

01083 6

24

**UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE MÉXICO**

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS



**EL HORROR Y LA LUZ SE HAN HECHO PENETRABLES
(Georges Bataille y la parodia del sistema)**



**tesis que para obtener el grado de
DOCTOR EN FILOSOFÍA
presenta el Maestro
Ignacio González Díaz de la Serna**

México D.F.



1998

261659

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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.

*Entré dans des contrées insoupçonnées, je vis ce que jamais
des yeux n'avaient vu. Rien de plus enivrant: le rire et la raison,
l'horreur et la lumière devenus pénétrables...*

Georges Bataille, L'expérience intérieure

*Il est clair que le monde est purement parodique,
c'est-à-dire que chaque chose qu'on regarde est la parodie
d'une autre, ou encore la même chose sous une forme décevante.
Depuis que les phrases circulent dans les cerveaux occupés à réfléchir,
il a été procédé à une identification totale, puisque à l'aide d'un copule
chaque phrase relie une chose à l'autre, et tout serait visiblement lié
si l'on découvrait d'un seul regard dans sa totalité le tracé laissé
par un fil d'Ariadne, conduisant la pensée dans son propre labyrinthe.
Mais le copule des termes n'est pas moins irritant que celui des corps.
Et quand je m'écrie: JE SUIS LE SOLEIL, il en résulte une érection intégrale,
car le verbe être est le véhicule de la frénésie amoureuse.*

Georges Bataille, L'anus solaire

*Si tu as peur de tout, lis ce livre, mais d'abord, écoute-moi:
si tu ris, c'est que tu as peur. Un livre, il te semble, est chose inerte.
C'est possible. Et pourtant, si, comme il arrive, tu ne sais pas lire?
devrais-tu redouter...? Es-tu seul? as-tu froid? sais-tu
jusqu'à quel point l'homme est «toi-même»? imbécile? et nu?*

Georges Bataille, Madame Edwarda

índice

Introducción	5
1.- El aprendiz de brujo	13
i	
ii	
iii	
iv	
2.- El laberinto como método	45
i	
ii	
iii	
iv	
3.- ...una bruja hermosa y un pirata honrado (o todo está al revés)	72
i	
ii	
iii	
iv	
4.- El ruido de la última palabra	102
i	
ii	
iii	
iv	

5.- Amok: la incandescencia	129
i	
ii	
iii	
iv	
6.- Para morir de la risa	159
i	
ii	
iii	
iv	
7.- Se purifican manchándose con sangre	185
i	
ii	
8.- Conclusiones	221
Apéndices	233
apéndice 1	
apéndice 2	
apéndice 3	
apéndice 4	
apéndice 5	
Bibliografía	244

INTRODUCCIÓN

¿Para qué emprender un trabajo de filosofía sobre el pensamiento de Georges Bataille? A simple vista, una tarea semejante parece ser del todo superflua. Un trabajo de esa naturaleza no sólo se antoja innecesario; causa desconfianza el hecho de pretender reducir la escritura desbordante de Bataille a unos márgenes por demás estrechos. Parecería casi imposible, pues, no traicionar lo que él mismo se propuso con empeño denodado: transgredir las fronteras de ese pensamiento-trabajo que ha sido siempre el sello distintivo de la Filosofía. Traición doble, se dirá, al encorsetar el desorden ejemplar de su obra en una presentación que se quiere rigurosa, sistemática. Faltaría ver si el que ha decidido perpetrar dicha traición tiene el coraje suficiente para acometerla y llevarla a cabo con éxito.

Ninguna lectura de esa obra garantiza la comprensión de ella, ni mucho menos la posibilidad de explicar su contenido. Existen al menos dos razones que justifican esa imposibilidad. La primera, porque carece de contenido en la medida en que el pensamiento de Bataille traza el camino mediante el cual *el pensamiento humano se vacía* y guarda el más perfecto de los silencios: aquél que no es designado siquiera por la palabra «silencio», sino el silencio ilimitado que irrumpe después de haber pronunciado la palabra «silencio». La segunda razón, porque explicar esa obra presupone que, en el transcurso de su elaboración, hubo una secuencia ordenada de temas y nociones que el autor de ella llegó a considerar inherente, inalterable, secuencia que el exégeta en turno, a su vez, desentraña y la muestra a otros.

Nada de esto sucede en Bataille.

Por consiguiente, sirva esta Introducción para aclarar algunos puntos importantes.

Primero. Comprender la obra de Bataille para luego intentar explicarla es algo que jamás entró en nuestros propósitos ni antes de comenzar a redactar las páginas que siguen ni durante los diez meses que nos tomaron su redacción. Buscar

comprenderla implica haber quedado de una manera u otra indiferente desde el primer contacto con ella; implica asimismo no compartir los motivos que condujeron a Bataille a la necesidad de aniquilar su propio pensamiento y su incesante capacidad para él mismo autoaniquilarse. «Escribo; no quiero morir». Más que expresar un estado agónico —momentáneo o continuo, qué importa— esta frase revela la cadencia de una vida que discurre simplemente para afirmar y confirmar a cada instante la absoluta inanidad en la que descansa. Para quien vive enraizado en su propia inanidad, no le es preciso comprender esa frase. La lee y *se compenetra* con ella, es decir, *vive la comunidad* que su significado establece entre la persona que la escribe y el que la lee. «Simultáneamente la dice el otro y la digo yo», confiesa para sus adentros. Esto no lo piensa; lo siente. En efecto, la obra de Bataille exige, como ninguna otra, *poder soportarla*. Y el que no es capaz de soportarla, entonces la comprende y la explica. Escribe y la explica, pues nunca ha rozado el extremo que obliga a proferir: «escribo; no quiero morir». En su dedicación para escribir y para explicar lo que no es posible escribir ni explicar, formula preguntas pertinentes y trabaja con tesón para darles respuestas convenientes. Su labor es sin duda metódica, honesta. Pero *desconoce en carne propia la súplica* que colma el grito: «no quiero morir». Nuestra lectura de Bataille comenzó en 1982. El encuentro con su último libro en una librería de París, *Les larmes d'Éros*, fue completamente fortuito. Hasta entonces, Bataille significaba «batalla» en francés. Dieciséis años han pasado. Indican que hemos podido soportarla. Indican también que no la hemos comprendido. Así que somos incapaces de explicarla.

¿Nuestra lectura? En última instancia, ¿quién habla en este trabajo? ¿Quién es este plural que habla ahora y seguirá hablando por largo tiempo? Hemos llegado al segundo punto que descamos precisar. La primera persona del plural que habla aquí no es, ni remotamente, el «nosotros» del Saber discursivo, el «nosotros» del Sistema, el «nosotros» del pensamiento filosófico occidental que acumula distintos grados de

verdad y se esfuerza en alcanzar, tras recorrer mil vericuetos, esa cumbre de la Historia donde le ha sido prometido adueñarse de la Verdad. Nuestro «nosotros» no es mayestático; tampoco emula a ese majestuoso «nosotros» pronunciado en la cúspide del Saber absoluto o en el balcón desde el cual se mira cómo se extiende a lo lejos la columnata de Bernini —brazos simbólicos de una Sacrosanta Madre Simbólica que acoge en su seno a sus sacrosantos hijos simbólicos. En el «nosotros» de estas páginas habla *este* yo particular que soy, Ignacio, y *simultáneamente eso*, la vivencia que me excede y aniquila mi integridad como sujeto. Que conste: dije —dijimos— *eso*, no «ese otro que soy». *Eso* porque es «mi no-sujeto» indiferenciado y, por tanto, ilimitado. Dentro de la comunidad vivida en la frase «escribo; no quiero morir», *eso* bien puede ser Bataille, una piedra, un paisaje, cualquier cosa, cualquier otro... En puridad, *esto eso* es incomprensible e ilógico. No puedo —no podemos— explicarlo. ¿Esquizoide? Tal vez. Sin embargo, ¿a cuál de los múltiples *esos* diagnosticarle tan terrible mal?

Tercer punto. Si no buscamos explicar en este trabajo el pensamiento de Bataille, ¿cuál es entonces nuestro objetivo? Uno solo, pero contundente: sacar a flote *la absoluta arbitrariedad* de ese pensamiento. Valga subrayar que nos propusimos desde el inicio no traicionarlo. Cuidadosos de no tergiversar el espíritu de rebelión que lo alienta, nos dimos cuenta de que la única forma de serle fiel consistía en asumir esa arbitrariedad como principio metodológico de nuestra investigación y de nuestra exposición. Estamos convencidos de ello, y así lo llevamos a cabo. Para mostrar el funcionamiento del sistema —que Bataille denomina «sistema inacabado del no-saber»— era necesario tejer un discurso que hiciera patente, por vía negativa, lo que dicho sistema repudia: el ordenamiento jerárquicamente establecido e inmodificable de todo Sistema discursivo. En consecuencia, nos abocamos a presentar un cierto acomodo de sus partes, adjudicándonos la mayor libertad en cuanto a la elección de los textos que, al

combinarlos, creímos que revelaban el significado posible de cada noción y el alcance posible de cada tema escogido. Tal acomodo es, por supuesto, arbitrario; resulta tan válido como cualquier otro de los que antes han sido decididos. En efecto, a medida que íbamos leyendo la literatura crítica sobre Bataille, algo muy extraño llamó nuestra atención. La mayoría de los autores se ignoraban entre sí. No citan ni hacen referencia a los libros que precedieron al suyo. Cada uno, al parecer, vuelve a comenzar desde el punto cero de la crítica. En otras palabras, los críticos de Bataille han rechazado fehacientemente el diálogo entre ellos. Finalmente atisbamos una respuesta plausible: cada crítico hacía suya la arbitrariedad que recorre toda la obra de Bataille al grado de convertirla en su propio capricho mientras «organizaba» su lectura de dicha obra. Por esta razón omitimos referirnos a esos críticos a lo largo de nuestro trabajo. Al no dialogar con ellos, seguimos el ejemplo que nos enseñaron. Aunque los leímos con interés, decidimos «pasárnoslos por las verijas», según una expresión de Bataille que condensa su actitud frente a la Filosofía. Los libros de Jean Fiel, Jacques Chatain, Michel Surya, Philippe Sollers, Jean Durançon, Denis Hollier, y otros tantos, nos estimularon en buena parte a ejercer nuestro real y soberano capricho. Aun así, quedan desde luego inscritos sus nombres en la Bibliografía.

El acomodo que optamos con miras a «armar» lo que contiene y lo que excede al «sistema inacabado del no-saber», repetimos de nuevo, es arbitrario. O si se prefiere, aleatorio. Vale igual que cualquier otro que se ensaye. Al lanzar los dados, salió *este* arreglo en particular. Lanzados otra vez, darían un arreglo distinto. Los capítulos que vienen a continuación, junto con la secuencia de su aparición, no señalan, en ningún caso, una estructura inmanente a la obra de Bataille. No pueden señalarla —o insuinarla— debido a que no existe. Cada uno de-capita a los restantes, y su lugar podría ser usurpado por alguno de los otros verdugos. Cada cual, pues, se yergue como el núcleo del discurso, pero en seguida es destronado. Y en esta arbitrariedad nuestra puede escucharse el eco de esa arbitrariedad que constituye la

nota característica del pensamiento batailleano. Esa misma arbitrariedad que él contrapuso a la ignominiosa mansedumbre de los hombres, a su cobardía, a su estupidez infinita por suponerse libres cuando viven, respiran y sueñan, bajo un régimen de servidumbre. ¿Los hombres? No echemos en saco roto lo que Bataille nos pregunta: «¿Sabes hasta qué grado el hombre es "tú mismo", imbécil y desnudo?».

Cuarto punto. «Todo Bataille» no puede estar incluido en este trabajo porque esa entidad es inexistente. «Todo Descartes» o «todo Hegel» tendrían cabida en cualquier otra tesis, ya que tanto el fundamento de una Ciencia Universal como el Saber absoluto son saberes que se autocontienen. Al menos así se proclamaron desde que vieron la luz. Varias reservas sobre su jactancia saldrán a colación en su momento oportuno. Pero «todo Bataille», insistimos, no existe porque la *Summa ateológica* es únicamente el «interior» del «sistema inacabado del no-saber», sistema que se construye con «un pie dentro» y con «un pie fuera» de la *Summa*, como se argumentará en las Conclusiones.

Reivindicamos nuevamente la arbitrariedad de la que ya hablamos más arriba, esta vez como criterio de selección de los temas y nociones contenidos en los próximos siete capítulos. Describimos, pues, nuestro arreglo caprichoso:

1.- Semblanza de la personalidad filosófica de Bataille. La influencia decisiva que ejerció en él su lectura de Hegel, de Nietzsche y de Heidegger. Su rechazo frente al ámbito del saber filosófico. El valor de la súplica como principio de la interrogación filosófica. El desbordamiento de la filosofía como arranque del proyecto batailleano.

2.- El *alea jacta est*, principio de organización de su obra. Análisis de dos proyectos —*Débris* y *La Somme athéologique*— y su significado en relación a la suerte. El desorden como categoría ordenadora del pensar que abre la posibilidad

hacia el no-saber. Crítica de la discursividad. La intuición acerca de la unidad del ser y del hombre.

3.- El ojo pineal y significado simbólico de la visión solar. La heterología como ciencia de la dimensión excremental del hombre y del universo. Los *excreta* y la lógica interna del no-saber. Contraposición de lo sagrado y lo profano. Tiempo de trabajo y tiempo de juego. Consideración de los *excreta* como condición de una auténtica totalidad.

4.- El pensar como trabajo. Discontinuidad y organización discursiva del mundo de las cosas. Cosa-sujeto y cosa-objeto. El saber como proceso de servidumbre. Crítica al proyecto cartesiano de una Ciencia Universal. Imposibilidad del Saber absoluto en Hegel. La ininteligibilidad del ser.

5.- Diferencia entre el misticismo cristiano y la vía ex(s)tática en Bataille. La ausencia de Dios como contenido que se revela en la «experiencia interior». La «experiencia» y la puesta en tela de juicio del entendimiento. La autoridad de la «experiencia». El rigor ateológico y el *amok* del pensamiento. Angustia y soberanía.

6.- La muerte como aniquilamiento del pensamiento y del objeto del pensamiento. La vivencia de la muerte en la experiencia ex(s)tática. La pérdida de sí en un infinito indeterminable. Muerte y erotismo. La impostura de la muerte. El júbilo dionisiaco en el «morir de risa; reírse de morir».

7.- El gasto como práctica del ser discontinuo. Crecimiento biológico y consumación de excedentes. Principios de la economía general en contraposición a la economía política clásica. La naturaleza como sistema de pérdida. Los movimientos de dilapidación y su diferencia no-lógica en relación a la categoría del trabajo. El carácter intolerable del exceso. El exceso y la imposibilidad de pensarlo. La «cima» como límite extremo de lo posible. La violencia de *todo lo que es más de lo que es*. Violencia y la filosofía precipitada hacia su muerte.

Por otra parte, añadiremos que los tres primeros Apéndices dan a conocer algunos papeles curiosos. Hasta donde tenemos noticia, nunca antes habían sido traducidos al español. Están vinculados a los temas tratados, y el envío a cada uno de ellos se indica pertinentemente. En cuanto a los restantes, reproducen dos ilustraciones —el «hombre del pozo» de las grutas de Lascaux y la imagen de Acéfalo dibujada por André Masson— que aparecen mencionadas en nuestro trabajo.

Quinto y último punto. Cada vez que citamos la edición de *Oeuvres complètes* de Georges Bataille, lo hacemos con la abreviatura *O.C.*, señalando inmediatamente el número del tomo. Por lo que toca al resto de los libros que se citan, detallamos en cada caso los datos bibliográficos completos. Al final, proporcionamos la lista de las obras que consultamos específicamente para la realización de nuestro trabajo.

Sólo nos resta comenzar. Lanzados ya los dados, *este* es el arreglo que salió.

EL APRENDIZ DE BRUJO

La relación de Bataille con la filosofía, y sobre todo con los filósofos, ha dado origen a una retahíla de malentendidos. No estaría de más preguntarnos ahora que iniciamos este trabajo: ¿fue Bataille un filósofo? Mientras vivió, le fue otorgado un sitio bastante modesto dentro del Camposanto de las antologías filosóficas. En la *Anthologie des philosophes français contemporains* que Armand Cuvillier¹ publicó en 1962, Bataille aparece al lado de Pradines, Lagache, Bachelard y Stoetzel, bajo el rubro «Psicología». Para Gérard Deledalle², Bataille tiene cabida en el grupo de Camus, Unamuno, Berdiaev, Kierkegaard y Nietzsche, todos ellos representantes del pensamiento *praeterexistencialista*, el cual se distingue de la familia *transexistencialista* integrada por Heidegger, Jaspers y Sartre.

Pero más allá de clasificarlo en ésta o aquella subespecie, lo cierto es que el existencialismo siempre pareció a Bataille un pensamiento no exento de sospecha. En varios pasajes llega a definirlo como una filosofía «enferma de un virtuosismo moroso»³ y abocada tarde o temprano al más estrepitoso de los fracasos. ¿Cómo es posible siquiera concebir que valga la pena realizar un estudio sobre la existencia o

¹ Armand Cuvillier, *Anthologie des philosophes français contemporains*, Presses Universitaires de France, 1962, Paris, p.p.189-91. En resumidas cuentas, el autor considera a Bataille como un simple explorador de las «*cryptes obscures de l'âme humaine*». Juzga su obra como un conjunto tumultuoso que se empeña, por encima de todo, en sobrepasar los límites convencionales».

² *L'existentiel. Philosophies et littératures de l'existence*, Editions Lacoste, Paris, 1949. También se hace mención de Bataille en: Gaëtan Picon, *Panorama des idées contemporaines*, Gallimard, Paris, 1957, p.p. 224-25; y en: Jean Wahl, *Tableau de la philosophie française*, Gallimard, col. Idées, Paris, 1962, p.p. 173-74, donde aparece este comentario un tanto suscito: «L'enseignement de Kojève a non seulement eu une influence sur l'existentialisme, mais aussi sur ce que nous pourrions appeler la substructure philosophique des idées de Raymond Queneau et de Georges Bataille. La pensée de Bataille ne peut certes pas être réduite à une sorte de conséquence de la pensée de Hegel, mais il a trouvé dans Hegel, en même temps que dans Nietzsche, de quoi alimenter son angoisse».

³ Véase, por ejemplo, el artículo *L'existentialisme* en *O.C.*, t. XII, p. 14.

sobre Kierkegaard? ¿No sería más sensato intentar «ser» Kierkegaard que empeñarse en conocerlo?⁴.

Por otra parte, carece de relevancia asignarle tal o cual membrete en la medida en que Bataille se rehusó a ser enlistado en alguno de los gremios filosóficos en boga. «No soy un filósofo, sino un santo, quizás un loco», proclama en *L'expérience intérieure*. Sin embargo, no seamos ingenuos. Cualquiera estaría tentado a sostener que Bataille liquida este tema con un manotazo por resultarle exageradamente nimio. ¿Así de rápido? ¿Así de simple? Hacia 1944, Bataille lanza al ruedo una bravuconada —una de tantas— al decir que ha tratado a la filosofía «pasándosela por las verijas», pues digna es del mayor de los desprecios y ninguna otra cosa puede hacerse con ella⁵. ¿Cómo interpretar este modo de apostrofar: «Señores filósofos cerberos, estoy seguro que desdeñarán ustedes mi torpeza»⁶.

La pregunta es inevitable: ¿por qué Bataille toma en cuenta el desdén de aquellos a los que él desprecia? ¿Qué desea conseguir al insistir en marcar una separación tajante entre él y los otros? El considerarse diferente, el señalar una distancia, es probable que indique un punto de partida así como también un punto de coincidencia. Aunque Bataille sea intolerable a los filósofos, esa línea de demarcación que él persevera en trazar le permite distinguirse, pero al mismo tiempo, lo empuja a intimar con ellos. Entre uno y otros, pese al rechazo que no vacilan en mostrarse, pese a los múltiples desafíos que no cesan de lanzarse al rostro, hay a las claras una identificación y una fascinación mutua.

⁴ Cf. *Ibid.*, p. 12. Bataille declara en distintos momentos su aversión no solamente a la «escuela existencialista», sino también a los términos «existencial» y «existencialista». Cf. *O.C.*, t. V, p. 454. En otro sitio precisa: «El epíteto *existencialista* significa que una persona no es santo ni es poeta, ya que pretende en vano arrancar el saber a la exterioridad y, sin lugar a dudas, se trata de un «hombre del saber» *Ibid.*, p. 469.

⁵ Véase *O.C.*, t. VI, p. 424.

⁶ *Ibid.*

Los testimonios personales que Bataille ofrece a lo largo de su obra ayudan a describir el itinerario intelectual de este pensador marginal que terminará hallándose en la encrucijada de los grandes problemas filosóficos contemporáneos. A dichos testimonios, se añaden aquéllos que Raymond Queneau nos relata en su artículo *Premières confrontations avec Hegel*⁷. Los estudios que realizó en el liceo de Reims, así como los cursos de preparatoria en la Escuela de Chartes, estuvieron lejos de garantizarle una formación filosófica sólida. «Llegué a la filosofía —cuenta— a la edad de treinta años, sin haber asistido antes a curso alguno. Ni siquiera en los pupitres del liceo (era la guerra; aprendí lo indispensable, a las carreras, en un manual empastado con una tela verde). Más tarde, Chestov me aconsejó que leyera a Platón»⁸. No obstante, poco después de ingresar como archivista en la Biblioteca Nacional de París, hacia 1923, emprende la lectura de Nietzsche, la cual le será decisiva, época en que la obra de este filósofo alemán era todavía desconocida. Posteriormente, en 1929, Bataille descubre a Hegel cuando, según Queneau, «era factible hacer los estudios de filosofía (es decir, conseguir el título de licenciatura) con sólo tener de Hegel un conocimiento muy superficial, peor aún, una somera idea»⁹. No deja de llamar la atención que Bataille haya sido uno de los primeros franceses que se introdujeron en el pensamiento de Heidegger. Poco antes de 1930, Henri Corbin le recomendó leer su propia traducción de *¿Qué es metafísica?*¹⁰. Entre las lecturas sorprendentes que hizo ese joven archivista tan poco versado en filosofía, Queneau señala *La conscience malheureuse dans la philosophie de Hegel* de

⁷ Cf. Michel Surya, *Georges Bataille: la mort à l'oeuvre*, Librairie Séguier, Paris, 1987, p. 107.

⁸ *O.C.*, t. VI, p. 416.

⁹ Citado en: Michel Surya, *Georges Bataille: la mort à l'oeuvre*, Librairie Séguier, Paris, 1987, p. 109.

¹⁰ Bataille recordará posteriormente que la traducción de Corbin fue rechazada por la *Nouvelle Revue Française*. Otra versión francesa, hecha por Alexandre Koyré, apareció publicada en la revista *Bifur* en 1930.

Jean Wahl (1929), *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* de Levinas (1930), *Les tendances actuelles de la philosophie allemande* de Gurvitch (1930), y el número especial de la *Revue philosophique* dedicado en su totalidad a Hegel (1932)¹¹.

Aparte de las lecturas anteriores, Bataille resuelve por fin aventurarse en el terreno de la enseñanza institucional de la filosofía. Desde noviembre de 1932 sigue el curso que Koyré imparte en la Escuela de Altos Estudios, sección de Ciencias de la Religión. Con anterioridad se había inscrito en un curso sobre Nicolás de Cusa, el cual duró dos años. En 1933 y 1934 asiste al curso sobre la *Philosophie religieuse de Hegel d'après ses écrits de jeunesse*. Entre 1934 y 1939 acude con regularidad al curso que Kojève imparte bajo la forma de lecturas comentadas sobre la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel. El recuerdo que Bataille conservará de este último curso quedará consignado en el siguiente comentario, de suyo elocuente: «...explicación genial, a la altura del libro [de Hegel]. Cuántas veces Queneau y yo salimos sofocados de aquella pequeña aula —sofocados, paralizados. En esa misma época, gracias a un sinfín de lecturas, me encontraba al corriente de las novedades en el ámbito de las ciencias. Pero el curso de Kojève me destrozó, me trituró, me aniquiló diez veces»¹².

No contento con desempeñar el papel pasivo de oyente o de lector, Bataille pronto intervendrá activamente en el quehacer filosófico. A partir de 1925, junto con Chestov, trabaja en la traducción de *L'idée de bien chez Tolstoï et Nietzsche*¹³. En

¹¹ Cf. *O.C.*, t. IV, p. 365 y *O.C.*, t. VIII, p. 666.

¹² *O.C.*, t. VI, p. 416.

¹³ De nacionalidad rusa, el verdadero nombre de León Chestov era Lev Isaakovitch Chvartsman (Kiev 1866-París 1938). *L'idée de bien chez Tolstoï et Nietzsche* fue su primer libro, aparecido en 1900. A éste siguieron *Dostoïevski et Nietzsche* (1903), *La Philosophie de la tragédie* (1927), *Kierkegaard et la philosophie existentielle* (1936) y *Athènes et Jérusalem* (1938). Por consiguiente, se trata de la traducción que ambos hicieron del ruso al francés.

1932, Queneau y él escriben el artículo titulado *La critique des fondements de la dialectique hégélienne*¹⁴.

Este somero repaso de la iniciación filosófica que Bataille tuvo permite adelantar, a beneficio de inventario, un par de hipótesis. En primer lugar, no hay duda que después de un primér periodo preñado de severas deficiencias, Bataille se volcó con avidez hacia la reflexión filosófica, participando activamente en ella. Que se aluda a razones coyunturales no basta, en todo caso, para explicar su atracción por esa disciplina. De hecho, no sería descabellado suponer en Bataille una auténtica vocación filosófica, un llamado inaplazable que desde la primera juventud retumbó en su interior. «Me vislumbraba más bien como filósofo», indica durante una entrevista realizada por Madeleine Chapsal¹⁵ a comienzos de 1961, un año antes de su muerte. Aun en sus notas personales se refiere a una «determinación fundamental» cuando habla de su relación con la filosofía como principio vital de su existencia: «Antes de concluir mis estudios secundarios, vinculé a la filosofía con el sentido de mi vida»¹⁶. En segundo término, lo que más sorprende en el repertorio de sus lecturas emprendidas son estos tres nombres: Hegel, Nietzsche, Heidegger. Si Bataille leyó finalmente a Platón, si llegó a tener un cierto conocimiento de Descartes, de Kierkegaard o de Bergson, ello parece ser menos significativo, más circunstancial en el proceso de ir elaborando un pensamiento propio. Pero ¿qué puede sacarse en claro de la relación que sostuvo con esos tres filósofos, cuyas obras respectivas marcaron indeleblemente el rumbo que habría de seguir la problemática filosófica de nuestro siglo?

¹⁴ O.C., t. I, p.p. 277-290. Este artículo salió a la luz inicialmente en la revista *La critique sociale*, n° 5, mars 1932. La portadilla de dicha publicación rezaba: LA CRITIQUE / SOCIALE / revue des idées et des livres / Sociologie. Économie. Politique. Histoire / Philosophie. Droit public. Démographie / Mouvement ouvrier. Lettres et Arts / Paraissant six fois par an / Librairie des Sciences Politiques et Sociales / Marcel Rivière, edit., 3 rue Jacob, Paris, 6^e. / Directeur: Boris Souvarine.

¹⁵ En *Les écrivains en personne*, Éditions 10/18, Paris, 1961, p. 25.

¹⁶ O.C., t. VIII, p. 562

Hegel es el polo opuesto, aunque deslumbrante e inquietante. Nietzsche es el cómplice, la figura fraternal. Con Heidegger, provocativo, le es imposible negar un parentesco cercano. En lo que concierne a Hegel, no nos detendremos aquí en algo que será desarrollado en un capítulo posterior. Por lo que toca a los otros dos filósofos, precisemos cuál fue la relación de Bataille con cada uno de ellos. Nietzsche fue el autor que instaló de lleno a Bataille en el universo de la filosofía. A Nietzsche lo lee como si se tratase de un amigo íntimo, incondicionalmente aceptado. «El destino que comparto con los hombres había encontrado antes la piedad, la moral y toda clase de sentimientos desdichados, aun hostiles, pero jamás había topado con la amistad hasta Nietzsche»¹⁷. El punto de encuentro entre Bataille y Nietzsche reside en el hecho de experimentar una profunda simpatía (*sympathos*); más tarde se transforma en una comunidad permanente: «Salvo rarísimas excepciones, mi compañía sobre la tierra es la de Nietzsche»¹⁸. Semejante vínculo bien podría haber llevado a Bataille a borrarse por completo ante su *alter ego*. En efecto, tuvo la tentación de hacerlo: «¿Por qué seguir reflexionando, por qué escribir, ya que mi pensamiento —todo mi pensamiento— había sido ya admirablemente expresado?»¹⁹. Sin embargo, no sucedió así. Bataille pensará y escribirá con Nietzsche, pensará y escribirá más allá de Nietzsche. Los artículos que consagra a Nietzsche responden a una doble preocupación: defenderlo y ofrecer al público una presentación en conjunto de su obra: «Cuando se habla de Nietzsche, me asombra siempre verlo citado frente al tribunal que él mismo recusó»²⁰. Combatir la

¹⁷ O.C., t. VI, p. 306.

¹⁸ *Ibid.*, p. 33

¹⁹ O.C., t. VIII, p. 562.

²⁰ O.C., t. VI, p.p. 207-272. Los artículos a los que nos referimos son: «La conjuration sacrée» (1936); «Nietzsche et les fascistes» (1937); «La folie de Nietzsche» (1939); «Le rire de Nietzsche» (1942); «Nietzsche est-il fasciste?» (1944); «Nietzsche» (1949); «Nietzsche et Jésus» (1950); «Nietzsche à la lumière du marxisme» (1951); «Nietzsche et Thomas Mann» (1951). Publicados originalmente en distintas revistas como *Acéphale*, *Combat*, *Critique* y *Synthèses*, se encuentran reunidos en el tomo I de *Oeuvres Complètes*. *Mémoire* abarca de la página 207 a la 272 del tomo VI.

interpretación fascista de la que Nietzsche había sido objeto fue lo que motivó a Bataille a redactar diversos escritos sobre el tema, además de la selección de textos que componen el *Mémorandum*. Tengamos presente que si Bataille logró construir un pensamiento cuya valía no es posible poner en duda, pues no se agota en las múltiples resonancias nietzscheanas que lo recorren, fue debido a que no dio la espalda a Hegel, aun a pesar de Nietzsche.

En 1942, Bataille admitía sin rodeos sentir una cierta proximidad con Heidegger: «Tal vez mi pensamiento provenga en algunos puntos del suyo. Por otro lado, supongo que podría determinarse un camino paralelo seguido por ambos». Pero la distancia que poco a poco se incrementa entre los dos es lo que más interesa a Bataille: «No obstante, elegí un sendero muy distinto. Al final, lo que consigo decir sólo está representado, en Heidegger, por un silencio (no pudo, según parece, dar a *Sein und Zeit* el segundo tomo, sin el cual queda en suspenso)»²¹. Como era de esperarse, Heidegger anunció que la problemática inicial expuesta en su libro no había sido ni sería abandonada. A raíz de ese silencio, Bataille se opone a ser identificado con Heidegger porque, si bien es verdad que sus escritos «arrancaron a la filosofía del espacio sin luz y sin tinieblas, sin gritos y sin silencios, en el que daba la impresión de querer situarse», ya nada cabe esperar de ellos en relación a la vida. A lo más —piensa— son capaces de «emitir un resplandor lunar, un resplandor de satélite»²². Bataille, como lector de Heidegger, acabará por sentir aversión hacia su pensamiento. Desaprueba por igual su método, su ánimo y su temple. Baste recordar el *tour de force* que Heidegger decide llevar a cabo, ubicando a Nietzsche en el ámbito del pensar metafísico y bautizándolo *el último gran metafísico de Occidente*, para comprender en qué medida el desconocimiento mostrado por Heidegger sobre Nietzsche fue la razón que condujo a Bataille a separarse de él.

²¹ O.C., t. V, p. 474.

²² *Idem*.

Existen, en consecuencia, dos elementos que contribuirán decisivamente a definir la actitud de Bataille con respecto a la filosofía. Por un lado, la pretensión arquitectónica que alienta el discurso hegeliano de principio a fin. Por el otro, los «martillazos» que Nietzsche dio a todo el edificio de la tradición occidental.

Pero antes de proseguir, convendría hacer un alto para revisar algunas opiniones que los «filósofos profesionales» manifestaron sobre Bataille.

Involucrado de una manera u otra en los distintos grupos surrealistas que florecieron entre 1924 y 1930, participe en el movimiento alrededor de *Acéphale*²³ y en la formación del *Collège de sociologie*²⁴, colaborador, instigador, director de revistas y sociedades esotéricas, Bataille se desenvolvió en un medio intelectual extremadamente rico y diversificado. En más de una ocasión tuvo la oportunidad de dialogar con escritores de formación filosófica como Raymond Queneau, Michel Leiris y Roger Caillois; asimismo, con filósofos como Léon Chestov o Eric Weil.

A una conferencia que da sobre el Pecado el 5 de marzo de 1944 en la casa de Moré, asisten Simone de Beauvoir, Burgelin, Camus, Gandillac, Hyppolite, Gabriel Marcel, Merleau-Ponty y Jean-Paul Sartre. Como se ve, el archivista paleógrafo había conseguido convocar a un auditorio nada despreciable. ¿A qué pudo obedecer que personalidades tan eminentes hubieran acudido a escuchar a semejante aprendiz de filósofo? Un hecho es insoslayable. La aparición de *L'expérience intérieure* en 1943 había suscitado un gran curiosidad entre esos «filósofos profesionales» por el pensamiento de Bataille. Sartre, Gabriel Marcel y Jean Grenier publicaron

²³ La presentación del primer número de la revista decía: ACÉPHALE. publié par Georges Ambrosino. Georges Bataille / et Pierre Klossowski / paraître 4 fois par an aux / éditions G.L.M. 6, rue Huygens Paris 14^e / Les cahiers illustrés seront régulièrement de 16 pages. Le numéro / I est exceptionnellement de 8 pages. Le numéro 2 qui paraîtra fin / septembre sera de 24 pages. Il sera entièrement consacré à une / RÉPARATION A NIETZSCHE / conditions de vente: / Un cahier de 16 pages: 3 F. Abonnement d'un an (64 pages): / France et Belgique: 10 F.; Étranger, U.P.: 12 F.; autres pays: 15 F. / Le prix de l'abonnement de soutien, donnant droit (en janvier 37) / à une gravure représentant ACÉPHALE est double. O.C., t. I, p. 674.

²⁴ Véase el texto de Bataille *Le Collège de Sociologie*, en O.C., t. II, p.p. 364-374, donde él mismo relata las circunstancias de su fundación y las metas que todos sus integrantes se propusieron.

comentarios sobre dicho libro. El tono general de los artículos fue primordialmente crítico, por no decir demoledor. Los existencialistas Sartre y Marcel refutaron con amplitud sus propuestas. A juicio de Sartre, Bataille no es más que «un nuevo místico», un «inconsolable viudo de Dios», cuyo «ensayo-martirio» y el desorden que caracteriza a cada una de sus páginas le recuerda en «más de un rasgo a Pascal». Bataille —continúa— «no ha entendido a Heidegger». Emplea «las técnicas filosóficas sin discernimiento». Cuando habla de la Risa, no sólo fracasa en formular una perspectiva novedosa; más aún, contraria a la ironía de Kierkegaard, a la risa ligera de Nietzsche, a «la risa blanca e inofensiva de Bergson», su risa es «una risa amarilla». Por último, la experiencia que narra de un modo incoherente nada propiamente a la humanidad, nada más, en todo caso, «que el placer de beber un vaso de vino o calentarse bajo el sol en una playa»²⁵.

La condena sartreana es fulminante; su tono, feroz, mordaz. Ridiculiza sin tocarse el corazón al que considera un simple aprendiz de brujo y, de paso, aprovecha el momento para situarse frente a Bataille a una altura infinitamente superior. Sartre monopoliza el escenario en su calidad de especialista, guardián de la seriedad y circunspección inseparables del auténtico pensar filosófico. Perito en la técnica filosófica y perito en ética, Sartre sí sabe lo que significa pensar, sabe escribir lo que piensa y sabe cuáles son los frutos de tales actividades que deben ser obsequiados a la humanidad. En otras palabras, Sartre estima que el pensamiento de Bataille merece tan sólo la crítica que lo reduce a lo que en realidad es: nada.

Otra consideración igualmente negativa, aunque menos directa, menos punzante, proviene de Gabriel Marcel. Como «existencialista cristiano», barrunta en

²⁵ Todos estos comentarios —o mejor, invectivas— y calificativos de Sartre se hallan repartidos en las páginas de «Un nouveau mystique», en *Situations I*, Gallimard, Paris, 1947, p.p. 143-188. Por otra parte, la respuesta de Bataille a dicho artículo de Sartre fue incluida en el Apéndice IV de *Sur Nietzsche*, la cual lleva el título de *Réponse a Jean-Paul Sartre (Défense de L'expérience intérieure)*. Cf. *O.C.*, t. VI, p.p. 195-202.

el libro de Bataille «el rechazo a la salvación y la exaltación del hombre absurdo»²⁶. Que Bataille se esforzara en «ir más allá de los límites», le resulta una presunción intolerable.

De este modo, salta a la vista que el diálogo de Bataille con los filósofos comenzó mal, muy mal. Tras su muerte, empero, fue creciendo paulatinamente el interés en favor del autor de la *Somme athéologique*. Desde los 70's, la obra de Bataille ha conseguido penetrar la mansión estrechamente vigilada de la filosofía²⁷. En nuestros días, pensadores de la talla de Foucault, de Habermas, de Derrida, de Sollers, le han dedicado un espacio dentro de su propia reflexión porque de seguro les atrajo de ella ese continuo afán en golpear la vulnerabilidad del hombre. La filosofía actual reconoce hoy que Bataille fue uno de los primeros en pretender explicar el estatuto de un discurso que en este *fin de siècle* ha confesado estar en el borde de su culminación y, simultáneamente, de su imposibilidad. Pero también es necesario indagar en qué medida ese saber filosófico de los «profesionales» pudo haber interesado al aprendiz de brujo. ¿Cómo define Bataille a la filosofía? ¿Cómo se ubica frente a ella? ¿Nada se perdería con descartar a Bataille y arrojarlo al cesto de la basura por la forma en que su pensamiento se expresa? ¿O quizás por su temática? ¿Será cierto que Bataille no supo, o no quiso emplear el inventario disponible de los conceptos filosóficos por desconocer sus respectivos significados técnicos? En suma, ¿acaso le importa a la filosofía los aspavientos, los estertores, de un místico trasnochado?

²⁶ La crítica de Marcel se encuentra en su libro *Homo viator*, Aubier, 3ª ed., Paris, 1967, p.p. 259-278.

²⁷ No es casual que Gallimard haya emprendido la edición de sus obras completas justamente en 1970.

