la dictadura, y se pasa de inmediato de la voluntad singular a la general y viceversa.

Cada yo singular realiza su acto y da por supuesto que éste es de carácter absoluto, el acto del ser universal. Pero al no haber una obra positiva común, que sería el *medio* para reconocer su acto como absoluto, sólo quedan singularidades queriendo imponer su propia voluntad. Cada yo obra sin tener nada en común con los otros. Fuera de la potencia de negación no hay un producto común por el cual todos serían suprimidos en su singularidad para resurgir como un *nosotros*, el medio y la obra positiva común, y al no haber esto sólo queda la potencia destructora.

Y como cada yo singular supone que su voluntad es la voluntad general, la impone a los otros y resulta de ello la dictadura revolucionaria. Cuando un yo (o un grupo reducido de ellos) llega al poder y decide y actúa, supone hacerlo de acuerdo con la voluntad general, de modo que los otros son obligados a obedecer y llevar a cabo la acción ordenada, de lo contrario son suprimidos, condenados a muerte. Luego otro nuevo grupo derriba al anterior y hace lo mismo.

De esto sólo resulta una supresión permanente de cada yo singular. Cada uno, siguiendo su voluntad (y que supone ser la voluntad de los otros), al actuar suprime a los otros: afirmar su voluntad implica suprimir la voluntad de los demás; la acción de un yo, o de un grupo reducido de ellos, trae consigo la supresión *no dialéctica* de los otros, como

negatividad pura, sin conservar ni transformar nada. Y así, de la Revolución en la etapa del Terror la única obra resultante es la muerte (la ausencia de una obra positiva).

Es importante saber por qué, de acuerdo con Hegel, la acción o la negación deben recaer sobre la totalidad del ser.

Como se señaló en el primer y segundo capítulos para Hegel el hombre no es lo que es, sino que es lo que no es. La negatividad es la libertad: el hombre niega lo que es, el estar sujeto a un modo de ser determinado como puede ser la realidad sustancial (el ser natural o animal), con el fin de llegar a ser eso que aún no es: realidad espiritual, libre.

Pero el hombre busca esta libertad en términos absolutos: la libertad absoluta. Se esfuerza por realizarla en el conjunto de la realidad. Mientras una parte del ser, por pequeña que sea, no haya sido alcanzada por la acción negadora humana no habrá libertad absoluta, pues dicha parte aún no tocada por la potencia de negación representará un obstáculo para ello.

El espíritu busca realizarse en el ser total, quiere llegar a ser este mismo y reconocerse en él; si no es el todo, la parte del ser en la que él no se encuentre representará su enajenación: en ella verá limitada su libertad, pues su acción no tendrá efecto en eso que le impide afirmarse como un absoluto.

Es a través del tiempo, de la historia, que se conquista la libertad absoluta, luego de un largo proceso: la negación dialéctica, motor de la historia. Esta dialéctica es un trabajo metódico: niega y transforma uno a uno los elementos constitutivos del todo, como realidad sustancial, para finalmente llegar a ese mismo todo pero transformado en realidad espiritual.

Así, para llegar a la libertad absoluta es necesario ir negando por partes y por etapas la realidad sustancial. En este sentido la negación dialéctica es *finita y limitada*: va negando una realidad específica, la realidad del momento histórico en que se encuentra el espíritu, esa realidad que ya lo encadena y lo fija en un modo de ser, y de la cual se desprenderá para devenir eso que aún no es y crear así una nueva realidad que, a su vez, también será negada, hasta llegar a la negación completa de la realidad sustancial: el fin de la historia, según Kojève.

Por eso la negación dialéctica es *finita y limitada*: necesita de la *mediación*. No niega globalmente y de forma inmediata el ser en su conjunto. Procede con método: niega la realidad concreta y específica de un momento y espacios determinados. Necesita *limitarse* a ella, y no puede saltar de forma inmediata al conjunto. Dicha realidad concreta y específica de un momento dado, será transformada en otra nueva, que a su vez será negada, y así sucesivamente. La acción de esta negatividad dialéctica irá recayendo en el ser de manera progresiva hasta cubrir la totalidad del mismo.

Es una negación finita y limitada porque recae sobre una parte concreta del ser, no en la totalidad del mismo. Y en este sentido la negación dialéctica no es en sí misma la libertad absoluta, pues como se dijo es una acción enfrentada a una realidad sustancial, aún no espiritual. El acto no engloba al ser en su conjunto, no es la acción del ser total (pues todavía hay realidad sustancial por suprimir), de manera que el yo singular actuante no reconoce su acto como absoluto.

¿Qué sería la acción absoluta? Aquella realizada por un yo singular y que en nada se diferenciaría de la acción del ser en su conjunto, esto es, del espíritu absoluto o de ese Yo que es un nosotros. El yo singular reconocería su acto como el acto del ser total, y no como

una acción propia o personal desligada del conjunto; y si llega a reconocer su acto en el ser total, al ser él mismo ese acto, se reconocerá entonces él mismo como la totalidad.

¿Qué es la libertad absoluta?: la acción del ser total, cuando éste, como espíritu o realidad única, ya no encuentra el obstáculo de otra realidad que le ofrezca resistencia.

Sin embargo, la libertad y el acto absolutos no pueden tener lugar hasta que no se haya transformado el conjunto de la realidad sustancial en espíritu, en otras palabras, cuando ya no sea necesario negar más de forma dialéctica. El acto absoluto viene después de la negación dialéctica. La acción, dentro de esta última, nunca podrá ser absoluta; ella es sólo la vía para alcanzar el absoluto espiritual, es decir, es el camino previo para la realización del espíritu absoluto.

Dentro del proceso de la negación dialéctica siempre queda un resto de realidad sustancial para ser negada (y transformada en espiritual). Queda todavía trabajo por hacer. El acto absoluto ya no es trabajo, es un acto verdaderamente libre, sin realidad que le ofrezca resistencia. Es el acto realizado por una realidad única, por el ser único, que ya no tiene frente a sí algo que se le oponga – de tenerlo todavía tendría que trabajar para asimilarlo dentro de su unidad.

Por eso, como se dijo antes, la negación dialéctica es *finita y limitada*: no es un acto realizado por el ser en su conjunto, o, no es un acto que repercuta en la totalidad, sino sólo en una parte de ésta. Es una acción sujeta todavía a un *fin*, ella no es aún el mismo fin: la acción que en sí misma es el fin ya nada tiene enfrente ofreciéndole resistencia, es el acto que vale por sí mismo y no en función de algo distinto de él (que lo mantendría subordinado).

El fin que no es aún la acción misma, propio de la negación dialéctica, representa un obstáculo para la libertad absoluta. Se actúa en vista de algo distinto de la acción. Por eso

la acción es limitada: si cubriera al conjunto del ser, si fuera el acto absoluto, sería verdaderamente libre al no tener ya nada que se le oponga. El ser dejaría de estar subordinado a algo, y su acción ya no tendría límite, al no encontrar resistencia.

Pero hay también otra razón por la cual la negación dialéctica es finita y limitada.

La negación dialéctica es un proceso que *termina* cuando se realiza el fin hacia el cual ella se encamina. Ese fin es un producto (una obra). La acción dialéctica es trabajo: niega o suprime y transforma en vista de un fin, de una obra, por ejemplo de un nuevo orden social en donde cada yo singular no se distinguirá de la comunidad del nosotros. Una vez alcanzado el fin en el conjunto del ser, el proceso de negación (como dialéctica) terminará.

Subordinada a un fin, la acción dialéctica se acabará una vez alcanzado éste. Siempre estuvo subordinada a él, y de él obtenía su sentido, de manera que una vez alcanzado ya no tendrá razón de ser y se habrá agotado. Por eso nunca dejó de ser una acción finita y limitada, pues no va más allá de esa meta. Y así, el espíritu, que es esencialmente negación (no ser lo que es, sino lo que no es), termina por enajenarse en ese fin u obra, reificándose en ella.

Sin embargo, para autores como Bataille y Blanchot, el espíritu vivo no deja de ser negatividad, dejar de serlo significaría el fin de él mismo; y así, se revela como negatividad ilimitada (puesta en cuestión sin límites), sin un producto en el que termine por reconocerse de forma definitiva, pues éste será negado a su vez y así de manera continua. El espíritu se revelará como negatividad pura. No será la obra que él produce lo que él es en realidad, sino la permanente negación de toda obra producida. Es en esta permanente negación de lo que crea en donde reconocerá su ser y su verdad. La libertad absoluta no es otra cosa que la negatividad no enajenada en algún producto.

Y esto último es lo que, según Hegel, caracteriza a la acción revolucionaria: el rechazo a que el espíritu se reifique en un mundo objetivo – en términos de Bataille la pura pérdida no se agota en un producto, al contrario, lo destruye en el sacrificio; por su parte, Blanchot ve la obra como algo imposible e irrealizable, por eso la distingue del libro (como se señaló en el inciso anterior).

¿En qué consiste el mundo espiritual (para Hegel)? En la comunidad del nosotros, en donde cada yo singular ha sido suprimido (dialécticamente) y transformado en ese nosotros de la voluntad general: el ser total. Esta comunidad se vuelve objetiva en la obra o el producto concretos en donde podrá reconocerse: un mundo objetivo que es el *medio* en donde el espíritu se podrá mirar y saber de sí mismo.

La revolución rechaza el mundo objetivo, en ella el espíritu no acepta que la potencia de negación se resuelva en una realidad concreta, en una cosa, pues así terminaría perdiendo su fuerza, agotándose como espíritu y dejando sólo esa cosa, algo fijo y estático, contrario al movimiento de negatividad.

El espíritu, este mismo movimiento, durante la revolución rechazó reificarse en el mundo objetivo; evitó a toda costa limitarse como negatividad.

Para los revolucionarios la verdadera libertad absoluta es la pura negatividad, la permanente supresión del mundo objetivo (que limita al acto libre agotándolo en esa realidad ya reificada). El acto revolucionario, llevado a cabo por cada yo singular y que actúa en nombre del ser total, en nada será distinto de la negatividad pura: cada yo, al actuar, será la misma actuación del espíritu universal.

Este último, para la revolución, no es obra o producto: la obra es cosa acabada y representa el fin del movimiento y de la acción misma, es decir, de la negatividad.

El espíritu o ser total, como pura negatividad, significa la muerte o (supresión no dialéctica) de cada yo singular que la encarna o realiza. Si se tratara de la muerte o negación dialécticas, podría decirse lo siguiente: cada yo singular muere al actuar, pero la muerte de éste es el devenir del nosotros. Para la revolución cada yo singular, al actuar, muere y en su lugar queda un nosotros o una comunidad, pero una comunidad de muertos, una ausencia de comunidad: la comunidad inconfesable (Blanchot) o la comunidad de quienes no tienen comunidad (Bataille), en suma, una comunidad imposible. Y esto es así porque el acto revolucionario no es dialéctico, no conserva lo suprimido para transformarlo en una realidad objetiva, sino que es el acto libre de manera absoluta, frente al cual ya no hay una realidad que le ofrezca resistencia y que por ello tenga que trabajar para cambiarla: actúa o niega libremente, es decir, tomando a la propia acción negadora como su fin, y no como un medio para otra cosa.

De esta manera, al actuar cada yo singular actúa también el ser en su conjunto, esto es, el acto de morir (no dialéctico) repercute en la totalidad de *eso que es*; la muerte sacude al conjunto del ser: se produce un vacío en la historia, pues se genera una etapa en la cual un movimiento lo hunde todo en la inexistencia sin traer de ello algo a cambio. El ser total llega a tener la experiencia de la muerte improductiva. El Terror fue el momento histórico de esta experiencia.

Para Hegel, crítico de la Revolución y del Terror, el mundo objetivo es necesario, representa la verdadera obra común. Es el fin unificador de las diversas voluntades singulares, o la unidad en la que todas ellas desembocan como voluntad general. Sin él, mundo patente y visible hacia el cual se orientan las voluntades, no quedaría claro qué sería lo común de todas ellas, cayéndose así en la anarquía en donde cada yo actúa sin

tener nada en común con los otros, pues sólo un mundo común y objetivo, visible, volvería clara esa realidad común o espiritual.

Sin embargo, el Terror – para Blanchot, y Bataille no estaría en desacuerdo con esto – sí dio origen a una comunidad, a una experiencia comunal, precisamente la de la muerte o del morir. El acto o la negación al ser el fin mismo, y no un medio para elaborar un producto (como una organización civil nueva), arrastran al *conjunto* del ser hacia la experiencia de la muerte, de la pérdida de la cual nada nuevo se genera, la experiencia de la ausencia de todo producto, obra o cosa que terminarían por anular esa potencia supresora. La experiencia comunal en este caso no se resuelve en una comunidad objetiva y concreta, nada resulta de ella: el conjunto del ser sólo es presa de un movimiento de disolución, en donde cada yo es suprimido y nada más; en donde se rompen las barreras propias del ser discontinuo, aislado, de manera que puede decirse que es el ser total quien es sacudido por el golpe mortal; aunque, finalmente, esta comunidad de singularidades que han perdido su singularidad, por un momento, liberando al ser total de los límites (propios del ser discontinuo) es lo mismo que una ausencia de comunidad, no se encuentra del lado de la duración o de lo que permanece, sino de lo efímero o de lo que no logró constituirse propiamente.

Por eso puede decirse que hay algo que sí es común a todas estas singularidades entregadas a la negatividad pura, rechazando cualquier obra o mundo objetivos: la muerte (no dialéctica), la irrealidad de la muerte. La “obra” y la “realidad” comunes que vinculan y establecen lazos muy fuertes entre estas singularidades es la muerte, la desaparición de ellas mismas; por lo que el movimiento de negatividad pura desemboca en la ausencia de obra y de comunidad, en una obra y una comunidad *prometidas a la muerte* (no a la duración). De manera que quienes aceptan esta forma de vida (como los amantes, diría

Bataille: y los místicos son grandes amantes que, en cierto sentido, no vacilan en arder y consumirse por amor del ser divino), desde el principio, ya están prometidos a la muerte; la han aceptado como un derecho de ciudadanía, de ser ciudadanos de una necrópolis. Y la muerte, en este caso, es un derecho, no una condena o un mal irremediable; es aquello que los hace miembros de esta paradójica comunidad, una comunidad que tiene lugar precisamente en el momento de su ruina y desaparición.