El saber filosófico posee un rasgo distintivo: su problemática central consiste en formular la pregunta sobre su esencia. La historia de la filosofía nos entrega una vasta antología de definiciones de la filosofía. ¿Qué es la filosofía? Hay tantas respuestas como filósofos hay. No obstante, de tal diversidad se pueden obtener dos ideas rectoras. La filosofía es definida a veces como un saber reflexivo que aspira a lo absoluto; a veces como una práctica del pensamiento, es decir, como un «pensar». A juicio de Aristóteles, por ejemplo, la filosofía está llamada a apropiarse la totalidad del saber en la medida de lo posible. Según el ideal cartesiano, ella debe englobar el conjunto orgánico y sintético de todas las ramas del conocimiento humano. El árbol de las ciencias: el gran sueño que nace en los albores de la modernidad y representa una fractura con respecto a la tradición aristotélica, pero aún no consigue, paradójicamente, enterrar para siempre la herencia de esa misma tradición. Más cercanos a nosotros, los pensadores de la segunda mitad del siglo XVII y del siglo XVIII definirán a la filosofía como la meditación sobre el modo de interrogar a la razón y la consiguiente descripción de los contenidos del pensamiento.

A pesar de la aparente escisión entre estos dos tipos de filosofía —por un lado, la interesada en el conocimiento y en los conceptos; por el otro, aquella que analiza la experiencia del sujeto que pregunta y que medita—, es factible detectar en ambas una característica común: la relación que se establece entre la actividad de preguntar y el saber como respuesta. La meditación es la acción del pensamiento que nos encamina hacia la interrogación y también hacia la respuesta. Un proceso similar está presente en Hegel. El preguntar, ya que no se hace en el ámbito de las ciencias naturales, es más bien de tipo general. Pone en tela de juicio no *lo que es* —en tanto que esto es hierro, aquello es vidrio, esto es movimiento o aquello es número—, sino *por qué es lo que es*. La interrogación filosófica es, después de todo, totalizante. No

puede quedar satisfecha con menos. Si admite una respuesta, si la considera válida, ésta debe abarcar un saber que englobe todas las formas y todas las posibilidades de *lo que es*. Si la interrogación filosófica no sucumbe a la vacuidad, tiene entonces por meta suprema el Saber absoluto que incluye, por definición, el Ser, es decir, la unidad realizada o realizable de *todo lo que es*, de *todo lo que fue* y de *todo lo que será*.

Para Bataille, la filosofía tiene justamente como fundamento la interrogación general y como fin último el Saber que responde a la pregunta global. Por esta razón, el objeto de la filosofía se vincula con *lo que existe*. Aun cuando la solución sea inconcebible, impensable, la pregunta subsiste: «¿Qué existe en tanto que existencia profunda liberada de todas las formas de *apariencia?*»²⁸. La interrogación filosófica es en realidad una infinita «puesta en tela de juicio». Frente a ella, cualquier respuesta parcial es sospechosa y se convierte en problemática. De esto deriva una falta de preocupación por las respuestas. La dignidad de la filosofía estriba —opina Bataille— en su capacidad de lanzar preguntas, no en su terquedad por elaborar respuestas. «Los resultados no son lo que le da un prestigio discutible, sino que es la única [la filosofía] en colmar la aspiración del hombre que exige poner en tela de juicio todo lo que existe»²⁹. Y agrega: «Todo su valor radica en la ausencia de reposo que mantiene»³⁰.

La indiferencia por la respuesta podría ser entendida así: la filosofía como preguntar ofrece ya una respuesta, en cierto modo, a algo dentro de nosotros que nos lleva a emprender una puesta en tela de juicio radical. A lo que aspira el hombre constituye su vocación, pues siempre se ve impelido a plantear la interrogación general. Toda indagación filosófica desemboca, pues, en una solución, en una inte-

²⁸ *O.C.*, t. I, p. 90.

²⁹ *Ibid.*, p. 374.

³⁰ *Ibid.*, p. 375.

gridad³¹. En *La expérience intérieure*, Bataille caracteriza dicha vocación diciendo que el hombre es el ser que se «esfuerza en alcanzar sus límites».

Desde que Aristóteles anhelaba una «ciencia de causas y principios universales»³², los distintos campos especializados del saber se dispersaron, ocasionando que la filosofía tuviese el aspecto de una madriguera abandonada. Ninguna inteligencia puede poseer la suma de los conocimientos humanos, ya que «esa suma se acrecienta sin descanso». Sin embargo, Bataille no vacila en afirmar la validez de esa vieja petición aristotélica: la filosofía debe ser esa suma de conocimientos, «considerada más allá de una mera yuxtaposición en la memoria a la manera de una operación sintética».

En el transcurso de la historia, este principio se ha vuelto más y más frágil, más y más hipotético. No hay por qué apegarse a una definición ya existente de la filosofía. Por el contrario, haciendo caso omiso de la ramificación indefinida del conocimiento y del número indefinido de experiencias humanas, es necesario para Bataille entregarse a la tarea de definir la meta ideal de la filosofía. Lo cierto es que ella no puede limitarse a representar la suma real, efectiva, de los conocimientos, ni la suma real de las experiencias humanas. Por consiguiente, la filosofía se define, según él, como el discurso sumatorio de la realidad. Dicha sumatoria no se reduce a un simple desglosamiento de las formas del conocimiento y de la experiencia, y menos aún a un ensamblaje artificial de las múltiples facetas de la totalidad de *lo que es*. Al operar, jamás debe producir una «biblioteca», sino una «enciclopedia». Y con-

³¹ Ya que no existe en español un sustantivo que designe el «estado de completo», hemos decidido utilizar *integridad* como equivalente del término francés *complétude*.

³² Cf. *Metafísica*, Lib. I, cap. 2, p. 911, en Aristóteles, *Obras*, Aguilar, col. Grandes Culturas, 2ª ed., trad. Francisco de P. Samaranch, Madrid, 1973.

cluye: «Es evidente que la filosofía sólo puede ser la suma de los posibles, en el sentido de una operación sintética, o no es nada»³³.

Se comprenderá mejor el sentido de esta aseveración si aclaramos el sentido que Bataille da al término «posible». Lo posible es una forma de la totalidad de *lo que es*. Por ejemplo: «la vida orgánica y su desarrollo en un medio favorable». Lo posible también es «todas las pendientes del hombre»³⁴, puesto que una suma de posibles corresponde en todos los casos a un «ser»³⁵. Realizar la suma de los posibles significa alcanzar «el extremo de lo posible», acción que entraña una voluntad de totalidad. Llegar al «extremo de lo posible» es «querer ser todo», «existir totalmente»³⁶. Pero el hombre topa aquí justamente con el dominio de lo imposible, ya que lo posible, al verse por completo realizado, la siguiente etapa que le espera sólo puede ser su destrucción, su imposible. En el punto máximo de su culminación, ya no le es factible seguir desplegando sus virtualidades. Así, lo posible y lo imposible están inseparablemente unidos en el ámbito del mundo: «cada imposible es por lo que un posible cesa de ser»³⁷. En el límite extremo, cada posible aspira a lo imposible³⁸. De esta manera, se puede concluir que la suma de los posibles que

³³ O.C., t. X, p. 248. Todo el *Étude VI* de *L'érotisme* que lleva por título *La sainteté, l'érotisme et la solitude* expone ampliamente este punto de vista de Bataille. En *Théorie de la religion* repite la misma idea: «... una filosofía es una suma coherente o no es tal». Cf. O.C., t. VII, p. 287.

³⁴ O.C., t. VI, p. 307. Hemos desarrollado este punto en otro trabajo. Cf. Ignacio Díaz de la Serna, *Del desorden de Dios (ensayos sobre Georges Bataille)*, Editorial Taurus, México, 1997, p.p. 89-96. Aunque Bataille conciba un número indefinido de posibles, no creemos que hayan en él resonancias de Leibniz. En primer lugar, los posibles nada tienen que ver con las esencias que dependen del Entendimiento divino. Para Leibniz, el número de mónadas es infinito, pero todas ellas se rigen por el principio de no-contradicción. Dios es el origen de las esencias, y Él las organiza como totalidad. Cf. *Monadología*, Aguilar, col. Biblioteca de Iniciación Filosófica, 7ª ed., trad. Manuel Fuentes Benot, Madrid, 1980, p.p. 39-40.

³⁵ Véase el apartado *Le labyrinthe (ou la composition des êtres)* de *L'expérience intérieure*, en O.C., t. V, p.p. 97-101, donde Bataille ahonda en el tema de la insuficiencia del ser.

³⁶ Esta voluntad de totalidad y su afirmación en la conciencia al buscar un objeto exento de sentido, o sea, el *sin sentido* no como negación, sino como objeto deseable para la conciencia, es explicada por Bataille en las páginas iniciales de *Sur Nietzsche*. Cf. O.C., t. VI, p.p. 19-21.

³⁷ O.C., t. VI, p. 307.

³⁸ El breve texto de la conferencia *Le rire de Nietzsche*, en O.C., t. VI, p.p. 307-314, está dedicado al desarrollo de esta idea batailleana.

entreve toda filosofía corresponde a una experiencia de la totalidad que tiende a su vez hacia lo imposible.

Que la filosofía sea la búsqueda de lo absoluto, según la definió la tradición anterior a la época moderna, es algo que Bataille se toma en serio. Considerará al pie de la letra ese anhelo soñado durante varios siglos. Ignoramos si una filosofía descrita en esos términos realmente existe o si ella es posible. ¿Puede encontrarse al menos un sistema filosófico que haya admitido el principio de una suma de los posibles en el sentido de una operación sintética? Bataille juzga que sí: el de Hegel. Más que cualquier otro pensador, Hegel se empeñó en realizar la suma de todos los posibles. Desarrolló en profundidad las posibilidades de la inteligencia positiva. Por ese motivo no existe doctrina que sea comparable con la suya. «A menudo, Hegel me parece la evidencia, pero es difícil soportar la evidencia»³⁹, Bataille reconoce con estas palabras la grandeza del edificio hegeliano. Se sintió a tal extremo fascinado por esa obra monumental que llega a lamentar el hecho de no haber sido él mismo Hegel⁴⁰. De hecho, la tentativa hegeliana no tiene parangón. A través del Sistema, deseó llevar a cabo el Saber absoluto como la suma de los posibles. Ninguna pieza, por mínima que ésta sea, del andamiaje que construye su reflexión es susceptible de ser quitada sin provocar que todo el conjunto se desmorone estrepitosamente. Con él, la filosofía toca su extremo, realiza la totalidad, se constituye en el círculo de los círculos. Sin embargo, cabe poner en duda si semejante empresa destinada a formular el Saber absoluto tuvo éxito o fracasó. A Bataille no se les escapan las objeciones que pueden dirigirse contra Hegel. Pero objetarlo conlleva un aspecto de cierta gravedad, pues al enarbolar la filosofía hegeliana como el modelo más

³⁹ *O.C.*, t. V, p. 351.

⁴⁰ «Sin Hegel, debí haber sido Hegel; y los medios me faltan. Nada me es tan ajeno como un modo personal de pensar. En mí, el odio del pensamiento individual (el mosquito que afirma para sí: "yo, pienso de manera distinta") alcanza la calma, la simplicidad. Al avanzar una palabra, hago intervenir el pensamiento *de los otros*. lo que he espigado de sustancia humana alrededor de mí». *Ibid.*, p. 353.

perfecto de «la suma de los posibles», Bataille acepta que no existe otro sistema que la supere. Señalar las insuficiencias del sistema hegeliano implica confirmar que no es viable una auténtica suma de los posibles. En el mejor de los casos, si la filosofía es incapaz de alcanzar este ideal, ¿qué sentido tiene entonces como saber? Pese a lo anterior, Bataille se dedicará a mostrar el fracaso de Hegel.

En primer lugar, hay que situar a Hegel en el ámbito de la filosofía especializada, ya que como filósofo, decidió consagrar su vida a la filosofía y su experiencia fue la de un especialista. Bataille no olvida la oposición que Hegel manifestó hacia cualquier práctica espontánea de la filosofía⁴¹. Si el zapatero no se improvisa, menos aún el filósofo. Por tanto, no es difícil admitir la necesidad de un cierto aprendizaje previo para dedicarse luego a filosofar. Semejante especialización, la cual resulta imprescindible si se desea proporcionar a la filosofía un nivel digno de «tecnicidad», implica una contradicción irresoluble del mismo proyecto filosófico. En efecto, si la filosofía es una especialidad, sólo puede alcanzar su plena realización en la medida en que se diferencie de otras experiencias. Pero al mismo tiempo que unifica, indica Bataille, «ella separa lo que reúne de la experiencia»⁴².

La contradicción es en realidad doble, y salta a ojos vistas. Por una parte, la experiencia aparece en el instante en que se constituye la Summa filosófica. Por otra parte, la noción de proyecto que se pretende llevar a cabo entra en conflicto con la definición de filosofía. La primera contradicción se debe al hecho de que la filosofía es un desenvolvimiento en el tiempo. El discurso hegeliano se articula en distintos momentos especializados, cada uno de los cuales se subordina a los otros y cada uno

⁴¹ Véase *O.C.*, t. X, p. 247. En cuanto a Hegel, su juicio contra la improvisación de la actividad filosófica es expresado en los siguientes términos: «Esta ciencia [la filosofía] tiene la mala suerte de que aun aquellos mismos que nunca se han ocupado de ella se imaginan y dicen comprender naturalmente los problemas que trata, y ser capaces, ayudados de una cultura ordinaria, y en especial de los sentimientos religiosos, de filosofar y juzgar en filosofía». *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Juan Pablos Editor, trad. Eduardo Ovejero y Maury, México, 1974, §5, p. 14.

⁴² *Idem*.

ocupa su lugar reservado. En el orden del discurso, los diferentes «posibles» quedan debidamente situados. Una simple yuxtaposición en la memoria (en el tiempo) no produce como resultado la operación sintética anhelada. La segunda contradicción reside en que la actividad filosófica, en cuanto tal, es *trabajo*. Todo trabajo supone un tiempo organizado del que han sido excluidos los escollos que puedan impedir su realización: la vida sexual, el homicidio, la guerra, la muerte y los «momentos de emoción intensa»⁴³.

No es factible dejar de percatarse que la construcción hegeliana es una filosofía del trabajo. La *Fenomenología*, toda ella, lo atestigua. Por sí misma, la visión de Hegel, de un modo u otro inaccesible, pues su profundidad y su complejidad no han sido igualadas, es enteramente legítima. No obstante, su proyecto filosófico ignora lo que hay en el hombre de irreductible a tal proyecto. La filosofía hegeliana, sostiene Bataille, rechaza todo lo que se vincula con el tiempo sagrado: la risa, la embriaguez, el tumulto de la existencia⁴⁴. Aquí topamos con la mayor objeción que Bataille dirige no sólo a Hegel, sino a la filosofía como labor especializada que intenta responder a la pregunta crucial *por qué es lo que es*. La

⁴³ «...la filosofía, en tanto que obrar especializado, es trabajo. Excluye, en otras palabras, aun sin preocuparse en darse cuenta de ello, los momentos de emoción intensa a los que me he referido en primer término. No constituye, pues, esa suma de los posibles, considerada como una operación sintética, que me parece primordial. No es la suma de los posibles, la suma de las experiencias posibles; sólo es la suma de ciertas experiencias definidas, las cuales tienen por fin el conocimiento. Únicamente es la suma de los conocimientos. Ella excluye a propósito aun el sentimiento de rechazar un cuerpo extraño, algo sucio, al menos como fuente de error, lo que es la emoción intensa relacionada con el nacimiento, con la creación de la vida, también con la muerte. No soy el primero en sorprenderme ante ese resultado decepcionante de la filosofía, que es la expresión de la humanidad media y que se ha vuelto ajena a la humanidad extrema, es decir, a las convulsiones de la sexualidad y de la muerte. Me parece incluso que la reacción contra este aspecto gélido de la filosofía es lo que caracteriza a la filosofía moderna en su conjunto, pongamos por caso —para no mencionar a Kierkegaard— a Nietzsche y a Heidegger». *Ibid.*, p.p. 252-53.

⁴⁴ Sobre el tema del tiempo profano y el tiempo sagrado, Bataille reconoce su deuda a Roger Caillois, cuyo libro *L'Homme et le sacré* abriría una perspectiva novedosa para su propia reflexión. En este sentido, glosa una de las ideas centrales de Caillois: «...el tiempo humano se divide en tiempo profano y en tiempo sagrado. El tiempo profano es el tiempo ordinario, el del trabajo y del respeto a las prohibiciones. El tiempo sagrado es el tiempo de la fiesta, o sea, es fundamentalmente el de la transgresión de lo prohibido. En el terreno del erotismo, la fiesta es a menudo el tiempo de la licencia sexual. En el ámbito propiamente religioso, es en particular el tiempo del sacrificio, que es la transgresión a la prohibición del homicidio». *Ibid.*, p. 251.

respuesta que ella elabora es de hecho el resultado de un proceso que la priva de cualquier pretensión por alcanzar la totalidad. Conclusión a la que llega Bataille: la filosofía no vale por la respuesta que da a esa pregunta, sino porque justamente hace la pregunta.

Teóricamente, al poner todo en tela de juicio, el filósofo deja de serlo cuando interroga. Deja de saber sobre «el hombre» y sobre «el filósofo». Ya nada sabe; sólo es *angustia*. Para comprender mejor lo anterior, tomemos como ejemplo significativo el caso de sobra conocido acerca de la interrogación que llega hasta sus últimas consecuencias. Cuando Descartes decide rechazar por incierto el saber heredado, pues el mundo no le ofrece certeza alguna, experimenta todo menos emoción ante el vacío que él mismo provoca. La serenidad que manifiestan las páginas de la cuarta parte del *Discurso* es bastante sospechosa, ya que es difícil imaginar cómo se puede conservar la tranquilidad y el mayor de los sosiegos ante la envergadura de la empresa que Descartes se propone. En las *Meditaciones* retoma el tema del Cogito, si bien habla ahí tímidamente de las tinieblas que envuelven a las «dificultades que acaban de ser removidas»⁴⁵. En apariencia, se siente perdido. Confiesa al inicio de la *Segunda Meditación*, refiriéndose a las dudas que asaltaron a su espíritu el día anterior: «...como si de pronto hubiese caído en aguas muy profundas, me hallo tan sorprendido que no puedo asegurarme de tocar con los pies el fondo, ni nadar para mantenerme a flote»⁴⁶. En verdad, ¿es posible creer a Descartes que sea presa de ese penoso deambular sin rumbo? Sin nada en que

⁴⁵ Leemos en el párrafo final de la *Première Méditation*: «...tout de même qu'un esclave qui jouissait dans le sommeil d'une liberté imaginaire, lorsqu'il commence à soupçonner que sa liberté n'est qu'un songe, craint d'être réveillé, et conspire avec ces illusions agréables pour en être plus longuement abusé, ainsi je retombe insensiblement de moi-même dans mes anciennes opinions, et j'appréhende de me réveiller de cet assoupissement, de peur que les veilles laborieuses qui succéderaient à la tranquillité de ce repos, au lieu de m'apporter quelque jour et quelque lumière dans la connaissance de la vérité, ne fussent pas suffisantes pour éclaircir toutes les ténèbres des difficultés qui viennent d'être agitées». René Descartes, *Oeuvres*, Le Club Français du Livre, tome II, ed. Samuel S. de Sacy, Paris, 1966, p.p. 746-47.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 748.

apoyarse, resuelve proseguir ese camino hasta que «encuentre alguna cosa cierta». El filósofo hundido en una errancia tan ciega, da la impresión de no haber extraviado del todo la brújula... Desconoce a dónde lo conducirán sus tribulaciones, pero camina con un paso envidiablemente seguro. Tal vez suceda, como lo hace notar Bataille, que existe en Descartes una profunda confianza que fundamenta el malabarismo de la duda hiperbólica. En el dudar cartesiano está ausente la experiencia de la angustia. Se trata, por ende, de una simulación, de una astucia: «Supongo entonces que todas las cosas que veo son falsas; me persuado de que nada de lo que mi memoria, llena de mentiras, me presenta ha existido; pienso en que no poseo sentido alguno; creo que el cuerpo, la figura, la extensión, el movimiento y el lugar sólo son ficciones de mi espíritu»⁴⁷. *Supongo, me persuado, pienso, creo*, demasiado sentido común, demasiada paz para un sujeto que va a la deriva, que se ve acosado por las tinieblas⁴⁸. Por arte de birlibirloque, Descartes hace de la zozobra una situación apetecible.

Siempre que los filósofos cuestionan de manera radical el valor del conocimiento, de la existencia, lo hacen dentro de un ámbito intelectual que convierte esa puesta en tela de juicio en un simple torneo convencional. Esto ocurre, al menos, cuando el filósofo reflexiona desde una comunidad institucionalizada de intelectuales, quienes son a su vez destinatarios de su discurso. En este sentido, Bataille resta credibilidad y autenticidad a la intención de Heidegger. Es cierto que el filósofo alemán se dirigió a una comunidad que se resistía a aceptar tal puesta en tela de juicio, y tuvo el valor de llevarla a cabo. Destinada, empero, a los miembros de un saber especializado, terminó por convertirse en la parodia de lo que había pre-

⁴⁷ *Ibid.*, 749.

⁴⁸ Bataille afirma en las notas de *Sur Nietzsche* que el Cogito es un falso fundamento que descansa en el postulado del atomismo subjetivo: «...el yo ya no es un fundamento, sino un resultado». *O.C.*, t. VI, p. 444. Y añade en otro sitio: «El "yo pienso" de Descartes se vincula, como quiera que sea, a la conciencia que tenemos de no estar sometidos a nada, pero no puede constituir un punto de arranque del conocimiento. Es un punto de llegada...». *O.C.*, t. V, p.p. 469-70.

tendido ser: un monstruo avergonzado de su propia monstruosidad. «Al que llaman sabio es el filósofo, pero él no existe independientemente de un conjunto de hombres. Ese conjunto está compuesto por algunos filósofos que se despedazan entre sí y por una multitud, inerte o agitada, que los ignora»⁴⁹.

Timorata, la filosofía no corre riesgos, pues evita procedimientos y respuestas libres en la medida en que se inscribe *a priori* en un discurso institucionalizado. Un procedimiento libre es aquél que «arroja los dados para sacar una número imprevisible». Sin embargo, la filosofía es tan sólo una *labor* en la que el autor, sin perder de vista la finalidad que persigue, renuncia a la locuaz libertad del extravío.

A juicio de Bataille, la interrogación filosófica constituye una elipse de lo que en verdad conlleva una puesta en tela de juicio radical. Desde Aristóteles, la indagación sobre *el ser en cuanto ser* se ha planteado en una atmósfera donde reina la placidez. Hay algo en ese proceder que motiva la desconfianza. Revela claramente el empleo de un subterfugio: el filósofo finge no saber para formular preguntas que implican un cierto saber, pues de otra manera, sería imposible que se sintiera tranquilo si un conocimiento validado de antemano no le ofreciera apoyo. A este propósito, Bataille ironiza en *Le Petit*: «Me imagino la filosofía (Wolf, Comte, y miríadas de profesores) como una boda de pueblo: ninguna pregunta, y sólo el dolor de cabeza. Kierkegaard pregunta (se da respuestas, cuando menos pregunta)⁵⁰.

Por el contrario, la forma que adopta toda pregunta que no busca apoyarse en un saber previo es *la súplica*. Para Bataille, la súplica se relaciona con la duda que angustia. Ésta última no puede fundamentarse en saber alguno porque la angustia evidentemente no se aprende ni se enseña. La súplica es la pregunta que jamás se

⁴⁹ O.C., t. I, p. 546.

⁵⁰ O.C., t. III, p. 49.

lanza en pos de la respuesta, tampoco en busca del saber; es la interrogación sin esperanza, sin límites⁵¹.

Puesto que la filosofía nunca es súplica, Bataille la identifica con el fracaso en el que tarde o temprano desemboca la interrogación fundamental al empeñarse en seguir ese camino. Sin la súplica, no existe respuesta concebible. Más aún, ¿qué valor tiene el preguntar sin angustia, sin súplica? Ninguno. La interrogación filosófica es tan sensata, tan comedida, que sólo «se dirige al cielo estrellado que se extiende por encima de nuestras cabezas», razón por la cual no es viable tomarla en serio⁵². Y por si no bastara lo anterior, puntualiza: «Tenemos miedo de volvernos *locos* y nos apegamos a las reglas con demasiado inquietud. Además, los desvaríos de los locos son clasificados y se repiten con tanta monotonía que originan un profundo aburrimiento. El escaso atractivo que despiertan los dementes garantiza la seriedad y la severidad de la lógica. No obstante, el filósofo resulta en su discurso un "espejo del cielo vacío" tal vez más infiel que el insensato en el suyo. Si así fuese, ¿no debería todo saltar en pedazos?»⁵³.

Ya que la filosofía no se anima a dejar de ser una protesta candorosa, que su modo característico de interrogar se diluye hasta asentarse en el sosiego, Bataille exclama, no sin sorna: «¡Poco o nada me importa ella!»

iv

Aunque poco o nada le importe, Bataille retomará la pregunta fundamental de la filosofía, llevándola hasta sus límites, con el propósito de alcanzar *el extremo de*

⁵¹ Véase a este respecto el inicio del apartado *L'échéance* en *Le coupable*: «Yo soy, el hombre es; la pregunta de lo que él es, del ser o que él sea, la pregunta sin límite o el ser convertido en pregunta del ser mismo». *O.C.*, t. V, p. 333.

⁵² Cf. *O.C.*, t. I, p. 546.

⁵³ *Idem.*

lo posible, sin vacilar en asumir ese preguntar como una súplica. La interrogación será, por ende, desesperada, pues desesperado está quien la emprende, deseando que cada una de las preguntas que surgen en él le sean respondidas. «¿Sin la noche, sin la desesperación y sin el irremediable terror que se abaten sobre mí, habría acaso conocido la inaccesible felicidad de la cima...?»⁵⁴. Hegel «tocó el extremo» —aventura—, pero fue solamente para retroceder y alejarse pronto de él. A este respecto, vale la pena escuchar a Bataille con detenimiento: «Pequeña recapitulación cómica: Hegel, me imagino, tocó el extremo. Aún era joven y creyó volverse loco. Supongo que elaboró el sistema para escapar a ello (cada conquista es sin duda la realización de un hombre que huye de la amenaza). Al final, Hegel llega a la *satisfacción*, da la espalda al extremo. *La súplica está muerta en él...* Hegel ganó en vida la salvación, mató la súplica, *se mutiló*. De él sólo quedó la empuñadura de una pala, un hombre moderno. Pero antes de mutilarse, tocó sin duda el extremo, conoció la súplica: ¡su memoria lo conduce al abismo vislumbrado *para anularlo!* El sistema es la anulación.

»Continuación de la recapitulación: el hombre moderno, el anulado (pero sin que haya perdido algo), disfruta la salvación sobre la tierra. Kierkegaard es el extremo del cristiano. Dostoievsky (en las *Memorias del subsuelo*) de la vergüenza. En las *Ciento veinte jornadas*, alcanzamos la cumbre del espanto voluptuoso»⁵⁵.

Existe una parte maldita, irreductible al proyecto del Saber absoluto. En el interior del sistema —hace notar Bataille—, la risa, el éxtasis, la guerra no tienen cabida porque carecen de valor. Hegel se deshizo de todas estas catástrofes con urgencia. La única finalidad que le pareció digna fue el saber. La inmensa fatiga que

⁵⁴ *O.C.*, t. VI, p. 394.

⁵⁵ *O.C.*, t. V, p. 56. En una nota de *Le Coupable*, Bataille indica que el gran y terrible fracaso de Hegel se debió sobre todo a que se esforzó en alejar la negatividad de su vida, viviendo de un modo razonable.

se apoderó de él revela al mismo tiempo el horror que seguramente experimentó al llevar a cabo una tarea tan ciega⁵⁶.

En contraposición a Hegel, la intención de Bataille consiste en obligar al pensamiento a que se mantenga abierto a una interrogación total y desamparada. Esta actitud que no se rinde ante la tentación del consuelo se halla presente en todo el corpus batailleano. El pensamiento de un impensable sistemático que vuelve a formular la pregunta de *lo que es* en el momento y en el lugar en que el saber se aprisiona en el círculo filosófico de la anulación, permite a su vez que aparezca en el horizonte humano el campo del no-saber. «Más allá de todo saber está el no-saber, el cual incluiría en el pensamiento el hecho de que más allá de su saber desconoce todo; aunque hubiese en él la inexorable lucidez de Hegel, ya no sería el saber de Hegel sino un dolor de muelas en la boca de Hegel»⁵⁷. Y concluye su comentario con perfidia: «¿Acaso fue sólo una muela con caries lo que le faltó al gran filósofo?»⁵⁸.

Que Bataille se oponga tanto a la mayoría de los filósofos como a la filosofía es un tema al que regresa innumerables veces. Desde la introducción a *Le Coupable* aclara: «Mi pensamiento se aparta del pensamiento de otros. Sobre todo del de los filósofos»⁵⁹. En un pasaje de *L'expérience intérieure* donde alude a la originalidad de sus esfuerzos, explica: «No pude evitar expresar mi pensamiento de un modo filosófico. Pero no me dirijo a los filósofos»⁶⁰. Y para que su rechazo no deje resquicio a que el lector se confunda, añade en una nota al *Méthode de méditation*: «No me dirijo a los filósofos de profesión, cuya postura está resuelta, comprometidos y acabados, deteriorados para siempre, sino a cualquiera que se haya desviado, no sin

⁵⁶ Véase a este respecto, el apartado titulado *Hegel*, en la cuarta parte (*Post-Scriptum au Supplice ou la nouvelle théologie mystique*) de *L'expérience intérieure*, en *O.C.*, t. VI, p.p. 127-130.

⁵⁷ *O.C.*, t. V, p.p. 422-23.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 423.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 239.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 77.

un sentimiento de malestar, de sus sórdidos laboratorios, guardándoles solamente un respeto lleno de desconfianza motivado por la conciencia de una profunda estafa —a un cierto número de hombres unidos contra la mentira descarada de los filósofos»⁶¹. Los comentarios anteriores fueron escritos hacia 1947. Doce años más tarde su distanciamiento no se ha desvanecido: «La intención de la filosofía me es extraña; incluso me es hostil»⁶². En ocasiones Bataille ha contribuido a que se le considerara como filósofo, pero todo ello, según él, ha sido «una fastidiosa confusión».

El interés apasionado que la filosofía logró despertar en Bataille a través de la lectura de la obra de Hegel y la de Nietzsche, lo condujo en la década de los 40's a concebir el proyecto de una verdadera «filosofía». En *Sur Nietzsche*, redactado en 1944, en medio de un pasaje donde dice suscitadamente que el alcalde de París anunció el día anterior que las tropas americanas habían entrado en la ciudad, se encuentra esta declaración un tanto inesperada: «Terminado el plan de una filosofía coherente...»⁶³. Asimismo, en un texto póstumo asociado a *Le mort*, reaparece una preocupación similar: «En este lodazal normando del 42, ¿he sido acaso el filósofo digno de tal nombre que hubiera podido ser?»⁶⁴. No cabe duda que al emprender la redacción de *L'expérience intérieure* en 1939, Bataille busca definirse dentro de la esfera del pensamiento filosófico, además de que en *Le coupable* decide incluir los aforismos de los tres primeros tomos de la *Somme athéologique*. Ahí proclama sin ambages que ha deseado como suya un tipo de filosofía cuya «cabeza sea vecina del cielo y cuyos pies toquen el imperio de los muertos».

¿Cómo podríamos interpretar estas declaraciones contradictorias que hemos brevemente expuesto? ¿Sería lógico suponer que la actividad filosófica representó una tentación pasajera para Bataille entre 1939 y 1945? Nada hay más alejado de la

⁶¹ *Ibid.*, 473.

⁶² *O.C.*, t. VI, p. 370.

⁶³ *Ibid.*, p. 175.

⁶⁴ *O.C.*, t. IV, p. 365.

realidad. En primer lugar, Bataille reconoce que la filosofía posee una excelente competencia técnica; de hecho, juzga que es la única disciplina capaz de plantear satisfactoriamente la problemática del hombre. En segundo lugar, admite que la filosofía desempeña un papel preponderante, pues introduce en el pensar la exigencia del rigor. Su máxima utilidad deriva de la capacidad que tiene para ponernos en guardia contra «el ocultismo, la mitología, etc.». Comprendámoslo. Bataille se rehusa a construir la obra propia de un filósofo al tiempo que declara la guerra total contra la filosofía. Para llevar a buen fin su propósito, no se aparta de ella y mucho menos la ignora, sino que invierte el campo en el que se desenvuelve su problemática y emplea sus armas —el rigor conceptual— contra ella⁶⁵. Ya que la interrogación sólo tiene sentido cuando es elaborada por la filosofía, Bataille acepta de buena gana el preguntar de índole filosófico, a condición, eso sí, que dicho preguntar sea infinito, convulso, y que se llegue en él hasta las últimas consecuencias, cueste lo que cueste alcanzarlas. La tarea de construir tal o cual filosofía personal carece de interés para Bataille. Lo que le importa por encima de todo es aquello que implica ese preguntar y ese poner en tela de juicio radical, ambos entendidos como un «más acá» y un «más allá» del fundamento común de la filosofía y de sus límites habituales. De lo anterior puede deducirse que Bataille deja de ser un filósofo. El movimiento peculiar de su pensamiento lo hace atacar a la filosofía y rebelarse contra ella. Rechaza con determinación lo que la filosofía acepta, en el ámbito del Sistema, como domesticación y sosiego. Por consiguiente, el valor de su propio pensamiento reside justamente en la ausencia de reposo y en el desgarramiento persistente que lo anima⁶⁶. El pensamiento batailleano no es, *in stricto sensu*, filosófico porque sobrepasa los límites a los que la meditación

⁶⁵ Convendría precisar a este respecto que Bataille no opta, como alternativa a su rechazo, ni por el intuicionismo ni por un realismo de corte simplista.

⁶⁶ Cf. el segundo apartado del texto *Fragment sur la connaissance, la mise en action et la mise en question* incluido en *Le coupable*, en *O.C.*, t. V, p. 375.

filosófica acostumbra ceñirse. Por un lado, como límite interior, el fundamento habilitado por un saber ya disponible; por el otro, como límite exterior, la *summa* artificial del saber.

No obstante, ¿qué ocurre si, en la cúspide, la filosofía se convierte en negación de la filosofía, si la filosofía se ríe de la filosofía? ¿Tal vez sería necesario admitir que hay en el discurso de Bataille una disciplina rigurosa al mismo tiempo que un abandono de ella? A nuestro juicio, se trata más de un afán por deshacerse de ella que de un empeño por conservarla. «¿Un Colegio de filósofos?», se pregunta en 1943 refiriéndose al *Collège d'études socratiques*⁶⁷. «¿No están ya muertos aquellos que luchan a favor de los muertos?»

Las supuestas contradicciones que antes hemos mencionado muestran en realidad *un desbordamiento* de la filosofía, al cual resulta difícil darle un nombre. Cuando Bataille sostiene que no es filósofo, es preciso entender que su pensamiento no se limita a la manera usual de pensar filosóficamente. Sin embargo, cuando se autodenomina «filósofo», lo hace siempre para indicar al lector hasta qué punto toma en consideración el objeto de la filosofía. Lo cierto es que cada vez que se llama a sí mismo filósofo, nunca lo hace sin señalar de qué filosofía se trata. Bataille no ignora, valga decirlo, que la filosofía es ante todo «exigencia de rigor», como tampoco desconoce que su propio pensamiento es desorden. Tras una serie de aforismos y enunciados que no guardan relación aparente entre sí, Bataille se pregunta irónicamente si no es motivo de risa advertir una filosofía en ese alud de «proposiciones moribundas»⁶⁸. En el transcurso de una conferencia, anuncia al

⁶⁷ El *Collège* fue en realidad un reunión de amigos, entre los cuales destacó Maurice Blanchot, cuya duración fue bastante efímera. En un texto inédito, *Collège socratique*, Bataille señala que el objetivo de ese grupo fue «laborar un conjunto de datos escolásticos (*sic*) relativos a la experiencia interior». Véase *O.C.*, t. VI, p.p. 279-291.

⁶⁸ *Le coupable* y *L'expérience intérieure* bastan como botón de muestra. El desorden que las recorre desquicia a menudo al lector que se adentra en ellas.

público que realizará una exposición de su filosofía⁶⁹, y comenta que la suya es una filosofía muy burda, a tal grado que debe hacer pensar a cualquiera que se trata de algo muy simple. Agrega que un filósofo capaz de afirmar semejantes vulgaridades nada tiene que ver con esa especie de personas sutiles y refinadas que merecen en la actualidad el nombre de «filósofos». Más aún, alrededor de 1944, había ya catalogado su pensamiento en estos términos: «Se me concederá... que mi filosofía (si acaso existe) es, en efecto, la filosofía de un loco. No hay rastro en ella de la seriedad, del método ni de la meticulosidad que caracterizan a la auténtica filosofía»⁷⁰.

Bataille no tiene reparo en admitir las críticas acerbas que le hace un «filósofo profesional» como lo fue Sartre. No obstante, si hay en todo caso una filosofía en la obra de Bataille, no topamos con una filosofía en el sentido en que los «profesionales» suelen otorgar a este vocablo. La interrogación batailleana adopta como punto de partida justamente el momento en que los filósofos creen haber obtenido una respuesta y se congratulan por ello. En otras palabras, Bataille comienza a indagar cuando esa respuesta se yergue como límite, poniendo en entredicho su valor. Queda, pues, el saber como resultado puesto en tela de juicio. Ya que la filosofía acaba siempre por alcanzar el extremo a partir del cual lo teórico puede desplegarse, Bataille sospecha que es factible dar un paso más allá de la frontera que fija ese extremo para enfrentar lo que comúnmente se oculta al saber. Hegel —estima— construyó las verdades sucesivas de tiempos diferentes (historia de la filosofía) como los momentos necesarios de la Idea absoluta. Apoyándose en una revelación ininteligible, Kierkegaard sostuvo el derecho del sujeto contra una posición objetiva de la verdad necesaria. Marx, a su vez, entronizó la acción. Nietzsche habló en la noche de un no-saber absoluto; anunció la ausencia de

⁶⁹ Nos referimos a la conferencia titulada *Non-savoir, rire et larmes* que Bataille dio ante los miembros del *Collège philosophique*. Cf. *O.C.*, t. VIII, p.p. 214-233.

⁷⁰ *O.C.*, t. VI, p. 415.

revelación y de verdad, la ausencia de Dios. Heidegger llegó a una postura similar a la de Nietzsche. Sartre se limitaría abiertamente a decir la verdad de su tiempo. «Me cuesta trabajo creerle», señala Bataille. Lo que éste último no logra comprender es cómo podría un filósofo, en semejante caso, evitar hacer de un límite así elegido el objeto de una reflexión fundamental⁷¹. Si existe una filosofía de Bataille, reparemos en el hecho de que solamente puede haberla en tanto que un *sistema de pensamiento* que no se asimila a un sistema del saber ni se plantea como meta sabiduría alguna. «Yo encarno lo inapresable»⁷². Esto significa que el pensamiento batailleano tiene por objeto el no-objeto (lo imposible) y por fundamento un no-fundamento (pues rechaza el punto inicial consabido de la interrogación filosófica). Sin constituirse en la negación de la filosofía, ese *sistema de pensamiento* pretende ser su rostro negativo, es decir, una filosofía del no-saber de la filosofía, una puesta en juego (*mise en jeu*) de lo que filosóficamente ha sido hasta ahora impensable. En una nota a *la Méthode de méditation*, Bataille nos ayuda a situarnos en el camino correcto para llegar a entender lo que se propone: «...mi posición me condena... me arroja en un vacío, me conduce hacia la iluminación ligera "sin forma y sin modo", hacia el éxtasis resuelto que nace de una certeza de la estupidez infinita»⁷³.