En la época del Terror la libertad absoluta es pura negatividad, es decir, el acto absoluto (del ser absoluto) es negatividad sin producto u obra positiva. Al tener lugar este acto absoluto va a ser vivido por el ser singular como pura supresión, una supresión de él mismo, sin que pueda resurgir a partir del acto algo como un nuevo ser general o un nosotros en la obra positiva. Libertad absoluta y muerte, para cada ser singular, serán lo mismo.

Lo que el ser singular reconoce como absoluto – como ese poder libre, *soberano*, sin algo otro que le ofrezca resistencia – es la muerte: el absoluto (el ser absoluto) es la muerte, una fuerza devastadora – Bataille, en *Madame Edwarda*, comienza así: “Mi angustia es en fin la absoluta soberana”: la angustia, producto de la pérdida del ser; de manera que la pérdida y la angustia se confunden; y lo *soberano* es la angustia, es decir, la pérdida del ser, la muerte, la fuerza que priva de *su* existencia (personal) al ser singular o, también, la muerte que vive una vida humana -; una fuerza de la que nada nuevo surge.

El ser singular sólo experimenta, como absoluto, esa potencia que – por ser precisamente absoluta – lo priva de su propio ser, haciendo de él el ciudadano de una necrópolis: para pertenecer a ésta es necesario estar privado del ser propio (privado, singular), incompatible con el ser absoluto. Hegel, al contrario y haciéndole una crítica a la Revolución francesa que desembocó en el Terror, sostiene que si el absoluto es una obra

positiva, y no un vacío o ausencia de ésta, la privación del ser propio será transformada, dialécticamente, en el ser universal, y así el ser singular no tendrá la experiencia de la pérdida de su ser únicamente, pues ella sólo será un medio por el cual su existencia resurgirá, de esta muerte, en el plano de la universalidad.

En “La literatura y el derecho a la muerte” el escritor es puesto al mismo nivel que el revolucionario de la etapa del Terror, por eso algunos estudiosos de la obra de Blanchot hablan de el Terror en las letras.

Al igual que la negación revolucionaria, la del escritor –según Blanchot – es pura.

El escritor es como el terrorista, pues provoca el derrumbe del mundo.

Para Blanchot, como se dijo, el escritor es como el revolucionario, busca la libertad absoluta, quiere liberar al hombre de sus cadenas siguiendo la divisa hegeliana de: el hombre no es lo que es, sino lo que no es.

Así: “¿Qué puede un autor? En primer lugar, todo: se encuentra con grilletes, la esclavitud lo presiona, pero que él encuentre, para escribir, algunos instantes de libertad y helo ahí libre de crear un mundo sin esclavos, un mundo en donde el esclavo, ahora amo, funda la ley nueva; así, escribiendo, el hombre encadenado obtiene inmediatamente la libertad para él y para el mundo; niega todo eso que es para devenir todo eso que no es. En este sentido su acción es una acción prodigiosa, la más grande y la más importante que pueda haber” (73).

Escribir es una acción, y como tal es potencia negativa que suprime y libera. A propósito de las últimas líneas de la cita anterior es importante recordar a Hegel hablando de la potencia negadora del pensamiento: “(...) la más grande y maravillosa de las

potencias (...)” (74). Sólo que Blanchot no habla del pensamiento y de la filosofía, sino de la literatura. ¿Qué puede diferenciar a la filosofía de la literatura? Ambas son acción negadora (la del pensamiento y la de las letras). El pensamiento filosófico, el saber, es un trabajo, y es propio del reino animal del espíritu; la literatura no lo es.

De acuerdo con Hegel la libertad absoluta se conquista por la negación *finita y limitada*: la negación dialéctica (el trabajo). Ésta consiste en un acto finito y limitado en la medida en que recae sobre un *medio* específico para alcanzar a aquélla, recae en una realidad concreta y particular (la del momento que se está viviendo, un momento histórico determinado espacial y temporalmente), realidad que será transformada en otra nueva, propia ya de otro momento determinado también en el tiempo y el espacio. Y este *medio* sobre el cual recae una y otra vez el acto negador, limitando a la negación al hacerlo actuar sobre él, permitirá finalmente al espíritu realizarse en el conjunto del ser, el cual habrá sido transformado en sujeto, o espíritu, absoluto.

Dicho trabajo, la dialéctica, se caracteriza por tener como base la *mediación*: se actúa sobre algo para suprimirlo con el fin de transformarlo en otra cosa nueva y distinta. Por eso el acto es finito y limitado: lo limita la realidad concreta sobre el cual se ejerce, no pasa por encima de ella; y además se subordina al *fin* que pretende alcanzar. La acción no va más allá de ese *medio* sobre el que se ejerce y en donde se limita; y tampoco va más allá del *fin* buscado, del *fin último*: la obra o el producto por los cuales la acción se llevaba a cabo y tiene sentido; pero una vez llegado a este fin, el trabajo deja de tener razón de ser.

Además, en este caso, la acción se encuentra subordinada a, y limitada por, el producto y la obra finales más allá de los cuales ya no puede ser. Obra que es el *mundo objetivo* del que antes se habló. Así, el verdadero absoluto (la libertad absoluta), para Blanchot, viene

después de la dialéctica, pues ésta consiste en la acción limitada y finita, siempre subordinada al límite que le impide extenderse al infinito.

Lejos de esto, según Blanchot, la acción del autor en la literatura es ilimitada e infinita; apunta y se extiende más allá de todo producto o realidad objetiva. Es un acto que rechaza la mediación, el medio, porque ambos limitan al acto (la negatividad). La escritura literaria, como un acto, busca ser el acto absoluto (de la libertad absoluta), pero lo busca de manera *inmediata*. En otras palabras, busca lo mismo que la dialéctica, aunque sin la mediación, sin tener que hacerlo de manera metódica y progresiva. Es un salto inmediato a la libertad absoluta. El lenguaje literario, como acto, se coloca de golpe (o de manera inmediata) en el momento en el que la libertad absoluta tiene lugar, pero prescinde de lo que, según Hegel, debe antecederlo: la negación finita y limitada, dialéctica – la libertad absoluta, para Blanchot, sigue siendo negatividad; aunque una negatividad que ya nada tiene que negar para ser libre, por eso es absoluta. El ser ya es absoluto, nada se le enfrenta ahora que lo obligue a suprimirlo, conservarlo y transformarlo en realidad espiritual (libre), en suma, está liberado del trabajo, y sólo le resta una negatividad libre: el escritor, para el autor de “La literatura y el derecho a la muerte”, se coloca de manera inmediata en esta situación, ignorando la dialéctica hegeliana previa para llegar a ella, según el filósofo alemán.

Debido a esto, Bataille ve a la literatura como un juego y un gasto improductivo. Pero volvamos a Blanchot.

Un autor puede escribir: “Y, finalmente, la casa fue edificada y la pareja pudo habitarla y vivir ahí como se esperaba”. Con una sola frase, de un solo trazo, el autor realiza, aparentemente, lo que a un arquitecto y un grupo de albañiles les llevaría meses hacer. No está obligado a actuar, o negar, en el plano de la realidad (tierra, piedras, cemento,

ladrillos, etc.) para levantar esa casa. Sin embargo, sí trabaja, al parecer, sobre el plano del lenguaje. ¿Por qué “al parecer”? ¿Qué busca un autor (según lo explicado en el inciso anterior)? Que la palabra, y en general el lenguaje, sean (o existan). Necesita, para ello, hacer callar a los existentes (las cosas del mundo) a los cuales se refiere comúnmente, en el lenguaje común. En éste las palabras sólo son útiles (invisibles y silenciosos: inexistentes), o medios, para que las cosas del mundo tengan sentido (y hablen).

Para que la palabra exista verdaderamente los referentes que designa deben desaparecer. La palabra también es un existente, y al ser silenciadas las cosas del mundo –a las cuales se refiere comúnmente – cobra existencia ella misma; pero sólo dice esto: que ella es, y nada más. La existencia (sin existentes) cobra vida en la palabra, pero también la silencia como existente. De ahí que sea una palabra que nada dice, y por lo tanto, cosa paradójica, inexistente. Por eso se dijo antes (en el inciso anterior) que el escritor, lo sepa o no, se encamina al punto central que vuelve imposible lo que pretende.

¿Realmente obra un autor? ¿Se le puede llamar trabajo o acción eficaz a lo que hace? Para Blanchot no. Por eso la literatura la piensa no como un “obrar”, sino como un “*désœuvrement*” (un acto inoperante). Por todo esto la negación de quien escribe no es dialéctica, no es trabajo.

Ahora es necesario volver al tema de la inmediatez de la negación en el acto de la escritura literaria.

¿A qué lleva el darse de manera inmediata la libertad absoluta? Blanchot responde: “En tanto que [el escritor] se da inmediatamente la libertad que no tiene, descuida las verdaderas condiciones de su liberación, descuida eso que debe ser hecho real para que la idea abstracta de libertad se realice. Su negación es global. Esta última no sólo niega su situación de hombre amurallado, sino que también pasa por encima del tiempo que en este

muro debería abrir las brechas, niega la negación del tiempo, niega la negación de los límites “ (75).

Cuando el acto negador se realiza sobre un *medio*, o una realidad específica, aunque por esto el acto sea limitado, se resolverá en un producto, es decir, en una nueva realidad efectiva. Si, por el contrario (como sucede en el caso del terror revolucionario), el acto pasa por encima de todo medio, para evitar ser limitado, entonces el acto mismo de negación tiene como resultado una *simulación* o un *simulacro* de obra (o producto: por ejemplo, el libro; que no es la obra) – un relato, una novela *simulan* una realidad; podemos creer en ella, y hasta hablar de ella, comentarla y discutirla, pero por ejemplo, en el caso de *El castillo* de Kafka, ¿a dónde debemos ir los lectores para visitar la aldea a la que llegó K.? ¿Cómo, por dónde, llegar al mesón *Zur Brücke* para conocer a la mesonera que discutió con K.? ¿En dónde se encuentra el mesón *Herrenhof* en donde descansaban a veces los señores del castillo? ¿Cómo hacer para hablar con Frieda, la amante y prometida de K.? Nada de esto puede hacerlo el lector, quien sólo se limita a la lectura de la novela, más allá de la cual el contenido de la misma es inexistente.

Sólo podemos encontrarnos con todo esto por la lectura. En un ensayo de 1946 o 47, “El lenguaje de la ficción”, Blanchot afirma que la frase de un relato nos pone en relación con el *mundo de la irrealidad*, un mundo accesible sólo por la lectura, pero inaccesible para nuestra existencia concreta – por más que caminemos siguiendo los mapas de nuestro planeta jamás daremos con la aldea de la novela de Kafka.

Se trata de un simulacro de acción, de realidad: la irrealidad referida por Blanchot. Y esta simulación es, precisamente, lo *imaginario*: lo atractivo, fascinante y verdadero, pero verdadero como puede serlo una imagen, ilusorio como una imagen.

Blanchot afirma: “La influencia del escritor está ligada a ese privilegio de ser el amo de todo. Pero no es el amo más que de todo, no posee más que el infinito, el límite se le escapa. Ahora bien, no se actúa en el infinito, no se realiza nada en lo ilimitado, de manera que, si el escritor actúa muy bien produciendo esa cosa real que se llama un libro, también desacredita, por esta acción, toda acción, sustituyendo el mundo de las cosas determinadas y del trabajo definido por un mundo en donde todo está dado enseguida y no queda nada más que hacer que gozar de ello por la lectura.

“En general el escritor parece sometido a la inacción porque es el amo de lo imaginario en donde aquellos que entran tras sus pasos pierden de vista los problemas de su verdadera vida (...) La verdad es que [el escritor] arruina la acción, no porque disponga de lo irreal, sino porque pone a nuestra disposición toda la realidad. La irrealidad comienza con el todo. Lo imaginario no es una región extraña situada más allá del mundo, es el mundo mismo, pero el mundo como un conjunto, como todo. Por eso no está en el mundo, pues él es el mundo, tomado y realizado en su conjunto por la negación global de todas las cosas particulares que ahí se encuentran, por su puesta fuera de juego, su ausencia, por la realización de esta misma ausencia, con la cual comienza la creación literaria, que se da la ilusión, cuando vuelve sobre cada cosa y sobre cada ser, de crearlos, porque ahora los ve y los nombra a partir del todo, a partir de la ausencia de todo, es decir de nada” (76).

¿Qué son ese ser global, ese todo, eso “infinito e ilimitado” por los cuales la verdadera acción es imposible? ¿Cómo puede ser una acción que desacredita toda acción o un acto que se anula como acto?

Si el espíritu, o el ser en su conjunto, son negatividad pura, libertad absoluta o movimiento incesante que no se limitan a ningún mundo objetivo, obra o producto, entonces el absoluto como *totalidad acabada* (como lo quería Hegel) es irrealizable e

imposible. Ningún fin ni ningún producto le marcan un límite. Permanece como supresión continua, negando cualquier *cosa* en la que terminaría realizándose como algo acabado.

Para Hegel fue muy importante tener la *visión del conjunto*: una vez realizado el ser total, cuando ha sido negado en su conjunto como realidad sustancial y transformado en espíritu, mediante el proceso dialéctico, sólo entonces el búho puede emprender el vuelo a media noche, cuando, durante el día, lo que tenía que suceder ya ha sucedido. Y sólo entonces es posible contemplar el conjunto de lo real; contemplar cada cosa particular desde el punto de vista de la totalidad, en donde cada cosa ocupa su lugar preciso y tiene, al igual que el conjunto y dentro de éste, su sentido y definición precisos.