Responder a la interrogación fundamental mediante una investigación que conciba desde el principio lo imposible es, en resumen, la pretensión de la obra de Bataille. En los próximos capítulos nos dedicaremos a explorar los medios de los

⁷¹ En unas notas manuscritas para el prefacio a *L'expérience intérieure*, leemos: «Finalizar así: lejos de dar la espalda.../ Oposición entre Sartre y Hegel, el primero da una forma conceptual a la existencia, el segundo reduce los conceptos y la existencia a su unidad (?)/ lo que he hecho/ describir un estado de imposibilidad recorriéndose al reposo/ Chamanismo/ Sartre y la Iglesia/ Iglesia en este sentido=ausencia de Iglesia/ ausencia de comunidad». *O.C.*, t. V, p. 484.

⁷² Véase *Ibid.*, p. 469.

⁷³ *Idem.*

que se vale este autor para conseguir ese *desbordamiento* de la filosofía al que ya hicimos referencia y que él mismo denomina *sistema inacabado del no-saber*⁷⁴ .

⁷⁴ En 1954, *L'expérience intérieure* fue reeditada. Bataille incluyó allí el siguiente plan de publicación para la totalidad de los libros que comprenderían la *Somme athéologique*:

I.- L'expérience intérieure

II.- Le coupable

III.- Sur Nietzsche

IV.- Le Pur Bonheur (de próxima aparición)

V.- Système inachevé du non-savoir.

Para los distintos planes de la *Somme* que Bataille fue diseñando a lo largo de varios años, véase *O.C.*, t. VI, p.p. 361-374. También remitimos al lector al Apéndice 1.

FALTAN PAGINAS

De la: **43**

A la: **45**

EL LABERINTO COMO MÉTODO

Prolija, increíblemente diversa, sin un principio arquitectónico que sea fácil detectar a simple vista, la obra de Bataille exige, más que cualquier otra cosa, la paciencia de la lectura. «Sin caer en un fraude, no se puede aspirar a la soberanía y expresarse de una manera profesoral», nos advierte en una nota del *Méthode de méditation*¹. De acuerdo, pero ¿cómo conseguir expresar que aquello que es expresado mantiene una relación polémica con la forma de una enunciación docta? ¿De verdad es posible liberarse de la rigidez a la que nos constriñe la teoría cuando se acepta que es necesario tomar en consideración la eficacia del discurso teórico?

Resulta inevitable quedar desorientados frente a la vastísima producción literaria de Bataille. Los doce volúmenes de las Obras Completas ofrecen la totalidad de los textos que él publicó en vida. Además, ahí se reúne un enorme marasmo de textos póstumos, proyectos, planes iniciales, bocetos, versiones diferentes de un mismo texto, notas, aforismos, fragmentos de cartas, poemas inéditos. No es ocioso preguntarse: ¿cómo puede uno ubicarse ante esa avalancha de escritos? ¿Qué puede encontrar el lector en ellos? Lo primero que nos viene a la mente como respuesta es la palabra *laberinto*. Sin embargo, en ese vínculo peculiar que hermana a un cierto lector con un cierto autor —en este caso, *nosotros*², yo, Bataille—, ¿quién es el Minotauro, quién Tesco? ¿Y Ariadna, dónde queda Ariadna?

Distinguir por lo menos dos niveles de lectura entre las obras publicadas y los escritos póstumos carece de importancia. Si acaso tuviese algún valor hacer tal distinción sería simplemente en un contexto descriptivo. Pero juzgamos que no tiene ninguno si de lo que se trata es llegar a una comprensión satisfactoria de esa obra.

¹ Cf. *O.C.*, t. V, p. 471.

² *Nosotros*: el asesor de esta tesis, los sinodales que en un futuro formarán el jurado ante el cual realizaremos la defensa pública de este trabajo, y yo, Ignacio, como autor del mismo trabajo y como lector de Bataille.

Un hecho conocido por todo autor es que la publicación de un trabajo atraviesa a menudo por circunstancias que son extrínsecas a la realización de dicho trabajo. En consecuencia, no existe razón de peso para considerar que un texto no publicado sea inferior en calidad a los textos que sí salieron a la luz.

En algunos autores, es cierto, resulta pertinente diferenciar los libros que quisieron publicar de aquellos que decidieron no entregar a la imprenta. En cuanto a Bataille, este criterio apenas se aplica, pues hubiera podido dar a las distintas editoriales en las que publicó la mayoría de sus escritos y haber guardado en los cajones de su mesa de trabajo aquéllos que de hecho fueron publicados. «Aunque sea de un modo negativo, sólo pienso en función de chiquilladas (*enfantillages*). Cada una de mis frases es la aceptación de un juego, aun la que deseo suprimir. Esté o no satisfecho de ella, soy un "autor", tejiendo y destejiendo la tela de los pensamientos posibles»³. Ese juego consiste esencialmente en aceptar como principio personal que en una producción aleatoria, la selección de los textos que han de ser publicados jamás conlleva una separación tajante entre lo literario y lo que se deshecha. A tal punto está presente en Bataille esta convicción, que incluso llegó a considerar en algún momento la posibilidad de agrupar un conjunto de textos en apariencia dispersos bajo el nombre de *Deshechos* o *Alea*. «Sólo la *alea* coloca la existencia más allá de las leyes»⁴. En los proyectos que aparecen en las últimas páginas del «cuaderno azul», hay una nota manuscrita bastante elocuente. Bataille se explica ahí: «En *Alea*, la fenomenología del saber describe los deshechos del saber maduro (deshechos encontrados en el plano de la conciencia natural por el espíritu encumbrado en la cima del saber). Esta percepción de los deshechos exige la risa; la risa (o el éxtasis) supone la decisión del *jacta est* y no se escinde de la esterilidad del

³ *O.C.*, t. III, p. 537.

⁴ *Ibid.*, p. 538.

ya nada tiene sentido más que en la *supresión* de la *voluntad*, la cual posee ante todo el aspecto de una lucidez infinita en la plena conciencia de la noche»⁵.

A continuación, el plan de *Alea*:

L'anus solaire
 Dirty
 art. oeil
 art. Dali
 Tour du monde
 Van Gogh
 La mère-tragédie
 Le paysage
 Le sacré
 Le mangeur d'étoiles
 derniers exposés de sociologie, si...?
 L'aveugle
 L'absence
 poésies
 La cosmogonie
 La douleur
 quedan: textos de Drugeac*
Documents Crit. Soc.

En cuanto al proyecto de libro que primero tituló *Débris* y después cambiaría por *Aquilon*, quedaría integrado por los siguientes textos:

L'anus solaire
 Dirty (1927)
 los textos de Drugeac (?)
 diferentes notas de mis cuadernos, etc.
 Le sacré

⁵ *Idem*. Véase también *O.C.*, t. VI, p. 426, donde afirma: «Alea, es decir, la angustia, la risa, los estados místicos. Lo que la fenomenología —por error, pero *necesariamente*— deja fuera».

* Drugeac era un municipio de la región del Cantal donde Bataille vivió luego de abandonar París a causa de la ocupación alemana. Las páginas del «cuaderno azul» que redactó en ese sitio fueron posteriormente incluidas en las notas de *Le coupable*.

L'aveugle		
L'absence		
mis poemas sueltos (¿todos?)		
	dans la douleur tu enfanteras	
	La Cosmogonie	
	¿textos de <i>Documents</i> ?	art. Dali
	Acéphale?	art. oeil
¿preparar para la	Le rire de Nietzsche	T. du monde en 80 j.
col. <i>Métamorphoses</i> ?	L'apprenti-sorcier?	Van Gogh
	L'Obélisque	
	etc.	
	Además: La p. maudite	
Oeil	Être Orestes	
Le Petit	Alea	
Mme E.	Exp. Intérieure	Le Coupable

Ninguno de estos proyectos fue madurado por Bataille hasta alcanzar una forma definitiva. Parecería que consideró su realización como algo completamente alcatario, burlándose así de su propia intención (o tal vez de su tentación). En otro momento, cuando Bataille toma la iniciativa de fundar el *Collège d'études socratiques*, presenta una especie de programa. Ante sus amigos, durante la sesión de apertura, precisa: «Este bosquejo sólo es un plan, y de alguna manera nunca será otra cosa más que un plan. En primer lugar, quiero decir con ello que estas propuestas pueden ser modificadas, negadas, su orden alterado; en segundo lugar, que las siguientes podrían sufrir lo mismo»⁶. Cualquier plan, sea cual fuere, por otra parte, presenta el inconveniente de tener el aspecto de un resultado. El conjunto de propuestas que son incluidas —nos dice Bataille— es susceptible siempre de ser revisado. Tal revisión nunca puede cesar⁷. Y por último, alerta a los que han acudido a esa reunión: «Es necesario insistir, pues, en el carácter provisional y aun artificial de este modo de comenzar»⁸.

⁶ *O.C.*, t. VI, p. 291.

⁷ Cf. *Ibid.*, p. 287.

⁸ *Idem.*

Concluamos entonces que todo lo escrito por Bataille debe ser leído con la misma atención y con el mismo cuidado, se trate de escritos publicados o no publicados. Los que permanecieron encerrados en los cajones, quedaron allí por azar. También los otros por azar vieron la luz. Ese azar, reconocido por Bataille y aceptado incondicionalmente, se convertirá en una categoría dentro de su pensamiento que el lector puede hallar en un sinnúmero de fragmentos con la designación de *suerte* (*chance*). La obra batailleana que se desarrolla con el correr de los años persiguiendo un cierto objetivo no surge de un esquema formulado *a priori*, ni siquiera los textos publicados, ya que ellos constituyen simplemente un estado provisional, siempre sujetos a ser enmendados o alterados, de su propia expresión. Oscilante entre una escritura que se sitúe a la altura de su vida y la «loable preocupación de escribir un libro»⁹, Bataille decide no aprisionar su pensamiento en una obra que sea premeditada. En efecto, al final del prólogo a *L'expérience intérieure*, alude a la intercambiabilidad de un escrito por otro: «Terminadas las tres cuartas partes, abandoné la obra en la que debía encontrarse el enigma resuelto. Escribí *Le Supplice*, donde el hombre alcanza el extremo de lo posible»¹⁰.

Que uno de los grandes libros de Bataille evoque un proyecto en el cual contempló, en diversas ocasiones, reunir la totalidad de los principales temas que más le interesaban y que fue dejado de lado otras tantas veces, ilustra por lo menos hasta qué grado esos temas se oponían a quedar integrados en el flujo continuo de un discurso¹¹.

⁹ En el prólogo a *L'expérience intérieure*, menciona que las únicas partes de ese libro que fueron redactadas para responder a la «medida de su vida» fueron la segunda, *Le Supplice* (redactada entre el primero de noviembre de 1941 y el 7 de marzo de 1942), y la quinta, *Manis date lilia plenis*. Las tres restantes obedecieron exclusivamente a dicha «loable preocupación». Cf. *O.C.*, t. V, p.p. 9-10.

¹⁰ *Ibid.*, p. 11. Por otra parte, ¿a qué enigma se refiere? Él mismo lo explica: «Este libro es el relato de una desesperación. Este mundo se ofrece al hombre como un enigma que debe ser resuelto. Toda mi vida —sus momentos extraños, de desorden, así como mis meditabundas reflexiones— ha estado dedicada a resolver el enigma».

¹¹ Tal es el caso de *La part maudite ou la limite de l'utile*. Diversos esbozos serán pergeñados entre 1939 y 1945. Justamente en ese año de 1945, dentro del manuscrito del *Méthode de méditation*, Bataille habla de *La*

Si nos basamos en ciertas indicaciones que Bataille proporciona aquí y allá, es posible arriesgar un ordenamiento de su obra, siempre y cuando no caigamos en el error de suponerlo inherente o apegado a una voluntad expresa. Los escritos que describen sobre todo una experiencia personal integran el conjunto de la *Somme athéologique*. Aquellos que analizan más bien un determinado abanico de conductas sociales forman parte de *La part maudite*. No obstante, con ojo más avizor, nos damos cuenta que esta separación carece de sustento firme. Primeramente, porque, como ya señalamos, Bataille no establece límites inalterables a cada uno de esos conjuntos. En segundo término, los múltiples temas que aborda pasan caprichosamente en distintos momentos de un conjunto al otro. En última instancia, sería pertinente indicar que la única diferencia entre ambos estriba en el estilo. En la *Somme* prevalece la exposición aforística y literaria (por decir algo). En lo que concierne a *La Part maudite*, la exposición tiene un tono mucho menos lírico y es esencialmente discursivo. Sin embargo, no hay que olvidar que Bataille nunca tuvo reparo en yuxtaponer la mayoría de sus textos en una serie de fronteras siempre móviles. Así, *La part maudite* puede compartir el mismo ámbito con *Histoire de l'oeil*, *Madame Edwarda* o *Le Petit*, según el proyecto de *Débris* que ya citamos.

¿Cuál es la impresión que se tiene tras echar un vistazo a todos los volúmenes de las Obras Completas? La impresión, sin duda, de hallarse frente a un *zocco* digno de *Las mil y una noches*. Ahí desfilan, entre 1922 y 1962, textos sobre Hollywood como sitio de peregrinaje, las monedas de los Mogoles, Joan Miró, una disquisición

part maudite, «una obra comenzada desde hace quince años, abandonada en repetidas ocasiones, la última, como ya lo anticipé (en *L'expérience intérieure*), para escribir *Le Supplice*». El 29 de septiembre de ese mismo año envía una carta a Ediciones Gallimard donde les anuncia: «Pienso entregarles este mes [...] *La Part maudite*, en la que he trabajado desde hace quince años; es la obra de la que les hablé durante una de nuestras entrevistas... El trabajo está muy avanzado y creo acabarlo alrededor de marzo». Cf. *O.C.*, t. VII, p.p. 502-507, donde se encuentran tres proyectos tentativos de la obra en cuestión. Un supuesto plan definitivo y gran cantidad de notas que lo acompañan pueden consultarse en el mismo tomo VII, desde la página 554 hasta la 606. Finalmente, cabe añadir que el libro salió publicado en 1949, en la colección «L'usage des richesses» de Éditions de Minuit, con el título *La part maudite (essai d'économie générale)*.

sobre el dedo gordo del pie (no especifica cuál, si el izquierdo o el derecho), Jaspers, Malraux, el antiguo materialismo y la gnosis, la paradoja de la muerte y la pirámide, los problemas del surrealismo, la realeza de la Europa clásica, la estructura psicológica del fascismo, las actas de los juicios contra Gilles de Rais precedidas de una excelente introducción, Céline, El Frente Popular, Sade, el catálogo de monedas en el Museo de la India, etc., etc. Y por si este maremágnum no bastara, en las «obras mayores» irrumpen el misticismo, la guerra, los sacrificios humanos, el pecado, la etnología, las mutilaciones rituales, la economía, la literatura, datos autobiográficos, la filosofía, el erotismo, y nuevamente un larguísimo etcétera. En resumen, no cuesta trabajo concluir que se trata de una obra apenas proclive a ser categorizada. Dentro de un contexto más o menos homogéneo que ofrece su decidido tono literario, emergen temas en apariencia heterogéneos. Lo que resulta de pleno imposible es intentar separar los escritos literarios o poéticos de aquéllos que pudieran clasificarse como teóricos. Vale preguntarse, pues, si todo lo reunido en esos doce volúmenes constituye en verdad un *opus*, o sencillamente el lector está hojeando un montón de temas dispersos sobre los cuales «ha tejido y destejido» el hilo de sus obsesiones un autodidacta voraz empachado de exotismo culterano. Por ahora nos reservamos el derecho de avanzar una respuesta y su respectiva justificación. En todo caso, si se conjeturara que semejante deshilachamiento ajeno a cualquier estructura general de organización tuviese como razón una *voluntad arquitectónica* fracasada o deficiente, convendría preguntarse al menos si la totalidad de esos escritos no siguen un principio de organización interna coherente. Que el desorden se componga en orden, lejos de ser una vuelta de tuerca¹² o una

¹² Empleamos esta frase acuñada simplemente por emplearla, a sabiendas de que nada significa en nuestro idioma. Hace algunos años, leímos un estupendo artículo de Augusto Monterroso donde enlistaba las barbaridades y chascarrillos involuntarios que han provocado algunas traducciones, ya memorables, al español. De las que recordamos, están, por ejemplo, *The importance of being earnest*, que nada tiene que ver con la importancia de llamarse Ernesto o Perico de los Palotes. *The sound and the fury*, título de Faulkner inspirado en unos versos de Shakespeare, tampoco tiene que ver con el sonido ni la furia. Dichos versos (y

ocurrencia verbal de las que gustan tanto al Sumo Pontífice de la Deconstrucción, implica una paradoja. Nada más, Y como toda paradoja, nos obliga a encarar algo *irresoluble*.

ii

Bataille no escamotea al lector el desorden de sus libros. Lo asume sin recato; lo transforma en un desafío y en una carcajada.

Procedamos a examinar la composición de *L'expérience intérieure*, ejemplo contundente de cómo la falta de orden no es del todo ciega en Bataille, pero tampoco premeditada. En los últimos años de su vida, llegó a considerar que ese libro era la parte mejor organizada de la *Somme*, el único que ofrecía un conjunto inteligible¹³. No obstante, la lectura atenta de sus cinco partes contradice de cabo a rabo su opinión. La primera hace las veces de introducción. Allí Bataille advierte, entre otros puntos, que la experiencia de la que habla *hay que vivirla*, ya que sólo se accede a ella desde el interior. Desde el interior hasta alcanzar el trance porque así se unifica lo que el pensamiento discursivo no puede evitar separar¹⁴. La segunda, ya hemos visto, lleva por título *Le Supplice*. La tercera, *Antécédents du supplice (ou la comédie)*, es un conglomerado bastante insólito de algunos capítulos pertenecientes a la primera versión, en el que fueron incluidos comentarios ulteriores. La cuarta es un *Post-Scriptum au Supplice*. Por último, la quinta, *Manibus date lilia plenis*,

citamos de memoria: *Life's like a tale told by an idiot/ who speaks full of sound and fury*) aluden a la farfulla del idiota en turno, no a su tono de voz y mucho menos a su encolerizamiento. Claro está que una novela titulada *Bla bla bla* jamás conseguiría venderse, aunque la hubiese escrito García Márquez. En cuanto a la novela de Henry James, *The turn of the screw*, aun los críticos más avezados no han logrado hoy día desenrañar entre sus páginas vueltas, giros, tuercas, engranes u otros elementos que hagan eco a la Revolución Industrial.

¹³ Cf. *O.C.*, t. VI, p. 368.

¹⁴ Véase sobre todo el final del apartado I, *Critique de la servitude dogmatique (et du mysticisme)*, en *O.C.*, t. V, p. 21.

comprende cinco poemas en verso libre; el más extenso no rebasa las quince líneas. Además, Bataille pensó agregar un *Méthode de méditation* al conjunto de escritos que integrarían el primer tomo de la *Somme athéologique*, el cual, a su vez, serviría de continuación a *L'expérience intérieure*. Asimismo, redactó un nuevo post-scriptum, el *Post-Scriptum 1953*, tercera parte de la obra.

Como se observa a simple vista, el desorden es manifiesto. Los *Antecedentes* al segundo capítulo van después de éste; cierran la obra unos poemas completamente ajenos al resto de las partes anteriores. En suma, uno estaría tentado a pensar que no hay por dónde hincarle el diente a tal batiburrillo¹⁵. En cuanto a los post-scriptum, ¿para que introducirlos? ¿Acaso se desarrollan en ellos puntos esenciales que Bataille hubiese olvidado? ¿Son quizás una extensa *postdata* a *L'expérience intérieure*?

Bataille jamás sigue un plan determinado. Oscila entre múltiples proyectos y múltiples combinaciones de composición. Cuando escribe el último párrafo de un libro, no juzga que esté terminado. Bataille escribe, como todo escritor, empujado por la necesidad impostergable de expresarse. Le es imposible, empero, considerar que ha llegado a su expresión definitiva. Por consiguiente, le hace falta un método. Desde el principio del *Post-Scriptum 1953* previene: «No me siento a gusto con este libro; en él hubiera deseado agotar la posibilidad de ser. No me disgusta realmente. Pero odio su lentitud y su oscuridad. Me hubiera gustado decir lo mismo con menos palabras»¹⁶. Acto seguido, sostiene que el *Méthode de méditation* es la prolongación de *L'expérience intérieure*. Más aún, propone que ese Método podría sin duda ayudar al lector para que ilumine su recorrido a través de *L'expérience*, aunque, a su juicio, es irremediablemente confuso. Ya en el colmo del desaliento, el lector ha de

¹⁵ La verdad sea dicha, lo primero que se nos ocurrió escribir fue la palabra «desmadre». Queda, pues, consignada en estas notas, y no en el cuerpo del texto, como muestra de timidez.

¹⁶ *O.C.*, t. V, p. 231.

transitar por los pasajes más incomprensibles —las Meditaciones I, II y III de la primera parte, *La contestation*— ¡de un texto que precisamente debería esclarecer el contenido y los ritmos de *L'expérience intérieure*! Comprobémoslo:

Meditación I

«Personaje importante, pido audiencia.
De una patada en el trasero, el ministro me saca con estrépito.
Entro en éxtasis en la antecámara: la patada me arroba, se me adhiere, me penetra; se abre en mí como una rosa.

Meditación II

«Encuentro entre dos tumbas un gusano resplandeciente.
Lo pongo, en la noche, en mi mano.
El gusano me mira desde ahí, me penetra hasta que siento
[vergüenza.
Y nos miramos uno al otro en su resplandor; ambos nos confundimos con la luz.

Meditación III

«El sol entra en mi habitación.
Tiene pocas flores en el cuello. Su cabeza se parece al cráneo de un pájaro.
Toma el botón de mi saco.
De una manera aun más extraña me apodero del botón de un calzón.
Y nos miramos como niños:

*Yo te agarro
tú me agarras
del mentón.*

El primero...»¹⁷

Es innegable: Bataille sólo piensa en función de chiquilladas. ¡A cuántos años luz están sus textos de la *Crítica de la Razón Pura*, del *Discurso del Método*, de la *Fenomenología del Espíritu*, de *El Ser y el Tiempo*! Quien se esfuerce en buscar una continuidad lógica entre los párrafos que integran *L'expérience intérieure*, sépalo de una vez y para siempre, quedará absolutamente decepcionado. Al ir leyéndolos, se experimenta una cierta irritación provocada por ese pensamiento que discurre de ruptura en ruptura, de convulsión en convulsión, muy poco fiel, muy poco apegado a los temas y subtemas que son abordados. En cuanto al *Méthode de méditation*, el caos no sólo persiste; es mayor. Hay ahí un largo pasaje¹⁸ de varias páginas que no lleva título alguno. Tampoco responde a ningún proyecto que haya sido previamente anunciado. Todo lo que dice, todo lo que insinúa, está fuera de contexto en relación a la parte anterior así como a la parte que viene después. Cualquiera aseguraría que fue puesto ahí por equívoco, como si perteneciera a otro libro. Una auténtica anomalía que abarca siete fragmentos, cada cual separado tipográficamente por un asterisco, algunos escritos en mayúsculas, otros en itálicas, otras más con todas sus letras minúsculas, efecto que acentúa aún más la profunda dislocación que existe entre todos ellos. Los puntos suspensivos y los paréntesis salpican muchas páginas. No existe en ningún otro texto filosófico de nuestra tradición un caso como éste donde se usen a tal extremo los puntos suspensivos, lo cual hace pensar que la escritura de Bataille estaría más emparentada con la novela de este siglo que con la escritura de Kant, Hegel o Heidegger.

¹⁷ *Ibid.*, p.p. 200-01. Los cuatro versos que ponen punto final a la Meditación III forman parte de un estribillo que acompaña a un juego infantil ampliamente conocido en Francia: *Je te prends./ tu me prends./ par la barbichette./ Le premier qui rira/ aura une claquette.*

¹⁸ *Ibid.*, p.p. 203-210. Desde «Ya no soporto esta emoción punzante...» hasta «...el soberano silencio que interrumpe al lenguaje articulado».

¿Sucede entonces que el lector, al leer *L'expérience intérieure* y el *Méthode de méditation*, tiene ante él un simple repertorio caótico de pensamientos heterogéneos? Sartre, Gabriel Marcel, parecerían llevar razón cuando reprochan a Bataille su falta de consistencia y de rigor. Él, por su parte, no estaría en total desacuerdo con sus detractores, según la siguiente confesión: «Siempre he tenido dificultad para elaborar mi pensamiento. En ninguna época he trabajado con la regularidad que el trabajo me exigía. Sólo leí una mínima parte de lo que debí haber leído, y jamás ordené en mí la adquisición de conocimientos. Por consiguiente, debí haber renunciado a hablar. Debí haber reconocido mi impotencia y haberme callado»¹⁹. Hasta el final de su vida admitirá esa incapacidad que, a juicio suyo, fue el mayor obstáculo que le impidió ser un «verdadero filósofo». «No puedo decir que sea realmente un filósofo, casi llegué a serlo; algunos de mis libros lo prueban, pero caí en la cuenta de la distancia que había entre lo que yo escribía y la auténtica filosofía. ¿Por qué? Porque un filósofo merecedor de tal nombre debe estar en condición de encadenar indefinidamente su pensamiento. Yo, en cambio, soy incapaz de seguir el mío por un tiempo prolongado»²⁰.

Los fragmentos que acabamos de citar, donde Bataille se refiere a toda su obra, y no a un libro en particular, corroboran sin duda la impresión del lector: que está en presencia no solamente de un par de libros sin pies ni cabeza, sino también en presencia de una obra *estructuralmente defectuosa*. La decepción (y algo más) crece cuando topamos con esta nota de *L'impossible*: «Reconozco sin ambages mis abusos, mis mentiras. Lo que acabo de escribir, ajeno a mí, es falso en un cierto sentido: era la marioneta de una superchería. En otro sentido, estaba *inspirado*, padeciendo lo que escribía. En el momento de escribir me sofocaba, no tenía salida,

¹⁹ O.C., t. III, p.p. 524-25. A este respecto, Bataille relata en otro sitio: «Un día pregunté a un compañero de mi clase quién era el más perezoso de todo nosotros: era yo. "Pero de todo el liceo", insistí. Era yo». O.C., t. VII, p. 460.

²⁰ Madeleine Chapsal, *Les écrivains en personne*, Éditions 10/18, Paris, 1961, p.p. 25-26.

encerrado en mí mismo como en una prisión, un ser al que le faltaba el coraje de pensar lo que pensaba. En aquella desazón, como un náufrago que se aferra a lo primero que encuentra, seguía las reglas de la retórica, buscando producir un efecto. Yo encarnaba la galería (los que escuchan), el deseo que tiene de ser conmocionada»²¹.

Llegados a este punto, no se nos escapa el peligro que corre el presente trabajo. ¿Para qué dedicar una investigación —a través de la cual aspiramos a obtener un grado académico en el área de Filosofía— a un autor que se complace en declarar que no es filósofo, que casi lo fue, pero que su tentativa quedó a mitad de camino, así como a una obra que no es tal, carente de orden, de rigor y competencia? ¿Para que tomarse la molestia de menospreciar a este aprendiz de brujo cuando él mismo tiene la desfachatez de mostrarse como una *farsa*? ¿Cómo justificar el hecho de haber elegido a un autor más proclive a fabricar efectos dramáticos que buscar certezas y verdades? ¿No hubiese sido más sensato, para la meta que perseguimos, llevar a cabo una investigación sobre un autor más confiable, digamos Aristóteles, Spinoza, Kant, Hegel o Heidegger, todos ellos dueños de una metodología y de un discurso teórico hasta hoy insuperables?

Permítasenos intentar salir del aprieto en el que nos hemos metido. Más que salvar a Bataille, salvémonos primero, si es posible, formulando la siguiente hipótesis.

Concedamos momentáneamente que la obra de Bataille se reduce a una serie de ejercicios de estilo —por lo demás, bastante disparejos en cuanto a su calidad literaria— en la que está ausente un contenido propio, defecto que la priva de sentido. Concedamos que en la heterogeneidad de los temas que abarca está el origen de la incoherencia de la que adolece. Esa diversidad contribuye también a la

²¹ O.C., t. III, p. 527.

dificultad de atisbar una posible unidad, en el remoto caso en que la hubiera. Concedamos de igual manera que el «método de trabajo» en Bataille se limita a un impulso incontrolable: transcribir todas las ideas que de pronto lo asaltan, pretendiendo decir demasiado y finalmente balbuceando cosas ininteligibles. En otras palabras, un escritor confuso que acostumbra poner en papel lo primero que le viene a la mente, como si tuviese prisa por terminar, pero nunca un pensador, un filósofo. Amante de los efectos teatrales, pareciera que sigue a pie juntillas la consigna decimonónica de *épater le bourgeois*. Peor aún, ni siquiera tiene pudor cuando se refiere a la imprecisión de sus escritos: «En los tumultos persistentes de mi espíritu, *al principio** sólo pude dar a mis ideas una expresión oscura»²².

Sin embargo, este «al principio» permite entrever que el desorden y la confusión correspondieron a una etapa inicial de su producción intelectual, pero sería demasiado arriesgado imputárselos a la totalidad de sus escritos. Lo que nos proponemos mostrar es que la obra de Bataille no proviene de una problemática ordinaria. Las irregularidades de su pensamiento revelan que se trata de un pensamiento *distinto*. El desorden va más allá de ser el síntoma del carácter de un escritor inconsecuente; es el rasgo peculiar de un pensamiento abierto a las posibilidades humanas que han sido tradicionalmente excluidas —y anatematizadas— del campo de la reflexión teórica. La carencia de orden no está relacionada con tal o cual incapacidad. El desorden va a la par del no-saber. Y el no-saber exige lo no-metódico²³. Bataille se decide sistemáticamente a favor del desorden porque es el método a través del cual ingresa en su pensamiento lo que los hombres han permitido que se mantuviera fuera de su experiencia y se ubica un paso adelante del

* Las cursivas son nuestras.

²² O.C., t. IX, p. 171. Este comentario aparece en el prólogo a *La littérature et le mal*. Alude al hecho de haber reescrito varias veces los ensayos que integran ese libro.

²³ Entendamos por «metódico» la coherencia discursiva que apunta a una meta inteligible y que depende de un proyecto establecido de antemano. Esa coherencia discursiva se construye, además, en la forma de una demostración racional.

límite impuesto por el miedo. No en balde reivindica en *L'érotisme* esta nueva posibilidad: «Me parece natural que la filosofía esté profundamente enferma. Es irreconciliable con una posibilidad bohemia, una posibilidad desenfundada del pensamiento»²⁴.

iii

Ya que la imposibilidad de llevar a cabo lo que se pretende hacer no es siempre un signo de torpeza intelectual, procedamos entonces a intentar despejar las razones que Bataille pudo haber tenido para insistir tanto en el desorden de sus escritos y lo inacabado de su pensamiento. Consciente de sus limitaciones para trabajar, para estructurar la secuencia de sus ideas, lo primero que deberíamos sospechar es si ese desorden característico de Bataille acaso no constituye, en el fondo, un rasgo esencial de su obra. Si esto fuese cierto, el desorden nada tendría que ver entonces con una incapacidad personal, sino más bien sería un método deliberadamente y sistemáticamente adoptado con el propósito de liberarse de las normas racionales propias de la expresión discursiva. Por eso Bataille se reconoce distinto: «Buscar la verdad no es mi fuerte... —escribe en la Introducción a *Le coupable*—, más que la verdad, el miedo es lo que quiero y es lo que investigo porque él abre las puertas a un deslizamiento vertiginoso, porque con él se alcanza lo posible ilimitado del pensamiento»²⁵.

Como lector de Bataille, si uno se decide a pasar por alto esta advertencia, es muy probable que no llegue a comprender su obra²⁶. Tarde o temprano, si se es

²⁴ *O.C.*, t. X, p. 253.

²⁵ *O.C.*, t. V, 240.

²⁶ Véase a este respecto el siguiente pasaje de *L'expérience intérieure*: «El tercero, el compañero, el lector que me conduce, es el discurso. Más aún: el lector es discurso, es él quien habla en mí, que mantiene vivo en mí el discurso del cual es destinatario. Y sin duda, el discurso es proyecto, pero es todavía más ese otro, el

perceptivo, se descubre la necesidad de vibrar en el mismo diapasón: «Etiqueta para pegar sobre mis libros: desarticularse un poco por la mañana antes de leer»²⁷.

Abundan los pasajes donde Bataille habla paradójicamente del rigor de su pensamiento y del desorden que aqueja a su expresión. Pero jamás considera esta doble condición un defecto intrínseco. La desarticulación es, pues, imprescindible porque es *deseada*. A este respecto, precisa en *Sur Nietzsche*: «Mi método tiene como consecuencia un desorden a la larga intolerable (¡en particular para mí!). Lo remediaría si pudiera...»²⁸. Y añade: «Hay en mi manera de proceder un lado de juego, un desorden quizás insoportable. Un día mostraré —precisamente cuando escape a la vaguedad, a la incoherencia— que no me era factible proceder de ningún otro modo»²⁹.

Veamos el siguiente caso para percatarnos de qué necesidad habla Bataille. En la *Nudité*, tercera parte del *Méthode de méditation*, se encuentran dos párrafos muy cortos que dan la sensación de haber pertenecido a un texto perdido —tan sólo jirones de un texto que hubiese sido quemado o desgarrado:

«.....
 esto, sin embargo, es *el instante* éste, actual, ni mi
 ausencia ni yo, ni la muerte ni la luz —y mi ausencia y yo, la muerte y la luz— una
 risa ligera se eleva en mí como el mar, llena la ausencia inmensamente. Todo lo que
 es—ES DEMASIADO.

*

lector, quien me ama y quien de súbito me olvida (me mata)... compartiendo mi angustia, mi suplicio, deseando mi suplicio tanto como yo deseo el suyo». Cf. *Ibid.*, p. 75.

²⁷ *O.C.*, t. VI, p. 401.

²⁸ *Ibid.*, p. 203.

²⁹ *Ibid.*, p. 421.

..... esto ya no importa, escribo este libro, y *claramente y distintamente*, deseé que fuese lo que es»³⁰.

En este texto colmado de vacíos se expresa una *voluntad deliberada de escritura*. En cuanto a los adverbios usados, que Bataille no vacila en subrayar, *clara y distintamente* nos indican hasta qué punto el desmantelamiento del lenguaje es metódico en él. En efecto, una inclinación a pensar en exabruptos, un gusto por trazar puentes entre caminos intransitados, una cierta atracción por hacer pausas y silencios, por interrumpirse, todos estos gestos están omnipresentes en los escritos de Bataille. ¿El motivo? Le interesan más los flujos en múltiples direcciones y los ritmos que acompañan al pensar que el puerto de llegada vislumbrado a lo lejos por el pensamiento. De sus ideas, prefiere el instante de eclosión por encima de la preocupación en otorgarles una solidez final, concluyente. Reconoce tener horror hacia la continuidad, lo que lo conduce a perseverar en el desorden. Si su proceder acusara pereza, Bataille no habría escrito siquiera la mitad de lo que escribió. Por consiguiente, la desorganización en la escritura es, ante todo, la táctica de una voluntad manifiesta por expresar la conmoción sentida tras haber penetrado en el ámbito de lo ininteligible.

En el campo herméticamente vigilado del pensamiento discursivo — pensamiento que enaltece el conocimiento y el «trabajo»— Bataille deja abierta una oportunidad a la «vida» y al «deseo». Embarcarse en un proyecto, como es el escribir, significa tomar la decisión de poner entre paréntesis un cúmulo de horas, de días, de semanas, tal vez de años, de la vida propia y consagrarlos para materializar dicho proyecto. Ante esta exigencia, Bataille no está dispuesto a sacrificarlo todo,

³⁰ O.C., t. V, p.p. 227-28.

dejando de lado su vida mientras piensa y escribe. «En los momentos de desfallecimiento, la interrogación es de aquellas que exigen se les dé inmediatamente una respuesta. Debo vivir, no ya saber. La interrogación que anhelaba saber (el suplicio) supone alejadas las verdades preocupaciones: tiene lugar cuando la vida queda suspendida»³¹. Así, querer pensar equivale a una vocación: la de responder al llamado del viento, al llamado de la muerte. No es extraño entonces que ese pensamiento brote desgarrado, como *aventado* por la borrasca de lo ininteligible.

Símbolo del no-saber, el viento *no puede residir* en el pensamiento, así como no puede haber un pensamiento de la muerte sin que *suceda* la muerte del pensamiento. Lejos de ser esta afirmación un retruécano, abre la vía para barruntar lo que Bataille se propuso: obligar al pensamiento a que diese cabida a su *otro*, es decir, no permitirle que continuara subordinándose a sus procedimientos regulares, a su identidad y a su discursividad características, sino ordenarlo en el espacio vacío de los paréntesis que tradicionalmente él ha impuesto. Este es el corazón del método batailleano. Implica, por otra parte, invertir la perspectiva a la que hemos estado acostumbrados: ya no limitar las fronteras del pensar; ya no excluir ninguno de sus movimientos, por más dislocado que parezca; ya no censurar todo aquello que lo desborda (y de hecho, lo fundamenta). En este sentido, el desorden no constituye un estado imperecedero de desarticulación. Es el signo vital, dinámico, de un desbordamiento, el cual ocurre cuando el escritor deja que su pensamiento fluya con entera libertad³².

³¹ O.C., t. VI, p. 115.

³² Uno de los ejemplos más sorprendentes de ese método dará como resultado la «inversión copernicana» que subyace a *La part maudite*, libro extremadamente rico en perspectivas novedosas, nunca antes ensayadas, para comprender la dilapidación como movimiento global de la vida. Véase sobre todo el *Prólogo* y la *Introducción teórica*, en O.C., t. VII, p.p. 19-47.

Rechazar la discursividad significa rechazar la omisión deliberada de lo que desborda al hombre, de lo que nos desborda. Bataille designa este rechazo «inversión copernicana»³³. A partir de ella, el pensamiento invierte su discurrir hacia nuevas direcciones, en pos de un objetivo hasta entonces olvidado. En este proceso de urdir un pensamiento «al revés» reside esencialmente el carácter subversivo de la obra batailleana. Pero tengamos en cuenta que no puede ser llevado a cabo con la serenidad de la que gozó Descartes, aun en sus ratos más calamitosos. La subversión, en Bataille, exige a toda costa la entera disponibilidad a vivir desgarrado, a sacrificar en sí todo lo que nos ofrece una vía de salvación, a ser convulsionados por los estertores de la carcajada. De ahí que dicha subversión se traduzca en una temática heterogénea, cuya exposición resulta en apariencia incoherente. De la obra de Bataille emerge un pensamiento que no ha aceptado la esclavitud que suele imponer la discursividad. Al despojarse de las «largas cadenas de razones»³⁴, ese pensamiento se *des-encadena*, trocándose en un pensamiento odioso³⁵, un pensamiento sin medida (*mesure*) que ya nada, ni normas ni principios, puede contenerlo. En suma, un pensamiento *in-subordinado*. Bataille sigue de cerca al menos un proyecto: pensar fuera de toda inhibición. «No creo poder proponerme un resultado más decisivo que el estrechar los lazos entre el desarrollo del pensamiento y la mayor libertad posible»³⁶.

Confrontar el pensamiento con aquello que lo rebasa es lo que involucra esa «mayor libertad posible». Es lo que Bataille anhela y tiene la seguridad de

³³ Cf. *Ibid.*, p. 21.

³⁴ Frase de Descartes. Se refiere a dichas cadenas como instrumento predilecto de los geómetras para lograr las más arduas demostraciones. Descartes no duda en considerarlas útiles. Cf. *Discours de la méthode*, (deuxième partie), en René Descartes, *Oeuvres*, Le Club Français du Livre, tome I, ed. Samuel S. de Sacy, Paris, 1966, p. 419.

³⁵ «Pensar de una manera que no sea odiosa, que no sea con la obsesión de lo que desencadena, en contraposición de todos los *encadenamientos* ideológicos..., según yo, la *menor* concesión a este respecto desemboca en la pérdida de toda fortaleza y el avasallamiento de la persona humana al deber». *O.C.*, t. II, p. 85.

³⁶ *Ibid.*, p. 127.

conseguirlo. Estima que su proyecto puede tener éxito en la medida en que el pensar abandone enteramente la ideología de la discursividad, es decir, que abandone el lenguaje que transita de un punto a otro al mismo tiempo que despliega el sentido de lo que se habla. Esa posibilidad de éxito también exige que el pensar no se ordene según un repertorio de temas o «puntos seleccionados de enfoque». Estas dos condiciones, una vez cumplidas, dan origen a la heterogeneidad y al desorden que caracterizan la obra de Bataille. El desorden de la totalidad de sus escritos constituye el método que «ordena» su pensamiento conforme a la experiencia que lo excede y le proporciona un fundamento³⁷. Lo anterior se comprueba con facilidad en el ámbito de la «experiencia interior». Así, «la expresión de la experiencia interior —sostiene Bataille— debe responder de alguna manera a su movimiento; no puede ser una seca traducción verbal, ejecutable tras una orden»³⁸.

Por lo tanto, existe una relación necesaria de la experiencia de pensar con el desorden de la expresión. En una nota de *Le coupable* redactada en 1939, Bataille dice: «Me expreso mal. Pero ya no tengo esperanza de abrimme camino desde que — más que de esperar— resolví expresarme mal. Ordenar (cosa que intenté antes) desembocaba en el compromiso, en el malestar, en un estancamiento sin aire»³⁹. Ya que la experiencia envuelve a la vida para conducirla a lo que le es desconocido, su expresión debe mantenerse fiel a lo vivido, sin importar que sea justamente un discurso. ¿Cómo se consigue esa fidelidad? La expresión ha de conservar su condición de mero esbozo, dejando que ingrese en su construcción, aun con una cierta voluptuosidad, ese «elemento de muerte que es el curso de un río yendo hacia el

³⁷ «Llamo "experiencia" a un viaje hasta el límite de lo posible del hombre. Cada cual puede no hacer ese viaje, pero si lo realiza, ello supone negada toda autoridad, todo valor existente, que limitan lo posible. Por el hecho de que ella es negación de cualquier otro valor, de cualquier otra autoridad, al tener una existencia positiva, ella se convierte en el valor y *la autoridad*». *O.C.*, t. V, p. 19.

³⁸ *Ibid.*, p. 18.

³⁹ *Ibid.*, p. 513.

mar»⁴⁰. Bataille decide, pues, en los siguientes términos el problema que le plantea la expresión que más conviene a la experiencia porque no la traiciona, a la vez que la vuelve comunicable: «...al final: sólo es un esbozo y, lo sé ahora, nunca escribiré algo distinto. Pero también sé que esta es la única expresión intelectual de la experiencia que permanece posible, ya que, si bien es cierto que a pesar de todos los obstáculos podemos expresar la experiencia, hay uno que convierte en agotador el juego de la expresión. Nada existe que no seamos capaces de expresar, salvo un nuevo punto de vista que surge a la postre: es inagotable»⁴¹.

Así, el desorden en Bataille es inconfundiblemente metódico. La heterogeneidad de sus textos dificulta en una primera instancia percatarse de la unidad fundamental que los articula entre sí. El método batailleano, aunque se trate de un no-método que no acata las reglas canónicas, cobra sentido *si llegamos a comprender en qué medida recorre su obra una auténtica voluntad de sistema*. Surge entonces la pregunta si es factible encontrar en la dispersión de sus escritos algo similar a un punto de vista unitario. Ensayaremos dar una respuesta plausible a esta pregunta en el siguiente apartado.

iv

A la par del desorden metodológico, existe otro aspecto no menos desconcertante en el pensamiento de Bataille: su insistencia en proyectar reunir escritos dispares dentro de un plan bien orquestado. En el apartado *La volonté de Le coupable*, leemos este pasaje que nos parece de capital importancia: «Me sorprende de mis escritos un ordenamiento tan riguroso que, luego de un intervalo de varios años, el pico cava en el mismo lugar (futuros deshechos desdeñables). Un sistema

⁴⁰ Cf. *Ibid.*, p. 438.

⁴¹ *Ibid.*, p. 437.

con precisión de reloj ordena mis pensamientos. (Sin embargo, en este trabajo inacabable, me oculto sin cesar)»⁴². De este modo, las diferentes temáticas que pueblan esa masa de escritos configuran un cuerpo textual único *que dice lo mismo*. Por una parte, que haya ahí una dispersión manifiesta, pero por otra, que también sea innegable una voluntad de ordenamiento, estas dos actitudes en apariencia irreconciliables dentro de la obra de Bataille indican que sólo pueden coexistir un movimiento centrífugo y un movimiento centrípeto gracias a la presencia de un núcleo desde el cual se produce semejante deshilachamiento. El «pico que cava en el mismo lugar», el ordenamiento «con precisión de reloj», el «trabajo inacabable», ponen de relieve el vínculo entre una intuición primigenia y la complejidad siempre indefinida, jamás terminada, de su objetivación. En este sentido, Bataille asume, en tanto que filósofo y en tanto que escritor, la inconmensurabilidad que separa su intuición inicial⁴³ de los medios que tuvo disponibles para expresarla. La pluralidad de sus textos obedece a la necesidad imperiosa de lograr aproximarse cada vez más a la simplicidad de dicha intuición. Su desorden característico está motivado, pues, por una búsqueda, no de las palabras adecuadas, sino del silencio que impone la verdad contundente de lo que intuyó. Por eso Bataille dice: «Escribo; no quiero morir»⁴⁴.

La mayoría de las veces que Bataille habla acerca del desorden de su obra, lo hace para destacar que es una nota constitutiva de su pensamiento. También son numerosas las ocasiones en que se queja de él. «Escribo un libro; tengo que ordenar mis ideas». Por momentos rechaza el desorden y acepta someterse al imperativo de un procedimiento ordenador, decisión que sólo puede ser entendida si suponemos que Bataille fue un autor que tenía presente la posible unidad de su reflexión a partir de una motivación central. El desorden emerge como posibilidad en el horizonte

⁴² *Ibid.*, p. 356.

⁴³ Más adelante ahondaremos sobre el contenido de esa intuición que hemos denominado «primigenia» o «inicial».

⁴⁴ *O.C.*, t. V, p. 365.

propio para quien consigue elaborar en su fuero interno una cierta idea de «orden». No debemos, por ende, apresurar un juicio basándonos en las apariencias: la obra de Bataille es la obra de un «teórico encarnizado», como él mismo se autodenomina en *Le coupable*⁴⁵. Esto implica que es capaz de hacer lo que todo poeta o todo místico ignora: disertar.

Como «teórico encarnizado» que sabe disertar, Bataille no deseó crear una obra dislocada, hecha de fragmentos destinados premeditadamente a la dispersión. Por el contrario, tuvo clara conciencia de la necesidad que lo impulsó a construir la unidad de sus temas y de sus escritos heterogéneos. Pongamos por caso *L'érotisme*. Ahí manifiesta que se ocupará de *analizar sistemáticamente* dos opuestos irreconciliables tales como lo prohibido y su transgresión⁴⁶. Su propósito es claro: desarrollar «un conjunto de representaciones coherentes». Además, conviene no olvidar las múltiples tentativas que emprendió para organizar ese conjunto. Una gran cantidad de planes, el proyecto de un publicación conjunta de todos sus escritos, así como el proyecto de constituir una *Summa*, varias veces modificado, y al final, inconcluso⁴⁷. En efecto, desde 1950, Bataille se propone estructurar todo lo que ha escrito hasta entonces, convirtiendo el *Prefacio* que redactó para la segunda edición de *Le coupable* en una «Introducción general a la *Summa* ateológica»⁴⁸. En una carta dirigida a Raymond Queneau con fecha del 29 de marzo de 1950, puntualiza: «Quisiera hacer a Ediciones [Gallimard] la siguiente propuesta que me llevó mucho tiempo detallar. Me gustaría reunir el conjunto de mis escritos de la N.R.F.*, el cual

⁴⁵ Cf. *Ibid.*, p. 386.

⁴⁶ Cf. *O.C.*, t. X, p.p. 11-13.

⁴⁷ Los múltiples esquemas que Bataille compuso para la *Somme*, modificándolos una y otra vez, abarcan desde 1950 hasta 1961.

⁴⁸ Véase *O.C.*, t. VI, p. 484.

* Se refiere a la colección de Gallimard *Nouvelle Revue Française*.

constaría en todo caso de tres volúmenes seguidos, con el título general de *Summa a-teológica*»⁴⁹. Al final de su carta, incluye el siguiente plan:

«I.- LE MOMENT [borrado: L'Existence; La Solitude] SOUVERAIN

L'Athéologie

L'Expérience intérieure

Méthode de méditation

Études [borrado: sur le moments souverains]

II.- L'AMITIÉ

Le Coupable

Histoire d'une société secrète

Maurice Blanchot

III.- LA MORT [borrado: et la morale] DE NIETZSCHE

Comment Nietzsche est-il mort

Sur Nietzsche

La Sainteté du mal

Mémemorandum»⁵⁰.

Más aún, en otro plan concebido Bataille señala: «Anunciar una doctrina: este libro es la introducción a una doctrina»⁵¹. Y agrega a modo de una explicación sucinta: «Lo esencial de la doctrina es que no sólo se considera en ella la avidez, sino también la prodigalidad humana»⁵².

Con todo lo expuesto hasta ahora, se observa con claridad que Bataille se propuso elaborar al menos lo que él llama una «filosofía», teniendo en mente la visión unitaria y doctrinal del conjunto de las posibilidades humanas. Que tal vez se trate de una «filosofía de la incoherencia», es algo que no debemos menospreciar por

⁴⁹ O.C., t. VI, p. 360.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 361. En cuanto a los materiales que integrarían cada uno de los libros de esos tres volúmenes, aparecen ampliamente descritos desde la página 360 hasta la 374. Después de probar varias composiciones, no fue sino hasta 1961, en ocasión de la reedición de *Le coupable*, que la *Somme athéologique* alcanzó su forma definitiva: *L'expérience intérieure, Le coupable y Sur Nietzsche*.

⁵¹ O.C., t. II, p. 387.

⁵² *Idem.*

juzgarlo precipitadamente. De una manera u otra, Bataille nos anticipa su intención en un borrador de *L'érotisme*: «Puedo también sentir la necesidad de unir a la consecución esperada de un edificio filosófico una obra donde la incoherencia de todo estaría igualmente reflejada»⁵³. De lo que nadie puede tener una certeza absoluta es que Bataille haya alcanzado el núcleo de su obra y se haya detenido en él, pues cabe imaginar que su muerte puso fin a la «labor inacabable» de conceptualización que había ocupado una parte importante de su vida. En todo caso, nos parece que no hay duda de que Bataille tuvo la intuición de la unidad de su pensamiento así como también intuyó la unidad primigenia de la existencia, de las formas de vida y de los distintos aspectos del pensamiento, de todas las actitudes humanas, o para decirlo en sus propios términos, de «todos los posibles». Determinar en qué consistió esa intuición fundamental y cuál es la batería de nociones que la engloban, valga mencionarlo de modo explícito, es el objetivo principal que nos hemos propuesto en este trabajo.

Consciente de abordar un vasto territorio donde los hechos no permiten ser fácilmente categorizados, ya que provienen de la existencia no teórica, Bataille insiste en repetidas ocasiones en el carácter sistemático de tal o cual análisis que emprende. Por ejemplo, en el Prólogo a *L'érotisme* subraya: «Tan sólo pretendí buscar en la diversidad de los hechos descritos *la cohesión*. De un conjunto de comportamientos, intenté ofrecer un cuadro coherente»⁵⁴. Y dos párrafos más abajo: «Sacrifiqué todo a la búsqueda de un punto de vista que hiciera resaltar la unidad del espíritu humano»⁵⁵. Las dos partes que integran este libro constituyen «una unidad

⁵³ *O.C.*, t. IV, p. 397.

⁵⁴ *O.C.*, t. X, p.p. 11-12.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 12.

innegable», aun cuando la segunda, sobre todo, esté compuesta de varios artículos independientes⁵⁶.

Esa búsqueda sistemática de la unidad del hombre tanto en el nivel del pensamiento como en el nivel del repertorio completo de sus conductas, implica para Bataille un constante rigor que la multiplicidad de enfoques desarrollados no facilita percibirlo. La coherencia de la obra batailleana descansa en el proyecto de abarcar —no de reducir a una unidad de principio ni a una unidad formal de exposición— todos los excesos del hombre que fundan la unidad de su ser. Al igual que esta unidad no se hace patente a simple vista, tampoco la unidad del pensamiento y de la obra de Bataille se muestran tras una lectura somera. La unidad en la que ahonda Bataille es subterránea y fue ocultada pertinazmente por la tradición filosófica. En consecuencia, se trata para él de abordar *todo el hombre*. ¿Qué significa esto? Bataille irá hilvanando y deshilvanando un pensamiento que incluya la *inhumanidad humana*, el horror de los *excreta*⁵⁷ que la filosofía hasta entonces omitió. Continuar callando esa inhumanidad «demasiado humana» equivale a participar en el rechazo secular de lo que Bataille, siguiendo de cerca a Sade, denomina «el rechazo del hombre total». Comprender al hombre como totalidad, sin excluir *a priori* su «parte maldita», constituye la meta que persigue el pensar batailleano. En suma, reunir definitivamente esos dos universos no sólo separados, sino contradictorios: el universo del ser racional y el de los *excreta* vinculados con el «no-ser». Bataille se abocará a esta tarea con voluntad inquebrantable.

Es hora ya de penetrar, pues, en la noche del no-saber. Sigamos cautelosamente el hilo de Ariadna.

⁵⁶ En efecto, la segunda y última parte toca temas como los reportes estadísticos sobre actividad sexual de Kinsey *et alia*, la mística y la sensualidad, el erotismo y la soledad, el incesto en la obra de Lévi-Strauss, el marqués de Sade, la santidad, y el prefacio a *Madame Edwarda*.

⁵⁷ Los *excreta* apelan a la unidad de los «momentos soberanos», a saber: la poesía, el éxtasis, la guerra, el erotismo, la risa, el homicidio; o sea, *todas* las posibilidades humanas.

**...UNA BRUJA HERMOSA
Y
UN PIRATA HONRADO
(o todo está al revés)**

...una bruja hermosa y un pirata honrado.

José Agustín Goytisolo

Según Bataille, la unidad del hombre y de su pensamiento es un hecho irrefutable. Sin embargo, habla también persistentemente de la dualidad del «mundo». ¿Cómo se conjugan ambas tesis opuestas?

A lo largo y ancho de su obra, Bataille sostiene la tesis sobre la unidad profunda de los seres y de las cosas al mismo tiempo que defiende la tesis contraria: la dualidad de lo real. Esta contradicción es, empero, engañosa. La afirmación sobre la unidad de los seres le permitirá mostrar que, más allá de los límites institucionalizados del conocimiento, existe la continuidad fundamental de todos los seres que los vincula unos con otros. Así, se impone una conclusión de gran relevancia: no hay límite que no pueda ser transgredido. «Si se abandona una perspectiva particular (como la del conocimiento), todo se mantiene unido, todo es solidario, todo se mueve junto. Lo que puede llamarse experiencia interior existe sin duda alguna, y si tememos en última instancia no lograr un conocimiento exacto de ella, al menos podemos intentar vivirla; en este sentido, aun los errores son válidos»¹.

No obstante, si nos ubicamos en una perspectiva diferente, no todo es susceptible de ser integrado en el pensamiento racional. A esta resistencia se refiere Bataille cuando habla sobre la dualidad de lo real, entendida ésta como la diferencia irreductible a un rasero común.

El ser es continuo², pero heterogéneo. En contraposición a Hegel, Bataille piensa que lo real no es por completo racional porque hay una realidad que no es «efectividad»³, es decir, no es «operable». Dicha realidad emerge más allá de

¹ *O.C.*, t. VI, p. 287.

² La continuidad entre los seres incluye también la relación sujeto-objeto.

³ Hegel denomina dicha «efectividad» *Wirklichkeit*.

cualquier forma de apropiación humana, bien sea a través de una apropiación intelectual (el saber) o a través de una apropiación material (el trabajo). Hay, sin embargo, una vía de acceso a esa realidad; ella puede abrirse al hombre bajo dos condiciones. La primera, darse cuenta de que no se trata de una realidad operatoria, que no es un campo donde es factible ejercitar las múltiples acciones humanas. La segunda, sólo a través de una mirada cuya función no es el conocimiento, sino una puerta de entrada a *lo otro* del mundo postulado por el ser racionalizante y racionalizado. Bataille se abocará a mostrar cómo ese *lo otro* desafía la anulación logomáquica de su diferencia. De ello resultará una visión muy poco académica.

De 1926 a 1929 Bataille redacta algunos artículos para la revista *Aréthuse*⁴. De hecho, es un periodo de escasa importancia en cuanto al desarrollo de su propio pensamiento. En los años posteriores a esa última fecha, empero, Bataille irá elaborando un primer panorama de los temas que desde entonces aparecerán y se mantendrán presentes en su obra de una manera obsesiva. Uno de los miembros del comité de redacción de *Documents*, Pierre d'Espezel, acierta en su apreciación cuando escribe a Bataille: «Según lo que he observado hasta ahora, el título que usted ha escogido para esta revista sólo se justifica en la medida en que *Documents* nos tiene al tanto de sus inquietudes»⁵. Con el artículo *L'Amérique disparue*⁶ se anuncia una de las temáticas constantes de *Documents*. En él, Bataille manifiesta sentirse fascinado por el antihumanismo de las civilizaciones mesoamericanas, sobre todo la azteca. En su opinión, lo que trajo consigo de mayor valía el descubrimiento

⁴ Dichos artículos abarcan desde la página 107 hasta la 151 del tomo I. Son primordialmente reseñas de libros publicados sobre numismática.

⁵ *O.C.*, t. I, p. 648. La portadilla de la revista decía: «DOCUMENTS / Doctrines / Archéologie / Beaux-Arts / Ethnographie / Variétés / Magazine illustré / paraissant dix fois par an.

Comité de Rédaction: MM. Jean Babelon, le docteur G. Contenau, Carl Einstein, Pierre d'Espezel, Raymond Lantier, Paul Pelliot, Le docteur Reber, le docteur Rivet, Georges Henri Riviére, Josef Strzygowsky, Georges Waldenstein.

Secrétaire général: Georges Bataille.

Rédaction et administration: Paris, 39, rue de La Boétie (VIII^e).

⁶ Cf. *Ibid.*, p.p. 152-158.

de Colón fue revelar a Occidente una cultura en la que «sin duda jamás fue concebida por la demencia humana una excentricidad más sangrienta que ésta»⁷. Confiesa asimismo que la violencia demencial de los mexicanos del siglo XV lo seduce al máximo debido al gusto que tuvieron por la «muerte excedente»⁸.

En otro artículo publicado en abril del mismo año (1929), *Le cheval académique*⁹, surge la convicción en Bataille de que existe un reverso del «escenario racional», *el otro* del mundo de la claridad y de la distinción, o sea, del mundo que edifica y ensalza el saber filosófico. El ejemplo que empleará para perfilar esa idea es bastante significativo. Desde el siglo IV a.C., los galos reprodujeron en sus monedas las figuras más características de las monedas griegas. Una de ellas es la del «caballo». En las monedas griegas, afirma Bataille, se expresa la misma *idea* que en la filosofía platónica o en el modelo arquitectónico de la Acrópolis¹⁰. El caballo encarna el ideal helénico de la armonía de las formas, correlato clásico de la claridad conceptual. No obstante, ¿qué reproducen exactamente los galos? Caballos-monstruos¹¹, caballos dementes y dislocados, expresando un frenesí de las formas a la vez que introducen en el mundo «la fealdad agresiva, arrebatos que nacen del hecho de ver sangre o del horror, relinchos desmesurados». Al universo ordenado — y de una manera u otra ascético— de la razón pura, del cielo inteligible, los galos opusieron un mundo deforme, burlón, espantoso —aquél universo que constituye la otra vertiente del hombre: la noche humana.

¿Por qué ha sido ignorado *lo otro*?, se pregunta Bataille. ¿Cómo los hombres han podido fingir encontrarse en un mundo como si nada ocurriera en él aparte de una inteligibilidad apacible? ¿Cómo es posible la beatitud de los personajes

⁷ *Ibid.*, p. 152.

⁸ *Ibid.*, 155.

⁹ *Ibid.*, p.p. 159-163.

¹⁰ Cf. *Ibid.*, p.p. 160-61.

¹¹ Cf. *Ibid.*, p. 161.

iconográficos del *Apocalipsis de Saint-Sever*¹², todos ellos con la cabeza cortada y las vísceras de fuera aún palpitantes? La belleza moral que emana de los mártires cristianos contrasta con un fondo donde prevalece el horror. Hay también en la flor un «olor de la muerte»¹³. Por encima del suelo, revela en su fragilidad un orden y una belleza; concuerda con la idea de una Naturaleza provista de una estructura armónica que se transparenta a través de un orden apacible y «sin ninguna fisura». Pero por debajo, la flor está también constituida por sus raíces, las cuales se hunden en la podredumbre del suelo, en el «hedor del estiércol».

De esta manera, Bataille da la impresión de querer arrastrarnos hacia un universo oscuro, quizás el universo de los que viven encerrados en la caverna platónica. El horror y la porquería, ¿pertenecen al ser o al no-ser? ¿No habría que mirar más allá de la opacidad de lo sensible, donde vive el Sol, es decir, la Verdad y el Bien? ¿Acaso Bataille se empeña en desandar el trayecto recorrido por el pensamiento de Platón —el mismo por el que transitó la filosofía a partir de ese momento— para volver a bajar al mundo subterráneo de la ignorancia? ¿Sería correcto pensar que Bataille es el más irreductible de los habitantes de la Caverna, incapaz de mirar el Sol de frente —ese Sol que es la imagen en el mundo visible de la Idea del Bien y causa de todo lo que existe¹⁴?

¹² *L'Apocalypse de Saint-Sever* abarca de la página 164 a la 170 del tomo I. En este artículo, Bataille ofrece una descripción detallada del manuscrito y una interpretación general. Comienza diciendo: «Manuscrito de la Biblioteca Nacional [de París], fondo latino 8878, 292 folios. Altura: 37 cm.; ancho: 28 cm. Ingresó en la Biblioteca en 1790. Perteneció al cardenal d'Escoubleau de Sourdis. Al venderse, fue adjudicado por el precio de 15 libras. Descrito por Léopold Deslile (*Mélanges de paléographie et de bibliographie*, 1880) y por Philippe Lauer (*Les Enluminures romanes*)». En la interpretación que arriesga, Bataille comenta: «...en las más salvajes canciones de gesta y, de manera idéntica, en los manuscritos tales como el *Apocalipsis de Saint-Sever*, el horror no conlleva ninguna complacencia patológica y desempeña únicamente el papel de estiércol en el crecimiento vegetal, estiércol de un olor sofocante sin duda, pero salobre para la planta». *Ibid.*, p. 167.

¹³ Cf. *Le langage des fleurs* en: *Ibid.*, p.p. 173-178.

¹⁴ En efecto, leemos en *La República*: «...at any rate, my dream as it appears to me is that in the region of the known the last thing to be seen and hardly seen is the idea of good, and that when seen it must needs point us to the conclusion that this is indeed the cause for all things of all that is right and beautiful, giving birth in the visible world to light, and the author of light and itself in the intelligible world being the authentic source of truth and reason...». Plato, *The Republic*, The Loeb Classical Library, 5th reprint, vol. 2, trad. Paul Shorey, Great Britain, 1970, 517b-c, p. 131.

Todo lo contrario. Bataille siempre deseó mirar de frente el sol y mantener su mirada fija ahí, mientras que los ojos del resto de los filósofos se desviaron de aquella imagen incandescente al no poder resistir su brillo enceguecedor. De hecho, los que temieron vivir deslumbrados —opina— son los mismos que se rehusaron a ver el sol tal y como es: no la imagen de la Idea platónica, símbolo de la luz natural, de la claridad racional, de un *kosmos* ordenado e inteligible, sino «repugnante y rosa como un glande, abierto y orinando como un meato»¹⁵. Para Bataille, ha sido un error pretender ignorar y desterrar del pensar filosófico la parte innoble, abyecta, asquerosa, de todas las cosas que son *excreta*, o sea, «objetos del acto imperativo de exclusión»¹⁶. El hombre, según él, vive bajo el peso de algo que no cesa de amenazarlo: la inmundicia. Ella pone en relieve el profundo carácter bestial de nuestra humanidad; carácter que puede ser soslayado mediante un sinfín de argucias, pero nunca eliminado. El interés en desentrañar los posibles significados de lo inmundo constituye una actitud propia del hombre cuya experiencia excede la experiencia banal del hombre civilizado y bien educado. Exige, además, una lucidez inusual.

La visión frontal de un sol espantoso, nauseabundo y homicida, corresponde, en el caso de Bataille, a una visión del mundo contraria a cualquier tentación idealista por dulcificar la realidad. Su crudeza, lo insólito de su propuesta, nos obliga a detenernos en ella para comprenderla mejor y sopesar hasta qué punto subvierte el diagrama axiológico que adoptó nuestra cultura occidental, derivándolo de la filosofía platónica.

¹⁵ Esta comparación forma parte de un brevísimo texto que acompañaba el prospecto de suscripción a *L'anus solaire*, libro anterior a *Histoire de l'oeil*. Escrito en 1927, fue impreso en noviembre de 1931 por la editorial de André Simon. La portadilla rezaba: «GEORGES BATAILLE / L'ANUS SOLAIRE / illustré de pointes sèches / par / André Masson / Éditions de la Galerie Simon / 29 bis, rue d'Astorg / Paris. Cf. *O.C.*, t. I, p. 644.

¹⁶ *O.C.*, t. II, p. 220. En un párrafo posterior del mismo texto, *L'abjection et les formes misérables*, Bataille aclara: «El acto de exclusión tiene el mismo sentido que la soberanía (*souveraineté*) social o divina, pero no se sitúa en el mismo plano: se sitúa precisamente en el dominio de las cosas y no, como la soberanía, en el dominio de las personas. Difiere de él, pues, del mismo modo en que el erotismo difiere del sadismo». *Idem*.

Mirar fijamente el sol es un acto insostenible. El sol enceguece siempre y cuando no sea sustituido por la Idea, a la manera en como lo hizo Platón. El sabio no queda ciego porque él contempla el *eidos* (repre-sentación) del astro con los ojos del alma¹⁷. Así como el filósofo se burla del hombre vulgar porque está incapacitado para admirar lo Inteligible, así también Bataille se burla del filósofo que carece de un órgano que le permita contemplar el reverso aterrador del mundo metafísico.

¿Cuál es el origen de esa visión del mundo, la del «sol degollado»¹⁸, que posee el mismo rango que la erección, el ano, el cadáver y las tinieblas que reinan en la caverna? Los manuscritos póstumos reunidos bajo el título de *Dossier de l'Oeil pinéal*¹⁹ proporcionan a este respecto una valiosa orientación.

Se sabe de sobra que, para Descartes, existe un órgano ubicado en el cerebro humano que es el sitio del que parten las órdenes que envía al espíritu al cuerpo. También por ese órgano pasan los datos de los sentidos hasta llegar al espíritu. Nos referimos a la glándula pineal²⁰. Descartes justifica su elección de esa glándula, y no otro de los órganos del cuerpo, apoyándose en dos hechos fisiológicos que le

¹⁷ Véase: Plato, *The Republic*, The Loeb Classical Library, 5th reprint, vol. 2, trad. Paul Shorey, Great Britain, 1970, 518c, p. 135. En ese pasaje se afirma: «...the true analogy for this indwelling power in the soul and the instrument whereby each of us apprehends is that of an eye that could not be converted to the light from the darkness except by turning the whole body. Even so this organ of knowledge must be turned around from the world of becoming together with the entire soul, like the scene-shifting periaet in the theatre, until the soul is able to endure the contemplation of essence and the brightest region of being».

¹⁸ «*Soleil cou coupé*». Este verso de Apollinaire aparece como epígrafe en el manuscrito *L'oeil pinéal* (3). Cf. *O.C.*, t. II, p. 38.

¹⁹ Este *dossier* abarca desde la página 11 hasta la 47 del tomo II. Comprende cinco versiones distintas. Sólo una de ella pudo ser fechada con exactitud por los editores de las Obras Completas. Bataille la redactó en 1930. En el Apéndice 3 decidimos incluir la traducción de un plan de trabajo para *L'oeil pinéal*.

Otro texto, *L'anus solaire*, aborda una temática muy similar. Véase el tomo I, p.p. 79-86.

²⁰ El adjetivo *pineal* proviene del latín *pinca*. Significa el fruto del pino. Muchos confunden la glándula pineal con la hipófisis sin razón alguna. Ya desde la época de Descartes, cada una de ellas estaba perfectamente tipificada y localizada en sus respectivas ubicaciones. La glándula pineal se halla en la parte superior del encéfalo, y aun hoy día se desconoce cuál es su función, mientras que la hipófisis se encuentra en el entrecruzamiento de los nervios ópticos y se encarga de segregar varias hormonas, algunas de ellas involucradas con el proceso del crecimiento.

parecen evidentes. El primero, que dicha glándula se halla en el centro de su sustancia, suspendida por encima del conducto a través del cual se comunican las cavidades interiores con las exteriores, quedando asegurada así la influencia recíproca de los movimientos que van del cuerpo al espíritu y viceversa. El segundo —añade Descartes—, consiste en que todas las partes, tanto del cuerpo como del cerebro, son dobles: dos hemisferios, dos manos, dos ojos, dos orejas, etc. Por consiguiente, cabe suponer que en algún sitio deben mezclarse las impresiones dobles, ya que, por ejemplo, sólo percibimos una sola imagen visual, y no dos. Esta operación debe por fuerza suceder en una parte única del cerebro donde las impresiones consigan unirse²¹. Y tal parte única es la glándula pineal. Hasta aquí el razonamiento cartesiano.

Aprovechando por igual esa misma inspiración que tuvieron Descartes y sus contemporáneos, Bataille propone una noción mítica, fantasiosa, del ojo pineal. Gracias a que los biólogos, a quienes es difícil imputarles el pensar en extravagancias —comenta con un cierto dejo de sarcasmo—, han visto en esa glándula un ojo en estado embrionario, dicho órgano da buena cuenta de la «verticalidad» del cuerpo y de la existencia humana. La concepción del ojo pineal deriva de ciertos datos anatómicos. Bataille formula entonces una función hipotética de ese órgano que se abre hacia el sol para explicar una segunda dimensión del ser humano. La primera dimensión es horizontal: el hombre vive, actúa y percibe lo que le circunda en un plano paralelo al suelo. Sus ojos lo ponen en contacto con todo aquello que necesita para llevar a cabo cualquier acción. Pero el hombre es también un ser que se yergue de la tierra hacia el cielo. Es el *homo erectus*. Esa proyección hacia arriba configura su segunda dimensión. El ojo pineal sería, por tanto, la posibilidad humana de mirar el sol, metáfora del mundo no utilitario, el mundo de la

²¹ Cf. *Les passions de l'âme*, première partie, arts. 31-33, en: René Descartes, *Oeuvres*, Le Club Français du Livre, tome II, ed. Samuel S. de Sacy, Paris, 1966, p.p. 539-40.

no-acción. «El ojo pineal responde probablemente a la concepción anal (es decir, nocturna) que me había hecho del sol en un principio y que expresaba yo en ese entonces con una frase como "el ano intacto... con el que nada tan enceguedor puede compararse a excepción del sol (aunque el ano sea la noche)"»²².

Visión solar, y no terrestre. El ojo pineal se sumerge en un cielo vacío «bello como la muerte, pálido e inverosímil como la muerte». Que esté situado en la parte alta del cráneo, significa que el hombre estaba preparado para poder *ver* el deslumbramiento más intenso. «En esa época —confiesa Bataille—, no dudaba en pensar seriamente en la posibilidad que ese ojo extraordinario acabara por hacerse real a través de la pared ósea de la cabeza, ya que, luego de un largo periodo de ser *vidumbre*, consideraba necesario que el ser humano tuviera un ojo apropiado para el sol (mientras que los dos ojos que están en las órbitas se desvían de él con una especie de obstinación estúpida)»²³. Esta anatomía probable nos lleva a encarar lo que *somos* en comparación con lo que *pudimos ser*. Nada nos desconcierta tanto, en efecto, como cerciorarnos de lo que somos, seres honorables, solemnes, rebajados al mismo tiempo por nuestros alaridos. Simbólicamente, el espacio al que apunta el ojo pineal es el centro móvil del vértigo²⁴, dirección contigua al sol. Apunta allí con una avidez ilusoria, la cual no consigue escamotear el terror producido por una caída en verdad cómica.

¿No es, por cierto, esta posición ridícula que somos el tema de los mitos de Ícaro y de Prometeo? En sus *Metamorfosis*, Ovidio describe la visión frontal del sol que acarrea necesariamente la muerte: «...el muchacho empezó a gozar su vuelo intrépido y, separándose de su guía, llevado por el desco del cielo abierto, dirigió su

²² O.C., t. II, p. 14. «...*bien que l'anus soit la nuit*» es la frase con la que termina *L'anus solaire*.

²³ *Ibid.*, p. 15.

²⁴ En una nota marginal de *L'œil pinéal* (2). Bataille sugiere: «Es posible representar el vértigo como una consecuencia inherente a la fragilidad de la postura vertical, considerada como un estado fisiológico específico de la existencia humana». *Ibid.*, p. 420.

rumbo a alturas mayores. Los ardientes rayos del sol más cercano ablandaron la cera fragante que sostenía sus alas. La cera se derritió; sus brazos desnudos aleteaban, pero faltos de alas, no pudieron sostenerse en el aire. Sus labios, llamando hasta el final el nombre de su padre, se hundieron en el mar azul, que desde entonces llevó su nombre»²⁵.

Cuando Ícaro asciende hacia el palacio del sol, su escapada dista mucho de ser un simple vuelo. Expresa sobre todo la aspiración primordial del organismo humano. La transparencia y sencillez de este mito nos permite entender hasta qué punto las pasiones humanas más urgentes son similares a las de los vegetales. Además, es un mito de la caída. En él se manifiesta sin rodeos la mayor de las abyecciones²⁶.

Hay otra visión en Bataille que se superpone con terquedad a la visión del ojo pineal que emerge de la cavidad craneana: la desnudez de la protuberancia anal del mono. Lo que en el hombre, una vez erecto, se recluyó entre la carne, evitando así ser visto, en el mono sobresale de una manera obscena, provocativa. Bataille llama a esta nueva visión reveladora «bello furúnculo de carne roja». Pero ¿reveladora de qué? De un sol negro, podrido, cadavérico. Las manifestaciones del orificio anal — desprendimientos de energía— persisten intactas en el desarrollo del rostro humano, dotado éste de una voz, de una mirada, de contracciones tales como las carcajadas, las lágrimas, los sollozos. A causa del ocultamiento del ano humano, hubieron de buscar otra salida, desplazarse hacia la región próxima a la boca: la garganta, el cerebro, los ojos. Esta inequívoca similitud se advierte ya en las páginas de *L'anus solaire*.

²⁵ *Metamorphoses*, The Loeb Classical Library, 2nd reprint, vol. 2, trad. F. Justus Miller, Great Britain, 1966, book VIII, 222-230, p.p. 421-23.

²⁶ También Prometeo simboliza la misma caída, la humillación del *estar abajo* por haber entregado el fuego a los mortales. El fuego toma el aspecto de objeto en este mito porque representa el deslumbramiento celeste que sufre el hombre al eruirse.

De este modo, el ano descubierto, expresión visible de gasto energético, equivale al anillo solar. Como acabamos de indicar, se trata, empero, de un sol negro, putrefacto, cadavérico. En fin de cuentas, parodia inmunda del sol tórrido e incandescente ante el cual nuestra mirada *físicamente* se desvía.

A la par de la imagen del ojo, la imagen del volcán recorre por entero las páginas tanto del *Dossier de l'oeil pinéal* como de *L'anus solaire*. Los volcanes rasgan los textos como profundas heridas hechas en la carne. De ellos brotan entrañas, orgasmos, convulsiones, fuego, cenizas y muerte. No hacen el amor con los astros —apostilla Bataille— porque son antagónicos del cielo.

«...bien que l'anus soit la nuit²⁷». Ahora estamos en condición de comprender este «aunque». El ojo pineal es la representación metafórica de ese anillo-ano solar (*anneau-anus solaire*). El sol ama la noche, pues todo es parodia de todo. La carcajada remeda el grito acallado; el coito no es sino la torpe mímica del crimen; el orgasmo, obscena parodia de la muerte.

Valiéndose de la temática sobre el ojo pineal, Bataille da un paso adelante y concibe dos sistemas de existencia a la par de dos sistemas de conocimiento. No sólo existe el mundo de la necesidad biológica —afirma categóricamente—, sino también el mundo insensato y perturbador que el hombre no acostumbra percibir. Además de la dirección paralela al suelo, determinante de los movimientos característicos de los animales que tienen como meta la utilidad, el hombre está abocado a la dimensión vertical, cuyas etapas se hallan marcadas por las reglas de la moral y los vicios que ella propicia, «los términos extremos por el enceguecimiento solar y la caída a la que acompañan grandes gritos»²⁸. Ocurre, por tanto, que esta otra dimensión suele parecerse la menos usual, la menos conocida, la más absurda y la más inquietante. Hay otro mundo distinto del mundo de la acción y de lo conocido; un mundo que,

²⁷ Véase la nota 22 de este mismo capítulo.