Cuando el ejercicio dialéctico haya terminado, con el advenimiento de lo que para Kojève es el final de la historia, en ese momento de la realización del ser en su conjunto, la visión del conjunto será posible. Para entonces la negación (dialéctica), el trabajo, ya no tendrá razón de ser; y sólo quedará como última tarea contemplar esa realidad global ya realizada, pues se habrá llegado al límite de lo posible.

Hasta ahí llega el sabio, o el filósofo del saber absoluto. No queda más para él. La potencia negadora del pensamiento habrá llegado a su fin, y sólo quedará mirar y describir lo transcurrido.

Este filósofo, trabajador, desconoce la verdadera libertad absoluta; pues ésta comienza precisamente ahora, cuando la totalidad se ha realizado, pero como lo que sigue a partir de aquí. No el círculo cerrado que lo abarca todo en su interior, sino el círculo abierto una y otra vez, liberando todo eso que está adentro de él para entregarlo a lo ilimitado, a lo inacabado: a lo infinito. Ahí en donde el todo y cada cosa particular se recomponen una y otra vez sin que pueda afirmarse de ellos una verdad definitiva.

El infinito es un todo distinto de la totalidad hegeliana. Es un todo en donde nada es definitivo. Aunque tampoco es provisional, pues no se trata de la totalidad como proyecto, en donde sólo se está a la espera de ese momento en el que cada cosa ocupará finalmente su lugar preciso (en el conjunto cerrado del ser). Este ser global, el infinito, es un todo inacabado para siempre.

Y como *todo* también permite la visión del conjunto, aunque no a la manera del búho hegeliano. Es el punto de vista del todo, pero entendió como infinito, indefinido. El sentido global como la imposibilidad de todo cierre. Lejos de ser el punto de vista del saber absoluto, es el *punto de fuga*, en donde el sentido global escapa al orden del saber y se vuelve más bien pasaje o conversión del saber en no saber.

Bataille escribió en *La experiencia interior*: “La vida se pierde en la muerte, los ríos en la mar y lo conocido en lo desconocido. El conocimiento es el acceso de lo desconocido. El no-sentido es el resultado de cada sentido posible” (77). Toda la realidad sustancial, la del todo y la de cada cosa que lo compone, se disuelve una vez que el todo se abre hacia lo indeterminado. Para Blanchot es mera simulación, imagen o apariencia la de cada cosa vista desde el todo, por ser un todo hendido. La hendidura libera las cosas de este todo ahora abierto a lo indeterminado, impidiéndoles constituirse de manera sustancial, es decir, teniendo una esencia o identidad inquebrantables.

Como lo afirma Françoise Collin en un estudio sobre Blanchot (78): no se trata de conocer eso que no se sabe todavía, sino de vivir (tener la experiencia de) lo que no se sabe, lo inaccesible al saber. Y por eso se trata del *punto de fuga*. Es la abertura del círculo que libera a las cosas que contiene dejándolas perderse en lo ilimitado e inacabado; liberándolas de los límites, contornos y definiciones en los que el saber tiende a sujetarlas.

Al estar abierta la totalidad y permanecer así, las cosas particulares que la integran quedan tan abiertas como ella. ¿Abiertas a qué? ¿A un fin por venir que representaría, ahora sí, la clausura de esta totalidad, y por lo tanto el sentido último y la definición precisa de todo? No. La totalidad y los seres particulares en ella quedan abiertos a lo indefinido e ilimitado, a la ausencia de definición y de un sentido último y preciso; quedan abiertas a lo desconocido, a un vacío en el que se pierden.

Cuando, en la última novela de Kafka (*El castillo*), K. va llegando a la aldea durante la noche y bajo una fuerte nevada, y se detiene en un puente de madera para mirar en dirección del castillo, este último se le presenta distante, rodeado de oscuridad y niebla, de manera que K. se queda *mirando el aparente vacío de allá en lo alto*.

El castillo, durante toda la novela (inacabada, por cierto,) siempre queda oculto por esa oscuridad y esa niebla; oculto por ese vacío que lo rodea. Siempre más allá de los esfuerzos de K. por acercarse a él mediante las amistades, amantes, funcionarios, rivales y otros personajes. El castillo, construcción que desde la lejanía domina a la aldea, la cual tiene sentido y realidad sólo por él, ese castillo es como una totalidad abierta: siempre incierto, indefinido, distante e irreal, es decir, imaginario; y, cosa más sorprendente aún, vuelve irreal e imaginaria la existencia misma de la aldea y de quienes viven en ella – incluyendo a K.

En ese aparente vacío, es decir, en esa presencia de vacío (o de ausencia), las cosas, una vez abiertas a lo impreciso e indeterminado, tienden a volverse irreales, a desaparecer y a perder consistencia; se vuelven simulacros de cosas. Son y al mismo tiempo no son. El castillo está allá, todos en la aldea lo ven; inclusive hay quienes van allá a trabajar como empleados y mediadores entre él y la aldea; y, sin embargo, el castillo nunca deja de estar allá, distante, inaccesible e irreal, arrastrando consigo hacia la misma irrealidad aquello

que no debería de serlo – pues gran parte de la trama de la novela se desarrolla ahí -: la aldea.

Una vez abierto el círculo del saber absoluto, el ser total y los seres particulares que lo integran pierden todo sentido definitivo. Abierto este círculo su contenido corre hacia lo indeterminado, lo heterogéneo o lo otro que es absolutamente otro; Bataille diría hacia el no saber en donde todo se disuelve, como la vida en la muerte, los ríos en el mar, lo conocido en lo desconocido y el sentido en el no-sentido. Para Blanchot, este movimiento hacia el no saber es la entrada del mundo, y del conjunto de la realidad, en lo imaginario.

Para Blanchot el acto de la escritura literaria es el acto revolucionario de la libertad absoluta, y le llama el Último Acto (*le Dernier Acte*). No se realiza de forma dialéctica, pues, por ser el último, ya no se enfrenta con una realidad sustancial que debe transformar en espiritual. Parte de que la realidad en su conjunto ya es espiritual. Es el acto absoluto. La negación libre, desligada del trabajo. Negatividad pura.

Es el acto liberador de todo aquello que quedó encerrado en el círculo del saber absoluto, liberándolo ahora hacia lo ilimitado e indeterminado. Un acto por el que la totalidad y los seres y cosas particulares que la componen se abren a lo desconocido, diluyendo todo saber y definición precisos. Un acto que los disuelve en su ausencia, pues se pierden en la irrealidad ilimitada, en la que sus formas y contornos precisos y definitivos que les había asignado el saber absoluto desaparecen – o abandonan la solidez que antes los caracterizaba.

Efectivamente, como lo dice Blanchot, las cosas y seres particulares, a partir de la escritura literaria, son vistas desde el todo; se aprecian bajo el punto de vista del todo, pero cuando éste último ha dejado de ser el continente que todo lo contiene y ha pasado a ser la realidad insuficiente, el ser inacabado. Estas cosas y seres, entonces, son liberados en

dirección de la irrealidad indefinida y entran en lo imaginario – ahí en donde son y no son: aparentemente son, de acuerdo con el límite trazado del saber absoluto, pero, al mismo tiempo, por estar proyectadas más allá de este límite, no son, por haberse abierto a las ausencia de límites, en donde precisamente por esto desaparecen.

Lo imaginario, definido por Blanchot como: lo atractivo, fascinante y verdadero como sólo puede serlo una imagen, ilusorio como una imagen, en donde la cosa es ella misma y su otro (la realidad y su sombra), la cosa y su ausencia.

A propósito de la creación literaria y la revolución Blanchot afirma: “La acción revolucionaria es en todo análoga tal y como la encarna la literatura: paso de la nada al todo, afirmación de lo absoluto como acontecimiento y de cada acontecimiento como absoluto. La acción revolucionaria se desencadena con la misma potencia y la misma facilidad que el escritor, quien para cambiar el mundo sólo tiene necesidad de alinear algunas palabras. Ella tiene también la misma exigencia de pureza y esta certeza de que todo eso que hace vale absolutamente, no es una acción cualquiera relacionándose con un fin deseable y estimable, sino el fin último, el último Acto (...) Así aparece el Terror. Cada hombre deja de ser un individuo trabajando en una tarea determinada, actuando aquí y solamente ahora: él es la libertad universal que no conoce más allá ni mañana, ni trabajo ni obra. En tales momentos, nadie tiene ya nada que hacer, porque todo está hecho. Nadie tiene derecho a una vida privada, todo es público, y el hombre más culpable es el sospechoso, que tiene un secreto, que guarda para sí mismo un pensamiento, una intimidad. Y, en fin, nadie tiene ya derecho a su vida, a su existencia efectivamente separada y físicamente distinta. Tal es el sentido del Terror. Cada ciudadano tiene por decirlo así derecho a la muerte: la muerte no es su condena, es la esencia de su derecho; no

es suprimido como culpable, sino que tiene necesidad de la muerte para afirmarse como ciudadano y es en la desaparición de la muerte en donde la libertad lo hace nacer” (79).

En el acto de la escritura, por ejemplo un relato, cada acontecimiento referido es de carácter absoluto, es decir, está narrado desde el punto de vista del conjunto, del ser global o, en otras palabras, ese acontecimiento particular es en sí mismo absoluto; pero el absoluto como ser inacabado, como apertura a lo ilimitado. ¿Y por qué es absoluto el acto de escribir? Porque parte, de un salto, desde la libertad absoluta sin pasar por la dialéctica, limitada y finita. Se instala, de golpe, en el momento en el cual ya nada queda por ser negado dialécticamente, esto es, cuando el ser ya es absoluto, o todo el ser; y desde ahí cada cosa es contada. Aunque como se trata del conjunto inacabado el conjunto mismo, y cada suceso en particular, están abiertos a lo indefinido en donde, finalmente, se borran.

El acto de escribir rechaza el límite, la *mediación*: al describir una cosa o un acontecimiento particulares, por la misma potencia negadora del lenguaje, lo suprime o lo niega, pero esta negación apunta directamente, de manera *inmediata*, al ser total, y en este sentido no se subordina a un fin. No niega a ese ser particular con el fin de producir, en otro momento, algo distinto de ese ser que ha negado (conservándolo y transformándolo), sino que la negación de éste, como acto que es, es en sí misma el *último acto*, el acto realizado cuando todo ya ha sido transformado – aunque de hecho no lo ha sido, pues se salta de inmediato al ser total, ignorando los límites concretos -, cuando ya nada queda por modificar (o trabajar), de manera que es un acto en sí mismo absoluto (no es un medio para otra cosa), pues es el acto a partir de eso a lo que se ha llegado: el ser total, absoluto.

Un acto repercutiendo en el conjunto del ser, y por lo tanto sin obstáculo que le haga frente, y sobre el cual tendría que trabajar para transformarlo (y, por lo tanto, un acto limitado, no absoluto). Y un acto que ya nada tiene frente a sí es ilimitado, abierto al vacío,

al movimiento que todo lo recompone una y otra vez sin dejarle a nada tomar una forma definitiva; un acto abierto a lo incognoscible, al no saber, al vacío de sentido; un acto por el cual todo lo edificado por el saber absoluto es, para utilizar una idea de Bataille, sacrificado a la irrealidad de ese vacío.

La literatura misma es este gran sacrificio de las cosas y la totalidad, el sacrificio de lo que, con gran esfuerzo, fue construido por el *homo faber*. Es el acto de la pura negatividad. La libertad entendida como negación absoluta – Bataille diría: la soberanía -, pura fuerza destructiva, ilimitada, sin barreras – Blanchot llamará más tarde *escritura del desastre* a esta fuerza.

Y esta potencia destructiva pura, que inicia con la realización del todo, es una fuerza de expropiación: como cada cosa y ser particulares se encuentran bajo el punto de vista del ser total, toda existencia propia le es arrebatada. En este momento nada ni nadie tienen derecho a una existencia particular, pues su existencia es la del mismo todo, pero de un todo abierto, un todo siempre por venir, en el sentido de un movimiento que a nada llega y nunca concluye.

No se tiene derecho a una existencia propia, pero sí a esa existencia impersonal en donde lo propio deja de ser. Se tiene derecho a la muerte, a dejar de ser algo propio. El ser propio y particular, discontinuo para Bataille, una vez que ha decidido actuar en la libertad absoluta para ingresar en la comunidad revolucionaria, o en la comunidad literaria, queda expuesto y es arrastrado por el movimiento de pura negatividad del ser total; movimiento que lo expulsa de sí mismo y lo arroja a lo infinito e ilimitado de una existencia impersonal. Expulsión que representa la muerte, una muerte de la cual renace como libertad absoluta. Y sin embargo, ¿qué renace? La libertad absoluta, que a nadie pertenece:

los individuos renuncian a su vida privada, la suprimen y la ofrecen para que, como en un sacrificio, resurja con toda su fuerza el movimiento de pura negatividad.

Notas

* La traducción de los textos en lengua francesa es mía

(1) Blanchot, M., *L'écriture du desastre*, Gallimard, NRF, Paris, p. 117:

“(Une scène primitive? *Vous qui vivez plus tard, proches d'un coeur qui ne bat plus, supposez, supposez-le: l'enfant – a-t-il sept ans, huit ans peut-être? – debout, écartant le rideau et, à travers la vitre, regardant. Ce qu'il voit, le jardin, les arbres d'hiver, le mur d'une maison: tandis qu'il voit, sans doute à la manière d'un enfant, son espace de jeu, il se lasse et lentement regarde en haut vers le ciel ordinaire, avec les nuages, la lumière grise, le jour terne et sans lointain.*

“*Ce qui se passe ensuite: le ciel, le même ciel, soudain ouvert, noir absolument et vide absolument, révélant (comme par la vitre brisée) une telle absence que tout s'y est depuis toujours et à jamais perdu, au point que s'y affirme et s'y dissipe le savoir vertigineux que rien est ce qu'il y a, et d'abord rien au-delà. L'inattendu de cette scène (son trait interminable), c'est le sentiment de bonheur qui aussitôt submerge l'enfant, la joie ravageante dont il ne pourra témoigner que par les larmes, un ruissellement sans fin de larmes. On croit à un chagrin d'enfant, on cherche à le consoler. Il ne dit rien. Il vivra désormais dans le secret. Il ne pleurera plus”.*

(2) Bataille, G., *Le coupable. Oeuvres Complètes*, Gallimard, NRF, Paris, t. V, 1992, p. 269:

“J'ai du m'arrêter d'écrire. J'ai été, comme, souvent, je le fais, m'asseoir devant la fenêtre ouvert: à peine assis, je suis tombé dans une sorte d'extase. Cette fois, je ne doutais plus (...) qu'un tel état ne fût plus intense que la volupté érotique. Je ne vois rien: *cela* n'est ni visible ni sensible. *Cela* rend triste et lourd de ne pas mourir (...) *Cela*

qui est là est entièrement à la mesure de l'effroi (...) il fallut un fracas violent pour que *cela soit là*".