²⁸ *O.C.*, t. II, p. 46.

sin que se trate del trasmundo de la metafísica, nos resulta al mismo tiempo el más cercano y el más distante, con el cual deseamos a veces identificarnos y a veces le oponemos resistencia. Su signo inconfundible: la heterogeneidad. Es un mundo solar, *lo otro* del mundo habitual, en el que penetramos a través de esa «obscenidad asquerosa» que es el ojo pineal, y cuya visión origina «una caída en el cielo».

iii

En el desarrollo de esta doble hipótesis acerca de la visión solar y de una dimensión humana vertical, Bataille terminará forjando la categoría de *heterología*²⁹.

La heterología es la ciencia de «todo lo que es completamente otro». Por momentos, Bataille duda entre este término —que finalmente eligió— y los términos «agiología» y «escatología». Descartó la palabra *agios* porque su doble significado no es suficientemente claro y contundente: lo santo es a la vez execrable. Por el contrario, «escatología» sí cumple ese requisito³⁰, cuyo significado concreto y expresivo equivale al del término más abstracto «heterología», «ciencia de la porquería». Bataille se decidió finalmente por éste último debido a que consigue englobar, como teoría sistemática, *todo lo que es lo otro*. En suma, la dimensión excremental del hombre y del universo.

Pero antes de proseguir, convendría preguntar: ¿qué es *lo completamente otro*? Para Bataille, primordialmente todo aquello que se opone a cualquier representación homogénea del mundo, es decir, a cualquier sistema filosófico³¹. Por

²⁹ Los principios básicos de la heterología se hallan condensados en el texto *La valeur d'usage de D.A.F. de Sade (I) (Lettre ouverte à mes camarades actuels)*, que forma parte del *Dossier de la polémique avec André Breton*. Véase tomo II, p.p. 55-69. Los editores de las Obras Completas reunieron asimismo un conjunto de pequeños textos manuscritos y algunas tablas relativas a la heterología bajo el título de *Dossier «Hétérologie»*. Cf. *Ibid.*, p.p. 165-202.

³⁰ Al igual que el vocablo latino *sacer*. Véase *Ibid.*, p.p. 61-2.

³¹ Cf. *Ibid.*, p. 62.

otra parte, Bataille señala que toda representación de esa índole ha tenido como objetivo privar al universo en que vivimos de cualquier fuente de excitación, procurando que la especie humana se haga lo más servil posible, «apta únicamente para la fabricación, para el consumo racional y la conservación de los productos»³². *Lo otro* puede definirse entonces como aquello inconmensurable que escapa a cualquier medida común. Además, es lo que consigue sustraerse a la operación de la trascendencia³³.

No pasa desapercibido que la noción de heterología es de hecho contradictoria. No puede tratarse de un ciencia, pues ¿cómo sería posible un conocimiento y una medida homogénea de lo inconmensurable? Pero Bataille no cae en la trampa y nos advierte: «...cuando decimos que la heterología toma en consideración la cuestión de la heterogeneidad, no significa que la heterología sea, en el sentido acostumbrado de semejante fórmula, la ciencia de lo heterogéneo»³⁴. Sin embargo, subsiste el problema de comprender en qué medida es viable este empeño, diríamos, imposible. Ensayemos una respuesta.

La heterología se define negativamente como el interés en incluir los deshechos del saber. Saber, conocer, no sólo son acciones que consisten en ordenar y hacer inteligible lo dado, sino también en seleccionarlo. Todo proceso intelectual termina cerrando sus fronteras a la vez que deja fuera de su ámbito lo que estima son los residuos o deshechos del proceso mismo. ¿Cuál es el motivo de esta exclusión? Ella ocurre porque dicho proceso aspira a lograr una inteligibilidad que depende forzosamente de un encadenamiento finito de proposiciones. En otras palabras, cualquier forma metódica de apropiación —sea mediante el trabajo o el saber—

³² *Ibid.*, p. 63.

³³ La trascendencia —precisa Bataille— consiste en un movimiento de apropiación de la energía. La porquería y el desorden, por el contrario, dilapidan la energía introduciendo signos exteriores de la inmanencia. Véase *O.C.*, t. V, p.p. 480-81.

³⁴ *O.C.*, t. II, p. 62.

libera elementos heterogéneos excremenciales³⁵. Y hay que insistir: lo hace desordenadamente.

Así, la heterología consiste en analizar ese movimiento de exclusión. Para que no funcione en el vacío —indica Bataille—, debe desandar con resolución el camino tomado por ese proceso que sólo se realiza como un proceso secundario del proceso inicial de la apropiación. En realidad, la heterología jamás podría llegar a constituirse como ciencia de *lo otro en cuanto tal*. No obstante, puede presentarse como la «ciencia» de la limitación de los distintos procesos de apropiación. Más aún, puede erigirse eventualmente como el proceso de reabsorción de todos los elementos heterogéneos que fueron con anterioridad excluidos e identificados con el no-ser.

No es casual que Bataille nunca haya formulado una teoría heterológica completa. Ello hubiese implicado insertar los elementos heterogéneos en un campo objetivo de conocimiento hasta quedar integrados en un sistema intelectual homogéneo, es decir, «en una anulación hipócrita de su carácter excremencial»³⁶. Fiel a su método, lo anterior no le impidió meditar sobre este tema, al punto de escribir algunos textos y componer algunas tablas con el propósito de ofrecer un conjunto de ejemplos heterológicos³⁷. Revisémoslos, aunque sea someramente.

La obra de Sade no sólo es conocida. Un buen número de autores la han admirado; otros la han execrado, vituperándola. Uno u otro reconocimiento, sin importar de cuál se trate, corresponde a un doble movimiento de asimilación/expulsión. Para Bataille, «el autor de *Justine* ha sido, en efecto, tratado de esa manera como un *cuerpo extraño* cualquiera, es decir, que únicamente es el

³⁵ En este sentido, el siguiente comentario de Bataille despeja cualquier asomo de duda: «El interés de la filosofía proviene del hecho que, al encontrarse con la ciencia o con el sentido común, debe tomar en consideración positivamente los deshechos de la apropiación intelectual. Sin embargo, sólo considera a menudo esos deshechos bajo formas abstractas de la totalidad (la nada, el infinito, lo absoluto), a las cuales es incapaz de dar ella misma un contenido positivo...». *Ibid.*, p. 61.

³⁶ *Ibid.*, p. 63.

³⁷ Véase más arriba la nota 29 de este mismo capítulo.

objeto de un arrebató de exaltación en la medida en que ese arrebató facilita la excreción (su exclusión perentoria)»³⁸.

El objetivo principal de Bataille es revelar el mecanismo de asimilación/excreción para llegar a una mejor definición de *deshecho* o *cuerpo extraño*, al cual denomina también *das ganz Anderes*³⁹. Por una parte, el proceso de asimilación se distingue por una homogeneidad o equilibrio estático que alcanza el autor de dicho proceso y los objetos que aparecen como resultado final. Por la otra, la excreción se presenta como el resultado de una heterogeneidad y ésta «puede desenvolverse haciéndose cada vez mayor, liberando impulsos cuya ambivalencia es cada vez más acusada. Este último caso es lo que representa, por ejemplo, el consumo sacrificante bajo la forma elemental de la orgía, el cual no tiene ninguna otra meta más que incorporar elementos irreductiblemente heterogéneos en la persona debido a que tales elementos amenazan provocar un aumento de fuerza (con mayor exactitud, un aumento del *maná*)»⁴⁰.

Un segundo ejemplo se encuentra en las formas escatológicas. En fin de cuentas, «aspectos concretos» de la heterología. La lista es extensa: Orgías, Perversiones, el Yo y el Super-yo, Orines, Castración, Parto, Esperma, Sangre, Sangre menstrual, Bacantes, Excrementos, Coito ritual, Automutilación, Falo, Prepucio, Cadáver, Danza, Éxtasis, Trances, Mitología, Patología, Uñas, Cabellos, Sudor, Lágrimas, Lengua, Ojo, Dedos, Jirones de piel, Vómito, Sexos, Circuncisión, Hierogamia, Consagración a través de la prostitución, Magia, Ascetismo, la

³⁸ O.C., t. II, p. 56. A este respecto, Bataille precisa aún más: «La noción de *cuerpo extraño* (heterogéneo) permite marcar la identidad elemental *subjetiva* de los excrementos (esperma, menstruación, orina, materias fecales) y de todo lo que ha podido ser considerado como sagrado, divino o maravilloso: un cadáver a medio podrir errando durante la noche en una mortaja luminosa puede ofrecerse como característica de esta unidad». *Ibid.*, p.p. 58-9.

³⁹ Cf. *Ibid.*, p. 58.

⁴⁰ *Ibid.*, p.p. 59-60.

costumbre de las mujeres de mostrarse más brillantes y lúbricas con ayuda del maquillaje, Antropofagia ritual, Sacrificio de los animales-dioses, Tabúes, etc, etc⁴¹.

Cabe destacar de la lista anterior dos grupos de clasificación. Hay en ella *elementos* (uña, falo, sangre, esperma...) y *prácticas* (automutilación, magia, hierogamia...). Otro objetivo que Bataille persigue en *La valeur d'usage de D.A.F. de Sade (I)* es hacer que el lector comprenda por qué los elementos heterogéneos se vinculan siempre con prácticas rituales sociales, lo que equivale a decir «homogéneas». Desarrollaremos este punto cuando nos ocupemos de la violencia en un capítulo posterior. Por ahora, nos limitaremos a explicar en qué consiste la unidad entre los cuatro temas ya revisados: la visión solar, el ojo pineal, el caballo académico y la heterología.

El mundo de los *excreta* existe a un lado del universo inteligible, ordenado y asimilable. Aquél no puede ser ignorado. Es natural —Bataille comenta— que nos esforcemos a toda costa en evitar el fango, los deshechos, todo aquello que nos resulta una porquería y nos da asco. Sin embargo, «un mal olor indica también la presencia de la vida»⁴². Si bien es comprensible semejante evasión, lo que olvidamos, en perjuicio nuestro, es algo inevitable: todo aquello que no hemos sido capaces de reducir para que tuviera cabida en un orden que nos tranquilice, a todo eso sucumbiremos más tarde. En un sentido, los *excreta* jamás han sido ignorados. Es verdad, pero porque nos es imposible ignorarlos. ¿Qué hemos hecho entonces con ellos? O los hemos excluido deliberadamente del mundo de la representación (conceptos, imágenes, figuras), o los hemos integrado a nuestro conocimiento del mundo bajo una «forma» de la totalidad, a condición de que carezcan de un contenido específico. Este ha sido el procedimiento acostumbrado de la filosofía en tanto que culminación del saber. Al producir con regularidad deshechos, no puede

⁴¹ Cf. *Ibid.*, p.p. 433-34.

⁴² Véase el texto *Collège socratique* en *O.C.*, t. VI, p. 279.

permitirse dejarlos fuera de la jurisdicción de su discurso, pues su aspiración a englobar la totalidad quedaría trunca. Cree resolver esa situación comprometedora en la que ella misma se ha metido, valiéndose de una astucia. Acepta considerarlos como formas de la totalidad, pero no es capaz de otorgarles un contenido positivo. Bataille los llama «deshechos totales». Su enunciado causa entre los filósofos una sensación de ridículo y de malestar. Por algo será.

En resumidas cuentas, la heterología es la lógica del no-saber. Surge como el reverso de la filosofía, o mejor dicho, ella pone de cabeza el mundo construido y comprendido por el discurso racional. Constituye, además, una filosofía «invertida», puesta al servicio de la excreción. La heterología, empero, no objetiva completamente los elementos a los que ella se refiere; tan sólo los hace asimilables al pensamiento y a sus procedimientos de acción, cuidándose de no anular su carácter excremental.

Por tanto, la heterología tiene sentido en la medida en que restituye la parte del ser escatológico, distanciándose lo más posible del discurso emasculador y enemigo del no-saber. Aunque no puede ser definida ni de-limitada con precisión, se convierte en el *objeto de una designación* que hace patente su resistencia a toda tendencia homogeneizante. Así pues, debemos entender que no se trata de una teoría sobre *lo otro* —teoría, de hecho, imposible de ser formulada—, sino una teoría de la tensión que existe entre el mundo homogéneo y aquello que no logra reabsorber en su interior.

La contraposición entre lo sagrado y lo profano ha sido comúnmente utilizada para caracterizar la polaridad humana más significativa. Pero no se agota ahí.

Bataille ve que esa contraposición permea todos los niveles de la existencia humana: el histórico, el político, el religioso, el estético, el filosófico, el erótico.

En el brevísimo texto *La polarité humaine...* explica: «...la tendencia prevaeciente ha identificado lo que está arriba con lo sagrado, lo que está abajo con lo profano, de lo que resulta un cuadro ininteligible. En efecto, el elemento sagrado está él mismo polarizado, ya que la palabra tiene en su origen el doble significado de puro e impuro. De tal modo, lo sagrado aparece al menos como lo que no está arriba ni abajo»⁴³. Y más adelante: «*Lo heterogéneo* (o sagrado) se define como el ámbito propio de la polarización, es decir, los elementos acentuadamente polarizados surgen como *radicalmente distintos* en relación al ámbito de la vida vulgar. El elemento *arriba* de la polarización es denominado *activo* en relación al elemento *abajo* porque, en primer término, el arriba excluye al abajo. Así, la nobleza excluye al populacho, las matemáticas excluyen lo real, Dios excluye al diablo, la religión excluye la brujería. Por consiguiente, el elemento *abajo* se presenta, ante todo, como *pasivo*»⁴⁴.

Para decirlo de una manera simplificada, el mundo profano es el mundo de la prohibición. El mundo de lo sagrado es, a su vez, el mundo de la transgresión⁴⁵. La prohibición y la transgresión son temas omnipresentes en la obra de Bataille. Recurramos a ciertos textos suyos para adentrarnos en el análisis de ambas actitudes humanas y las conclusiones que pueden derivarse de ellas.

⁴³ *O.C.*, t. II, p. 167. El autor que inspiró a Bataille, según él mismo lo confiesa, acerca de este doble sentido de lo sagrado fue Émile Durkheim. En el capítulo V —*Les rites piaculaires et l'ambiguïté de la notion du sacré*— de su famoso libro, una de las primeras obras contemporáneas que abrieron una nueva brecha para el estudio de las religiones, Durkheim afirma: «Lo puro y lo impuro no son, por tanto, dos géneros separados, sino dos variedades de un mismo género que comprende todas las cosas sagradas». *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Presses Universitaires de France, col. Quadrige, 7^e ed., Paris, 1985, p. 588.

⁴⁴ *O.C.*, t. II, p. 167.

⁴⁵ Temas como el incesto, el homicidio, el horror experimentado ante un cadáver, son analizados profusamente en la primera parte de *L'érotisme*, que lleva por título *L'interdit et la transgression*. Véase *O.C.*, t. X, p.p. 31-89.

La gruta de Lascaux⁴⁶ —sostiene Bataille al inicio de *Lascaux ou la naissance de l'art*⁴⁷— no sólo ocupa un lugar eminente en los orígenes del arte. Su importancia crucial reside en el hecho de que sus pinturas son también un testimonio único sobre los orígenes de la historia de la humanidad. Esas pinturas atestiguan ya una conciencia humana⁴⁸ de lo prohibido y las posibilidades de su transgresión. Para estar en condición de explicarnos la larga y minuciosa realización del universo mural de Lascaux, es preciso suponer un tiempo dedicado al ocio, un tiempo de «juego», opuesto al tiempo de trabajo. En efecto, el mundo del trabajo se opone necesariamente al mundo de la sexualidad y al mundo de la muerte, pues el ámbito de éstos últimos constituye el Obstáculo para un conjunto de acciones utilitarias que se subordinan a un fin determinado. Los hombres —sugiere Bataille— tuvieron que expulsarlos muy pronto del mundo del trabajo, ya que el trabajo es el factor principal que les permitió desprenderse de su animalidad originaria. En este sentido, el trabajo fue el fundamento del conocimiento y de la razón.

Hasta aquí, como es fácil constatar, Bataille sigue de cerca la doctrina hegeliana sobre la transformación dialéctica de la naturaleza por el hombre y del hombre por su trabajo⁴⁹. Sin embargo, Hegel no basta para explicar la realización de las pinturas que decoran los muros de Lascaux. Para ensayar una explicación

⁴⁶ Se encuentra en el valle de la Vézère, muy cerca de la ciudad de Montignac, en la región del Périgord. Las pinturas se han fechado como pertenecientes al primer periodo del Paleolítico superior.

⁴⁷ Esta obra apareció publicada en 1955. Está incluida en el tomo IX de las Obras Completas. Desde 1930, Bataille había señalado la relevancia del arte prehistórico para llegar a comprender mejor lo que somos. De ese año data el artículo *L'art primitif*, inicialmente publicado en la revista *Documents*. Véase *O.C.*, t. I, p.p. 247-254. En dos obras posteriores, *L'érotisme* y *Les larmes d'Eros*, volverá a muchas de las tesis —corrigiéndolas o ampliándolas— expuestas en *Lascaux ou la naissance de l'art*.

⁴⁸ «Hubo que esperar al hombre aurigense, el neántropo, que fue el hombre de Lascaux, para hallar testimonios, en verdad muy numerosos, de la aptitud para llevar a cabo una obra de arte. Lo siguiente es digno de señalarse: esa aptitud coincide con la aparición de un hombre cuyo esqueleto es análogo al nuestro, tanto por la disposición rigurosamente erecta de su postura como por su rostro. La apariencia de ese nuevo hombre no debió ser menos «humana» que la nuestra... Con seguridad, el hombre de Lascaux no fue del todo nuestro semejante, pero al menos lo fue por su aspecto y por su genio creador». *O.C.*, t. IX, p.p. 18-9.

⁴⁹ Esta doble transformación es analizada por Hegel en el apartado *Señor y siervo* del capítulo *Autoconciencia*, sobre todo en el parágrafo [y] *la formación cultural*. Cf. *La Fenomenología del Espíritu*, Fondo de Cultura Económica, trad. Wenceslao Roces, México, 1966, p.p. 120-21.

coherente, hay que admitir la existencia de un tiempo en que la acción, ajena a toda preocupación material que impone la realidad, no contempla alcanzar una meta útil. El desorden temático de todas esas pinturas es la prueba contundente, según Bataille, de que esos antiguos artistas no tenían preocupación alguna por lo perenne. El significado de sus obras se daba simplemente *en la aparición*, no en la cosa durable que permanece después de dicha aparición. Semejante acción *para nada*, recibe el nombre de *juego*. Aun si hubiesen tenido un significado mágico en relación a la belleza animal, brutal a la vez que fascinante, ello no contrarresta la importancia de la siguiente conclusión: la obra mural de Lascaux debe su concreción al ámbito del no-trabajo.

De este modo, el *homo ludens* sustituyó al *homo faber*⁵⁰, el tallador de puntas de sílex y otros muchos utensilios con un fin inequívocamente práctico⁵¹. El *homo sapiens* no significó una ruptura con su antecesor, el *homo faber*; fue su réplica y su consecuencia psicológica, mostrándonos de paso que la facultad de comprender procedió de la facultad de actuar. Ambos encarnan el tránsito que hay entre el hombre que trabaja y el hombre que juega. «El juego es, en un momento dado, la transgresión de la ley del trabajo; el arte, el juego y la transgresión se vinculan en un

⁵⁰ Vale la pena subrayar que, en este punto, Bataille se inspira en el trabajo de Johan Huizinga, y así lo reconoce abiertamente en *Lascaux ou la naissance de l'art* cuando afirma: «Huizinga lo ha mostrado: *Homo ludens* no sólo es un nombre que conviene al que sus obras dieron a la verdad humana la virtud y el resplandor del arte; ese nombre designa con precisión a la humanidad entera». *Ibid.*, p. 39.

Por su parte, la obra del historiador holandés arranca con estas palabras, haciendo patente desde el principio la intención de su investigación: «Cuando se vio claro que la designación de *homo sapiens* no convenía tanto a nuestra especie como se había creído en un principio porque, a fin de cuentas, no somos tan razonables como gustaba de creer el siglo XVIII en su ingenuo optimismo, se le adjunto la de *homo faber*. Pero este nombre es todavía menos adecuado, porque podría aplicarse también a muchos animales el calificativo de *faber*. Ahora bien, lo que ocurre con el fabricar sucede con el jugar: muchos animales juegan. Sin embargo, me parece que el nombre de *homo ludens*, el hombre que juega, expresa una función tan esencial como la de fabricar, y merece, por lo tanto, ocupar su lugar junto al de *homo faber*». *Homo ludens*, Alianza Editorial, col. El Libro de Bolsillo, trad. Eugenio Imaz, Madrid, 1972, p. 7.

⁵¹ Cf. *O.C.*, t. IX, p.p. 28-30.

movimiento único de negación de los principios que presiden la regularidad del trabajo»⁵².

El mundo del trabajo apenas hubiera podido desarrollarse si los hombres no hubiesen erradicado de él la actividad sexual y la presencia de la muerte en relación a las actividades organizadas y planificadas conforme a una finalidad utilitaria. Desde muy temprano, el erotismo fue objeto de prohibición, así como la muerte fue mantenida lejos del mundo de los que trabajaban con ayuda de una serie de tabúes. Las primeras sepulturas revelan sin lugar a dudas un cierto conocimiento de la muerte, un comportamiento inconfundible de la sociedad humana hacia los cadáveres. «...esos seres que hacían, que creaban objetos, que empleaban utensilios durables, comprendieron que morían, que había algo en ellos que no resistía, mientras que los objetos resistían al paso del tiempo. Algo no resistía... alguna cosa al menos se les escapaba. La conciencia de la muerte se impuso de este manera desde los tiempos más remotos, al término de los cuales hallamos el uso de la inhumación»⁵³.

En una conferencia ofrecida el 17 de enero de 1938, como parte de las actividades organizadas por la *Société de Psychologie Collective*⁵⁴, Bataille establece que ese comportamiento constituye el parámetro más indicativo de la separación del hombre con respecto al animal⁵⁵. Además, otra diferencia notable entre ambos —prosigue— estriba no sólo en los rasgos físicos y aptitudes intelectuales, evidentemente distintas, sino en la existencia de un conjunto de prohibiciones ante el cual los hombres se sienten comprometidos⁵⁶.

⁵² *Ibid.*, p. 41.

⁵³ *Ibid.*, p. 31.

⁵⁴ El texto de Bataille *Société de Psychologie Collective* fue redactado en el marco de un simposio organizado por la revista *L'hygiène mentale* en 1937. Ese título fue asimismo el nombre de un grupo de estudios sobre etnografía psicológica del cual formaron parte el Dr. René Allendy, Georges Bataille, el Dr. Borel, el Dr. Paul Schiff y Michel Leiris. Cf. *O.C.*, t. II, p.p. 444-45.

⁵⁵ Cf. *Idem.*, p. 282.

⁵⁶ Cf. *O.C.*, t. IX, p. 33.

Para cualquier animal, nada hay que esté prohibido.

El erotismo fue el segundo signo visible de ese distanciamiento. La simple actividad sexual difiere del erotismo⁵⁷. Éste último está radicalmente ausente entre los animales, y se manifiesta en la vida humana como una actividad a la cual acompaña un cierto aspecto diabólico. En *Les larmes d'Éros*, Bataille especifica a qué se refiere por «diabólico»: «Muy antiguamente, los hombres tuvieron de la muerte una conciencia temblorosa. Las imágenes de hombres con el sexo erecto datan del Paleolítico superior. Se cuentan entre las figuraciones más antiguas (nos preceden de veinte a treinta mil años). Las sepulturas más antiguas, empero, que responden a ese conocimiento angustioso de la muerte, son por mucho anteriores. Ya para el hombre del Paleolítico inferior, la muerte tuvo un sentido tan agobiante —y tan claro— que dio, como nosotros, sepultura a los cadáveres de los suyos.

»Así, la esfera "diabólica", a la cual el cristianismo otorgó finalmente, como lo sabemos, el sentido de la angustia, es en esencia contemporánea a los hombres antiguos. Para aquellos que creyeron en el diablo, el ultratumba es diabólico... No obstante, de una manera embrionaria, la esfera "diabólica" existía ya desde el instante en que los hombres —al menos los ancestros de nuestra especie—, tras reconocer que morían, vivieron en la espera, en la angustia de la muerte»⁵⁸.

Si el trabajo es el fundamento de la humanidad, toda prohibición relacionada con el erotismo y con la muerte fue lo primero que ella implicó. Por añadidura, hay un hecho desconcertante: los hombres asociaron desde la más remota antigüedad esos dos aspectos «malditos» de la realidad. El momento del orgasmo fue

⁵⁷ Desde el inicio de *L'érotisme*, Bataille explica al menos dos diferencias básicas. Si bien la actividad sexual encaminada a la reproducción se verifica tanto en los animales sexados como en el hombre, éste ha sido el único capaz de convertir su actividad sexual en una actividad erótica. Por consiguiente, el erotismo es la actividad que no se fija como meta la reproducción. Y en este sentido, la segunda diferencia consiste, según palabras textuales de Bataille, en que el erotismo es «la aprobación de la vida aun hasta la muerte». Es claro, pues, que el despliegue de dicha actividad supuso la aparición previa de una conciencia de la muerte. Cf. *O.C.*, t. X, p. 17.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 582.

comparado con la «pequeña muerte»⁵⁹. Más aún, aquellos humanos primitivos estuvieron sin duda hechizados por la muerte, cosa que muestran no sólo las pinturas de Lascaux, sino la mayoría de los sitios prehistóricos. La primera vez que Bataille visitó la gruta de Lascaux, lo que más lo impresionó fue el «hombre del pozo». La escena pintada en el fondo de una depresión natural representa a un hombre con la cabeza de pájaro, derrumbándose ante un bisón herido de muerte, con el vientre atravesado por una lanza y con las entrañas de fuera. El hombre que cae delante de los cuernos del bisón es inconfundiblemente itifálico⁶⁰. Bataille encontrará en dicha escena un ejemplo difícilmente igualado de cómo la conciencia humana ha logrado expresar la unión perturbadora entre la muerte y el erotismo.

Si la muerte y el erotismo son tabúes, si han sido expulsados del universo del trabajo quedando identificados con lo «prohibido», comprendamos entonces que el hecho mismo de señalarlos y representarlos, sea como fuere, significa transgredir esa prohibición. Puesto que la posibilidad del arte depende del tiempo lúdico, la función del juego, opuesto al trabajo, consiste en transgredir los límites impuestos, que son a su vez la condición del trabajo. Un gran número de testimonios históricos y etnológicos revelan en todas las sociedades—alega Bataille— una polarización de la vida social en actividades regulares, cuyos límites son desbordados en ocasión de «fiestas» y de «juegos», la mayoría de las veces ritualizados.

⁵⁹ En *Les larmes d'Éros* Bataille precisa este punto importante: «En una reacción primitiva, que no cesa por otra parte de constatarse, la voluptuosidad es el resultado previsto del juego erótico. Sin embargo, el resultado del trabajo es la ganancia: el trabajo enriquece. Si el resultado del erotismo es considerado desde la perspectiva del deseo, independientemente del nacimiento posible de un vástago, es una pérdida, a la cual responde la expresión paradójicamente válida de "pequeña muerte". La "pequeña muerte" tiene muy poco que ver con la muerte, con el horror frío de la muerte...». *Ibid.*, p. 592.

Cabe señalar que esa "pequeña muerte", aunque no es la muerte, constituye de hecho una anticipación de la experiencia de morir(se). Hacia el final del Prólogo de ese mismo libro, Bataille se pregunta: «¿Podré vivir con plenitud la "pequeña muerte", como la anticipación de la muerte final? La violencia de la alegría espasmódica reside profundamente en mi corazón. Esa violencia, al mismo tiempo — tiemblo al decirlo —, es el núcleo de la muerte: ¡y él se abre en mí!».

⁶⁰ Cf. *Ibid.*, p.p 586-589. Véase, además, el Apéndice 4.

Así, lo prohibido instaaura un mundo doble. Hay, empero, un pasaje entre ambos: no existe prohibición que no sea susceptible de ser transgredida. No siempre la prohibición es admitida, pero tampoco en todos los casos es proscrita. Podríamos llegar aun a formular esta proposición paradójica: «lo prohibido está ahí para ser violado»⁶¹. En este sentido, las «fiestas» ilustran a la perfección ese principio. Durante la fiesta (o el juego, siendo éste una fiesta limitada y no institucionalizada), lo prohibido queda paradójicamente invertido⁶². Bataille sigue en este tema varias de las tesis que Roger Caillois expone en su libro *L'homme et le sacré*, y retoma algunos de los ejemplos ofrecidos por Caillois relativos a esa inversión del orden social. Por ejemplo, en Oceanía, la muerte de un rey sirve de pretexto para los peores excesos. En Guinea, apenas el pueblo se entera que su rey ha muerto, todos participan en una ola de robo generalizado hasta que el sucesor es proclamado. En las islas Sandwich, luego de serle informada la muerte del rey, la muchedumbre se dedica a cometer actos que, durante el tiempo profano, son considerados criminales. Se causan incendios, hay pillaje, se mata, «mientras que las mujeres son obligadas a prostituirse públicamente»⁶³.

De tales conductas existen equivalentes en nuestras sociedades contemporáneas: la noche de San Juan, los bailes de máscaras, los carnavales y sobre todo, las guerras —entendidas como la institucionalización temporal de la inversión de todos los valores. A este propósito, Bataille puntualiza: «La transgresión de lo prohibido no es la violencia animal. Es violencia, sí, pero ejercida por un ser susceptible de razón (en ese instante poniendo la sabiduría al servicio de la violencia). En última instancia, lo prohibido es el umbral más allá del cual el homicidio

⁶¹ Cf. *Ibid.*, p. 67.

⁶² Bataille escribe en *L'érotisme*: «Roger Caillois, utilizando las enseñanzas y los consejos de Mauss, fue el primero que ofreció, en su *teoría de la fiesta*, un aspecto elaborado de la transgresión». *Ibid.*, p. 68.

Bataille alude en este comentario al capítulo IV de *L'homme et le sacré*, que lleva por título *Le sacré de transgression: théorie de la fête*.

⁶³ Roger Caillois, *L'homme et le sacré*, Gallimard, col. Folio Essais, s/c, Paris, 1996, p. 153.

sólo se hace posible y, colectivamente, la guerra está determinada por ese umbral cuando es franqueado»⁶⁴. Así, la transgresión no constituye un simple regreso al orden natural. Ella deja suspendida momentáneamente la vigencia de la prohibición, pero *no la suprime*⁶⁵.

Sin embargo, conviene precisar cómo ocurre la asimilación del mundo de la prohibición en el mundo profano y el mundo de la transgresión en el mundo de lo sagrado. En el primer caso, el mundo prosaico del trabajo tiene garantizada su estabilidad gracias a los múltiples límites que impone lo prohibido. Dentro de su ámbito se verifican los intercambios económicos, la «práctica» libre de las cosas. Nada hay «sagrado» en él, pues nada es «tabú». En resumidas cuentas, es el mundo de las acciones permitidas, legítimas. En el segundo caso, lo «sagrado» es aquello que permanece fuera del alcance de los hombres y consigue mantenerse a distancia de ellos a través del tabú. Lo sagrado designa, pues, lo prohibido, aquello que niega y destruye la separación a la cual nos aferramos por el miedo que experimentamos de la muerte. Asimismo, lo sagrado abre la vía que nos conduce a la transgresión. Ésta excede al mundo profano, sin llegar a destruirlo, ya que es su complemento. Por eso Bataille señala: «La sociedad humana no es solamente el mundo del trabajo. Simultáneamente, o sucesivamente, la componen el mundo *profano* y el mundo *sagrado*, que son sus dos formas complementarias⁶⁶».

Pero también lo sagrado suele ser objeto de la transgresión, esencialmente bajo las distintas formas que puede revestir el sacrificio. «A través del tiempo, el sacrificio sangriento abrió los ojos del hombre a la contemplación de esa realidad

⁶⁴ *O.C.*, t. X., p.p. 67-8.

⁶⁵ Esta idea de Bataille sobre lo que él denomina «movimiento transgresor» está emparentada con la categoría de la *Aufhebung* (superación) en Hegel. Por ejemplo, Bataille llega a sostener que dicho movimiento transgresor no sólo caracteriza el mundo humano; es el mundo humano que «formado en la negación de la animalidad o de la naturaleza, se niega a sí mismo, y en esa segunda negación se supera sin retornar, empero, a lo que antes había negado». *Ibid.*, p.p. 86-7.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 70.

excedente, sin comparación con la realidad cotidiana, que recibe en el mundo religioso este nombre extraño: lo *sagrado*»⁶⁷. El sacrificio, sin ir más lejos, es lo que posibilita que haya lo sagrado en el mundo. Es, además, la forma más acabada de la transgresión. Ninguna otra acción humana —indica Bataille en *Le Jésusve*⁶⁸— es tan significativa como esa. Su relevancia estriba en que el sacrificio transgrede lo prohibido —justamente todo lo que se yergue como prohibido por hallarse vinculado con la muerte— al mismo tiempo que lo inserta en el ámbito de lo sagrado. Por consiguiente, hay una ambivalencia de lo sagrado: lo puro y lo impuro⁶⁹.

Este doble sentido de lo sagrado considerado como punto de partida es lo que imprime un sello distintivo a la concepción batailleana sobre la polaridad humana, lo que también le permite distanciarse del modelo dialéctico hegeliano⁷⁰. Si bien es verdad que la polaridad sagrado/profano podría condensarse en estos términos: el tiempo profano es al tiempo sagrado lo que el Esclavo es al Amo —o sea, el trabajo y el juego—, lo sagrado constituye un elemento de ese binomio que, como ya indicamos más arriba⁷¹, a su vez está polarizado.

En consecuencia, hay una doble polarización. La primera sería una polarización «débil»: la contraposición entre lo sagrado y lo profano. «Débil» porque es homogénea, es decir, en ella lo sagrado se define y se comprende a partir de lo profano, siendo éste el mundo de la razón, de la identidad, de las cosas, de la duración, del cálculo previsor con vistas a un mañana. En ese mundo, cada objeto recibe su sentido dentro de una relación perdurable con algún otro objeto, tejiéndose así entre ellos una vasta urdimbre de mutuas referencias. Lo profano, pues, no sólo

⁶⁷ *Ibid.*, p. 626.

⁶⁸ Cf. *O.C.*, t. II, p. 13.

⁶⁹ Véase la nota 30 de este mismo capítulo. Por otra parte, Caillois ahonda en dicha ambigüedad. Escuchémoslo: «Sabemos que la palabra *sacer* designaba en Roma, siguiendo la definición de Ernout-Meillet: el que o lo que no puede ser tocado sin quedar maculado o macular». *L'homme et le sacré*, Gallimard, col. Folio Essais, s/e, Paris, 1996, p. 46.

⁷⁰ Véase la nota 64 de este mismo capítulo.

⁷¹ Véase la nota 43 de este mismo capítulo.

define lo sagrado, sino que lo absorbe y lo controla, ya que *ese mundo es justamente el mundo inteligible*, donde los elementos sensibles son reducidos a la condición de signos operativos cuyo único valor depende de su capacidad para remitir a posibilidades ulteriores.

A diferencia de la primera, la segunda contraposición entre lo sagrado y lo profano podríamos denominarla «fuerte» porque cada elemento del binomio emerge como radicalmente heterogéneo. Cada uno de ellos, en relación a su antagónico, es *lo otro*⁷². Y este es el verdadero ámbito de lo sagrado, a juicio de Bataille. Al no fundamentarse en una correspondencia lógica consigo mismo, lo sagrado no sólo es contradictorio con respecto a la totalidad de las cosas del mundo, sino contradictorio consigo mismo. Lo sagrado es, en suma, esta contradicción que se multiplica indefinidamente y nada logra apaciguarla ni anularla. No es una cosa, es *algo*, algo en realidad imposible, *pero está ahí*.

Siempre que la filosofía radicalizó la diferencia entre mundo sensible y mundo inteligible, lo hizo para alcanzar la serenidad que le proporcionaba el hecho de asimilar esa diferencia en el interior de su discurso, no sin antes reducir lo sensible a lo inteligible. Contrario a esta reducción, Bataille se encarga de introducir una dicotomía tajante. Por un lado, el conjunto de acontecimientos y conductas asimilables a una representación —llámese teoría o discurso— o simplemente utilizables por ser susceptibles de ser definidos como «cosas», todo ese conjunto constituye el mundo homogéneo. Por otro lado, sin embargo, ese mundo tiene un reverso: el conjunto que reúne todos los elementos inasimilables bajo la forma o el procedimiento que sea, los cuales pueden ser definidos tan sólo negativamente como *excreta* —elementos que ninguna representación viable puede apropiárselos, ya que se trata de «residuos» inutilizables. Junto al mundo ordenado y comprensible que las

⁷² Cf. *O.C.* t. II, p. 167.

«cosas» pueblan con su rumor habitual, los *excreta* configuran un territorio hediondo, ininteligible, que no puede ser designado con un nombre preciso, pero que forma parte integrante de la realidad.

Consecuentemente, lo sagrado abarca el universo que integra todo lo que es excretado por las sociedades y los individuos. Sin él, la plenitud del ser escaparía al hombre; ni siquiera podría soñar con la totalidad, y menos balbucear algo acerca de ella. Ya no sería, por ende, más que un hombre condenado a la carencia de integridad (*complétude*).

Conviene que traigamos aquí de nuevo a colación un punto que ya habíamos señalado desde el primer capítulo: que la filosofía no ceje de aspirar a la totalidad, que su vocación consista en intentar alcanzar lo absoluto, es algo que Bataille se tomó *completamente en serio*.

No sólo el cuerpo se deshace periódicamente de lo que ya no le sirve. También el espíritu tiene sus excreciones... Y lo absoluto debe incluirlas, tiene necesariamente que incluirlas.

Lejos de pretender abandonar la Caverna para alcanzar el aire diáfano que rodea al mundo deslumbrante de la Idea, Bataille desciende hasta el fondo de aquel lugar, cuya sola vista ha aterrorizado a la mayoría de los filósofos. En nuestra opinión, Lo Duca no exagera cuando habla —en su prefacio *Georges Bataille, au loin* que escribió a *Les larmes d'Éros*,— sobre la noche de esa nueva caverna platónica en la que Bataille hurgó para «racionalizar ahí las tinieblas de lo indecible»⁷³.

⁷³ Georges Bataille, *Les larmes d'Éros*, Éditions Pauvert, 2^o ed., préface de J.M. Lo Duca, Paris, 1981, p. V.

Este prefacio no fue incluido por los editores de las Obras Completas, así como también fue excluida toda la iconografía que Bataille eligió para su última obra. Sin embargo, en dicha edición aparecen las cartas —inéditas hasta 1981, año de la segunda edición de Pauvert— que Bataille envió a Lo Duca desde 1959 hasta 1961, todas ellas relativas a la preparación de *Les larmes d'Éros*. Cf. *O.C.*, t. X, p.p. 717-726. Lo Duca tuvo a su cargo la maqueta del libro y recopilar la enorme cantidad de iconografía que debía acompañarlo.