(3) Bident, Ch., *Blanchot, partenaire invisible*, Champ Vallon, France, 2001, p. 169:

"Face au ciel, vécue au *neutre*, cette expérience abyssale et solitaire rejoue la "scene primitive" de Blanchot".

(4) *Ibid.*, p. 40. Para más detalles del encuentro entre Bataille y Blanchot pueden revisarse las siguientes obras: Prévost, P., *Rencontre Georges Bataille*, Jean-Michel Place, Paris, 1987; Surya, M., *Georges Bataille, la mort à l'oeuvre*, Gallimard, NRF, Paris, 1992.

(5) Cfr. el inciso 2.1. Del activismo a Acéphale y el Collège de sociologie

(6) En el presente inciso sigo muy de cerca la obra de Hamano, K., *Georges Bataille. La perte, le don et l'écriture*, Editions Universitaires de Dijon, France, 2004.

(7) Bataille, G., *La limite de l'util, Oeuvres Complètes*, Gallimard, NRF, Paris, t. VII, 1998, p. 558:

"(...) on dépense en vue d'acquérir".

(8) Bataille, G., *Le coupable, op. cit.*, pp. 370-371 (cursivas mías):

"En ce qui me touche, la négativité qui m'appartient n'a renoncé à s'employer qu'à partir du moment où elle n'avait plus d'emploi: c'est celle d'un homme qui n'a plus rien à faire *et non celle d'un homme qui préfère parler*".

(9) *Ibid.* P. 371

(10) *Ibid.*

(11) En este punto difiero de Hamano. En su libro destaca la parte suprimida de la carta, y dice: "(...) il en supprime la seconde moitié dans laquelle il exprimait son désir de se faire reconnaître" (Hamano, *op. cit.*, p.115). Sin embargo, es evidente que en la primera

parte, publicada en *El culpable*, se habla también de la importancia del *reconocimiento*: no en sí del hombre en particular (de la negatividad sin empleo), aunque sí de esta última (de acuerdo con lo que sostengo en la tesis). Por otra parte es importante señalar, como lo hace Hamano, que es a Hollier a quien le debemos el habernos hecho notar esta supresión de la carta en el tomo dos de la *Summa*.

(12) Bataille, G., *Le coupable*, *op. cit.*, pp. 563-564 (cursivas mías):

“(…) il trouve une *satisfaction* totale dans le fait de devenir l’homme de la “négativité reconnue” (…) car il ne peut être l’homme de la “négativité reconnue” que dans la mesure où il *se fait reconnaître comme tel. Il retrouve ainsi, de nouveau, quelque chose “à faire”* dans un monde où du point de vue de l’action rien ne se fait plus (…) il s’agit bien d’*utilisation des loisirs*”. “Car ce qui lui importe c’est exactement le fait qu’il *est condamné à vaincre ou à s’imposer*”.

(13) *Ibid.*, p. 223 (cursivas mías). (Citado en Hamano, *op. cit.*, p. 155):

“(…) elle n’est pas qu’impuissance, absence de durée, destruction haineuse (ou gaie) d’elle-même, *insatisfaction*”.

(14) Cfr. Hamano, K., *op. cit.*, p. 162

(15) Bataille, G., *L’expérience intérieure, Oeuvres Complètes*, Gallimard, NRF, Paris, t. V, 1992, p. 76:

“Blanchot me demandait; pourquoi ne pas poursuivre mon expérience intérieure comme si j’étais le *dernier homme*? (…) Cependant je me sais le reflet de la multitude et la somme de ses angoisses. D’autre part, si j’étais le dernier homme, l’angoisse serait la plus folle imaginable! – je ne pourrais d’aucune sorte échapper, je demeurerais devant l’anéantissement infini, rejeté en moi-même, ou encore: vide, indifférent. Mais l’expérience intérieure est conquête et comme tel *pour autri*! Le sujet dans l’expérience

s'égarer, il se perd dans l'objet, qui lui-même se dissout (...) le sujet dans l'expérience en dépit de tout demeure (...) il est *conscience d'autrui* (je l'avais négligé l'autre fois) (...) se faisant *conscience d'autrui* (...) il se perd dans la communication humaine, en tant que sujet se jette hors de soi, s'abîme dans une foule indéfinie d'existences possibles. Mais si cette foule venait à manquer (...) si j'étais... le dernier, devrais-je renoncer à sortir de moi, demeurer enfermé dans ce moi comme à fond d'une tombe? (...) *le dernier* (...) mourrait mort à lui-même”.

(16) *Ibid.*, P. 170:

“Il est malheureux de ne plus posséder que des ruines, mais ce n'est pas ne plus posséder, c'est retenir d'une main ce que l'autre donne”

(17) Bataille, G., *Le coupable*, *op. cit.*, p. 245:

“La date à laquelle je commence d'écrire (5 septembre 1939) n'est pas une coïncidence. Je commence en raison des événements, mais c'est ne pas pour en parler. J'écris ces notes incapable d'autre chose. Il me faut me laisser aller, désormais, à de mouvements de liberté, de caprice. Soudain, le moment est venu pour moi de parler sans détour”.

(18) Blanchot, M., *Falsos pasos*, Pre- textos, España, 1977, 334 pp. Sobre este tema sigo de cerca a Hamano, K., *op. cit.*, pp. 166-174.

(19) Cfr. Blanchot, B., *L'espace littéraire*, Gallimard, France, 1996, pp. 13-32

(20) Cfr. Blanchot, M., *Falsos pasos*, *op. cit.*, p. 7

(21) *Ibid.*, pp. 8-9, cursivas más

(22) Bataille, G., *Le coupable*, *op. cit.*, p. 365:

“J'aurais dû me taire et je parle”

(23) Blanchot, M., *Thomas l'obscur. Première version, 1941*, Gallimard, NRF, Paris, 2005, p. 142:

“Il semblait que cet être n’eût reçu des yeux et des oreilles, qu’il ne fût entouré de choses à voir et à entendre que pour devenir aveugle et sourd (...) On lui avait attribué les regards les plus pénétrants, on l’avait doté de sens extraordinairement raffinés afin qu’il découvrit, sans pouvoir en rendre responsable l’imperfection de ses organes, l’état d’insensibilité et de mort où il avançait dans la vie”.

(24) Cfr. Bataille, G., *L’expérience intérieure*, *op. cit.*, pp. 111-112

(25) Blanchot, M., *Falsos pasos*, *op. cit.*, p. 11, cursivas mías

(26) Expresión utilizada en: Yébenes Escardó, Zenia, *Figuras de lo imposible. Trayectos desde la mística, la Estética y el Pensamiento contemporáneo*, Anthropos-UAM, España, 2007, 239 pp.

(27) Bataille, G., *De l’existentialisme au primat de l’économie*, *Oeuvres Complètes*, Gallimard, NRF, t. XI, Paris, 1988, p. 293

(28) Lévinas, E., *Le temps et l’autre*, Quadrige / Presses Universitaires de France, France, 1998, pp. 25-26:

“Imaginons le retour au néant de toutes choses, êtres et personnes. Allons-nous rencontrer le pur néant? Il reste après cette destruction imaginaire de toutes choses, non pas quelque chose, mais le fait qu’il y a”

(29) *Ibid.* En el presente trabajo no pretendo hablar del origen de la diferencia ontológica del ser y el ente en la obra de Heidegger, y la manera en la que Lévinas la retoma para hacerla objeto de su crítica; ni tampoco expondré las bases fenomenológicas en las que se apoyó Lévinas. Para ello puede consultarse: Urabayen, Julia, *Las raíces judías del humanismo de Lévinas: el judaísmo y la fenomenología*, EUNASA, Col. Filosófica 85, España, 2005, 280 pp.

(30) Lévinas, E., *op. cit.*, pp. 26-27:

“En évoquant l’anonymat de cet exister, je ne pense pas du tout à ce fond indéterminé dont on parle dans les manuels de philosophie et où la perception découpe les choses. Ce fon indéterminé est déjà dans la catégorie du substantif (...) L’exister que nous essayons d’approcher – c’est l’oeuvre même d’être qui ne peut s’exprimer par un substantive, qui est verbe. Cet exister ne peut pas être affirmé (...) parce qu’on affirme toujours un *étant*. Mais il s’impose parce qu’on ne peut pas le nier. Derrière toute négation, cette ambiance d’être, cet être comme “champ de forces” réapparaît (...) Il n’est jamais accroché à un *objet qui est*, et cet pour cela que nous l’appelons anonyme”.

(31) Lévinas, E., *De l’existence à l’existant*, Vrin, France, 1998, p. 95, cursivas mías:

“Il n’y a pas de discours”

(32) Lévinas, E., *Éthique et infini*, p. 39:

“Dans l’insomnie, on peut et on ne peut dire qu’il y a un “je” qui n’arrive pas à dormir. L’impossibilité de sortir de la veille est quelque chose d’”objectif”, d’indépendant de mon initiative. *Cette impersonnalité absorbe ma conscience; la conscience est dépersonnalisée*. Je ne veille: “ca” veille. Peut-être la mort est-elle une négation absolue où “la musique est finie” (...) Mais dans l’affolante “expérience” de l’”il y a”, on a l’impression d’une impossibilité totale d’en sortir et d’”arrêter la musique””.

(33) *ibid.*, p. 99:

“Plutôt qu’à Dieu, la notion de l’*il y a* nous ramène à l’absence de Dieu, à l’absence de tout étant”.

(34) Lévinas encuentra en esto mismo lo trágico de la hipóstasis: queriéndose *liberar* de la existencia anónima, la conciencia termina subordinándose a la existencia, aunque ahora bajo la forma de *su* existencia. No hay verdadera evasión, pues tiene que cargar con el peso de *su* existencia asumiéndola. De ahí que Lévinas encuentre en el vínculo

con el *otro* la verdadera salida del ser (y de la ontología): ocuparse del *otro* implica dar el paso a la ética (pero esto ya no es materia para la presente investigación).

(35) Lévinas, E., *op. cit.*, p. 132:

“La coupe de l’existence est bue jusqu’á la lie; rien n’est laissé pour le lendemain”.

(36) *Ibid.*, p. 133:

“La relation avec l’être dans le présent ne s’accomplit pas sur le plan qui mène d’un instant à l’autre dans la durée. Il n’y a dans le présent considéré en lui-même que sa relation exceptionnelle avec l’être – rien qui s’annonce pour après. Il est le terme”.

(37) Cfr. *De l’existentialisme au primat de l’économie*, *op. cit.*, p. 290

(38) *Ibid.*, p. 292:

“Lévinas dit de quelques pages de *Thomas l’obscur* qu’elles sont la description de l’*il y a*. Ce n’est pas tout à fait juste: Lévinas décrit et Maurice Blanchot crie en quelque sorte l’*il y a*”.

(39) Lévinas, E., *De l’existence à l’existant*, *op. cit.*, pp. 93-94, cursivas mías:

“(…) “*consumation*” impersonnelle, anonyme, mais inextinguible de l’être”.

(40) Bataille, G., *Le limite de l’utile*, *Oeuvres Complètes*, Gallimard, NRF, Paris, t. VII, 1992, pp. 273-274, cursivas mías:

“La solitude glacée de chaque rieur est comme subtilisée, *tous mènent leurs vies comme des eaux ruisselant dans un torrent*”.

(41) Blanchot, M., *Thomas l’obscur. Première version, 1941*, *op. cit.*, p. 33:

“Par ce vide c’était donc le regard et l’objet du regard qui se mêlaient. Non seulement cet oeil qui ne voyait rien appréhendait quelque chose, mais il appréhendait la cause de sa vision. Il voyait comme un objet ce qui faisait qu’il ne voyait pas. En lui son propre

regard entrant sous la forme d'une image au moment tragique où ce regard était considéré comme la mort de toute image”.

(42) Bataille, G., *De l'existentialisme au primat de l'économie*, *op. cit.*, p. 304, cursivas mías:

“Lévinas définit le fait d'être en disant l'horreur qu'il en éprouve. Un autre aurait tiré du même fait l'ivresse, la joie ou l'extase”.

(43) *Ibid.*, pp. 301-302, cursivas mías:

“Si je limite mon intérêt à l'instant présent, il glisse à *l'inintelligible matérialité de ce qui est* (et que l'art révèle selon Lévinas), il *se dissout* dans un éveil à *l'immensité indistincte*. Dans cette obscurité, *je suis moi-même dissous*”.

(44) Cfr. Lévinas, E., *De l'existence à l'existant*, *op. cit.*, 84

(45) *Ibid.*, pp. 85-86:

“Au lieu de parvenir jusqu'à l'objet, l'intention s'égare dans la sensation elle-même, et c'est cet égarement dans la sensation, dans l'*aisthesis*, qui produit l'effet esthétique. Elle ne pas la voie qui conduit à l'objet, mais l'obstacle qui en éloigne; elle n'est pas de l'ordre subjectif. La sensation n'est pas le matériel de la perception (...) elle retourne à l'impersonnalité d'élément”

(46) Lévinas se refiere en general al arte moderno, aunque no precisa con amplitud el período y los autores a quienes se refiere.

(47) En *La realidad y su sombra* Lévinas desarrolla con cierta extensión el tema de la obra, la imagen y la sensación, entre otras cosas más sobre el arte; pero esto sale del objetivo de la presente investigación. Se puede consultar dicho artículo publicado en *Le temps modernes* en 1948, en el libro: Lévinas, E., *Los imprevistos de la historia*, ed. Sígueme-Salamanca, España, 2006, pp. 117-140

(48) Bataille, G., *Hegel, la mort et le sacrifice, Oeuvres Complètes*, Gallimard, NRF, Paris, t. XII, 1988, p. 339:

“(…) Hegel, hostile à l’être sans faire, - à ce qui *est* simplement, et n’est pas Action”.

(49) Cfr. Sartre, *Lo imaginario*, Losada, Buenos Aires, 1976, 288 pp.

(50) Blanchot, M., *L’espace littéraire, op. cit.*, p. 341:

“L’image demande la neutralité et l’effacement du monde, elle veut que toute rentre dans le fond indifférent où rien ne s’affirme (…) tend à l’intimité de ce qui subsiste encore dans le vide”.

(51) *Ibid.*, p. 342:

“(…) le résidu inéliminable de l’être”.

(52) *Ibid.*, p. 341:

“(…) cette vérité l’excède; ce qui la rend possible est la limite où elle cesse”.

(53) *Ibid.*, cursivas mías:

“(…) voisinage menaçant d’un dehors vague et vide qui est le fond sordide sur lequel elle *continue d’affirmer les choses dans leur disparition*”.

(54) *Ibid.*, pp. 347-348:

“Par analogie, on peut aussi rappeler qu’un ustensile, endommagé, devient *image* (…) La catégorie de l’art est liée à cette possibilité pour les objets d’*”apparaître*”, c’est-à-dire de s’abandonner à la pure et simple ressemblance derrière laquelle il n’y a rien – que l’être”.

(55) *Ibid.*, p. 346:

“Oui, ce bien lui, le cher vivant, mais c’est tout de même plus que lui, il est plus Beau, plus imposant, déjà monumental et si absolument lui-même qu’il est comme *double* par soi, uni à la solennelle impersonnalité de soi par ressemblance et par l’image”.

(56) *Ibid.*, pp. 14-15, cursivas mías:

“Cependant, l’ouvre – l’oeuvre d’art, l’oeuvre littéraire – n’est ni achevée ni inachevée: *elle est*. Ce qu’elle dit, c’est exclusivement cela: *qu’elle est* – et rien de plus”.

(57) Heidegger llevó a cabo esta empresa, teniendo muy en cuenta que el lenguaje es la casa del ser; aunque Blanchot – que por supuesto leyó los trabajos del pensador alemán sobre el arte y la poesía en relación con el ser – llega a conclusiones muy diferentes a las del pensador alemán.

(58) Blanchot, M., *L’espace littéraire*, *op. cit.*, p. 42, cursivas mías:

“(…) ce n’est pas Mallarmé qui parle, mais le langage se parle, *le langage comme oeuvre et l’oeuvre du langage*”.

(59) Blanchot, M., *L’amitié*, Gallimard, NRF, Paris, 2001, pp. 18-19:

“Il y a donc toujours une lacune: comme si l’origine, loin de se montrer et de s’exprimer en ce qui sort de l’origine, était toujours voilée et dérobe par ce qu’elle produit et, peut-être alors, détruit ou consumée en tant que origine, repoussée et toujours davantage écartée et éloignée, soit comme originellement différée. Jamais nous n’observons la source, jamais le jaillissement, mais seulement ce qui est hors de la source devenue la réalité extérieure à elle-même et toujours à nouveau sans source ou loin de la source”.

(60) Blanchot, M., *L’espace littéraire*, *op. cit.*, p. 43:

“(…) vision horrible d’une oeuvre pure”

(61) *Ibid.*, p. 44

(62) *Ibid.*, cursivas mías:

“Assurément, le langage y est présent (...) s’y affirme avec plus d’autorité qu’en aucune autre forme de l’activité humaine, mais *il s’y réalise totalement*, ce qui veut dire qu’il n’a aussi que la *réalité du tout*: il est tout – et rien d’autre, *toujours prêt à passer de tout*

à rien. Passage qui est essentiel, qui appartient à l'essence du langage, car précisément rien est au travail dans les mots”.

(63) Cfr. Blanchot, M., *L'espace littéraire*, *op. cit.*, p. 45

(64) *Ibid.*, p. 17:

“Nul qui a écrit l'oeuvre, ne peut vivre, demeurer auprès d'elle”

(65) “Éxodo” (33, 20), en *La santa Biblia*, Sociedades Bíblicas en América Latina, México, 1960, p. 91

(66) Blanchot, M., *Thomas l'obscur...*, *op. cit.*, p. 33:

“La nuit lui parut bientôt plus sombre, plus terrible que n'importe quelle autre nuit, comme si elle était réellement sortie d'une blessure de la pensée qui ne se pensait plus, de la pensée prise ironiquement comme objet par autre chose que la pensée. C'était la nuit même. Des images qui faisaient son obscurité l'inondaient, et le corps transformé en un esprit démoniaque cherchait à se les représenter. Il ne voyait rien et, loin d'être accablé, il faisait de cette absence de vision le point culminant de son regard. Son oeil, inutile pour voir, prenait des proportions extraordinaires, se développait d'une manière démesurée et, s'étendant sur l'horizon, laissait la nuit pénétrer en son centre pour se créer un iris. Par ce vide c'était donc le regard et l'objet du regard qui se mêlaient. Non seulement cet oeil qui ne voyait rien appréhendait quelque chose, mais il appréhendait la cause de sa vision. Il voyait comme un objet ce qui faisait qu'il ne voyait pas. En lui son propre regard entrait sous la forme d'une image au moment tragique où ce regard était considéré comme la mort de toute image”.

(67) Bataille, G., *L'expérience intérieure*, *op. cit.*, p. 120:

“En dehors des notes de ce volume, je ne connais que *Thomas l’obscur*, où soient instantes, encore qu’elles y demeurent cachées, les questions de la nouvelle théologie (qui n’a que l’inconnu pour objet)”.

(68) Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994, p. 15

(69) Hyppolite, J., *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*, Península, Barcelona, 1991, p. 415

(70) *Ibid.*, p. 416

(71) *Ibid.*, p. 417, cursivas mías

(72) *Ibid.*

(73) Blanchot, M., “La littérature et le droit à la mort”, *La part du feu*, Gallimard, NRF, Paris, 1997, p. 306:

“*Que peut un auteur? Tout, d’abord tout: il est dans les fers, l’esclavage le presse, mais qu’il trouve, pour écrire, quelques instants de liberté, et le voici libre de créer un monde sans esclave, un monde où l’esclave, devenu maître, fonde la loi nouvelle; ainsi, écrivant, l’homme enchaîné obtiene immédiatement la liberté pour lui et pour le monde; il nie tout ce qu’il est pour devenir tout ce qu’il n’est pas. En ce sens, son oeuvre est une action prodigieuse, la plus grand et la plus importante qui soit*”.

(74) Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, *op. cit.*, p. 23

(75) Blanchot, M., *La littérature et le droit à la mort*, *op. cit.*, p. 306:

“*Pour autant qu’il se donne immédiatement la liberté qu’il n’a pas, il néglige les conditions vraies de son affranchissement, il néglige ce qui doit faire de réel pour que l’idée abstraite de liberté se réalise. Sa négation à lui est global. Elle ne nie pas seulement sa situation d’homme muré, mais elle passe par-dessus le temps qui dans ce*

mur doit ouvrir les brèches, elle nie la négation du temps, elle nie la négation des limites”.

(76) *Ibid.*, pp. 306-307:

“L’influence de l’écrivain est liée à ce privilège d’être maître de tout. Mais il n’est maître que de tout, il ne possède que l’infini, le fini lui manque, la limite lui échappe. Or, on n’agit pas dans l’infini, on n’accomplit rien dans l’illimité, de sorte que, si l’écrivain agit bien réellement en produisant cette chose réelle qui s’appelle un livre, il discrédite aussi, par cette action, toute action, en substituant au monde des choses déterminées et du travail défini un monde où tout est tout de suite donné et rien n’est à faire qu’à en jouir par la lecture.

“En general l’écrivain apparaît soumis à l’inaction parce qu’il est le maître de l’imaginaire où ceux qui entrent à sa suite perdent de vue les problèmes de leur vie vraie (...) La vérité, c’est qu’il ruine l’action, non parce qu’il dispose de l’irréel, mais parce qu’il met à notre disposition toute la réalité. L’irréalité commence avec le tout. L’imaginaire n’est pas une étrange région située par-delà le monde, il est le monde même, mais le monde comme ensemble, comme tout. C’est pourquoi il n’est pas dans le monde, car il est le monde, saisi et réalise dans son ensemble par la négation globale de toutes les réalités particulières qui s’y trouvent, par leur mise hors de jeu, leur absence, par la réalisation de cette absence elle-même, avec laquelle commence la création littéraire, qui se donne l’illusion, lorsqu’elle revient sur chaque chose et sur chaque être, de les créer, parce que maintenant elle les voit et les nomme à partir du tout, à partir de l’absence de tout, c’est-à-dire de rien”.

(77) Bataille, G., *L’expérience intérieure*, op. cit., p. 119:

“La vie va se perdre dans la mort, les fleuves dans la mer et le connu dans l’inconnu. La connaissance est l’accès de l’inconnu. Le non-sens est l’aboutissement de chaque sens possible”.

(78) Collin, F., *Maurice Blanchot et la question de l’écriture*, Gallimard, France, 1986, 256 pp.

(79) Blanchot, M., *La littérature et le droit à la mort*, op. cit., p. 309:

“L’action révolutionnaire est en tous points analogue à l’action telle que l’incarne la littérature: passage de rien à tout, affirmation de l’absolu comme événement et de chaque événement comme absolu. L’action révolutionnaire se déchaîner avec la même puissance et la même facilité que l’écrivain qui pour changer le monde n’a besoin que d’aligner quelques mots. Elle a aussi la même exigence de pureté et cette certitude que tout ce qu’elle fait vaut absolument, n’est pas une action quelconque se rapportant à quelque fin désirable et estimable, mais est la fin dernière, le Dernier Acte (...) Ainsi apparaît la Terreur. Chaque homme cesse d’être un individu travaillant à une tâche déterminée, agissant ici et seulement maintenant: il est la liberté universelle qui ne connaît ni ailleurs ni demain, ni travail ni oeuvre. Personne n’a plus droit à une vie privée, tout est public, et l’homme le plus coupable est le suspect, celui qui a un secret, qui garde pour soi seul un pensée, une intimité. Et, en fin, personne n’a plus droit à sa vie, à son existence effectivement séparée et physiquement distincte. Tel est le sens de la Terreur. Chaque citoyen a pour ainsi dire droit à la mort: la mort n’est pas sa condamnation, c’est l’essence de son droit; il n’est pas supprimé comme coupable, mais il a besoin de la mort pour s’affirmer citoyen et c’est dans la disparition de la mort que la liberté le fait naître”.

Conclusión: la nueva teología mística, la muerte y su imposibilidad

En una parte importante de la obra de los dos autores estudiados en este trabajo la presencia de la idea de la negatividad hegeliana, a través de Kojève, es fundamental. Ambos pertenecieron a una generación de pensadores franceses para quienes el curso sobre la *Fenomenología* impartido por Kojève dejó una huella imborrable – ya sea que hayan asistido al curso, como Bataille, o que su acceso al mismo fuera por la lectura del libro en donde se encuentran las lecciones expuestas por el filósofo ruso, como es el caso de Blanchot.

Kojève entendía de manera sencilla la dialéctica hegeliana, constituida por tres momentos: la *supresión* de algo y su *conservación* bajo una forma nueva (un nuevo producto), gracias a su *transformación*. En suma, suprimir y conservar lo suprimido habiéndolo transformado en otra cosa de lo que originalmente era: suprimir, transformar y conservar.

El espíritu, o la realidad humana, lleva a cabo este movimiento dialéctico por el cual cobra una conciencia y un saber de sí. Al encontrarse inmerso en una realidad ilimitada, confundido con el ser natural o meramente dado, se esforzará por producirse a sí mismo asumiendo la potencia de negación que originariamente ya es. Esto significa que, en algún momento y por alguna razón (inalcanzables para la comprensión humana), el espíritu tuvo un sentimiento de extrañeza frente al ser natural en donde estaba perdido. Sintió la necesidad de volverse claro para sí mismo y vio que el medio natural, indistinto, no se lo permitía.

Reconociendo su fuerza de negación, aunque apenas como una impresión y no como un verdadero saber, hizo uso de ella para separarse del elemento natural que le resultaba extraño. El espíritu se sentía atado a algo otro que regulaba su vida: el ser natural.

Inconforme con esta situación tomó en sus manos el poder negativo de su propia esencia y comenzó a *suprimir* el elemento natural, lo otro y extraño que lo determinaba como un poder ajeno a él, y se esforzó por *transformarlo*, y a la vez *conservarlo* aunque bajo una nueva forma, ya no la del ser dado natural sino ahora bajo la forma de una realidad autónoma, independiente, libre de todo poder que no fuera ella misma: la realidad espiritual.

El espíritu pudo encontrarse y reconocerse finalmente en la realidad efectiva, concreta, como una entidad autónoma, regida sólo por ella misma. Una entidad o realidad homogénea. Al haber suprimido, conservado y transformado el ser natural y extraño para él en una nueva realidad en donde pudo mirarse y saber de sí, produjo una entidad homogénea: fue capaz de crear una relación homogénea, de igualdad y semejanza, entre él como agente de la acción y aquello otro sobre lo cual recayó su acción. Logró una identidad al haberse reconocido por fin en el lugar de la alteridad. Se construyó como un único ente, capaz de mirarse y reconocerse en la realidad en su conjunto; un ente sin fisuras que pudieran revelarle la existencia de algo otro distinto de él. Deseó serlo todo, y se esforzó por lograrlo mediante el trabajo o la dialéctica y, al parecer, obtuvo lo que quiso. Llegó a pensarse como absoluto: el ser único.