Y de esa noche emerge la posibilidad humana de pensar el reverso del mundo. Para el saber filosófico, no es de extrañar que todas las brujas sean horripilantes y todos los piratas un hatajo de malhechores. Sin embargo, desde el fondo de esa nueva caverna, en medio del hedor de lo que allí no cesa de podrirse, se oye a veces el estribillo infantil que canta un mundo donde todo está al revés: un lobito bueno, un cordero malo, una bruja hermosa y un pirata honrado...

EL RUIDO DE LA ÚLTIMA PALABRA

«Pensar es ya trabajar», sostiene Bataille. En consecuencia, el saber se inscribe en el ámbito del trabajo. No podría ocurrir de ninguna otra manera. El saber es un «medio», pero no sólo a través de él «se trabaja». El saber mismo «trabaja» en la medida en que ha sido un resultado histórico del trabajo humano. El trabajo fue la actividad que fundamentó el conocimiento y la razón; permitió que el hombre se transformara a sí mismo, haciéndose «el animal razonable que somos»¹. Asimismo, el trabajo significó la vía de la conciencia mediante la cual el hombre se distinguió de la animalidad². ¿Por qué? Gracias al trabajo, el hombre fue adquiriendo conciencia —*clara y distinta*, subraya Bataille— de los objetos. De ahí que la ciencia haya estado siempre emparentada con el desarrollo de la técnica.

Por su parte, el saber no es, en el discurrir del tiempo, la condición sino el resultado de la acción. Y ésta fue inconfundiblemente utilitaria desde las épocas más remotas. El hombre actuó —y siempre ha actuado— con miras a satisfacer sus necesidades. El saber surgió, pues, como la codificación paulatina de todos los medios accesibles que contribuyeron a que el hombre satisficiera sus fines biológicos. Al igual que la técnica, el saber llevó en su seno la impronta de la necesidad vital. En otras palabras, saber para sobrevivir, tal fue la función primitiva del saber.

Sin embargo, el saber no se erige simplemente como resultado de la acción humana. El saber es también operable: el hombre lo utiliza del mismo modo en que se vale de diversos utensilios. Antiguamente, el saber no se identificó con un bien de lujo o con la erudición; era un instrumento dotado de características precisas. Si hay

¹ Cf. *O...*, t. X, p. 591.

² Bataille señala enfáticamente en *L'érotisme*: «el trabajo humano, esencial al hombre, es lo único que se opone sin equívoco a la animalidad». *Ibid.*, p. 156.

un saber elaborado a partir del trabajo —un conjunto codificado y transmisible de procedimientos prácticos—, hay también por fuerza un «trabajo del saber».

Por consiguiente, el saber posee una función instrumental. Para Bataille, no cabe duda de que el saber funciona como cualquier otra actividad laboriosa: todo trabajo recorta, violenta y fragmenta la realidad; todo trabajo subordina porque siempre tiende a su culminación; todo trabajo se ordena con respecto a un objetivo final. De hecho, el saber ha tenido que dar una respuesta a esta interrogante: ¿cómo es posible asir algo dentro de un mundo físico que sólo presenta «formas» irregulares, cuando no evanescentes?

Para hacer uso de ese mundo, el hombre se vio obligado a recortarlo conforme a sus posibilidades de asirlo y aprehenderlo. No obstante, para que hubiese un asidero, ese mundo debía revelar al menos un aspecto permanente, estable. O mejor, al captarlo como una realidad inaprehensible, el hombre decidió fijarlo bajo una figura permanente, quedando así disponible para la acción, o bien para la comprensión. En suma, el mundo se ajusta a la medida de lo manipulable. El acto de aprehender introduce en lo real lo manipulable y lo representable a través del concepto. Bataille no yerra cuando advierte que en ese acto se funda el mundo de las cosas³.

Por supuesto, nada es susceptible de ser asido o comprendido dentro de una realidad móvil y continua. La mínima posibilidad de comprensión exigió que el hombre transfigurara un móvil-continuo en un permanente-discontinuo. De resultas, el mundo organizado del trabajo y el mundo de la discontinuidad son un solo y único mundo, ya que los utensilios y todos los productos derivados del trabajo son cosas discontinuas.

³ Cf. *O.C.*, t. VII, p. 74.

De toda cosa, se puede afirmar que es, ante todo, una realidad discontinua porque se halla en ruptura con respecto a un «fondo» indiferenciado del cual ella se desprende, se singulariza, y se distingue mediante sus límites fácilmente identificables. Singularizada, cada cosa permanece en el espacio y en el tiempo. «Una cosa —dirá Heidegger— es siempre un esto concreto»⁴. Está inmediatamente dada como «ser-a-la-mano» y es portadora de propiedades distintivas. Así, cada cosa abarca una porción delimitada de extensión y jamás se confunde con el espacio en general. Por otra parte, es intemporal al menos en este sentido: hoy es cosa, ayer fue cosa, mañana será cosa.

Cuando el hombre se relaciona con las cosas con el propósito de usarlas, no sólo se contenta con proceder a aislar cada una de ellas de un «fondo» informe; también las separa de sí mismo. El hombre hace que las cosas aparezcan frente a él como «objetos», a la vez que él se define como «sujeto». Bataille puntualiza: «...para decirlo claramente, el saber fija la atención en los objetos, no en los actos; en las esferas *aisladas* del sujeto y no en las *comunicaciones* entre el objeto y el sujeto»⁵. Por consiguiente, el hombre que trabaja toma conciencia de sus propios límites en relación al mundo en el que se encuentra, en el que actúa y en el que busca implantar un orden de acuerdo a los fines que se impone. Al separarse de las cosas e identificarse como sujeto, al emplear utensilios y fabricar productos no-naturales, el hombre emerge ante sí como un ser discontinuo. La conciencia de su discontinuidad se hace más profunda en el empleo y en la creación de objetos discontinuos. Gracias al trabajo, se ve a sí mismo como el centro de referencia de todas sus acciones, como la unidad donde una voluntad y un poder se despliegan dentro del mundo de las cosas. De este modo, el trabajo humano consolida el estado de discontinuidad de

⁴ *La pregunta por la cosa (la doctrina kantiana de los principios trascendentales)*, Editorial Alfa, trad. Eduardo García Belsunce y Zoltan Szankay, Buenos Aires, 1975, p. 24.

⁵ *O.C.*, t. II, p. 451.

todo lo real, bien sea bajo la forma de «objeto» o de «sujeto». Por eso Bataille concluye en *La part maudite*: «Desde el mundo de las cosas, el hombre se convierte él mismo en una de las cosas de ese mundo, al menos durante el tiempo en que trabaja»⁶.

El hombre que sabe se percibe como diferente de las cosas en tanto que se sabe como cosa que conoce. La conciencia de sí del que sabe es la conciencia de un ser distinto de la cosa conocida; en otras palabras, es un referente cuyos límites objetivos garantizan la posibilidad de conocer. No en balde Descartes emplea el término «cosa» para designar inequívocamente a aquel que conoce: lo primero que sabe el que piensa es que él es *res cogitans*⁷. La cosa que piensa es el sujeto consciente de sí, el que se sabe diferente de las «otras cosas». Esta distinción implica que hay la cosa-sujeto y la cosa-objeto. El saber crea, pues, un mundo de cosas, ahí donde sólo había antes la más opaca de las indiferenciaciones.

A la discontinuidad de la cosa-objeto corresponde la discursividad de la cosa-sujeto. No existe otro camino para aprehender una realidad fragmentada más que a través de sucesiones. La primera tarea que emprende la cosa-sujeto es enumerar y denominar los «componentes» de dicha realidad. Sólo así puede resultar comprensible. La cosa-sujeto genera entonces las palabras —unidades verbales— y los conceptos —unidades mentales— que guardarán una estricta correspondencia con cada uno de esos «componentes». Mediante esta operación, el hombre duplica las

⁶ *O.C.*, t. VII, p. 62. Un poco más adelante, en una nota a pie de página de ese mismo libro, explica: «Insisto en un dato fundamental: la separación de los seres se limita al orden real. Sólo la separación es *real* si permanezco en el orden de las *cosas*. Ella es, en efecto, *real*, pero lo que es real es *exterior*». *Ibid.*, p. 63.

⁷ «...je me résolus de feindre que toutes les choses qui m'étaient jamais entrées en l'esprit n'étaient non plus vraies que les illusions de mes songes. Mais aussitôt après je pris garde que, pendant que je voulais ainsi penser que tout était faux, il fallait nécessairement que moi qui le pensais fusse quelque chose: et remarquant que cette vérité, je pense donc je suis, était si ferme et si assurée que toutes les plus extravagantes suppositions des sceptiques n'étaient pas capables de l'ébranler, je jugeai que je pouvais la recevoir sans scrupule pour le premier principe de la philosophie que je cherchais». *Discours de la méthode*, (quatrième partie), en René Descartes, *Oeuvres*, Le Club Français du Livre, tome I, ed. Samuel S. de Sacy, Paris, 1966, p. 430.

cosas reales y se duplica él mismo. Tal duplicación ocurre en la emergencia de cada palabra que evoca o designa cada cosa-objeto y a cada cosa-sujeto. En consecuencia, el saber únicamente es posible como «discurso». En él, las palabras-nociones y sus respectivas articulaciones producen la forma de lo real. La acción de recortar lo real en cosas-objetos, ya se trate en el nivel de los actos o en el nivel de la comprensión, es lo que se llama «saber». Por ello, el saber es un modo específico del trabajo humano. Y también por ello, discurso y trabajo están invariablemente unidos. Discurrir significa manipular y acomodar las cosas-objetos mediante las palabras. Saber, por su parte, significa representarse la realidad de las cosas-objetos.

ii

En el saber, el hombre no se circunscribe a fragmentar lo real. Busca, además, organizarlo, controlarlo, dominarlo, según sus necesidades y sus fines. La fragmentación de la realidad carecería de sentido si tan sólo ella fuese la consecuencia derivada de ese proyecto humano que consiste en aprehender lo real. La función primordial del saber estriba en que convierte al hombre en amo y señor de la naturaleza. Dedicarse a conocerla, a desentrañar las leyes que la rigen, ha implicado para la mentalidad que nace con la Modernidad el difícil, pero gozoso, proceso de poseerla. Sin embargo, ese afán de imponer su poderío ha traído consigo una doble subordinación: la de la naturaleza al hombre y *la del hombre a su propio proyecto*. «...la apropiación por el hombre de todo recurso apropiable no se restringió a los organismos vivos. No me refiero tanto a la explotación reciente y sin piedad de los recursos naturales (a una industria que a menudo me sorprende que se perciban tan poco sus infortunios —el desequilibrio al mismo tiempo que la prosperidad que ella introduce), sino al espíritu del hombre en cuyo provecho tiene lugar la apropiación entera —diferente en esto al estómago: que digiere los

alimentos, pero nunca se digiere a sí mismo—, y que a la larga se ha transformado en cosa (en objeto apropiado). El espíritu del hombre se ha convertido en su propio esclavo y, por medio del trabajo de autodigestión que la operación supone, se ha consumido, se ha avasallado, se ha destruido»⁸.

El saber envilece por igual a la cosa-objeto como a la cosa-sujeto.

A quien anima el «apetito natural de conocer» excluye tarde o temprano cualquier otro apetito, cualquier otro deseo, subordinando así su existencia a la urgencia de hallar respuestas. Imagina entonces que el territorio de la ciencia debe ser obligatoriamente autónomo, y él, entregado en cuerpo y alma a los beneficios reconfortantes que acarrea el conocimiento, relega cualquier otro interés que lo aleje de su «apetito natural». Una de sus preocupaciones primordiales será poner en marcha los dispositivos, los medios y las condiciones que juzgue necesarios para asegurarse el éxito en esa carrera que ha iniciado como «investigador de verdades». Las virtudes desplegadas en su labor por ese amante de la sabiduría son peculiares: curiosidad sistemática, empeño por acumular información, rendimiento del saber que elabora proporcional a su esfuerzo y su inteligencia invertidos, honestidad intelectual, confianza ciega en ese porvenir donde se encuentra la meta anhelada.

Debido a que el objeto de ese deseo (el saber) sólo puede ser alcanzado por la vía del trabajo —con todo lo que ello implica como servidumbre—, el trabajo científico termina por responder a un conjunto de necesidades que son ajenas al conocimiento. El «investigador de verdades» pronto se convierte, muy a pesar suyo, en una especie de amante despechado, o en el mejor de los casos, un amante mantenido a raya, ya que se apasiona tanto por los medios que supone lo acercarán a la persona amada, que acaba tristemente por olvidarla. De idéntica manera, el

⁸ O.C., t. V, p. 154. En otro pasaje de *L'expérience intérieure*, leemos esta afirmación categórica: «La servidumbre, degradación inextricable: el esclavo se libera del amo a través del trabajo (el movimiento esencial de la *Fenomenología del espíritu*), pero el producto de su trabajo se convierte en su amo». *Ibid.*, p. 150.

filósofo, a fuerza de amar la sabiduría sin lograr jamás poseerla del todo, se enamora de su diligencia a tal punto que ya no recuerda lo que en un principio justificaba su quehacer. Sustituye así el fin por los medios. Bataille señala que esa confusión dio origen a la posibilidad misma de la ciencia: «La ciencia es una función que sólo pudo desarrollarse luego de usurpar el lugar de la meta a la que ella debía servir. Pues nada habría logrado mientras hubiese permanecido en estado de servidumbre»⁹. Y añade en un tono condenatorio: «El cúmulo de conocimientos de los que dispone el hombre se debe a esta suerte de superchería»¹⁰.

Si el vocablo «ciencia» designa el trabajo productor del saber, ella sólo existe a condición de que ya no «sirva», sino que sea «servida». El «investigador de verdades» y el filósofo aceptan de buena gana convertirse en lacayos del acto de la ciencia y considerarla su propio destino. Ambos ejemplifican lo que le ocurre al hombre cuando el miedo lo priva de la necesidad de ser hombre. Renuncia a su aspiración a la totalidad —aspiración que se diluye al excluir cualquier otro interés humano que no satisfaga el deseo de conocer. La ciencia implica entonces vivir bajo el yugo de una serie de «tareas subordinadas» en las que el cálculo de los inconvenientes y ventajas conduce a ciertos juicios que nada tienen que ver con el problema último que está en juego: la totalidad. Es verdad que tanto el trabajo científico como el filosófico no cesan de rendir frutos. Son mayores y mejores éstos cuanto más metódicos son la ambición y los procedimientos de dicho trabajo. No obstante, quizá los resultados obtenidos sean extraños al saber. Quizá las respuestas logradas por el filósofo y el «investigador de verdades» —apunta Bataille en el artículo titulado *Le masque*— sean como los huesos roídos arrojados a los perros: fórmulas adecuadas para mantener la esclavitud apacible del trabajo¹¹.

⁹ *O.C.*, t. I, p. 525.

¹⁰ *Idem.*

¹¹ Cf. *O.C.*, t. II, p. 406.

Curiosamente, esta subordinación del hombre a las exigencias del conocimiento ha sido reputada casi siempre como condición *sine qua non* de la libertad humana y su posibilidad más concreta. Los hombres han imaginado que a través de la apropiación del mundo gracias al trabajo se hallaban en el camino correcto para alcanzar la libertad tantas veces soñada. Por eso han tenido avidez de un saber que supusieron los «haría existir en medio del mundo como un propietario en su casa»¹². En ese sentido, el saber —pensaron— estaría abocado a garantizar la posesión de la naturaleza, y por qué no, también la posesión del universo.

Esta función del saber nos ha conducido históricamente a la siguiente conclusión: la realidad queda al servicio del hombre siempre y cuando ella se reduzca a una suma de «objetos» disponibles que estén ordenados con el fin de asegurar el mayor número de compensaciones a las necesidades humanas.

La subordinación que el saber acarrea no se limita a reducir el ámbito de los deseos y aspiraciones humanos. Como proyecto, impone también una subordinación *a la duración del proyecto*. El presente llega a cada instante en beneficio del futuro, pero ese porvenir nunca se cristaliza en un momento presente. Por su naturaleza, se mantiene a distancia. El porvenir siempre aguarda, resplandeciente, al final del arco iris. Así, el hombre cuya fe en el conocimiento es inquebrantable trabaja para el saber y conoce para trabajar más.

Hipotecar el momento actual en beneficio de los momentos que aún no llegan, poner la existencia a disposición del futuro, ha sido el gesto más recurrente de toda la historia del hombre, pues siempre ha consentido subordinar el tiempo presente al poder imperativo de una meta. Muy pocos se han atrevido a dudar del valor que comúnmente se atribuye a ese gesto. La hipoteca del presente no significa en realidad que el tiempo sea negado. Lo que ahí es negado es el *instante*, ya que es

¹² Cf. *Ibid.*, p. 87.

concebido como lo contrario del tiempo, lo que estorba a la plena realización del proyecto. En suma —sostiene Bataille—, el mundo del trabajo y del saber, según un proyecto racional, es un mundo donde los actos se subordinan a un resultado esperado, un mundo donde los hombres viven encadenados a la duración y el instante es deliberadamente anulado.

La crítica que Bataille dirige al saber como trabajo incluye también al pensamiento racionalizante y al lenguaje discursivo. Éstos ocurren bajo las mismas premisas del saber y constituyen un tipo similar de operación. Por encima de todo, el lenguaje es proyecto. Al igual que el pensar, se desinteresa del presente, sustituyendo cada instante que transcurre por una mirada puesta en lontananza que nos impele a encandilarnos con el porvenir. Ninguna proposición del lenguaje tiene por fin a ella misma; cada una remite a la totalidad de las que integran el discurso. Ahí, a cada instante el instante es negado con el propósito de alcanzar finalmente *el punto omega* del discurso. Este continuo aplazamiento es una de las características más notorias de la filosofía hegeliana, ya que, para Hegel, el discurso es idéntico al saber. En el Sistema, no hay momento del discurso que pueda escapar al movimiento dialéctico que lo recorre de principio a fin. En última instancia, todos acaban siendo negados, cada cual como singularidad, en el saber absoluto. Y esa voluntad de culminación tanto en el saber como en el lenguaje provoca, según Bataille, el peor de los avasallamientos. En efecto, cuando el momento actual se somete a un estado futuro, entonces ese momento particular —de hecho, todos los momentos— es considerado tan sólo un elemento que pertenece a una realidad futura, finita, y «con mayor realidad» que los estados presentes. El proyecto del saber obliga a pensar el saber como una totalidad acabada que da razón de todo lo que abraza en su interior después de haber fluido en el tiempo. A ese punto omega Hegel lo llamó *Saber*

absoluto. Contra él, Bataille escribe en *L'expérience intérieure*: «El silencio es una palabra que ya no es palabra y el aliento un objeto que ya no es objeto...»¹³.

iii

En el «Post-scriptum au Supplice»¹⁴ de *L'expérience intérieure*, Bataille emprende un análisis bastante detallado de las implicaciones y contradicciones que entraña la idea de saber absoluto.

Conocer es una operación mediante la cual lo desconocido se conduce al ámbito de lo conocido, mostrando al mismo tiempo que una cosa ignorada es idéntica a una cosa conocida. Este proceso ya fue descrito anteriormente como una homogeneización: *lo otro* se restituye después de haberlo hecho asimilable. Bataille saca a relucir los dos tipos de condición de posibilidad de semejante proceso. Para que lo desconocido ingrese en el ámbito de lo conocido, hay que recurrir al *a priori* de un «suelo firme donde todo descansa» —tal es el caso de Descartes— o bien a la «circularidad del saber» proclamada por Hegel. Sin embargo, en ambos *a priori* existe una contradicción.

De hecho, Descartes fracasa porque no logra finalmente fundamentar el saber en ese «suelo firme» que tanto busca. Para demostrar lo anterior, Bataille se detiene en un texto donde Descartes se explica acerca del paso que va del Cogito a la certeza de Dios. Ahí se lee: «Al demorarse durante largo tiempo en esta meditación, se adquiere poco a poco un conocimiento muy claro e —me atrevo a decirlo así— intuitivo de la naturaleza intelectual en general, idea que, al ser considerada sin

¹³ *Ibid.*, p. 29.

¹⁴ En especial los capítulos II y III que llevan por título «Descartes» y «Hegel» respectivamente. Cf. *O.C.*, t. V, p.p. 123-130.

limitación, es la que nos representa a Dios, y limitada, es la idea de un ángel o de un alma humana»¹⁵.

En esta intuición cartesiana Dios aparece definido como sustancia pensante ilimitada. Sin embargo, ¿desde dónde aparece definido? Tal como lo expresa el mismo Descartes, desde el pensamiento limitado, el cual constituye el fundamento del conocimiento discursivo. Lo que Descartes experimenta —apunta Bataille—, es el discurrir del pensamiento que, de ideas finitas en ideas finitas, pretende erróneamente erigirse como un modo de conocimiento distinto, no discursivo, de manera que la ilusión nace de la sed por conocer que existe en nosotros, pero que acaba siendo satisfecha más allá de nosotros¹⁶. En otras palabras, Bataille desea mostrarnos que el paso de la experiencia indefinida de la finitud a un infinito realizado (Dios) es ilegítima. La extrapolación de lo indefinido (o ilimitado en poder) a lo infinito (o ilimitado en acto) es una asimilación improcedente de lo no-discursivo en el ámbito de lo discursivo.

En efecto, Descartes experimenta el movimiento indefinido del entendimiento, y luego coloca a Dios como el ser en quien ese movimiento ocurre sin cesar. Por eso sostiene que Dios es «la naturaleza intelectual sin limitación». En resumen, Dios se define como el movimiento discursivo del entendimiento que carece de fin. Al definirlo así, Descartes no se da cuenta de que Dios ya no puede ser absolutamente perfecto, puesto que para conocerse a sí mismo en tanto que ser ilimitado, tendría que desplegar indefinidamente su entendimiento, lo que le impediría llegar a comprenderse. Por imaginar la naturaleza divina como un entendimiento sin límite, Descartes fue incapaz de advertir —subraya Bataille— que el entendimiento

¹⁵ *Ibid.*, p.p. 123-24.

¹⁶ Cf. *Ibid.*, p. 126.

no puede sobrepasar la modalidad discursiva sin la cual ya no sería justamente entendimiento¹⁷.

Tal vez Descartes no quiso decir lo que Bataille le critica. Pero no podemos pasar por alto el siguiente hecho: es innegable que Descartes introdujo lo infinito a partir de la experiencia del movimiento indefinido del pensamiento. Así, lo «finito» sirve de modelo a la noción de «infinito», provocando que Descartes caiga en una peligrosa confusión, pues concluye que la deducción de un ser infinito sería posible a partir de un conocimiento infinito. El Cogito, empero, no constituye la experiencia de un conocimiento infinito. De la misma manera, ningún pensamiento finito puede alcanzar el saber ilimitado. En consecuencia, lo único que Descartes pudo haber deducido del Cogito era la existencia, no de un ser infinito, sino la de un ser *indefinido* y, por ende, imperfecto. En cuanto a Dios, no guarda relación alguna ni con el Cogito ni con la discursividad. Dios es, pues, completamente ininteligible. Si Dios es Dios —añade Bataille—, entonces Él es la totalidad. El saber absoluto sólo puede ser el conocimiento que Él tiene de sí mismo, saber que siempre quedará fuera del alcance de nuestro entendimiento. Aun proferirlo o querer acceder a él, constituye un contrasentido.

Que Descartes haya postulado un conocimiento claro y distinto de Dios, lo hizo con el propósito de fundamentar su Proyecto de una Ciencia Universal¹⁸. Y Bataille señala con perspicacia: «...imaginó que el hombre poseía un conocimiento de Dios anterior al que tiene de sí mismo (un conocimiento de lo infinito que antecede al conocimiento de lo finito)»¹⁹. Creyó que con ello otorgaba una coherencia interna irrefutable a su proyecto de edificar un conocimiento seguro del ser. Pero la «sed infinita de saber» cartesiana topa con un callejón sin salida. Jamás quedará

¹⁷ Cf. *Idem*.

¹⁸ Conviene recordar que el primer título que Descartes pensó para el *Discurso* fue precisamente *Projet d'une science universelle*.

¹⁹ *O.C.*, t. V, p. 125.

satisfecha, pues su proyecto adquiere sentido en la medida en que tenga por fundamento lo que justamente se postula como la finalidad de dicho proyecto. El saber claro y distinto de Dios, el saber absoluto, está al principio y al final de este círculo herméticamente cerrado. ¿Para qué proponerse entonces como meta el saber absoluto si ese mismo saber es proclamado como punto de partida para poder representarse y llegar a conocer lo absoluto? Comprobamos, así, que el «suelo firme» en el que Descartes asienta su proyecto de una Ciencia Universal es en realidad una ilusión, pues se aleja del hombre indefinidamente.

Cabe suponer que Hegel, por su lado, identificó la Ciencia Universal con un círculo para no verse atrapado en el contrasentido en el que cayó Descartes. Para Hegel, el saber se fundamenta conforme él se despliega. La meta integra todos los momentos así como cada momento prefigura gradualmente la finalidad del proyecto. No es casual que Hegel defina la Filosofía en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* como el «círculo de los círculos». El movimiento del saber/discurso engloba al sujeto y al objeto, los cuales terminan por reunirse, cerrando de ese modo el círculo. Tal movimiento recorre las páginas de la *Fenomenología*²⁰. En ellas — Bataille señala— la totalidad se despliega mediante grados de la conciencia de sí (de la *ipse* humana) hasta que esa *ipse* concluye el saber después de haber destruido todo rastro de particularidad en ella, después de haber conseguido superar toda negación de sí misma²¹. La conciencia de sí, ya como autoconciencia absoluta, *no llega* al saber absoluto. *Se ha convertido* en el saber absoluto.

²⁰ Ya Hegel nos advierte desde el Prólogo: «Este devenir de la *ciencia en general* o del *saber* es lo que expone esta *Fenomenología* del espíritu. El saber en su comienzo, o el *espíritu inmediato*, es lo carente de espíritu, la *conciencia sensible*. Para convertirse en auténtico saber o engendrar el elemento de la ciencia, que es su concepto puro, tiene que seguir un largo y trabajoso camino». *Fenomenología del Espíritu*, Fondo de Cultura Económica, trad. Wenceslao Roces, México, 1966, p. 21.

²¹ Cf. *O.C.*, t. V, p. 127. Por otra parte, Bataille no deja de reconocer que la dialéctica del amo y del esclavo es uno de los capítulos señeros de la filosofía hegeliana. A ese respecto comenta: «...es el momento decisivo en la historia de la conciencia de sí... ninguno sabe de sí si no ha captado ese movimiento que determina y limita las posibilidades sucesivas del hombre». *Ibid.*, p. 128.

El saber absoluto, entendámoslo, es el discurso que alcanza su término al mismo tiempo que la totalidad del discurso. Al desarrollarse dialécticamente, llega al estadio último de la síntesis total donde están contenidas todas las posibilidades. Por esta razón el saber absoluto es idéntico al ser absoluto. «No hay diferencia alguna entre saber y ser todo», puntualiza Bataille²². No obstante, la totalización discursiva de la que tanto se enorgulleció Hegel termina yendo en contra del proyecto que la anima y la justifica; es decir, Bataille encontrará que el saber absoluto se trueca bruscamente en no-saber. La descripción de cómo ocurre esta inesperada inversión es el tema que aborda en el apartado «Hegel» del *Post-scriptum au Supplique*²³. Repasemos a continuación los argumentos que allí expone.

En el supuesto caso en que logre llegar al estadio del saber absoluto, dice Bataille, «sé desde ahora que ya no sabré más de lo que sé»²⁴. Aquí salta a la vista una primera contradicción: la conciencia del saber absoluto implica la conciencia de todo lo que ese saber contiene, incluyendo la conciencia de los límites del saber que, por ese motivo, ya no es absoluto. «A la manera de Hegel, me imagino la historia acabada... La historia acabada, la existencia ya no vale la pena»²⁵. En efecto, se puede expresar esta misma idea si se remeda el saber absoluto: «Si "imito" el saber absoluto, heme convertido por necesidad en Dios mismo (en el sistema no puede haber conocimiento, aun tratándose de Dios, que vaya más allá del saber absoluto)»²⁶. Semejante parodia es plausible gracias al movimiento dialéctico inherente al saber. Si se alcanza el saber absoluto respetando hasta las últimas consecuencias su devenir dialéctico, ese logro conlleva una contradicción relativa al círculo completo y cerrado: «el saber absoluto, circular, es el no-saber definitivo»²⁷. Ya que el saber

²² Cf. *Ibid.*, 436.

²³ Véase la nota 15 de este mismo capítulo.

²⁴ *O.C.*, t. V, p. 127.

²⁵ *O.C.*, t. VI, p. 412. Este comentario se halla entre las numerosas notas de *Sur Nietzsche*.

²⁶ *O.C.*, t. V, p. 127.

²⁷ *Idem*.

absoluto es «todo lo que sé», implica también dialécticamente «todo lo que no sé» y «todo lo que nunca sabré». Se impone, pues, la siguiente conclusión: más allá de los límites alcanzados, ya no hay algo que nos sea desconocido, *sino algo que jamás será susceptible de ser conocido*. Un conocimiento total es, de hecho, la noche más oscura.

Hay, además, una segunda contradicción en la noción de saber absoluto que Bataille destaca. Si suponemos que nos hemos adueñado de la ciencia universal y que nos hemos convertido en ella (puesto que lo verdadero es, de acuerdo con Hegel, sustancia al mismo tiempo que sujeto), es decir, *si somos Dios*, aún persiste una interrogante que jamás podrá dar con una respuesta: ¿por qué es necesario que haya lo que sabemos? ¿por qué se trata justamente de una necesidad?²⁸.

Hasta cierto punto, sería pertinente suponer que Bataille sigue de cerca aquí la pregunta lanzada por Heidegger: «¿por qué hay ente y no más bien nada?»²⁹. Sin embargo, la pregunta de Bataille apunta a una dirección muy distinta, como él mismo lo indica³⁰. En efecto, si la pregunta planteada por Heidegger se hace fuera de todo conocimiento en particular, la de Bataille se formula en relación estricta con el saber absoluto. Si bien es posible hacerla, ella no recibe respuesta alguna desde el saber absoluto, ya que solamente alcanza a explicar por qué todo lo real es racional y todo lo racional es real, pero elude responder *por qué ese real-racional es*. La existencia del mundo —opina Bataille— nunca cesará de ser ininteligible.

De tal suerte, el movimiento que conduce lo desconocido hacia lo conocido no puede culminar, en ningún caso, en un saber absoluto. Cuando lo conocido llega a su límite extremo, no puede evitar desviarse de su camino y regresar a su punto de

²⁸ Sobre esta imposibilidad real del saber absoluto, Bataille señala: «En esta pregunta se oculta —ella no aparece desde un principio— un desgarramiento extremo, tan profundo, que sólo el silencio del éxtasis puede responderla». *Ibid.*, p.p. 127-28.

²⁹ Véase *¿Qué es metafísica? (y otros ensayos)*. Ediciones Siglo Veinte, trad. Xavier Zubiri y Eduardo García Belsunce. Buenos Aires, 1974, p. 56.

³⁰ Cf. *O.C.*, t. V, p. 128.

partida. En el instante en que el saber concluye su desarrollo y termina de dibujarse como el círculo de círculos, hay una zona que emerge entre la penumbra, esa región que ha quedado excluida de los límites del saber autocontenido y que marca una línea divisoria desde afuera. Por tanto, el saber es inacabable, ya que al hacerse absoluto ha llegado asimismo al límite de sus posibilidades. Al pretender cruzar sus propias fronteras, se hunde en la vorágine del no-saber.

El conocimiento claro y distinto delimita a lo lejos un horizonte. Más allá de él, se abre ante nosotros la región donde reina la oscuridad y la confusión. Así, el saber absoluto —cúspide de la inteligibilidad— nos remite tarde o temprano a la noche más cerrada, más contundente. La transparencia supuestamente lograda por Descartes y por Hegel es en realidad el día mortecino del saber absoluto.

Ahora estamos en condición de elaborar una primera semblanza del no-saber: abarca todo aquello que el trabajo del saber fue incapaz de apropiarse. Reúne en su ámbito los deshechos expulsados por el saber en su proceso de autoconstitución. Saber, en suma, significa representar un conjunto de «cosas» dentro de un marco de inteligibilidad. Pero ese marco se destaca sobre un fondo perceptible que surge como el reverso del saber, como *su otro*, como el elemento heterogéneo. En la medida en que ningún filósofo pudo igualar la fastuosa empresa de Hegel que culminó en la homogeneización de lo real y de lo racional, su fracaso³¹ ante la tarea imposible de situarse en el saber *auténticamente* absoluto podría servirnos para reconocer los signos de una heterogeneidad absoluta. ¿Existe, empero, algo que pueda decirse de lo heterogéneo absoluto? ¿Acaso no escapa forzosamente a cualquier intento por representarlo, por incluirlo en el cuerpo de un discurso, sea cual fuere éste?

³¹ Muestra irrefutable de dicho fracaso, en opinión de Bataille, es esta acotación suya en *L'expérience intérieure*: «En el momento en que el sistema se cerró, Hegel creyó durante dos años heberse vuelto loco; quizá tuvo miedo de haber aceptado el mal —que el sistema justifica y lo hace necesario; o tal vez le sucedió que al vislumbrar la relación entre la certeza de haber alcanzado el saber absoluto y el término de la historia, se vio, en un sentido profundo, muerto». *Idem*.

Una vez aprendida la lección desde Hegel, Bataille ensayará otra ruta que lo aproxime a la totalidad. Esa búsqueda lo conducirá hacia aquel telón de fondo que enmarca lo inteligible. Así manifiesta su intención: «Última posibilidad. Que el no-saber sea todavía saber. ¡Exploraré la noche! Pero no; la noche es la que me explora... La muerte aplaca la sed de no-saber. No obstante, la ausencia no es el reposo. En mí, ausencia y reposo carecen de réplica, y me absorben cruelmente, sin vacilación»³².

iv

A través del conocimiento, el hombre puede acceder a lo desconocido. A la par, el no-sentido es el humus primigenio en el que confluyen todos y cada uno de los posibles. Si lo posible designa la totalidad de lo homogéneo, existe un límite último en el que lo posible se trueca en imposible, o sea, en ininteligible. Al final del saber —insiste Bataille—, lo posible es lo imposible mismo.

Demos entonces un paso adelante. Así como lo inteligible guarda relación con el lenguaje, así también el dominio de lo ininteligible es, en fin de cuentas, el dominio de lo inefable. Cuando el lenguaje consigue llegar hasta los límites de lo cognoscible, debe detenerse enseguida. Empeñarse en hablar de lo que rebasa al discurso nos arroja irremediabilmente en un contrasentido. Después de todo, el discurso total parece remitirnos a algo indecible, a algo inconmensurable e inombrable que acostumbramos denominar, no sin torpeza, con esos vocablos. Si quisiéramos derivar de ellos una representación cualquiera con el propósito de transformarlos en algo que fuese susceptible de ser pensado, nos ubicaríamos al final de un callejón sin salida. Esta imposibilidad —la imposibilidad de proferir *ya*

³² *Ibid.*, p. 130.

cualquier palabra— nos arroja de lleno en *esa noche* a la que tanto se han referido los místicos. No deja de ser paradójico que hablen de ella, nombrándola a veces «Dios» o «Todo», a veces llamándola «Nada». Y en general, cuando hablan de ella, suelen arreglárselas para decir demasiado.

Bataille, es cierto, cita con frecuencia a los místicos. Los leyó con avidez durante su primera juventud. Con ellos alimentó su fe católica hasta que la perdió después de viajar a la ciudad de Siena, en Italia³³. A los escritos de Santa Teresa, de Eckhart, de San Ignacio, de Ángela de Foligno, de San Juan de la Cruz, volvería en épocas posteriores de su vida. No hay duda, pues, de que conoció bastante bien ese género de literatura. Cuando habla de Dios, Ángela de Foligno dice: «Es un bien tan grande que no puede ser pensado ni comprendido. Y nada de lo que puede ser pensado o comprendido tiene relación con Él ni se le aproxima... El alma ve una nada y todas las cosas (*nihil videt et omnia videt*), el cuerpo está adormecido, la lengua inmóvil»³⁴. Estas palabras ejemplifican a la perfección el único sendero por el que podía transitar la teología negativa: sólo se puede hablar de Dios por negación.

A partir de la experiencia que los místicos se esfuerzan en relatar, Bataille razonará por cuenta propia en los siguientes términos: Si Dios es nada, entonces Dios es absolutamente incognoscible. Por otra parte, designarlo con el vocablo «Dios» no tiene sentido. De esta manera, Dios, lejos de ser Todo, sólo puede ser *lo completamente otro*. La palabra «Dios» es insuficiente, de hecho sobra porque ella designa lo que desborda al saber. Bataille concluye que dicha palabra corresponde a una modalidad del conocimiento. De suceder así, entonces Dios no existe.

Cabría, empero, otra posibilidad. Que Dios no sea otra cosa sino una convención útil para designar el no-saber. En este sentido, lo ininteligible sería el desgarramiento que acontece en el «orden de los objetos conocidos». Esto vendría a

³³ Fue poco después de 1919, cuando tenía alrededor de veintidós años.

³⁴ Citado por Bataille en: *O.C.*, t. V., p. 122.

aclarar por qué Bataille emplea a menudo, como sinónimo de «ininteligible», la expresión «desgarramiento de Dios».

Tras situarnos en el límite de lo pensable, descubrimos lo impensable, una presencia de algo desconocido e incognoscible que no podemos acomodar en ninguna categoría intelectual. A pesar de todo, ese «algo» es «lo que está ahí» y, en última instancia, es «todo lo que es». Lo único que solemos saber de él son jirones dispersos de su manifestación fenomenológica. Por eso Bataille se pregunta en múltiples ocasiones qué sabemos finalmente de lo que son las cosas. A esta pregunta, imbuída de un claro tono heideggeriano, responde en una nota a *Sur Nietzsche*: «La ignorancia de *lo que es* una estrella, un sistema solar (o una galaxia) me parece una ignorancia fundamental. De igual manera, el hombre ignora *lo que es* una piedra o, en general, cualquier trozo de materia»³⁵.

Así, lo impensable es el Todo, ya que el Saber —aun el Saber absoluto— jamás logra comprender la totalidad. Según Bataille, esa imposibilidad justifica por qué los místicos se refieren a Dios indistintamente como «Ser» o como «Nada».

Desmenuzemos lo anterior. En un caso, se afirma que la totalidad es lo que se desarrolla y queda incluido en el saber absoluto. En el otro, la totalidad es aquello que se plantea como lo que nunca llegará a ser comprendido. El «todo», con respecto al primer caso, coincide entonces con el «ser» (lo sabido), y fuera de él, no hay nada propiamente dicho. Pero en relación al segundo caso, el «todo» es «nada». Así como «todo» puede aludir a una perfecta correspondencia entre «ser» y «pensamiento», así también, en el caso contrario, «todo» designa la relación entre «nada» y lo «impensable». ¿Qué sería factible concluir de esta hipótesis doble? Por un lado, que «nada» no es nada. No obstante, «nada», como lo que se encuentra más allá de lo pensable, se refiere igualmente a «la inmensidad de lo que es». Ésta última es la

³⁵ O.C., t. VI, p. 443.

acepción que Bataille emplea: lo que los místicos cristianos y él señalan como «nada» no es nada en absoluto, pero es el «todo» como nada.