Este movimiento dialéctico, el trabajo, es el mismo del conocimiento y nos lleva, o debería hacerlo según la visión que de Hegel tuvo Kojève, al saber absoluto. ¿De qué manera? El espíritu, o el conjunto de la realidad humana (a través de la historia), se caracteriza por la inquietud cuyo origen es el deseo de reconocimiento (de saber de sí). Kojève explica este deseo como aquello que vuelve inquieto al hombre y lo empuja a la acción. En este caso, la acción es el conocimiento.

Inquieto, el espíritu hace preguntas, es decir, pone en cuestión la realidad. Cuestiona su entorno y se cuestiona a sí mismo. Y responde. Da muchas respuestas (al *por qué* de esto, de aquello, etc.). No conforme con ello, intenta construir en un sistema coherente y bien cohesionado el conjunto de las respuestas; y lo hace porque supone que puede dar razón de la realidad en su totalidad, incluyéndose a sí mismo.

Al parecer, es posible la comprensión racional del conjunto de la realidad. Poniendo en cuestión al ser extraño diferente del espíritu, este último lo refuta, es decir, lo niega como una realidad distinta de él mismo con el fin de transformarlo – y conservarlo – en otra que le permita ver que es de su misma esencia por ser ahora un producto suyo. Por ejemplo, el ser natural deja de ser algo dado (ahí en la vida, sin la intervención del espíritu) en la medida en que, una vez puesto en cuestión, se vuelve una realidad discursiva, revelada por el conocimiento (científico y filosófico). Una revelación que no sólo trae a la luz al ser natural, ahora ya transformado en realidad discursiva y espiritual, sino también al proceso por el cual aquél fue llevado a la luz: en este último caso se revela el acto mismo de la revelación, es decir, el sujeto o el mismo espíritu, quien ahora se reconocerá por ello en la realidad total.

Lo verdadero ya no es la realidad sólo como *eso que es*, sino también y, principalmente, como *eso que sabe que es*; el ser, el conjunto de la realidad, se presenta como sustancia, o existencia, que sabe que existe: sujeto. Sujeto absoluto porque es el conjunto de *eso que es* lo que ha devenido saber de sí.

En este punto el espíritu puede decir: “conozco todo *eso que es*, incluyéndome a mí mismo en lo conocido; nada queda fuera del saber”. Y, según Kojève, es el Sabio (*Sage*) quien ha llegado a dicho límite. El Sabio, es decir, Hegel. Y llegar a ello significa entonces, ahora para Bataille, ser Dios. ¿Por qué? Porque el Sabio no se distingue ya del

conjunto del ser y, además, se sabe como tal, es decir, como totalidad: no sólo lo es todo, también se sabe ser este mismo todo. Al conocer todo *eso que es*, él mismo lo es todo.

En otras palabras, el ser en su conjunto – por medio del movimiento dialéctico, el trabajo; y el acto de pensar, para Kojève, es el trabajo por excelencia, pues representa la revelación de todo, incluyendo otras formas de trabajo -, al parecer, se llega a constituir como un Yo, un sujeto o una subjetividad absoluta (un yo que es un nosotros, si se quiere; o un Sujeto que integra al conjunto de la humanidad, encarnado en la figura del Sabio: Hegel).

Ahora bien – saliendo ya de la visión hegeliana de Kojève – puede decirse que si esto es posible el *éxtasis* no lo es. ¿Por qué? Como se dijo antes, quien llegara a ese punto, al parecer, sería Dios: él contendría en sí mismo el conjunto de *eso que es* y, a la vez, lo *sabría* y tendría la visión omnisciente. El Sabio (cuyo contenido es el conjunto de la humanidad) sería Dios, aunque Dios en la tierra porque aquello que anteriormente los humanos habían creído que se encontraba fuera del mundo y prácticamente inalcanzable para ellos, ahora y gracias al esfuerzo humano, se realiza en el mismo mundo.

Puede suponerse esto posible. Bataille lo supone, y además sigue el camino de Hegel, estudiando la *Fenomenología* mediante la lectura de Kojève. Bataille, dice él mismo, imita a Hegel (sigue sus pasos) y llega, aparentemente, al mismo punto que el filósofo alemán, al lugar del Sabio y puede decir también: “lo soy todo”, “lo sé todo”, sin distinción entre ser y saber o entre realidad y pensamiento.

Sine embargo, hay una diferencia. Hegel se detiene ahí, no ve – o no quiere verlo: según Bataille, por el miedo de volverse loco – una posibilidad más. Y esta otra

posibilidad, para el autor de *La experiencia interior*, es lo que define al hombre o, mejor, al espíritu, en el sentido de tratarse de lo propio del espíritu.

¿Una posibilidad más? Sí, y lo dice así (precisamente en el apartado “Hegel” de la cuarta parte de *La experiencia interior*): “Si “imito” el saber absoluto, heme ahí por necesidad Dios yo mismo (...) El pensamiento de este mí mismo – de la *ipse* – sólo ha podido hacerse absoluto volviéndose todo (...) Suponiendo que yo sea Dios, que esté en el mundo con la seguridad de Hegel (al suprimir la sombra y la duda) sabiéndolo todo (...) en ese momento precisamente se formula la cuestión que hace entrar a la existencia humana, divina... lo más hondo en la oscuridad sin retorno, ¿por qué es necesario que haya *eso que yo sé*? ¿Por qué esto es una necesidad? En esta cuestión se oculta (...) una desgarradura extrema, tan profunda que sólo el silencio del éxtasis responde”.

Quien afirma conocerlo todo, el Sabio, se conoce a sí mismo como el todo (él lo es todo). El todo que se ha conocido a sí mismo. Y en este caso el ser es inherente y está unido inseparablemente a sí mismo: se encuentra dentro de sí, continente que es su propio contenido. Es un sí mismo o mismidad: *ipseidad*.

¿Qué es entonces el éxtasis? El momento en el cual se rompe y se rebasa el círculo del ser autocontenido; es decir, salida de sí. El éxtasis es el ser, pero ya no como sujeto, *ipse* o yo, continente que es su propio contenido. Como tal va de sí mismo hacia sí mismo, pues el principio (*archê*) y el fin (*telos*) no se distinguen. Es mismidad pura. Absoluto. En cambio, como éxtasis el ser o *eso que es*, circunscrito como el continente que es su propio contenido, va hacia... otra cosa que él mismo. ¿Qué cosa? ¿Hacia otro continente que es su propio contenido, pero esta vez perfecto, sin mella ni fisura (el ente sumo: Dios)? No. Hacia... nada de cosa, nada de objeto, nada de ente (existente); es

decir, nada de esto, de aquello o de más aquello, sino hacia lo indeterminado (*il y a de l'être*, según la expresión de Lévinas), o *eso que es* sin forma ni modo.

Y si va hacia..., pues el éxtasis es movimiento, ¿de dónde viene? La respuesta inmediata podría ser: de él mismo, del ser como continente que es su propio contenido (o ente). Esto es cierto; sin embargo, si la pregunta apunta hacia un supuesto *origen* en los términos de un más allá de esta respuesta inmediata, en el sentido de: ¿hay algo más allá y antes de este contenido que es su propio continente? La respuesta es: ese supuesto origen no es otra cosa que *eso que es* sin forma ni modo (la existencia sin existente). El éxtasis, dentro de la experiencia interior, es la apertura del ser o de *eso que es* – constituido como el continente que es su propio contenido – en vista de *eso que es* sin forma ni modo: la apertura del ente, o existente, en vista de la existencia indeterminada.

El éxtasis es el momento en el cual el contenido, o *eso que es*, limitado por el continente (la forma, el modo, la figura o cualquier límite que sea), es liberado de este último y, por lo mismo, deja de ser un contenido. Es necesario entender que esta liberación no lo es en el sentido de una salvación, ni del alcance de un nivel superior de realidad ni de conciencia; ni comunión con algún ente más ente (sin fisura ni mella); ni nada de esto. Se trata sólo de la experiencia del ser indeterminado; y tampoco implica una revelación de una realidad más profunda que de razón, sentido o verdad, al ente que liberó al ser de sus límites.

Se vive como la experiencia de la noche, pues sólo se abre una fisura en la existencia contenida en el continente, en el límite, y se permanece así, de cara a la noche o el ser indeterminado, sin límites ni formas, con la impresión de disolverse en ella.

El acceso al éxtasis es más fuerte si antes se ha llegado al límite que permite decir: “lo soy todo, lo conozco todo, pues soy ese todo”. El éxtasis se presenta con toda su

fuerza cuando se llega a ser Dios, del que Bataille dijo: “heme aquí por necesidad Dios yo mismo”, habiendo seguido los pasos de Hegel.

Al llegar al límite, al parecer, puede decirse: “lo soy todo, todo es conocido por mí puesto que soy ese todo”; “tengo respuesta para todo, y la tengo porque soy el todo”; “y entonces lo sé todo”. Sin embargo, una vez alcanzado ese límite – afirma Bataille, tras los pasos de Hegel -, surge una pregunta por la cual el suelo en el que se encuentra el Sabio-Dios se desfonda: *¿por qué hay eso que yo sé?* No hay respuesta para esto, y al no haberla no puedo decir ni pensar que lo soy todo.

Si soy el *ser* autocontenido, como *ipse*, puedo mirar hacia eso que soy. La mirada es un ver hacia sí mismo: desde mí, pues soy quien mira; y hacia mí, pues soy lo que es visto (el objeto es el sujeto). Aunque – de acuerdo con la experiencia de Bataille, al seguir los pasos de Hegel – contemplándome de esta manera resulta que de pronto me viene la sospecha de que hay algo *detrás* y *después* de mí. El límite implica algo otro fuera de él: si trazo un círculo y sostengo que el conjunto del ser se encuentra contenido en él, la misma *circunferencia* me indica algo otro fuera del círculo, por más que lo agrande.

Miro desde mí y hacia mí, miro la extensión misma que soy; y así, la mirada está contenida en un límite: por un lado, el punto desde el cual observo: Yo (es claro, no puedo mirarme a partir de un más allá de mí mismo que no soy yo), por otro lado, el horizonte más allá del cual no puedo ver: otra vez Yo. Ojo que se mira a sí mismo y es su propio otro.

Encerrado en el límite, o continente, *supongo* que el *ser*, o la realidad, es lo que puedo ver: que inicia en mí, y no va más allá de mí.

Ahora, precisamente, dicho límite me revela que hay algo más allá de mí: 1. de mí como punto inicial de la visión (y que suponía ser el origen: *archê*), es decir, *antes de mí*, a mi espalda; y 2. *después de mí*, más allá de mí en el sentido de más allá de la extensión que soy y se expone frente a mi mirada. Y, además, eso *más allá* de mi vista, a mi espalda y después de la extensión expuesta que soy (para mí mismo), *eso* no puedo verlo y no podré verlo nunca: es el *punto ciego* que vuelve imposible la visión omnisciente.

No puedo responder por *eso*, me deja en silencio y, además, al encontrarse con mi mirada *me saca de mí mismo*, es decir, no me permite seguir en los límites de mi *ipseidad*, creyendo que el conjunto de *eso que es* ha tomado cuerpo en mí.

En el fragmento citado antes, Bataille dice: imito a Hegel, y entonces *soy Dios* porque soy el todo y, además, *sé* que soy el todo; y agrega que en dicho momento la existencia humana entra en la oscuridad sin retorno, pues precisamente en ese momento una cuestión desfonda el edificio del saber absoluto, una cuestión que es: “¿por qué es necesario que *haya* eso que yo sé?”, pregunta sin respuesta alguna. Todo esto puede relacionarse con las siguientes palabras de Lévinas, de la primera parte del libro *De la existencia al existente* (“La relación con la existencia”): “La cuestión de ser es la experiencia misma del ser en su extrañeza (...) Es por eso que la cuestión del ser: ¿*qué es el ser?*, nunca ha comportado respuesta” y, enfatiza: “El ser es sin respuesta”.

Aunque la intención de estas palabras es diferente a la de Bataille – principalmente van dirigidas en contra de la empresa heideggeriana de preguntarse por el ser (algo fuera de este trabajo de tesis) – llaman la atención dos cosas: una, cuando el hombre dirige su mirada al *ser*, o la existencia, es presa de un sentimiento de extrañeza, pues antes de ello se había estado ocupando de las cosas que son, pero no del hecho de que son; segunda,

la inquietud producto de esta extrañeza lo lleva a preguntarse: “¿qué es eso?”, origen de su desconcierto, *sin poder dar una respuesta*.

Se puede sostener que se saben muchas cosas, inclusive que se sabe todo; sin embargo, no puede responderse por qué todo eso que se sabe *es*. Robert Sasso, en su trabajo sobre Bataille, señala que Einstein alguna vez dijo: “lo que es ininteligible es que el mundo sea inteligible”, esto es, podemos explicar la realidad, pero no podemos explicar por qué la realidad puede explicarse; y lo contrapone con la posición de Bataille, para quien: “lo ininteligible es, simplemente, que el mundo *sea*” – algo similar a lo dicho por Wittgenstein en el *Tractatus Logico-philosophicus*, en la proposición 6.44: “No es lo místico *cómo* sea el mundo, sino *que sea* el mundo”.

Esta pregunta sin respuesta, según Bataille, nos deja frente a una presencia sin forma, sin contorno y sin figura, pero también ineludible, que se resiste a nuestros intentos por transformarla en algo ya conocido por nosotros. Se trata de la realidad, pero sin las distinciones ni los recortes propios del entendimiento: la existencia sin existentes. Frente a ella sólo se presentan dos posibilidades: darle la espalda o dar el salto y encararla abriéndose a ella. Lo cierto, diría el autor de *La experiencia interior*, es que una vez cerca de ella es difícil volverse, por eso quien siente su presencia de lejos la evita a toda costa; muy cerca se vive como una fuerza expropiatoria, en el sentido de que la existencia impersonal, el *continuum* o ser comunal, arrebató el ser a quienes se esfuerzan por apropiárselo dentro de los límites de su *ipse*.

El mismo Blanchot se encontró con este fondo de la realidad por la vía de la escritura literaria, dado que ésta tiene en vista no los referentes del mundo – algo propio del lenguaje común – sino el ser, o la existencia, de la palabra. La literatura nos expone a la

existencia sin existentes. De ahí que la obra, a partir del acto de la escritura, sólo afirma, anónima o impersonalmente, que ella es y nada más.

Volviendo a las palabras de Bataille en donde se pregunta: “¿por qué es necesario que *haya* eso que yo sé?”, es importante destacar el verbo *haber* que usa. La pregunta apunta a lo que *hay*, en el sentido de: “¿por qué *existe* eso que sé?”, es decir, apunta hacia la existencia, al *il y a de l'être* (hay ser), de manera que la experiencia interior – la puesta en cuestión radical y sin límite – desemboca en la existencia sin existentes, aquello que no tiene respuesta.

Blanchot, por su parte, afirma que la escritura (literaria) expone tanto al autor como al lector a la existencia impersonal, una existencia irremisible, pues nunca cesa. Sin importar que los existentes vayan y vengan, que ahora sean y luego dejen de ser, la existencia permanece como aquello en donde la muerte es imposible, y es por esto por lo que Blanchot encuentra en el acto de la escritura una forma de puesta en cuestión radical del mundo y de las cosas del mundo, una fuerza de negación que abre al hombre al reino interminable de la existencia, y que le deja ver no la muerte sino la imposibilidad de la misma.

En efecto, la experiencia interior (como puesta en cuestión sin límite) abre al hombre a la existencia irremisible, y frente a ella, según Bataille, se da el salto por el cual el ser propio vive la experiencia de su muerte, esa muerte que vive una vida humana (en palabras de Kojève). Una muerte o, mejor, un morir en el que quien lo vive tiene la experiencia de la pérdida de *su* ser, del cual se va borrando su contorno, su forma y sus límites conforme se adentra en la existencia impersonal. Bataille narra y describe esta experiencia de la pérdida del ser propio, como lo hace muy brevemente en las primeras líneas de la cuarta parte de *La experiencia interior* (“Post-scriptum al suplicio o la

nueva teología mística”): “La vida se pierde en la muerte, los ríos en la mar y lo conocido en lo desconocido (...)”.

Blanchot también habla de esta apertura del hombre a la existencia anónima, aunque no destaca la experiencia de la pérdida como lo hace Bataille en el sentido de una agonía de quien ve cómo *su* ser corre hacia las aguas del mar ilimitado, sino que deja ver la invasión de la presencia de este último en el corazón mismo del ser particular, quien, a diferencia de Bataille, vive esto como una imposibilidad de muerte.

Digamos que ambos autores presentan al hombre abierto y expuesto a la existencia irremisible (al mar ilimitado), pero con la siguiente diferencia: Bataille centra su interés en el movimiento de la pérdida, del flujo del ser propio corriendo – como un río – hasta perderse en el mar. Narra y describe ese movimiento, lo que vive y siente quien ha decidido dar el salto y consumirse para nada. Blanchot cuenta esto de otra manera: habla del acto de la escritura que, al ir teniendo lugar, deja escuchar la presencia inevitable de ese mar, o de esa realidad sin límites y contornos, y que poco a poco va invadiendo y suprimiendo la existencia personal, o propia, de quien escribe (y probablemente también de quien lee) y ve cómo *su* voluntad va siendo anulada, de manera que termina escuchándose en su palabra la voz de la existencia irremisible, no la suya.

Quien escribe – según Blanchot – va viendo cómo esa realidad impersonal (*il y a de l'être*) se adhiere a él hasta el centro mismo de *su* existencia, de la que finalmente se ve privado pero, y aquí puede estar la diferencia con Bataille, más que vivir esto como una pérdida lo vive como algo opuesto a la muerte teniendo lugar, no como la muerte que vive una vida humana sino, en todo caso, como la *imposibilidad* de la muerte que vive una vida humana.

La existencia irremisible cobra cuerpo y vida en el escritor, de ahí el uso de los dobles en la narrativa de Blanchot. El encuentro, por ejemplo, de Thomas (en novelas como *Thomas el oscuro* y *Aminadab*) con *otro* que es él mismo y que lo acecha por momentos o, como en el caso de *Aminadab*, que lo acompaña casi hasta el final de la narración. El doble es la ausencia de él, de Thomas, pero como una ausencia vuelta presente: la ausencia de sí mismo como presencia, irremediadamente adherida a él. La noche, la oscuridad: la existencia que no es esta cosa, o aquella otra, sino la ausencia de todo esto o aquello, de todo ser particular.

La existencia irremisible vuelve siempre, una y otra vez, sin importar los elementos nuevos que se van presentando en la narración (situaciones, personajes, lugares); de manera que siempre, en el fondo de la narración (de *Thomas el oscuro* y *Aminadab*), por debajo de la escuetas historias y de los pocos personajes que están en ellas, la voz imperante es la de la noche, es decir, la de la ausencia (de personajes, historias, etc.) o del *il* y *a*.

Y adherida bajo la forma del doble del personaje central, la existencia irremisible nos abre a los lectores a la imposibilidad del fin, de que algo pueda terminar. Por eso la misma obra es imposible, en el sentido de que pueda realizarse, para ello tendría que ser terminada.

Lo cierto es que aún con las diferencias (experiencia de la pérdida o del morir, en Bataille; y experiencia de la imposibilidad de morir por la adherencia de la existencia impersonal en quien escribe, en Blanchot), ambos autores hablan del encuentro con una presencia inasimilable por parte de las categorías y los conceptos de la razón. Una presencia que, sin embargo, no es Dios, y de ahí que no pueda hablarse en el caso de

ellos de una teología mística sino, en todo caso, de una *nueva* teología mística – que, según Bataille, tiene a lo desconocido por objeto.

Si en sus escritos, por momentos, el lector es llevado a pensar en la teología negativa (y mística) – por ejemplo, en su libro *Maurice Blanchot. Le sujet de l'engagement*, Philippe Mesnard dice de algunos escritos de Blanchot (como *L'entretien infini*) que en ellos el autor: “(...) rechaza sistemáticamente, tanto la imaginación del lector como la suya, más allá de las referencias culturales que le son comunes, practicando así un acercamiento digno de una teología negativa” – no puede hablarse de una teología de este tipo porque hay algo ajeno a sus textos, y que sí es fundamental para la teología negativa y mística, cuyas raíces son inseparables de la religión, me refiero a la idea de la *salvación*.

Ni en la experiencia interior, ni en la empresa literaria de Blanchot se encuentra algo relacionado con la salvación del hombre.

Hace un momento, en relación con Bataille y el encuentro con la noche o lo incognoscible, usé la idea de “dar el salto”. ¿En qué sentido? La experiencia interior consiste en la puesta en cuestión y sin límite de las realidades de la razón, o de todo aquello que sabe el hombre, y esto abre el camino hacia lo *radicalmente otro*, lo heterogéneo o la existencia sin límites ni fronteras (*il y a*). La voluntad humana realiza la puesta en entredicho, por lo que puede hablarse de una voluntad de cuestión sin límites, cuyo fin es que la voluntad misma se arruine, es decir, que se destruya como voluntad o fuerza de adquisición y crecimiento.

El sujeto se vacía de las cosas (útiles y objetos del conocimiento) asimiladas a su naturaleza volitiva por medio de la voluntad, y con ello anula el *poder de hacer* que, en

parte, lo define; y así, desnudo y sin defensas (sin la protección de las categorías y conceptos del conocimiento), queda expuesto a algo por completo *otro* en relación con su propia naturaleza, es decir, inapropiable por parte de su voluntad, algo otro que se presenta por completo al margen de su poder de apropiarse de la realidad.

La voluntad de cuestión sin límite, al rechazar aquello que la constituía habiéndoselo apropiado, termina por refutarse a sí misma y, sólo así, el sujeto, despojado de su voluntad, queda desnudo y expuesto a la presencia de lo ininteligible, que se presenta de manera azarosa, imprevista; de ahí que Bataille hable, en *Sobre Nietzsche*, de una voluntad de suerte (*chance*). El encuentro con la noche, lo heterogéneo, no depende de la voluntad de apropiación, pues no está sujeto al poder humano; y sólo es posible – es decir, lo imposible sólo es posible – cuando la voluntad ha sido anulada, aunque aún así lo *otro* podría no presentarse.

Por eso no hay un *método* para la realización de lo imposible. Lo imposible, el encuentro fortuito con lo *otro*, no está sujeto al orden instrumental del hombre, sucede de manera casual. Inclusive puede tener lugar en una persona con una vida por completo articulada en ese orden, como un instante de ruptura con él. Y se presenta como la imposibilidad de la posibilidad, como la vivencia de algo no programado y, por ello, no esperado: un acontecimiento fuera de las expectativas de quien lo padece, pero que además le revela lo pequeña que es su potencia de apropiación de *eso que es*.

Debido a ello se vive en los términos del encuentro con una noche, o un encuentro con la ausencia de todas aquellas realidades elaboradas por la razón para darle un orden a *eso que es*, y así poder orientarse en el mundo, un mundo hecho a la medida del hombre que articula su existencia en el proyecto. De ahí que Bataille haya pensado que la suerte puede forzarse un poco, ¿cómo?, refutando el proyecto, volviendo la voluntad

en contra de sí misma en el sentido de una voluntad de pérdida (sin contraparte). En suma, el papel de la voluntad en la experiencia de lo imposible es únicamente el de arruinarse como una fuerza de apropiación, de refutarse hasta su misma raíz para quedar frente a lo *otro* que, aún así, podría no suceder, pues al cabo lo imposible no se sujeta a la voluntad.

¿Qué pasa con la voluntad en el caso de Blanchot? Es necesario partir del problema de la escritura.

El acto de la escritura – de carácter negativo, similar al de la puesta en entredicho de la experiencia interior -, que al parecer tiene su origen en la voluntad de poder del autor, se revela, en un movimiento en sentido inverso a lo que se supone, como algo que tiene su origen en algo radicalmente *otro*, en la existencia irremisible, a la cual el autor sólo le ha abierto la puerta activando la escritura.

De esta manera, el autor ve cómo su voluntad se va borrando conforme, en el lugar de su voz, se va instalando eso *otro* como la verdadera fuente de lo que suponía ser *su* propio decir. En todo caso, la voluntad del autor sólo tiene cabida en la medida en que busca *traducir* esa voz de lo *otro*: “voz” en sentido figurativo, pues en sí mismo ese rumor – o “*remue-ménage*” incesante, como en ocasiones lo llama Blanchot: el ajetreo de la existencia impersonal – no es un lenguaje articulado; y quien escribe lo vuelve presente de manera articulada, mediante las palabras. Unas palabras, es necesario recordarlo, que ya no apuntan a los referentes del mundo, a las cosas del mundo, sino al hecho de que las cosas *son* y, principalmente, a esas mismas cosas (existentes) que son las palabras.

En novelas como *Thomas el oscuro* y *Aminadab*, más allá de lo explícito, es decir, más allá de la historia (fábula), de los personajes y las situaciones que viven, más allá

pero también a partir de todo ello, se escucha el murmullo de lo inhumano, originalmente sin articulación alguna: la existencia irremisible. Aunque lo inhumano vuelto humano por la palabra literaria: lo otro, que es absolutamente otro, teniendo cabida en el ámbito humano. El lector se enfrenta entonces, en estas obras de Blanchot, con algo en extremo paradójico: su palabra no alcanza a contener aquello que se esfuerza por decir (o traducir, en forma humana), y que siempre queda fuera de su palabra, aunque sólo así pueda ser escuchado (o leído), como lo *otro* del lenguaje.

¿Bajo qué figura lo inhumano tiene cabida en el dominio humano? Bajo la figura de la ausencia. Traducirlo en el lenguaje articulado, mediante la narración que da cuenta de los actos propios del mundo (una historia, personajes y situaciones), significa, de alguna manera, anular aquello que se cuenta en la narración dado que se apunta hacia un más allá inexpresable, a una ausencia permanente que va rodeando a la novela o el relato que se lee: una presencia también ineludible, pues la palabra la ha convocado; pero que al mismo tiempo no deja de estar más allá de lo que se presenta a los ojos del lector.

Para terminar es necesario subrayar algo dicho antes, aunque ahora en relación con la parte final del capítulo tercero del presente trabajo.

Sobre el Terror, en el escrito “La literatura y el derecho a la muerte”, se dijo que ahí el acto de la negación se tiene a sí mismo como un fin, sin ser un medio para algo distinto de él (como lo sería una obra o un producto: la organización civil). Se señaló también que en este caso el *conjunto* del ser es arrastrado hacia la experiencia de la muerte, o de la pérdida de la cual nada nuevo se genera. Por ejemplo, Bataille vería en el *sacrificio* algo parecido: el *conjunto* del ser vive la experiencia de la muerte, y por conjunto Bataille entiende la *comunidad*, en el sentido de que los participantes del rito se abren a la muerte, a la pérdida sin retribución, una pérdida que tiene lugar en el

conjunto del ser. En otras palabras, los participantes se abren y quedan expuestos a la existencia sin límites ni formas, hacia la cual ven fluir sus vidas como los ríos en el mar, todo ello dentro de una privación momentánea de su ser o existencia particulares.

Lo expresado por Bataille en términos de pérdida, la pérdida del ser propio y atesorado dentro de los límites de la *ipse* encerrada en sí misma, y que representa la experiencia de la muerte; Blanchot lo va a plantear de una manera distinta: como la experiencia de la imposibilidad de la muerte. Por una parte, efectivamente, la potencia negativa en el acto de la escritura literaria (que apunta no a los referentes del mundo, sino a la existencia) priva de su ser particular a quien la puso en marcha; pero este movimiento que podría verse como una experiencia de la muerte da un giro y, en sentido inverso, deja al escritor (y al lector) en una proyección de sí mismo en dirección de la existencia impersonal, con la cual – cosa paradójica, muy propia del pensamiento de Blanchot – establece una relación singular, de permanencia ineludible en ella.