Ante una afirmación semejante, no podemos dejar de hacernos estas dos preguntas: ¿qué implicaciones tiene ella? y ¿en realidad a qué se refiere?

Intentaremos darles una respuesta plausible en lo que resta del presente capítulo.

Primeramente, habría que establecer una diferencia entre «nada» en estos dos sentidos: a) de lo que no se puede hablar es absolutamente nada; y b) aun es posible decir algo de nada. En cuanto al primer caso, se ha dado comúnmente por supuesto que el ser no es nada (no-ser) fuera del ámbito del lenguaje o del pensamiento racional. Este postulado aparece como irrefutable a lo largo de la tradición filosófica que arranca con Parménides y alcanza la cima con Hegel, quien lo justifica, elevándolo al rango de categoría. Pero también con Hegel finaliza una ilusión que irá perdiendo cada vez más adeptos desde la segunda mitad del siglo XIX: si lo pensable está enteramente determinado, entonces se manifiesta un imposible que lo desborda con creces. Todos los pensadores que contribuyeron a formar esa tradición contribuyeron asimismo a forjar ese mundo homogéneo —tan familiar para nosotros— estructurado sobre el eje tripartita del lenguaje-pensamiento-ser.

El segundo caso —que aun sea posible decir algo de nada— nos obliga a admitir una hipótesis distinta. Formulémosla de esta manera: existe al menos una vía de acceso al mundo de lo indecible y lo impensable. Ningún argumento autoriza a deducir que ese mundo no sea nada, ya que al menos «nada» surge en relación al mundo regido por la claridad inteligible. En fin de cuentas, si nada puede ser dicho ni pensado de lo indecible y de lo impensable, ello tampoco permite asegurar ni pensar que ambos son nada. Pensar y decir son el sofisma medular de toda la tradición logocéntrica. Por consiguiente, no es de extrañar que la Divinidad hable en estos términos a Parménides: «Necesario es que aquello que es posible decir y

pensar, sea. Porque puede ser, mientras que lo que nada es, no lo puede. Esto te pido consideres. De este primer camino de busca, pues, te aparto, pero también de aquel por el que mortales que nada saben yerran bicéfalos, porque la inhabilidad dirige en sus pechos el errante pensamiento, y así van y vienen, como sordos y ciegos, estupidizados, raleas sin juicio, para quienes es cosa admitida que sea y no sea, y lo mismo y no lo mismo, y de todas las cosas hay una vía de ida y vuelta»³⁶.

Si consideramos con detenimiento lo que la Divinidad dicta al oído de ese interlocutor suyo que es Párménides, podemos observar que su afirmación carece de un fundamento riguroso. La supuesta demostración lógica que ofrece en sus palabras omite la necesidad de fundamentar por qué el discurso-representación está incapacitado para decir alguna cosa de lo que no ha quedado previamente inscrito en sus dominios. Ya que el mundo homogéneo es el mundo de las «cosas», la Divinidad concluye que *el lenguaje sólo designa cosas*. Y esto no deja de ser una arbitrariedad. Si convenimos en admitir que lo indecible no es alguna cosa, y por esa misma razón el lenguaje no está en condición de designarlo, ello no legitima desde ningún punto de vista que podamos aseverarse esto: lo indecible no es nada. Para tranquilidad del saber que los filósofos cultivan, el lenguaje —acordemos— puede señalar lo no-designable, sí, pero jamás derivar a ciencia cierta de su propia logomaquia que lo no-designable no es. Bataille no vacila en culpar a esa tradición logocéntrica de haber provocado una secuela desastrosa de equívocos, todos ellos originados en la tendencia de sustantivar un conjunto de negaciones (impensable, infable, etc.) y denominándolas «nada» como si ésta fuese alguna cosa.

Se ha reprochado varias veces a los místicos la insensatez de pretender convertir a la nada en una entidad. No hay que olvidar, empero, que fue la tradición racionalista y logomáquica la que dio nacimiento a esa sustantivación a fuerza de

³⁶ José Gaos, *Antología de la filosofía griega*. El Colegio de México, 2ª ed., México D.F., 1968, p.p. 36-37.

reiterar que lo impensable no puede ser sino nada, absolutamente nada³⁷. De hecho, un poeta como San Juan de la Cruz afirma que nada hay que decir en la vivencia del raptó místico³⁸, pero no llega tan lejos para afirmar que, si bien nada puede ser proferido (*...me quedé balbuciendo,/ toda sciencia trascendiendo.*), de ahí no se deduce que haya nada. Oigámoslo:

*Estaba tan embebido,
tan absorto y ajenado,
que se quedó mi sentido
de todo sentir privado;
y el espíritu dotado
de un entender no entendiendo
toda sciencia trascendiendo.*

*El que allí llega de vero,
de sí mismo desfallece;
cuanto sabía primero
mucho bajo le parece;
y su sciencia tanto cresce,
que se queda no sabiendo,
toda sciencia trascendiendo.*

*Cuanto más alto se sube,
tanto menos se entendía
qué es la tenebrosa nube
que a la noche esclarecía;
por eso quien la sabía
queda siempre no sabiendo,
toda sciencia trascendiendo³⁹.*

³⁷ La nada, tras aparecer sustantivada, es comprendida entonces por el pensamiento discursivo como una modalidad de la realidad determinada a partir del mundo de las cosas.

³⁸ Como señala atinadamente Helmut Hatzfeld en su libro sobre los principales místicos españoles, uno de los temas medulares en los poemas y escritos de San Juan de la Cruz es el problema de la noche oscura del espíritu —problema porque dicha oscuridad equivale al silencio que llega a apoderarse del alma. Cf. *Estudios literarios sobre mística española*, Editorial Gredos, col. Biblioteca Románica Hispánica, 3ª ed., Madrid, 1976, p. 298.

³⁹ San Juan de la Cruz. *Poesías Completas (y comentarios en prosa a los poemas mayores)*, Aguilar, col. Crisol Literario, 3ª ed., ed. Dámaso Alonso y Eulalia Galvarriato de Alonso, Madrid, 1968, p. 40.

Bataille, por su parte, opina que ese nada sustantivado (la nada)⁴⁰ ha servido de pretexto en más de una ocasión para añadir al discurso-representación un capítulo docto y especializado⁴¹.

Decir y pensar que tanto lo indecible como lo impensable no son (una) nada sustantivada nos arrastra hacia una contradicción. En efecto, no hay manera alguna en que lo indecible sea un objeto integrado en el discurso-representación así como lo impensable no puede constituirse en objeto del pensamiento. En apariencia, la única actitud coherente que cabría mantener a este respecto sería guardar el más profundo de los silencios y dejar vacío el entendimiento. Los místicos se empeñaron en conseguirlo. Sin embargo, *sabemos* de su esfuerzo en la medida en que lo *expresaron* a través de sus escritos. Y este saber nuestro, aunado a su astucia para permanecer siquiera balbuceando, cierra la posibilidad de abandonar la trampa que nos tiende este círculo vicioso...

Bataille no desconocerá el carácter insostenible que rodea a toda proposición acerca del no-saber. Éste, es obvio, escapa necesariamente al entendimiento. Nadie puede hablar de la ausencia de sentido sin otorgarle a dicha ausencia un sentido del que ella, por principio, carece. Así, afirmar que la única medida plausible de lo impensable es el silencio nos arrastra sin remedio a una avalancha de contradicciones. Aunque «el espíritu enmudezca en un mundo donde la angustia y el éxtasis se conjugan», la idea misma de «silencio» invalida la intención final de callar(se): en cuanto se piensa «silencio», el silencio ya ha sido roto, pues hemos pensado...

⁴⁰ Contra dicha sustantivación, Bataille utilizará en sus textos el vocablo nada (*rien*), diferente del otro término nada (*néant*). A este propósito, para evitar cualquier confusión, aclara en una de las notas a *L'Alleluiah*: «La nada es transitoria. Se transparenta en el pasaje de un ser al otro. Pero el pasaje no es la nada pura. El pasaje (la fusión de los seres) es nada en tanto que no es ni éste ser ni el otro». *O.C.*, t. V, p.p. 576-77.

⁴¹ Tal sería el caso, por ejemplo, de la *Lógica* de Hegel o *El Ser y la Nada* de Sartre.

Quizá la solución radical a este marasmo consista en callarse de una vez por todas, pero entonces lo impensable, al ya no ser nombrado como tal, quedaría en nada. Según alcanzamos a barruntar, la dificultad con la que topan Bataille y los místicos cristianos reside en el hecho de resistirse a aceptar que lo impensable quede excluido del ser.

Bataille opta entonces por hablar y escribir, poniendo en entredicho la facultad del lenguaje para exaltar la autoridad de la experiencia interior por el único medio del que dispone: el lenguaje. «*La palabra silencio es todavía un ruido; hablar significa imaginar conocer, y para dejar de conocer, habría que dejar de hablar*»⁴². Pero ¡cuidado! Quien emplea el lenguaje para designar un metalenguaje —nos previene—, corre el riesgo de enredarse entre las palabras, de ser una víctima más de su traición, pues se asemejan mucho a las arenas movedizas⁴³. No obstante, existe una salida que Bataille vislumbra para no verse apresado en semejante red de contradicciones: utilizar el lenguaje como vía hacia el no-lenguaje. Para lograrlo, es preciso seguir un método específico. Bataille considerará ejemplar el método que San Ignacio propuso en sus *Ejercicios* con el fin de alcanzar «la ausencia a la que las palabras conducen»⁴⁴. Y en ese tenor, sugerirá el empleo de lo que él llama «palabras resbaladizas»⁴⁵, cuya característica primordial consiste, a diferencia del resto de las palabras del lenguaje, en que son capaces de borrarse a sí mismas. El

⁴² O.C., t. V, p. 25.

⁴³ Cf. *Ibid.*, p. 26.

⁴⁴ Cf. *Idem*. Por otra parte, deseamos aprovechar esta oportunidad para subrayar el tono dramatizador que prolifera en los *Ejercicios*. A lo largo de sus páginas, el discurso exhorta al ejercitante a que construya una representación mental de diferentes escenarios y de los personajes que intervendrán en el drama. Esta dramatización ayuda a que posteriormente se avance en la meditación repitiendo ininterrumpidamente una sola palabra —sacada de cualquier oración— que se haya elegido a voluntad. Tras repetir dicha palabra durante un lapso prolongado, poco a poco se va despojando ésta de su significado hasta quedar desvinculada del objeto al que ella habitualmente remite. Se vislumbra así la posibilidad de llegar a esa «ausencia a la que las palabras conducen». Puede corroborarse esta dramatización, por ejemplo, en los tres preámbulos de «El primero día y primera contemplación es de la Encarnación...» de la Segunda Semana, en: San Ignacio de Loyola, *Obras*, Biblioteca de Autores Cristianos, ed. Ignacio Iparraguirre, Cándido de Dalmases y Manuel Ruiz Jurado, Madrid, 1991, p.p. 248-49.

⁴⁵ O.C., t. V, p. 28.

ejemplo que Bataille enarbola es la palabra «silencio», quizá la más «resbaladiza», pues ella significa la abolición de cualquier ruido, incluido el ruido de la palabra misma. Y agrega: «...de todas las palabras, es la más perversa o la más poética: da prueba de su muerte»⁴⁶. «Resbaladiza» porque «silencio» es un vocablo que se desliza hacia lo no-linguístico al tiempo que se destruye a sí mismo.

Pero, ¿basta una palabra como defensa de la argumentación que Bataille teje para mostrarnos la imposibilidad del lenguaje frente a la experiencia interior? A primera vista, reconocemos que al escribir lo que él escribe, lo compromete por principio a tener que dejar de escribir. Sin embargo, Bataille sostendrá que es necesario utilizar el lenguaje, oponiendo resistencia a la fascinación que las palabras ejercen sobre nosotros, justamente para impugnar el servilismo que propician. No se trata, pues, de proclamar ni el empobrecimiento del lenguaje ni la vía intransitable del silencio rotundo. Por el contrario, a través del empleo acumulativo del discurso se pueden zarandear las proposiciones en todos sus sentidos posibles para que termine resonando en ellas *su sonido más allá (leurs son au-delà)*. Así, la escritura se hace de pronto añicos y ya no es más que un grito de emoción. Bataille —y es preciso resaltarlo— conducirá con resolución su propia escritura hacia un punto donde la discursividad ya no capaz de retenerla en el entramado de su retícula palabra-significado-significante. Lo anterior, creemos, explica por qué en los libros que componen la *Summa* da rienda suelta a un alud de proposiciones que siempre conservan su ruptura en relación a las normas establecidas del desarrollo discursivo. A esa misma voluntad de transgresión obedece el uso sistemático del desorden como método. En suma, su afán por subvertir el lenguaje le permitirá llevar su pensamiento hasta el límite donde desfallece ya y deja finalmente *entre-ver nada*.

⁴⁶ *Idem.*

La experiencia de nada, adelantémoslo, es algo que yo, como sujeto, consigo suprimir mediante el pensamiento. Por tanto, sólo se llega a esa vivencia a partir de «lo que me sucede». No existe otro camino. De tal manera, para adentrarnos en la experiencia del no-saber vivida por Bataille, es necesario arrancar desde algo, en este caso, sus escritos, e intentar reconstruir con ayuda de nuestro discurso el sendero que él recorrió hasta colocarse en el confín de su pensamiento y de su discurso. Llegados a ese límite donde se abre la experiencia de nada, ya no hay objeto que atraiga la atención del pensamiento racional y desencadene en él su impulso de apropiación. Lo único que hay le es forzosamente irreductible: la experiencia de haber transgredido dicho límite y el extravío de sí en el momento ex(s)tático. «Permanezco en el intolerable no-saber, el cual no tiene otra salida más que el éxtasis»⁴⁷.

Sin subordinarse a nada, y sin caer en la tentación de querer doblegarnos para que nos subordinemos a ella, la experiencia ex(s)tática es en definitiva soberana.

A lo largo del siguiente capítulo abordaremos el tema de cuáles son, a juicio de Bataille, las condiciones de posibilidad de dicha experiencia y qué entendió él por *soberanía*.

⁴⁷ *Ibid.*, 25.

AMOK: LA INCANDESCENCIA

Bataille aclara desde el comienzo de *L'expérience intérieure*: «Entiendo por *experiencia interior* lo que comúnmente se denomina *experiencia mística*: los estados de éxtasis, de arrebató, al menos de emoción meditada»¹.

Pese a esta declaración, Sartre se equivocó al bautizar a Bataille «un nuevo místico». Aun tan inteligente como era, se le escapó el propósito que *L'expérience intérieure* se había fijado: transgredir la oclusión del saber normalizado mantenida por la tradición filosófica mediante la experiencia extática, cuyo fundamento ni meta se asemejan a los del misticismo cristiano. Llamar a Bataille «místico», o suponer que fue un yogui occidental² elucubrando cosas extrañas, equivale a pretender neutralizar la insubordinación interna de la racionalidad que él llevó a cabo. Y esta simpleza fue en la que Sartre cayó. Al parecer, Bataille había conseguido asustarlo demasiado. Por eso lo convirtió en blanco de sus burlas.

En el transcurso de 1929, tras la aparición del *Segundo Manifiesto* de Breton, no se hizo esperar la respuesta conjunta de los disidentes que habían sido excomulgados y anatematizados por el padre del movimiento surrealista. En fin cuentas, Breton salió bastante mal parado. Los desterrados arremetieron en su contra aun con más virulencia de la que habían sido objeto. Apareció entonces el panfleto titulado *Un cadavre*, repleto de injurias y de mofas. En él se reunieron textos de Ribemond-Dessaigne, de Queneau, de Jacques Prévert, de Leiris, de Alejo Carpentier, de Robert Desnos y otros apóstatas. Allí apareció también un breve texto de Bataille, *Le lion chatré*³. Luego de escribir: «Aquí yace el buey Breton, el viejo esteta, falso revolucionario con cabeza de Cristo», Bataille habla con sorna de los

¹ O.C., t. V, p. 15.

² Véase por ejemplo, el segundo apartado del *Méthode de méditation* que lleva por título «Mi método está en las antípodas del yoga», donde Bataille se encarga de despejar cualquier duda al respecto. *Ibid.*, p. 194.

³ Cf. O.C., t. I, p.p. 218-19.

poetastros y de los místicos-mequetrefes (*mystiques-roquets*)⁴. Con esta expresión, su desprecio no sólo se dirige hacia la persona de Breton; abarca a todos aquellos que sueñan con alcanzar, no importa a través de qué medios, alguna isla del tesoro, alguna tierra mirífica donde el espíritu viva en paz perpetua, o algún paraíso perdido. Místicos-mequetrefes, según Bataille, abundan por doquier.

Ya desde esa época, no vacila en expresar su rechazo visceral por cualquier solución que esté emparentada con el misticismo, pues considera que tarde o temprano éste se reduce a mera palabrería. De ordinario, la vía mística ha sido el camino —pletórico de carencias— que muchos han recorrido cuando estiman que la razón han quedado imposibilitada para hablar. Pero a la par de esta opinión, Bataille, como ya dijimos antes, cita a menudo a los grandes místicos. Y lo hace con respeto. Si tiene reservas con respecto al misticismo, ¿por qué escribir entonces: «Entiendo por *experiencia interior* lo que comúnmente se denomina *experiencia mística*: los estados de éxtasis, de arrebató, al menos de emoción meditada»? ¿Por qué vincula la transgresión de los límites, tanto del saber como los del ser individual (discontinuo), con los estados extáticos?

La postura de Bataille deja de ser menos ambigua cuando comprendemos que la experiencia extática, para él, no guarda relación con alguna experiencia confesional que presuponga *a priori* un dogma, o que ofrezca asimismo *a priori* un límite legítimo a la experiencia misma. Los místicos cristianos «sabían» ya el contenido de lo que les era revelado en el éxtasis. Y, lo más importante, «sabían» ya que nunca podrían rebasar los límites del horizonte que les resultaba conocido, es decir, Dios. «...por eso me disgusta la palabra *místico*», declara. Por el contrario, Bataille se hunde en una experiencia «descarnada, libre de ataduras, exenta aun de motivos»⁵.

⁴ Cf. *Ibid.*, p. 219.

⁵ *O.C.*, t. V, p. 15.

La vía preconizada por Santa Teresa, Eckhart, San Ignacio, San Juan de la Cruz, y el resto de los místicos, se reduce simplemente a ser un método, un modo de trabajo siempre *con miras a*. La finalidad puede consistir en poseer a Dios, o ser poseído por Él, da igual. Algunos de esos autores, quizá menos ambiciosos, plantearon simplemente como objetivo de sus trances la contemplación. Sea cual fuere el caso, en todos ellos la experiencia queda condenada a garantizar un valor positivo característico de los objetos. La ascesis postula la liberación del espíritu, la salvación, la adquisición del objeto deseado. Así, su valor no se acota a lo vivido en la experiencia, y depende del placer o del sufrimiento que ella proporciona. El obrero trabaja para ganar un sueldo. El burgués trabaja para rodearse de mayor bienestar. El santo, a su vez, *trabaja* para procurarse la beatitud.

Lo que Bataille rechaza de ese misticismo confesional es justamente su condición de trabajo que persigue un fin particular, cuando en realidad debería significar para el individuo que se embarca en tal experiencia la íntima posibilidad de apartarse de la actividad utilitaria⁶. En general, las distintas prácticas místicas se reducen a ser medios laboriosos y no pueden evitar definirse en relación al mundo profano del trabajo y del proyecto⁷. Bataille repudia sin ambages «lo ascético» porque advierte que ahí sucede la reificación de una experiencia cuyo rasgo esencial estriba en oponerse a las categorías que nos sirven para organizar el mundo de las cosas. No es casual que la ascesis se presente como «un conjunto de ejercicios» para cristianos e hindúes. Jamás está desprovista de algún motivo, por ínfimo que éste sea. En este sentido, constituye una vía inapropiada para adentrarse en el no-saber. Si bien los místicos se refieren a una «noche», se trata más bien de un túnel al

⁶ Y no sólo de la actividad utilitaria, sino también de la «ciencia». Sobre este punto, remitimos a lo ya desarrollado en el apartado ii del capítulo anterior.

⁷ En una nota de *L'expérience intérieure*, Bataille critica duramente la práctica del yoga, diciendo que éste exige el despliegue de un cierto virtuosismo. También condena el tantrismo de los hindúes («...considero una vileza "abusar" de una mujer y del placer para otros fines distintos a ellos mismos») así como el uso de sustancias tóxicas para sumergirse supuestamente en la «experiencia interior». Cf. *O.C.*, t. V, p. 434.

término del cual esperan divisar la luz que les muestre la salida. San Juan de la Cruz, por ejemplo, habla de esa noche oscura que han de atravesar las almas para llegar a la luz divina, a la unión perfecta del amor de Dios⁸.

Pero Dios, en ese caso, se propone como la meta más deseable, de una manera u otra ya conocida para quien aspira a la comunión con Él. De ahí que la experiencia de los místicos esté subordinada al saber y se enmarque en el mundo de la apropiación. En su glosa a *Noche oscura*, San Juan de la Cruz resume así su propósito: «Antes que entremos en la declaración de estas canciones⁹, conviene saber aquí que el alma las dice estando ya en la perfección, que es la unión del amor con Dios, habiendo ya pasado por los estrechos trabajos y aprietos, mediante el ejercicio espiritual del camino estrecho de la vida eterna que dice nuestro Salvador en el Evangelio, por el cual camino ordinariamente pasa el alma para llegar a esa alta y dichosa unión con Dios»¹⁰. El éxtasis, el arrobamiento, son la finalidad perseguida mediante el ejercicio ascético.

De modo similar, Santa Teresa de Jesús definirá, en su *Libro de las Fundaciones*, la vivencia del trance como la «unión de todas las potencias del alma con Dios»¹¹.

Bataille no da lugar a concesiones. Como experiencia vinculada con el desbordamiento de los límites individuales, estima que el rapto de los místicos es en realidad una experiencia fingida, carente de autenticidad. Muy poco se juega en ella.

⁸ Su poema *Noche oscura* corrobora con amplitud esa función pragmática del trance místico, pues a través de él, piensa San Juan de la Cruz, se llega a la unión divina. Véase dicho poema en: *Poesías Completas (y comentarios en prosa a los poemas mayores)*, Aguilar, col. Crisol Literario, 3^o ed., ed. Dámaso Alonso y Eulalia Galvarriato de Alonso, Madrid, 1968, p.p. 35-6.

⁹ Cada una de las canciones del poema describe el modo en que el alma debe ascender en el camino espiritual hasta llegar a la unión de amor con Dios.

¹⁰ San Juan de la Cruz. *Poesías Completas (y comentarios en prosa a los poemas mayores)*, Aguilar, col. Crisol Literario, 3^o ed., ed. Dámaso Alonso y Eulalia Galvarriato de Alonso, Madrid, 1968, p.p. 255-56.

¹¹ «...porque en arrobamiento u unión de todas las potencias —como digo— dura poco y deja grandes efectos y luz interior en el alma con otras muchas ganancias, y ninguna cosa obra el entendimiento, sino el Señor es el que obra en la voluntad». Santa Teresa de Jesús, *Obras Completas*, Biblioteca de Autores Cristianos, ed. Efrén de la Madre de Dios y Otdger Steggink, Madrid, 1982, p. 535.

Se trate de yoguis, de monjes budistas o de monjes cristianos, «en ellos el crimen o el aniquilamiento de los seres es representación»¹². Ese nada (*rien*) al que acceden los místicos no escapa al dominio de la representación, ya que equivale al «todo» o Dios. Hay ahí, pues, un cálculo por parte del sujeto que prostituye la auténtica experiencia en la cual sucede el desbordamiento del mundo homogéneo. El rapto se reduce entonces a la dimensión y a la mecánica propios de cualquier otro proyecto: cabe esperar de él algún beneficio. Si no, ¿para qué embarcarse en semejante vivencia? Su valor consiste en que tarde o temprano debe ser redituable. Y Dios es el premio mayor de esa lotería divina que los místicos tienen la esperanza de ganarse. Sin embargo, a través de ese camino, resulta claro que el sujeto permanece subordinado al «más acá» de los límites. En cambio, el verdadero éxtasis, la verdadera salida fuera de los límites de sí, sólo es accesible para quien no existe un «más allá»... Nada hay en ese «más allá», en Dios o cualquier otra cosa parecida a Dios, que los haga mínimamente aceptables o deseables. Si lo que está en juego es la decisión de franquear los límites que condenan al individuo a llevar una vida segura —esa seguridad, esa tranquilidad que la mansedumbre proporciona—, el verdadero éxtasis priva de sentido a toda entidad ubicada en un más allá¹³. Que Bataille utilice la palabra «mística» para designar *su* experiencia ex(s)tática, obedece a que existe tan sólo un lejana similitud de carácter afectivo entre ella y la experiencia de los hombres religiosos en Asia y en Europa¹⁴.

No nos confundamos. El «más allá» al que él se refiere no tiene un sentido religioso ni señala una región metafísica. Si bien acostumbra hablar del «más allá» de los límites como de algo real, con esa noción alude a la parte excluida por todo

¹² *O.C.*, t. VI, p. 53.

¹³ «...priva de sentido todo más allá intelectual o moral, sustancia, Dios, orden inmutable o salvación». *O.C.*, t. I, p. 554.

¹⁴ Cf. *Idem*. Bataille se refiere con frecuencia a *su* experiencia ex(s)tática personal denominándola *la pratique de la joie devant la mort (la práctica del júbilo ante la muerte)*. Dicho júbilo «significa que la vida puede ser magnificada desde la raíz hasta la cima».

proyecto, por el trabajo y por toda forma de cálculo sobre los momentos futuros. El horizonte de ese «más allá» excluye, aun poetizados, la luminosidad de los trasmundos o el hermoso azul de un cielo inteligible. Por eso Bataille subraya: es un «más allá» terrestre, y que «pertenezca al hombre actual, es una verdad difícilmente rebatible»¹⁵.

De la experiencia ex(s)tática, lo que le interesa a Bataille es justamente el *movimiento eks-tático*, no el conocimiento de Dios ni la sensación placentera de la beatitud¹⁶. Como prueba de ello, indiquemos que no hay en sus escritos siquiera un ápice de ese tipo de descripciones o de visiones tan recurrentes entre los místicos. En efecto, lo que cautiva su atención y en lo que centra sus análisis es *el paso que transgrede el límite*. No pretende, digámoslo así, sentar sus reales en el País de las Maravillas, sino simplemente cruzar la frontera que lo anuncia. De hecho, esta experiencia revela una ausencia y el motivo de esa misma ausencia; por eso es ateológica. Dios está ausente porque Él se ha crucificado¹⁷. En consecuencia, la ateología se dedica a rumiar sobre *el vacío* que Dios ha dejado tras su muerte. Además, la experiencia ateológica carece por completo de contenidos positivos. No incluye visiones, estallidos de luz ni «contentos»¹⁸. Tampoco origina estados de confusión o levitaciones. Constituye simplemente el centro de una reflexión organizada que se instala en los confines del lenguaje para quebrantar el orden discursivo que le sirve de armazón significativa. Por tanto, no debe sorprendernos que Bataille desdeñe el sentimentalismo que destila toda la tradición mística, cristiana y no cristiana.

¹⁵ Este comentario se encuentra en el texto *Le Collège de sociologie*. Véase *O.C.*, t. II, p. 366.

¹⁶ Cuando Bataille se inspira en alguna experiencia mística diferente de la suya, lo hace pero abstrayéndola de su arraigo en tal o cual tradición cultural. En este sentido, por ejemplo, describe su obra *Le coupable* como «una experiencia mística heterodoxa». Cf. *O.C.*, t. VI, p. 486.

¹⁷ En *Sur Nietzsche*, Bataille escribe: «Más que cualquier otro fiel, el místico cristiano crucifica a Jesús. Su amor de Dios exige incluso que Él sea puesto en entredicho, que Él grite su desesperación sobre la cruz. El crimen de los santos es fundamentalmente erótico. Está vinculado con esos arrebatos, con esos estados febriles tortuosos que introducen el calor del amor en la soledad de los conventos». *Ibid.*, p. 52.

¹⁸ Con este término, recordémoslo, Santa Teresa denomina la sensación que le produce el momento culminante del arrebato místico.

Considera que aquellos que estuvieron dispuestos a poner entre paréntesis la conciencia de sí y hacer que su entendimiento capitulara para que Dios, al elegirlos, les diera la sabiduría durante su sueño, lo único que lograron concebir fue precisamente eso: sueños. Esta práctica tan comedida, tan timorata, de un supuesto irracionalismo los condujo al fin y al cabo a rendir pleitesía al ejercicio yermo de la inteligencia. Aunque el visionario hace menos trampa que el filósofo —concluye Bataille—, no deja de ser un comediante¹⁹.

ii

Si la experiencia de Bataille se redujese al éxtasis místico de corte confesional, jamás podría haber sido conducida hasta el plano de una «*summa* ateológica» o de un «sistema inacabado del no-saber». Cuando intenta definirla, se da cuenta de la necesidad que el espíritu ponga todo en tela de juicio «sin tregua ni reposo concebibles». Ella es desmesurada porque se trata de un enjuiciamiento radical, sin cortapisas. Pero, ¿quién lleva a cabo esa puesta en tela de juicio? O mejor: ¿quién enjuicia y quién es enjuiciado? El entendimiento es quien enjuicia y a la vez es enjuiciado por él mismo. «La experiencia —aclara Bataille— nada introduce que no haya estado antes en el entendimiento —*sólo la impugnación contra el entendimiento como origen de las creencias*»²⁰. En una nota manuscrita del *Post-Scriptum 1953*, aparece esta declaración que podría ser enarbolada como principio de la experiencia: «...lo digo con una firmeza que no se tambalea: nada quiero sin la conciencia»²¹. De hecho, la *Summa ateológica* está compuesta por la

¹⁹ Véase *O.C.*, t. V, p. 428.

²⁰ *Idem.*

²¹ *Ibid.*, p. 492.

reflexión que la experiencia hace de sí misma. Una reflexión, es cierto, insegura y balbuceante, pero sin la cual la experiencia no tendría lugar.

Bataille no ignora que el pensamiento descansa en la razón. En ella tiene su apoyo y su guía más confiable. Por este motivo considera que es imprescindible conducirla a su punto de mayor incandescencia sin apartarse en ningún momento de un método racional²². A dicho punto lo denomina *amok*: «El pensamiento no puede desarrollar sin pudor sus posibilidades extremas. *Sabe* que la ausencia de rigor es su destino. Pero el *pudor* lo vuelve a llevar hacia el rigor. Niega el rigor todavía mayor de un *mal pensamiento*, de un pensamiento criminal, comúnmente el *amok* del pensamiento. Se trata, es verdad, de una posibilidad determinada que *a nada conduce*. De un pensamiento que es, ante todo, el homicidio del pensamiento»²³. La razón se aboca, pues, a destruir sus límites y a destruirse. No obstante, esta empresa sólo tiene sentido para la razón misma. De ahí que se requiera seguir un método racional o escolástico. Lo posible del hombre —sostiene Bataille— desborda los límites de la razón. Un encadenamiento de actos razonables, por ejemplo, sólo es un posible entre otros tantos posibles. Para el hombre, cuya razón le permite dilucidar lo razonable, se percata de que dicho esclarecimiento no sólo ocurre en su interior, sino que implica distinguirlo de lo irrazonable —ese «más allá» de lo razonable que finalmente pone en tela de juicio lo razonable. Por otra parte, ya que la razón propicia el surgimiento de lo no-razonable, cabe la posibilidad de que ella misma se aventure a jugarse el todo por el todo, tomando como punto de partida justamente ese «más allá» de lo razonable. Pero al comprometerse con ello, debe también

²² En el texto *Collège socratique*, Bataille explica: «Propongo elaborar un conjunto de datos escolásticos relativos a la experiencia interior. Creo que una experiencia interior no es posible si no puede ser comunicada y no podría ser comunicada en última instancia sin alcanzar la objetividad de la escolástica. La comunicación poética o aun simplemente literaria no resulta vana ni esquivable, pero nos obliga a huir de la conciencia, disipándose en humareda». *O.C.*, t. VI, p. 283.

²³ *Ibid.*, p. 364.

comprometerse a no ceder a la tentación de minimizar lo no-razonable o recluirlo maliciosamente en esa región brumosa llamada «nada».

Aclaremos lo anterior. La intención de Bataille a este propósito no es promover un desprecio furibundo de la razón humana. Tan sólo hace hincapié en la estrechez habitual de su proceder. Tras señalar su falta de arrojo, Bataille buscará hurgar en ese mundo donde la muerte —y la respectiva fascinación que suele ejercer sobre nosotros— se enseñorea. Un mundo, por cierto, del cual nos aparta el hecho de vivir sometidos a la ley exclusiva de la razón. Hay, pues, que despertar a la razón de su sueño dogmático —piensa Bataille. Es preciso forzarla a que abandone la negación de lo que la excede y de lo que ella no ha sido capaz de soportar. «Acceder al extremo desierto de las cosas supone que esta condición se haya cumplido: el silencio del discurso cuando el discurso (el paso acostumbrado y cojeante del pensamiento) ha servido únicamente como introductor. Ahora llegas conmigo donde la vida se detiene, donde ella se agota, donde ella se pierde. Donde se pierde en la lejanía, tan atiborrada, que todo resulta allí abrumador. No existe otro misterio tan profundo, otro más impenetrable, salvo cuando tú y yo adquirimos sentido en la medida en que esa impenetrabilidad se nos hace de pronto accesible, franca»²⁴.

Sin embargo, ¿cómo puede ser acometida esta inversión del pensar racional y discursivo *desde el interior* del pensamiento y *mediante* ese mismo pensamiento? ¿De verdad puede vencerse a la razón con sus propias armas, participando de su juego (de sus leyes)? Dicho de otro modo, ¿acaso es posible suponer que podemos embriagarnos con la vorágine de lo no-razonable y tener conciencia al mismo tiempo de nuestra embriaguez?

En efecto, se antoja algo completamente descabellado siquiera imaginar que la conciencia puede «quedarse», ser todavía conciencia en el momento justo de

²⁴ O.C., t. V, p.p. 441-42.

extraviarse como tal, o bien imaginar que el lenguaje puede aún expresar algo en el momento en que se disuelve. A pesar de todo, Bataille encontrará una salida para superar esta grave dificultad. Así como el lenguaje puede alcanzar su muerte, su desaparición, gracias a un exceso de discursividad, así también es factible que el pensamiento ingrese en el dominio inaccesible a lo que Hegel denominó «Ciencia de la experiencia» —o a la totalidad como discurso— por medio de un exceso de método y de rigor.

Bataille se refiere a esa posibilidad concreta de conseguir desbordar el pensar discursivo desde el pensamiento y mediante el pensamiento con el término «reflexión arqueológica». Por él entiende una labor sistemática de reflexión, haciendo suyas todas las vías recorridas históricamente por el discurso filosófico durante su proceso de formación hasta su legitimación incondicional con Hegel²⁵. Una vez agotadas todas y cada una de ellas—sugiere Bataille—, la reflexión llega al extremo de su propia posibilidad, al umbral desde donde descubre lo que está «más allá» de su formación y de sus logros, para desnudarse: «Es extraña y lamentable la suerte de aquellos que viven hoy, de no poder abordar el umbral al que tú llegas ahora conmigo, si no son guiados por los tumbos y las huellas que sólo una reflexión *arqueológica* permite difícilmente descubrir. De modo que hemos de arribar cubiertos con la vestimenta polvorienta del arqueólogo. ¿Cómo habríamos podido, en efecto, llegar allí donde cada cosa que se manifiesta se vuelve *sagrada*, si no hubiésemos indagado las vías que siguieron los *sacrificios* de todas las épocas? Sobre todo, ¿cómo habría sido posible esclarecer el sentido de esos sacrificios si no

²⁵ Volver a recorrer todas esas vías ya transitadas, no ignoramos, es una tarea inútil de la que Hegel afortunadamente ya nos eximió. El sentido de esta frase no es, pues, literal. A nuestro entender, Bataille resume el trayecto de todos esos senderos, concentrándose en el análisis de los dos momentos insuperables: Descartes y Hegel. Es decir, el momento en que la razón halla en sí misma el principio de la claridad discursiva, y el otro, el momento en que la razón se convierte en realidad y saber absolutos. Esto justifica que nos hayamos detenido en el transcurso del capítulo anterior en el análisis que Bataille realiza de esas dos vías en particular, mostrando cómo ambas fracasan en satisfacer la aspiración humana de abarcar la totalidad.

hubiésemos dispuesto, a lo largo de dichas vías, de los cuantiosos datos que una lucidez indiferente fue pacientemente estableciendo? No obstante, qué vana es esa ciencia que tiene a lo *sagrado* por objeto y que se limita a conocerlo de una manera tan rudimentaria como si el fisiólogo sólo conociera la vida en una mesa de disección. Delante del umbral, si no fuésemos capaces de despojarnos de la librea de arqueólogo y desnudarnos, más nos hubiera valido no haber dado ningún paso»²⁶.

Así, que la razón se desnude, que se deshaga de la librea de arqueólogo, significa el empeño de conducirla a la locura, sitio donde la razón se pierde, queda desprovista de sus medios, y se extravía. Razón y locura son inseparables, pues en el ámbito del Saber, la culminación de lo racional-razonable nos obliga a encarar la aparición de lo no-racional-razonable. En un proyecto que data de 1958, destinado en un principio a ser incluido como prefacio a *Le coupable*, Bataille establece la siguiente comparación: «...el pensamiento que procede de igual manera que el constructor de una casa —que excava sus cimientos, que piedra tras piedra levanta el edificio hasta llegar al techo, aun en el transcurso de su trabajo si pretendiera conservar el prodigio que ha construido— es solidario al final del momento en que el edificio se derrumbará»²⁷. Para llegar a situarse en esa cúspide desde la cual «todo se pierde en el horizonte», es preciso añadir una voluntad de apertura extrema del lenguaje y del pensamiento a las conquistas obtenidas por el pensamiento discursivo. Bataille insiste: no debe dissociarse el rigor metodológico del extravío de la razón. En otras palabras, deben mantenerse estrechamente unidos la actitud crítica frente a la claridad discursiva y un esfuerzo constante de clarificación. Por consiguiente, no preconiza una «locura» que desemboque en lo arbitrario. La razón propicia su enloquecimiento en tanto que anhela perder la seriedad que de costumbre la ha

²⁶ O.C., t. V, p. 442.

²⁷ O.C., t. VI, p. 365. Conviene indicar que Bataille contempló incluir dicho proyecto, una vez terminado, como prefacio general a la *Somme athéologique*.

fundamentado. Paradójicamente, el pensamiento racional lucha por lograr la caída vertiginosa de sí. Y sólo puede tener éxito si pone en esa meta insensata todo su empeño, todo el rigor que le es factible desplegar.

La reflexión de la experiencia interior ha de constituirse, pues, en un pensamiento metódico²⁸. Esto implica que debe *edificar* en la medida en que no vacila en recorrer todas sus posibilidades. A la par de esta primera característica, dicha reflexión decide convertirse en *acróbata*; sólo así se explica que se entregue completamente al movimiento delirante que la insufla. Si se conserva como «pensamiento» —y es ésta una exigencia que Bataille se impone, ante la cual, por otra parte, no retrocede—, convengamos en que no podrá evitar edificar justamente lo que provocó la ruina del pensamiento discursivo.