He llamado *adherencia* a esta relación (término afín al lenguaje del texto: *De la existencia al existente* de Lévinas), y se caracteriza por dos cosas: a) quien *padece* (término fundamental de Blanchot, pues en este caso la voluntad como posesión ha sido anulada) el encuentro con lo absolutamente *otro* es presa de la fascinación, pero no desaparece, al contrario, cobra una *singularidad* que no tenía dentro del mundo de las actividades cotidianas, singularidad a la que Blanchot llamó (en *El espacio literario*) la soledad esencial; b) dicha singularidad, y aquí está lo paradójico de un pensamiento como el de Blanchot, es *impersonal*: se ha dejado de pertenecer al mundo (del orden instrumental), de manera que los atributos que vestían a la persona (por ejemplo, académico, padre de familia, esposo, amigo, etc.) se han disuelto, y ahora sí, la persona está vinculada con el hecho puro de que *es*, o existe a secas, y no de que *es* padre de

familia, *es* un buen esposo, *es* amigo de tal, etc. La persona es ella misma, no se confunde con otras a partir de los atributos que puede compartir con ellas: ser académico, padre, etc.

Y sin embargo, siendo ella misma y no otra (como cuando Anne está en el proceso de su muerte en *Thomas el oscuro*), en la medida en que ha enraizado plenamente en la existencia anónima, por esto mismo es por completo impersonal: un *Alguien*, a secas.

Es muy frecuente el uso del oxímoron no sólo en parte de la narrativa de Blanchot (es muy frecuente en *Thomas el oscuro*), sino también en su obra crítica. En este caso coexisten los opuestos: singularidad e impersonalidad. Cuando, en la novela referida, Anne agoniza, el narrador dice que es más ella misma y al mismo tiempo es el anónimo *Alguien*, y, además, en ese proceso de muerte, que por momentos parece interminable, el lector es llevado a ser el testigo de una realidad que no tiene fin y se prolonga sin que sea humanamente *posible* ponerle punto final.

Blanchot comenzó a escribir la novela (no el relato) *Thomas el oscuro* en 1932. En el escrito *Après coup* (de 1983) Blanchot comenta que en 1935 escribió un breve relato: *Le dernier mot* (*La última palabra*), y dice de éste que: “(...) fue una tentativa para cortocircuitar [terminar] el otro libro en curso [*Thomas el oscuro*], con el fin de superar lo interminable y de llegar, por una narración más lineal, aunque penosamente compleja, a una decisión silenciosa (...)”. De todas formas *Thomas* fue terminado hasta 1941, fecha de su primera publicación.

La escritura de *Thomas* se le presentó a Blanchot como algo interminable, y por eso buscaba *la última palabra*, ponerle fin. En *Après coup* dice también lo siguiente: “(...) sería deshonesto olvidar que, al mismo tiempo [se refiere al momento en el que estaba escribiendo, en 1935, *La última palabra*] (...) yo escribía *Thomas el oscuro*, que quizá

tenía el mismo propósito [terminar], pero que precisamente no terminaba y, al contrario, encontraba en la búsqueda del anonadamiento (la ausencia) la imposibilidad de escapar del ser (la presencia)”.

Palabras muy reveladoras. La puesta en entredicho, o la negación, de las cosas (y las realidades de la razón) que hay en *eso que es*, y que al parecer conduciría al término, es decir, al final en donde ya nada queda – y la misma escritura de *Thomas* es esta puesta en cuestión, a la manera de la experiencia interior -, le reveló a Blanchot precisamente lo contrario: entre más se niegan esas cosas y esas realidades que, efectivamente van desapareciendo, y esperando con ello ponerle fin y reducir a nada todo eso que hay hasta quedar en el silencio, más fuerte es la presencia interminable de *eso que es* y a lo que no se le puede poner punto final. *Eso* vuelve una y otra vez, por más que se lo quiera negar, y está adherido sin remedio al existente.

La escritura literaria nos expone al carácter ineludible de *eso*, oculto en el tiempo del orden instrumental. Por ello la literatura, según Blanchot, aunque es una *acción* llevada a cabo por las palabras, termina anulándose como tal y se presenta, finalmente, como una inacción (o *désœuvrement*).

Bibliografía

ANTIER, Jean-Jacques, *Le mysticisme féminin. Épouses du Christ*, Perrin, France, 2001, 404 pp.

ÁVILA, Remedios, *Identidad y tragedia. Nietzsche y la fragmentación del sujeto*, Crítica, Barcelona, 1999, 318 pp.

BACARLETT PÉREZ, María Luisa, *Friedrich Nietzsche. La vida, el cuerpo y la enfermedad*, Universidad Autónoma del Estado de México, México, 2006, 220 pp.

BARRIOS, Manuel, *Narrar el abismo. Ensayos sobre Nietzsche, Hölderlin y la disolución del clasicismo*, Pre-Textos, Valencia, 2001, 212 pp.

BATAILLE, Georges, *Oeuvres Complètes*, Gallimard, NRF, XII tomes, Paris, 1970-1988

_____, *La oscuridad no miente*, Taurus, México, 2001, 251 pp. (trad. Ignacio Díaz de la Serna)

BIDENT, Christophe, *Maurice Blanchot. Partenaire invisible*, Champ Vallon, France, 2001, 635 pp.

BLANCHOT, Maurice, *Aminadab*, Gallimard, NRF, Paris, 2002, 227 pp.

_____, *Après coup, précédé par Le ressassement éternel*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1995, 100 pp.

_____, *De Kafka à Kafka*, Gallimard, France, 1994, 248 pp.

_____, *Falsos pasos*, Pre-Textos, Valencia, 1977, 334 pp.

_____, *L'amitié*, Gallimard, NRF, Paris, 2001, 332 pp.

_____, *La comunidad inconfesable*, Arena Libros, Madrid, 2002, 120 pp.

_____, *La part du feu*, Gallimard, NRF, Paris, 1997, 331 pp.

- _____, *L'écriture du désastre*, Gallimard, NRF, Paris, 2000, 220 pp.
- _____, *L'entretien infini*, Gallimard, NRF, Paris, 1997, 640 pp.
- _____, *L'espace littéraire*, Galimard, France, 1996, 376 pp.
- _____, *Le livre à venir*, Gallimard, France, 1993, 340 pp.
- _____, *Thomas l'obscur. Première version, 1941*, Gallimard, NRF, Paris, 2005, 323 pp.
- _____, *Thomas l'obscur. Nouvelle version*, Gallimard, NRF, Paris 1997, 137 pp.
- CABRERA, Isabel, SILVA, Carmen (comp.), *Umbrales de la mística*, Instituto de Investigaciones Filosóficas (UNAM), México, 2006, 158 pp.
- COLLIN, Françoise, *Maurice Blanchot et la question de l'écriture*, Gallimard, France, 1986, 256 pp.
- CONRAD, Joseph, *Heart of darkness*, Bantam Classic, New York, 2004, 183 pp.
- CIRLOT, Victoria y Garí, Blanca, *La mirada interior. Escritoras místicas y visionarias en la Edad Media*, Siruela, España, 2008, 290 pp.
- CRITIQUE*, Hommage à Georges Bataille. Août-septembre 1963, # 195-196. Textes de Roland Barthes, Maurice Blanchot, Jean Bruno, Michel Foucault, Pierre Klosowski, Michel Leiris, André Masson, Alfred Métraux, Jean Piel, Raymon Queneau, Philippe Sollers, Jean Wahl.
- CRITIQUE*, Maurice Blanchot. Juin 1966, # 229. Textes de René Char, Georges Poulet, Jean Starobinski, Emmanuel Lévinas, Michel Foucault, Paul de Man, Françoise Collin, Jean Pfeiffer, Roger Laporte.
- DASGUPTA, S.N., *La mística hindú*, Herder, Barcelona, 2009, 148 pp.
- DE JESÚS, Teresa, *Las moradas*, ed. Juventud, Barcelona, 2000, 227 pp.

- DE FOLIGNO, Angèle, *Le livre des visions et instructions*, Éditions du Seuil, Paris, 1991, 227 pp.
- DÍAZ DE LA SERNA, Ignacio, *Los acordes esféricos*, Era/CONACULTA, México, 2005, 129 pp.
- FATONE, Vicente, *Mística y religión*, Universidad Nacional de Córdoba y Las cuarenta, Buenos Aires, 2009, 178 pp.
- FIGUEROA, Óscar, *Pensamiento y experiencia mística en la India*, Fondo de Cultura Económica, México, 2007, 354 pp.
- GARZÓN BATES, Mercedes, *www.la ciberética.ética.com*, Editorial Torres Asociados, México, 2001, 78 pp.
- GROSSMAN, Evelyne, *L'angoisse de penser*, Les Éditions de Minuit, France, 2008, 156 pp.
- HAMANO, Koichiro, *Georges Bataille. La perte, le don et l'écriture*, Éditions Universitaires de Dijon, 2004, 246 pp.
- HAAS, Alois M., *Visión en azul. Estudios de mística europea*, ed. Siruela, Madrid, 1999, 163 pp.
- HEGEL, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994, 483 pp.
- HEIMONET, Jean-Michel, *Pourquoi Bataille? Trajets intellectuels et politiques d'une négativité au chômage*, Kimé editions, Paris, 2000, 85 pp.
- HOPPENOT, Éric; MILON, Alain (comp.), *Emmanuel Lévinas. Maurice Blanchot. Penser la différence*, Presses Universitaires de Paris Ouest, 2009, 553 pp.
- HULIN, Michel, *La mística salvaje. En las antípodas del espíritu*, Siruela, España, 2007, 243 pp.

- HIMY, Laure, *Maurice Blanchot. La solitude habitée*, Bertrand-Lacoste, Paris, 1997, 127 pp.
- HYPOLITE, Jean, *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*, Península, Barcelona, 1991, 562 pp.
- KAFKA, Franz, *El castillo*, Debolsillo, México, 2004, 364 pp.
- KOJÈVE, Alexandre, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, France, 1997, 597 pp.
- LAPORTE, Roger, *À l'extrême pointe. Proust, Bataille, Blanchot*, P.O.L, Paris, 1998, 95 pp.
- LÉVINAS, Emmanuel, *Le temps et l'autre*, Presses Universitaires de France, France, 1998, 92 pp.
- _____, *Éthique et infini*, Fayard, Paris, 1982, 121 pp.
- _____, *De l'existence à l'existant*, Vrin, France, 1998, 174 pp.
- _____, *Los imprevistos de la historia*, Ediciones Sígueme/Salamanca, España, 2006, 206 pp.
- _____, *Sur Maurice Blanchot*, Fata Morgana, France, 1995, 79 pp.
- LÓPEZ GIL, Marta y BONVECCHI, Liliana, *La imposible amistad. Maurice Blanchot y Emmanuel Lévinas*, Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires, 2004, 354 pp.
- LOSSKY, Vladimir, *Teología mística de la Iglesia de Oriente*, Herder, Barcelona, 2009, 207 pp.
- MARTIARENA, Óscar, *La formación del ciudadano del mundo. La antropología de Kant como arte de vivir en una sociedad cosmopolita*, Alia, México, 2009, 290 pp.
- MESNARD, Philippe, *Maurice Blanchot. Le sujet de l'engagement*, L'Hartmann, France, 1997, 350 pp.

- NANCY, Jean-Luc, *La comunidad desobrada*, Arena Libros, Madrid, 2001, 206 pp.
- NIETZSCHE, Friedrich, *La genealogía de la moral*, Tecnos, Madrid, 2007, 230 pp.
- _____, *La ciencia jovial. "La gaya scienza"*, Monte Ávila Editores, Venezuela, 1992, 299 pp.
- _____, *La muerte de Dios*, UNAM, México, 2004, 45 pp.
(presentación de Paulina Rivero Weber, col. Pequeños Grandes Ensayos)
- PRÉVOST, P., *Rencontre. Georges Bataille*, Éditions Jean-Michel Place, Paris, 1987, 165 pp.
- PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA, *Obras completas*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1995, 417 pp.
- SAGOLS, Lizbeth, *¿Ética en Nietzsche?*, Fontamara, México, 2006, 205 pp.
- SCHIFFER, Daniel Salvatore, *La filosofía de Emmanuel Lévinas*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 2008, 144 pp.
- SAN MARTÍN, Javier, *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón. Introducción a la fenomenología*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2008, 206 pp.
- SARTRE, Jean-Paul, *L'imaginaire*, Gallimard, France, 2005, 377 pp.
- _____, *¿Qué es la literatura?*, Losada, Buenos Aires, 2008, 291 pp.
- SASSO, Robert, *Georges Bataille: le système du non-savoir. Une ontologie du jeu*, Minuit, Paris, 1978, 244 pp.
- SCHULTE NORDHOLT, Anne-Lise, *Maurice Blanchot. L'écriture comme expérience du dehors*, Librairie Droz, France, 1995, 383 pp.
- STIEGLER, Barbara, *Nietzsche et la biologie*, Presses Universitaires de France, 2001, 127 pp.

SUCASAS, Alberto, *Lévinas, lectura de un palimpsesto*, Ediciones Lillmod, Buenos Aires, 2006, 358 pp.

SURYA, M., *Georges Bataille, la mort à l'oeuvre*, Gallimard, NRF, 1997, 597 pp.

URABAYEN, Julia, *Las raíces del humanismo de Lévinas: el judaísmo y la fenomenología*, Ediciones Universidad de Navarra, España, 2005, 280 pp.

WARIN, F., *Nietzsche et Bataille, la parodie à l'infini*, Presses Universitaires de France, Paris, 1994, 347 pp.

YÉBENES ESCARDÓ, Zenia, *Figuras de lo imposible. Trayectos desde la Mística, la Estética y el Pensamiento contemporáneo*, Anthropos y Universidad Autónoma Metropolitana, México, 2007, 239 pp.