Que Bataille no haya optado por la vía del irracionalismo, sino por la práctica enloquecida de la razón, para dar contenido a un tipo peculiar de filosofía cuya última palabra desea instalarse en el ámbito de «los que pierden sabiamente la cabeza», lo condujo finalmente a formular un pensamiento que ofrece, aunque no sea perceptible con facilidad, un orden estructural²⁹. En suma, un pensamiento edificador³⁰. Llevar a cabo la inversión del pensamiento discursivo a través de ese mismo pensamiento, entraña el anhelo de volver a edificar. Si la experiencia interior puede traducirse en una reflexión sistemática, a condición de que no traicione su propia autoridad subordinándose a principios que le son ajenos, dicha sistematicidad incluye en su seno una cohesión necesaria de nociones contradictorias. ¿Por qué? La respuesta que Bataille da es contundente: todo lo que está íntimamente relacionado

²⁸ «Método significa violentar las costumbres sosegadas. Un método no puede comunicarse por escrito. El escrito ofrece la huella del camino que se siguió; otros caminos son posibles. La única verdad general es el acto de ascender, la tensión inevitable», afirma Bataille en *Le coupable. O.C.*, t. V, p. 265.

²⁹ Entendemos por «orden estructural» la organización interna del pensamiento batailleano que da como resultado *una estructura de edificio*. Poner de manifiesto dicha estructura, reiteramos una vez más, es el objetivo que nos hemos propuesto al realizar este trabajo.

³⁰ Conviene subrayar lo siguiente: edificador, no edificante. Construye un sistema (edificio), pero jamás pretende erigirse como un buen ejemplo a seguir.

con la vivencia de lo imposible no puede ser sometido a la lógica convencional de la no-contradicción. Desde esta perspectiva, la ateología —como discurso de la Ausencia— es improcedente, ya que una «ausencia» sólo puede ser aprehendida como tal a partir de un sistema de referencia o, digámoslo así, desde el interior de una «presen-cia»³¹. Sin embargo, gracias a un paciente juego del lenguaje, la ausencia, ese «lo que no acontece», puede de pronto ocurrir.

Tal juego del lenguaje constituye de hecho una práctica lúdica. Emprende un largo camino de negaciones y destrucciones conceptuales dentro de la esfera del concepto, socavando de ese modo el núcleo mismo de la discursividad. Como práctica, no duda en someterse a reglas estrictas. Su proceder está enmarcado por un rigor intachable. Sus resultados, empero, nunca están asegurados. Por más consistente que sea ese proceder, cabe siempre la posibilidad del fracaso. Cuando ese «lo que no acontece» ocurre, *ocurre simplemente por suerte (chance)*. Y dicha suerte es lo que permite a Bataille vincular la posibilidad de edificar el discurso ateológico con su «más allá», es decir, de entregarlo a lo heterogéneo, empleando un lenguaje donde prevalece la negación brutal, rotunda, agresiva. La ateología, por ende, engloba la designación de una experiencia. Pero también gracias a esa experiencia, la ateología se erige, de hecho, en la negación del conocimiento. La ateología (y que Bataille denomina en ocasiones «heterología absoluta») *ex-pone* la experiencia del no-saber. En este *ex-poner* reside el «sistema», pues la experiencia carece de significado sin la ateología, la cual expresa el no-saber³².

Fue en 1955 cuando Bataille decidió llamar al ámbito del no-saber «lo que no acontece»³³. Expliquemos por qué motivo eligió referirse al no-saber de ese modo.

³¹ «La ateología expresa el hecho que el pensamiento del hombre se coloca primero frente a Dios, luego delante de su ausencia», dirá Bataille. Cf. *O.C.*, t. VI, p. 367.

³² El no-saber, por su parte, es la cúspide de la experiencia.

³³ «*Ce qui n'arrive pas*» aparece en el artículo *L'au-delà du sérieux* que fue publicado por la *Nouvelle Revue Française* en febrero de ese año. Está incluido en el tomo XII, de la página 313 a la 320.

«Lo que acontece» es *este* fenómeno particular. *Este* posible o *aquel* otro posible. Por el contrario, «lo que no acontece» es la suma de todos los posibles, «el universo considerado como totalidad». Cada posible surge negando o desplazando a otro posible. Resulta insensato suponer, como lo hizo Hegel, que la suma de todos los posibles se realiza en el Saber absoluto, debido a que éste coincidiría con la negación de todos los posibles. No obstante, Bataille indica que hay una forma de acceder a «lo que no acontece». A cada posible corresponde, en efecto, una afirmación y una negación. Al menos en este sentido: *este* posible acontece (el sol sale) porque este posible desaparece (el sol no sale). La afirmación total empata entonces con la negación también total —negación que cancela cualquier posibilidad de lograr un «suelo firme» y seguro donde podamos recalar. La ateología, en tanto que discurso riguroso de la ausencia a la vez que ausencia o anulación rigurosa del discurso, es el movimiento oscilante y —es de crucial importancia señalarlo— no dialéctico, en el cual lo que se invierte jamás es superado ni se eleva a un estrato superior. Invertir significa establecer la relación inconmensurable y recíproca que guarda lo posible con lo imposible, así como lo imposible con lo posible. Pero de «lo que no acontece», territorio del no-saber, nada puede en puridad ser afirmado o dicho. Por ello, la ateología es un discurso que se desboca y al mismo tiempo se destruye a sí mismo en el interior del movimiento que lo produce. Lo desconocido queda siempre incognoscible e indecible. Puedo saber, sin embargo, que paso de lo conocido a lo que me es desconocido. En ese instante, justo *en ese instante* en que paso de uno a otro, es el momento en que el discurso ateológico se produce y se destruye en seguida. Por lo tanto, el discurso debe abandonar cualquier pretensión de llegar a saber lo desconocido, de «lo que no acontece». Esto explica asimismo por qué el discurso ateológico exige a toda costa su propia destrucción. Él acontece en la medida en que socava sus cimientos para finalmente provocar su derrumbamiento. No es casual que Bataille haya sentido la necesidad de escribir mucho, de volver a escribir

varias de sus obras tras haberlas concluido, de afirmar esto o aquéello para contradecirse casi de inmediato o al cabo de muchos años, de bocetar una gran cantidad de proyectos, de redactar un sinnúmero de notas al margen de sus manuscritos, de relatar sus «experiencias» y volver a relatarlas.

Ese continuo ensayar constituye la prueba inequívoca de cómo el discurso ateológico habla por comisión y, sobre todo, por omisión. «¿Ha terminado mi frase? [...] —Bataille comenta durante la entrevista que le hizo Madeleine Chapsal en 1961—. Si no ha terminado, expresa bastante bien lo que he querido decir...»³⁴.

iii

«Experiencias». «Experiencia interior». «Experiencia extática». Urge adentrarnos en el análisis de un punto que no hemos todavía precisado: en qué consiste el carácter *extático* de la experiencia, según Bataille.

«Con gusto definiré el éxtasis: el sentimiento jubiloso, pero angustiado, de mi estupidez desmedida»³⁵. El éxtasis es la vivencia de salir fuera de sí. Tal salida carece, empero, de una meta como destino, cualquiera que ella sea. Tampoco apunta a objeto alguno³⁶. El éxtasis es lo contrario del conocimiento, ya que al acarrear la supresión de los límites, destruye las condiciones que subyacen a la actividad de conocer. En la chispa del éxtasis, las fronteras que separan al sujeto del objeto —y viceversa— se consumen, se borran, se aniquilan. La «caída en la noche» conduce al no-saber, a la «pérdida de conocimiento extático». El éxtasis coincide, pues, con el extremo del saber y revela cómo el pensamiento da de pronto un resbalón y se

³⁴ En *Les écrivains en personne*, Éditions 10/18, Paris, 1961, p. 20.

³⁵ *O.C.*, t. V, p. 203.

³⁶ «El éxtasis, es verdad, no tiene al universo como objeto. El objeto del éxtasis ya no es una mujer ni un suplicio. Una mujer obliga a perderse en ella humanamente. El suplicio, espanta. El éxtasis no puede tener un objeto perfectamente espantoso ni demasiado humano». *Ibid.*, p. 268.

coloca frente al vacío de lo impensable. Los místicos transformaron ese pozo sin fondo en «Dios». Para Bataille, ese abismo muestra a las claras la derrota del pensamiento discursivo³⁷.

Aun cuando la experiencia extática pretenda carecer de objeto y de fundamento —puesto que, de lo contrario, entonces se subordinaría de inmediato a ellos—, no podemos dejar de reconocer que Bataille la desea y la persigue con ahínco. No hay duda de que la experiencia interior es proyecto. Si bien es cierto que no apunta a un objeto determinado o a una situación beatífica, ambiciona al menos alcanzar ese estado peculiar en que el saber (sujeto) ya no puede apropiarse de objeto alguno. «Principio de la experiencia interior: salir mediante un proyecto del dominio del proyecto»³⁸, Bataille sugiere en *L'expérience intérieure*. Proyecto también por el hecho de querer llegar a un punto en que ya no se pueda elaborar una «summa» de lo real para después apropiárselo mediante una homogeneización totalizante, hazaña que realizó la filosofía hegeliana. En ella, el Saber absoluto encarna el *para sí* universal, la conciencia de sí universal. Saber, en este sentido, para Hegel, significa querer que el todo sea *comprendido* por el pensamiento individual. El éxtasis, indiquémoslo, es en definitiva el rechazo de semejante «querer ser todo»³⁹. Por el contrario, el saber —y aquí Bataille incluye a toda suerte de misticismo, occidental y oriental— encarna la voluntad de «querer ser todo»: «La

³⁷ En *Le coupable*, Bataille denomina ese abismo sin confines «el fondo de los mundos». Por otro lado, reconoce veladamente su deuda a Nietzsche en los siguientes términos: «La visión de "un fondo de los mundos" es, de hecho, la visión de una catástrofe generalizada, que nada logrará ponerle fin... La visión de "LA MUERTE DE DIOS" no difiere de ella para quien, de un modo violento, nos arroja de bruces contra el sueño teológico y es el único en responder definitivamente a la exigencia más honesta». *Ibid.*, 272.

³⁸ *Ibid.*, p. 60.

³⁹ Este rechazo se justifica con la siguiente aseveración de Bataille: «El hombre es ese animal que en su límite —en su necesidad particular— percibe la debilidad... y desde entonces se conoce a sí mismo como lo que obstaculiza *lo que él es*: ausencia de límites. *Lo que él es, no lo es*. Nietzsche decía: *sé lo que tú eres*. Lo que significa: sé lo posible que existe en ti. ¿*Qué es*, "en el fondo", ese posible? Una ausencia de límite. Pero a ausencia de límites es *lo imposible*». *O.C.*, t. VI, p. 381. Por consiguiente, el hombre que «quiere ser todo» sería el vacío. De ahí que concluyamos: el hombre, siguiendo a Bataille, es esencialmente ausencia de los límites, es decir, lo imposible.

experiencia en el extremo de lo posible exige una renuncia: cesar de querer ser todo. La ascesis, entendida en un sentido ordinario, es justamente el signo de la pretensión de convertirse en todo mediante la posesión de Dios, etc. El mismo San Juan de la Cruz escribe: "Para venir a serlo todo...*"»⁴⁰.

Cesar de «querer ser todo» equivale a dejar que querer encerrar lo real en los límites de la inteligibilidad que impone la conciencia de sí individual⁴¹. Toda voluntad que desea saber todo, o ser todo, no puede aspirar a desembarazarse de los límites que le permiten mantener su identidad y a la vez evitar diluirse en un aniquilamiento que la priva de la posibilidad de ser y de comprender. Un «yo» que se fundiera con el ser ilimitado sería, en efecto, todo, menos conciencia de sí. Por esta razón, Bataille considera que únicamente el éxtasis conduce al aniquilamiento de la *ipse*, y a él se vincula la experiencia de esa renuncia específica antes mencionada: cesar de «querer ser todo». Entre las innumerables notas manuscritas de *L'expérience intérieure*, hallamos este comentario expresado en un tono por demás vehemente: «He propuesto para el hombre la amistad consigo mismo, la desaparición de mí en el orgullo, un "desierto" donde la soledad acceda a lo "innombrable", y en el ejercicio de la vida, el mayor rigor posible. La clave de la integridad del hombre: YA NO QUERER SER TODO, es el odio a la salvación»⁴².

En apariencia, la contradicción es insalvable: que el éxtasis dependa de un proyecto; peor aún, que él mismo se consolide en «proyecto», parecería anular el valor que Bataille adjudica a la experiencia extática. Señalemos, empero, que Bataille llega a definir el éxtasis como una «experiencia desnuda», es decir, como un antiproyecto o negación radical de cualquier tipo de proyecto⁴³. Concedamos que

* En español en el original.

⁴⁰ O.C., t. V, p.p. 34-5.

⁴¹ Es común encontrarse, en los escritos de Bataille, esa conciencia de sí individual bajo el nombre de *ipse*.

⁴² O.C., t. V, p.p. 426-27.

⁴³ Esa negación radical está relacionada con el hecho de poner en tela de juicio el límite tanto del ser que emprende esa puesta en tela de juicio como del ser mismo: Así lo declara Bataille en el artículo *Collège*

dicha definición, por principio, no basta para resolver la contradicción arriba apuntada, pues ¿qué sentido tiene formar el proyecto de un antiproyecto? Obviamente, ninguno. En consecuencia, ¿acaso la experiencia extática no es improcedente a todas luces, al menos que la consideremos una ilusión?

No obstante, en un pasaje de *L'expérience intérieure*, Bataille cuenta que en el transcurso de una conversación con su amigo Maurice Blanchot pudo encontrar la respuesta a esas preguntas: «Le digo [a Blanchot]: la experiencia interior carece de meta, de autoridad, que la justifiquen. Si debo omitir, desterrar la preocupación por una meta, por una autoridad, al menos subsiste un vacío. Blanchot me recuerda que una meta, una autoridad, son exigencias del pensamiento discursivo. Yo insisto, al describir la experiencia bajo una forma dada en última instancia, preguntándole cómo cree que ella sea posible sin autoridad ni nada. Me dice que la experiencia misma es la autoridad. Añade a propósito de esa autoridad que ella tiene que expirar»⁴⁴.

Es suficiente entonces que la experiencia suceda, que tenga lugar, siempre y cuando no busque jamás legitimarse ni justificarse. Su aparición es su única razón de ser. Debe cuidar que la «autoridad» vinculada a ella no se convierta en una «autoridad en sí». Lo anterior significa que dicha «autoridad» está obligada a desvanecerse junto con la experiencia. Además, es necesario que la experiencia se produzca sin que sea postulada como la culminación prevista de una búsqueda. Disuelta la experiencia, también se disuelve el afán, el proyecto de tenerla.

socratique: «... [la experiencia] es la puesta en tela de juicio del sujeto y del objeto. Pero resulta claro que no se trata de la experiencia de un ser indefinido o ilimitado. La experiencia es, con mayor exactitud, el acontecimiento de un ser particular y limitado. Lo que en mí pongo en tela de juicio es sin duda el ser mismo, pero no puedo cuestionarlo antes de toparme con los límites del ser que soy yo. La experiencia es primordialmente, pues, la puesta en tela de juicio de los límites del ser, esencialmente del aislamiento en que se encuentra el ser particular». *O.C.*, t. VI, p. 290.

⁴⁴ *O.C.*, t. V, p. 67.

Bataille estima que la respuesta ofrecida por Blanchot posee el alcance, en cuanto al ejercicio del pensamiento humano, que tuvo la revolución emprendida por Galileo⁴⁵. La inversión que él introdujo del orden y ubicación de los cuerpos celestes que componen nuestro sistema astronómico fue tan crucial como ésta otra: ya no conducir el pensamiento a través de un trabajo de apropiación hacia un punto anteriormente anhelado —momento en que, de ocurrir, sobrevendría la abolición del pensamiento—, sino *permitir que suceda* dicha abolición de una manera fortuita y sin cometer la torpeza de reificarla al grado de proponérsela como meta ejemplar del pensamiento.

Por consiguiente, conviene insistir en que Bataille no desea privilegiar la experiencia extática por encima del trabajo del saber, ni postular la experiencia como un valor «en sí». De habérselo propuesto, hubiera tenido que justificar su elección y hallar un fundamento a ese proyecto. «La experiencia, su autoridad, su método, no son distintos de la impugnación». Y agrega: «Hubiera podido decirme: el valor, la autoridad, son el éxtasis; la experiencia interior es el éxtasis... pero no puedo otorgarle ni una razón de ser ni una finalidad⁴⁶».

Bataille, ya vimos, no ignora que la experiencia implica tener el proyecto de alcanzar los límites del saber para oscilar entre éste y el no-saber. Tampoco ignora que apegarse a un proyecto significa no sólo que lo utilizamos para lograr un fin, sino que, con miras a dicho fin, debemos *servirlo*. De ahí que nos imponga un régimen de servidumbre. Dentro del universo de la producción, el proyecto nos avasalla hasta el punto en que le hipotecamos nuestros pensamientos, nuestro tiempo, nuestros actos, subordinándolos todo ellos al final que él nos señala a lo lejos. Así, el proyecto nos obliga a salir fuera de nosotros, a situarnos delante de nosotros, en ese «a lo lejos» o futuro. Sin embargo, ese «estar fuera de sí» no

⁴⁵ Cf. *Ibid.*, p.p. 19 y 20.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 24.

permite que abandonemos nuestros límites. Y en ese sentido, no guarda relación alguna con el éxtasis, pues nada hay en él que sea *eks-tático*. Por el contrario, semejante «estar fuera de sí» circunscribe el avance de nuestra existencia a la finitud de un *télos*. El instante, por su lado, no se sostiene por sí mismo; es el «momento»⁴⁷ que sirve al proceso. De tal modo, los místicos, por ejemplo, someten voluntariamente su experiencia extática a la servidumbre moral. Bataille, por su parte, aun cuando reconoce que la experiencia interior proviene de un proyecto, opta por invertir la relación del sujeto con el proyecto que alberga, transformando éste último en el «mayordo-mo» del individuo. Por ello afirma: «El mayordomo de la experiencia es el pensamiento discursivo. Aquí, la nobleza del mayordomo reside en el rigor de la servidumbre»⁴⁸. Y concluye: «Una vez alcanzado el no-saber, el saber absoluto ya no es más que un conocimiento entre otros»⁴⁹.

El éxtasis aparece entonces como aquello que arranca a la existencia humana del tiempo y del trabajo. Nos introduce en la vivencia singularísima de lo atemporal⁵⁰. En el chispazo del instante, nada es susceptible de ser aprehendido, y el instante es justamente lo que ningún proyecto, ninguna acción, ningún conocimiento, pueden utilizarlo para sus fines. Una vez alcanzado el éxtasis, la preocupación de los momentos venideros, del porvenir, desaparece y deja el campo libre a una existencia sin trabas ni obstáculos. El abandono de todo proyecto —Bataille expresa— es «el volcán, el vértigo, la tierra que gira, la embriaguez, el sol exorbitante»⁵¹.

«Vértigo», «sol», «volcán», figuras metafóricas que habíamos encontrado ya anteriormente relacionadas con el tema del ojo pineal. En efecto, la experiencia

⁴⁷ El vocablo latino *momentum* es en realidad una contracción del vocablo *movimentum*.

⁴⁸ *O.C.*, t. V, p. 69.

⁴⁹ *Idem*.

⁵⁰ Y no de lo intemporal, pues éste supone una región trascendente contrapuesta a este mundo, reino de lo temporal. Por ese motivo empleamos el término *ex(s)tático* = sustraído al tiempo discursivo, pero sin aspirar a ninguna trascendencia.

⁵¹ Véase *O.C.* t. III, p. 496.

ex(s)tática guarda una relación estrecha con la temática pineal porque el éxtasis no difiere de la mirada revulsiva que se abre a la noche de un sol putrefacto, cadavérico, y no a las cosas bañadas por la luz diurna. «Nada como el blanco de los ojos», dice Bataille en *Sur Nietzsche*. La visión extática tiene por objeto un mundo que no se reduce a la medida de nuestro obrar. Desconocido e inteligible para siempre, ese «nada como el blanco de los ojos» tiene la forma del «cielo vacío» en el que caemos. El éxtasis es, pues, una caída invertida, no en dirección al «suelo», sino hacia un cielo ilimitado, vacío de cualquier objeto⁵².

Como pérdida de todo fundamento, como transgresión de todos los límites, la experiencia ex(s)tática no ofrece garantías. Nada la justifica a la vez que ella nada justifica. Ella es, simplemente en *su desnudez esencial*. Valga decir que «desnudez» es un vocablo que Bataille usa con mucha frecuencia para calificar el éxtasis, en tanto que «desnudez» es *lo irreductible*, lo que no puede ser explicado de ninguna manera, enclave insólito e intangible en el seno del mundo de la legalidad. Asimismo, la desnudez de la experiencia alude al extravío absoluto del hombre. «Al irme a pique, percibo que la única verdad del hombre, por fin vislumbrada, es la de ser una súplica sin respuesta»⁵³. Caer en el vacío al que el éxtasis da acceso nos conduce a la experiencia de una situación donde el hombre ya no está ubicado en un universo regido por la coherencia y la inteligibilidad. Por el contrario, ahí se desvanecen todas las certezas porque ya no hay un referente universal de la existencia y del conocimiento humanos. Ahí, el hombre queda en definitiva «desnudo», inscrito en un universo vacío de objetos y vacío de sentido. El éxtasis, por ende, abre las puertas al sentimiento de *ya no tocar fondo* y de estar imposibilitado para detener la caída propia. Tal sentimiento es la inquietud humana.

⁵² Por ejemplo, el personaje principal de la novela *Le bleu du ciel* dice en la segunda parte: «Si no hubiese frenado ese resbalón con el pie, hubiéramos caído en la noche, y habría supuesto, maravillado, que caíamos en el vacío del cielo». *Ibid.*, p. 482.

⁵³ *O.C.*, t. V, p. 25.

Bataille explica en un comentario marginal a *Sur Nietzsche*: «El límite del deseo humano —y el deseo es lo que somos—, conlleva con exactitud la puesta en tela de juicio de nosotros mismos y de todo lo que existe. Esto es lo que da cuenta de la inquietud humana, comprometiendo sin cesar el deseo de ser lo que somos a través de los más grandes peligros»⁵⁴.

La inquietud humana, también denominada «angustia», se asemeja a la señal de alarma de un aniquilamiento a punto de suceder de la conciencia de sí y del saber. Es el sentimiento que desencadena el pánico ontológico experimentado por el individuo, cuya finitud, la cual garantiza su integridad, está en vías de disolverse en el «ser nada», en la vorágine de lo ilimitado e indeterminado. Frente a la angustia, hay sólo dos salidas: o se huye de ella y se regresa a la comodidad que proporciona lo conocido, la conciencia de sí, o se accede a un estado extático, desbordándola⁵⁵ — estado que Bataille suele llamar «arrebato», siguiendo de cerca a los místicos.

Sin lugar a dudas, la anticipación del vacío causa temor. «Tengo miedo — insisto en expresarme de un modo tan pueril como nunca he sido capaz de hacerlo—, experimento un sentimiento de desamparo físico delante de tentaciones tan precarias como espectros —en la ausencia y en el vacío en los que hemos sido olvidados, cómo evitar convertirse en el juguete de algunos espectros, pero lo que es simplemente espectral no es aún más que la sombra proyectada de la ausencia y del vacío»⁵⁶. La angustia es el sentimiento de peligro —vinculado a una espera inagotable— que se experimenta cuando el deseo soberano en el individuo tiene por objeto ese «más allá» del ser. Debido a que ella no es únicamente una señal de alarma que provoca el surgimiento de la nada en los confines del ser individual, la

⁵⁴ *O.C.*, t. VI, p. 391.

⁵⁵ En 1961, Bataille declara: «Buscaba la angustia, pero más que para liberarme de ella, veía en el exceso de angustia el único remedio». En: Madeleine Chapsal, *Les écrivains en personne*, Éditions 10/18, Paris, 1961, p. 26.

⁵⁶ *O.C.*, t. II, p. 275.

angustia es también una fuerza que compromete al sujeto a buscar más allá de sí mismo. De este modo, permite que sea entrevista una posibilidad inédita: la posibilidad de lo imposible, de vivirlo, situándonos más allá de todo límite. La angustia, en suma, abre la posibilidad de la transgresión. «...una especie de ruptura —en la angustia— nos deja al límite del llanto: entonces nos perdemos, nos olvidamos a nosotros mismos y nos comunicamos con un "más allá" inaprehensible»⁵⁷.

La angustia nunca se confunde con el temor o el miedo. Es radicalmente distinta, pues ella no remite a objeto alguno y no depende de un *fuera*. A este propósito, resulta pertinente que sintetizemos aquí los cuatro significados del vocablo «nada» que aparecen en la obra de Bataille: 1º) lo que cesa de ser yo; 2º) alude a «formas» que determinan la repulsión, tales como los excrementos o un cadáver; 3º) un desgarramiento que provoca que el «más allá» del ser sea percibido como *trascendencia*; y 4º) si no ocurre ese desgarramiento, ese nada permanece *inmanente*⁵⁸.

Lo que nos interesa destacar aquí con respecto a la angustia es que ella no constituye un fin en sí. Para Bataille, en el ámbito de la experiencia ex(s)tática, la angustia es sólo transitoria entre la aparición del no-sentido del saber justamente como sinsentido y el éxtasis. Por consiguiente, se trata de una etapa que en algún momento queda atrás, si bien hay que atravesarla para alcanzar *la risa* del arrebató extático. «La angustia es la verdad de Kierkegaard, pero sobre todo la del "agrimensor"*. ¿Y yo? Si me río o adivino, riéndome, lo que está ahí, lo que está más lejos, qué diría a los que me escucharán? ¡Que la angustia les encoge el estómago!»⁵⁹. Lo que proporciona la angustia no es la caída en desgracia de la

⁵⁷ *O.C.*, t. V, p. 23.

⁵⁸ Véase *O.C.*, t. VI, p. 433.

* Se refiere, por supuesto, al personaje de la novela *El castillo* de Kafka.

⁵⁹ *O.C.*, t. V, p. 293.

conciencia de sí, sino su liberación extática. «Mi angustia es por fin lo absoluto soberano», escribe Bataille al inicio de *Madame Edwarda*.

El éxtasis, en efecto, culmina en la «soberanía».

iv

Tema solar íntimamente enlazado con el tema de la experiencia, la soberanía⁶⁰ señala la manera en que se despliega el proyecto cuya finalidad consiste en la destrucción de todo proyecto. La soberanía es, pues, el derrotero que conduce al no-saber. Indica, además, el acceso al no-saber. Allí se nos revela un mundo que ha sido ocultado por el proceso del trabajo y nuestro avasallamiento a las categorías impuestas por el saber. Dicho mundo puede ser descubierto a condición de que ejecutemos una inversión del saber, o para decirlo con mayor exactitud, una inversión de la mirada. Ya que la vista es el acceso al ser y al conocer, según la tradición filosófica clásica, en la medida en que se creyó que ella nos acercaba a lo más lejano, propiciando que fuese aprehendido como «forma» o «estructura», en el caso distinto de Bataille, para permitir que aflore la realidad heterogénea e irreductible a la mirada homogeneizante, es necesario *ver* de un modo opuesto a la apropiación, con un «ojo»⁶¹ diferente de aquél que ordena las cosas del mundo. Cerrar los ojos, pero no con miras a dejar de ver, sino cerrarlos para que nos asalte la noche primigenia del ser. No es gratuito que la siguiente frase de René Char

⁶⁰ Desde el comienzo de *La souveraineté*, Bataille establece lo siguiente: «La soberanía a la que me refiero tiene poco que ver con la soberanía de los Estados, definida por el derecho internacional. En general, me refiero a un aspecto opuesto, en la vida humana, a la servidumbre o la subordinación. Antaño, la soberanía perteneció a quienes, con el nombre de jefe, de faraón, de rey, de rey de reyes, desempeñaron un papel de capital importancia en la definición del ser con el que nos identificamos: el ser humano actual. Pero también perteneció a las diversas divinidades, entre las cuales el dios supremo es una de sus formas, al igual que a los sacerdotes que les rindieron culto y las encarnaron, considerados en ocasiones como reyes. Ella perteneció, en fin, a toda una jerarquía feudal o sacerdotal... Más aún, pertenece esencialmente a *todos los hombres* que poseen y que nunca perdieron el valor atribuido a los dioses y a los "dignatarios"». *O.C.*, t. VIII, p. 247.

⁶¹ «...el espíritu es un ojo. La experiencia posee entonces un marco óptico». *O.C.*, t. V, p. 144.

encabece a manera de epígrafe el *Méthode de méditation*: «Si el hombre no cerrara soberanamente los ojos, acabaría por ya no ver lo que vale la pena ser mirado»⁶². Ella resume ese otro ver del «ojo» heterogéneo.

Por lo tanto, la soberanía alude a una «operación» singular, pues a nada se subordina como tampoco nada se subordina a ella⁶³. Consiste en el momento cuando el pensamiento detiene el movimiento que lo subordina a la discursividad y se identifica con la ruptura de todos los vínculos que lo sojuzgan. Al *cogito* cartesiano, Bataille contrapone lo que podríamos denominar *cogito soberano*. ¿Por qué? Bataille juzga que el *yo pienso* no logra instaurar un vínculo firme entre los objetos y el pensamiento liberado de cadenas⁶⁴. Si bien Descartes se propone llegar a una intuición más allá de la discursividad, dicha intuición está subordinada a un buen número de operaciones previas⁶⁵. Además, la aprehensión del *cogito* depende de una *res cogitans*. Y gracias a esta subordinación, Descartes no vacila en esconder esa relación de dependencia cuando afirma hacia el final de la *Segunda Meditación*: «Nada más fácil de conocer que mi espíritu». En el polo opuesto del *cogito ergo sum*, Bataille enarbola este principio: «Yo soy. En este instante, yo soy. Y no quiero subordinar a nada este instante preciso»⁶⁶.

⁶² *Ibid.*, p. 192. Contemporáneo suyo, Char fue uno de los pocos escritores de nuestro siglo a quien Bataille tuvo en gran estima. Artículos como *L'oeuvre théâtrale de René Char*, *René Char et la force de la poésie* y, sobre todo, la *Lettre à René Char sur les incompatibilités de l'écrivain*, muestran su admiración por él.

⁶³ Sobre este punto, Bataille precisa contundentemente: «El *más allá* de la utilidad es el ámbito de la soberanía». *O.C.*, t. VIII, p. 248.

⁶⁴ «Largas cadenas de razones». Véase la nota 34 del capítulo 2, *El laberinto como método*.

⁶⁵ A este propósito, recordemos un pasaje de la *Séptima Regla*: «Si, par exemple, après diverses opérations, je trouve quel rapport il y a entre les grandeurs A et B, ensuite entre B et C, et enfin entre D et E, je ne vois pas pour cela quel rapport il y a entre A et E, et je ne peux pas l'apercevoir d'après ceux qui sont déjà connus, à moins de me les rappeler tous. Aussi je parcourrai plusieurs fois d'un mouvement continu de l'imagination qui, dans le même temps, doit avoir l'intuition de chaque chose et passer à d'autres, jusqu'à ce que j'aie appris à passer du premier au dernier assez rapidement pour ne laisser presque aucun rôle à la mémoire et avoir, semble-t-il, l'intuition de tout à la fois. Cette méthode, tout en soulageant la mémoire, corrige la lenteur de l'esprit et lui donne de l'étendue». René Descartes, *Règles pour la direction de l'esprit*, en: *Oeuvres*, Le Club Français du Livre, tome I, ed. Samuel S. de Sacy, Paris, 1966, p. 139.

⁶⁶ *O.C.*, t. V, p. 499.

Después de todo, la operación soberana es un nombre más que Bataille utiliza para designar la experiencia ex(s)tática. «Anteriormente me he referido a la operación soberana con los nombres de *experiencia interior* o *extremo de lo posible*. Ahora la llamo: *meditación*. Cambiar de palabra revela el problema que plantea el emplear la palabra que sea (*operación soberana* es, de todos los nombres, el menos problemático; *operación cómica* sería, en un sentido, menos tramposo); me gusta más *meditación*, aunque tiene una resonancia piadosa»⁶⁷. Pero hay que ser cautelosos y no olvidar que ninguno de esos términos consigue designar con exactitud lo que se juega en el ámbito de la experiencia debido a que no es susceptible de ser *estrictamente nombrado*: no se trata de una cosa, ni de una sustancia, ni siquiera de una auténtica operación.

Aparte de señalar la manera en que se despliega el proyecto cuya finalidad consiste en la destrucción de todo proyecto, la soberanía designa el estado al que la experiencia ex(s)tática conduce; estado que no se equipara con la «posesión» de un conocimiento o de una certeza. Tal estado es el de la «soberanía del ser»; *manifestación de la libertad e insubordinación primigenias de todo lo que es*. Al no quedar ya subordinado al conocimiento que se despliega o se «realiza» —para decirlo con Hegel—, la esencia del ser emerge como innombrable e indefinible. El ser es soberano porque no puede ser censado, enumerado, enlistado. Libre de cualquier otro fin que no sea él mismo, carece de límites y, por tanto, es absolutamente *sinsentido*⁶⁸, ya que si no lo fuese, el ser soberano se colocaría bajo la servidumbre de los fines. La idea que el cálculo, el proyecto, la representación, se hacen del ser, dista mucho de vislumbrar el ser soberano. El mundo inteligible no es

⁶⁷ *Ibid.*, p. 219.

⁶⁸ En esta caracterización se inscribe el siguiente comentario de Bataille: «El derecho fundamental del hombre consiste en *no significar nada*. Es lo contrario del nihilismo. El sentido es lo que mutila y fragmenta». *O.C.*, t. VI, p. 428.

más que un mundo ilusorio. Por el contrario, el mundo ininteligible e inalienable es el mundo de la soberanía, donde emerge un «hay» sin causa y sin fin.

Bataille no usa el término «soberanía» al azar. Él mismo nos recuerda que tiene su origen en el adjetivo del bajo latín *superaneus*, que significa «superior». Soberano es también el *supremum* (condición incondicionada), ya que coincide con un movimiento inacabable, inagotable, y se dice del que ejerce el *poder*. Sin embargo, sería un error lamentable creer que Bataille valoriza el sentido históricamente pervertido del poder como dominio⁶⁹. Entre la noción hegeliana de *Herrschaft*⁷⁰ y la noción batailleana de *soberanía*, se ensancha el abismo que separa a una filosofía del trabajo de un pensamiento lúdico de lo insubordinable. Bataille, es cierto, tiene presente en múltiples ocasiones la dialéctica del amo y del esclavo. Ve en ese capítulo de la *Fenomenología*, de una manera condensada, toda la verdad del sistema hegeliano. Asimismo, reconoce abiertamente que Hegel llevó a cabo allí un análisis sin parangón del momento decisivo de la historia de la conciencia de sí, con tanta lucidez, que nadie puede *saber de sí* si ignora ese movimiento que determina y limita las posibilidades sucesivas del hombre. Pero a pesar de ese reconocimiento, Bataille no duda en enfatizar su oposición contundente a Hegel, dentro de las páginas de *La littérature et le mal*, en lo tocante a la concepción de «soberanía». A juicio suyo, la *Herrschaft* hegeliana sumerge sus raíces y se alimenta en la ciénaga de la servidumbre. Justamente la dialéctica del amo (del señor, del soberano) y del esclavo (el hombre sometido al trabajo) —y ella es el origen de la teoría comunista de la lucha de clases—, conduce a éste último al triunfo, pero su aparente soberanía no es sino la voluntad autónoma de la servidumbre. La soberanía, de la cual él se erige en estandarte, queda para siempre encadenada al reino del fracaso⁷¹. Aun

⁶⁹ «La soberanía es una revuelta, no es el ejercicio del poder. La auténtica soberanía rechaza...», precisa Bataille en el *Méthode de méditation. O.C.*, t. V, p. 221.

⁷⁰ O su equivalente en francés, *maîtrise*.

⁷¹ Cf. *O.C.*, t. IX, p. 306.

cuando el esclavo se libera del amo mediante el trabajo, al final el fruto de su trabajo usurpa el lugar del antiguo amo. Al sostener que el trabajo (la acción) es lo negativo, Hegel no reparó en este punto: echar mano del trabajo para liberarse significa subordinar la libertad a la necesidad de «realizarla» siguiendo el camino que aleja al esclavo más y más de ella. En todo caso, si a través del trabajo se conquista la libertad, entonces la libertad es la servidumbre.

La verdadera soberanía consiste en el rechazo del poder identificado como dominio; el rechazo a utilizar el trabajo con miras a alcanzar un fin, sea éste la libertad o el saber, a la vez que los medios son sucesivamente negados (o superados, según lo expresa Hegel). Por ello, Bataille reivindica una «negatividad sin empleo»⁷². La existencia soberana da la espalda a la preocupación del tiempo y sólo toma en cuenta el instante, *este instante preciso*. Soberano es el momento que goza del tiempo presente, más allá de la utilidad. Así, pues, la soberanía no se produce gracias al trabajo de lo negativo, tal como Hegel sostuvo al vincular todos los momentos de la existencia y llevarlos a ese estadio donde culmina la liberación de la conciencia de sí; simplemente *no se produce*. Tampoco es «resultado» o «proceso». De ahí que a nada se subordine ni subordine a nada. Porque ha dejado de ser una figura entre tantas en el encadenamiento de la fenomenología, la dialéctica es incapaz de explicarla, y menos de justificarla. Si algún día Hegel entre-vió la posibilidad de una existencia humana desligada del trabajo, lo cierto es que no la ubicó en momento alguno del proceso que describió con insuperable minuciosidad. Quizá Bataille tenga razón cuando opina: «Hegel, me imagino, tocó el extremo. Aún era joven y creyó volverse loco. Supongo que elaboró el sistema para escapar a ello...»⁷³.

⁷² Cf. *O.C.*, t. V, p. 289. También en: *Ibid.*, p. 370.

⁷³ Véase la nota 55 del primer capítulo, *El aprendiz de brujo*.

Por su parte, Bataille insiste en el carácter decisivo de la soberanía, identificándola como la unidad de todos los estados heterogéneos: la risa, las lágrimas, la poesía, la tragedia y la comedia, el juego, la cólera, la embriaguez, el éxtasis, la danza, la música, el combate, lo sagrado, el sacrificio, lo divino y lo diabólico, lo erótico, la belleza, el crimen, la crueldad, el espanto y el asco. Lo que los une es el hecho de que en ellos nada se concluye, nada se resuelve. Y frente a nada, hay tres actitudes posibles que pueden adoptarse: la primera, negar esa experiencia con ayuda del saber, de la ignorancia o huir lo más rápido posible; la segunda, sucumbir a ella (el *pathos* o el suicidio); la tercera, encararla con la risa. Ese nada tiene a menudo el rostro de la muerte. La risa es, en suma, la expresión espontánea de un ser soberano que no rehuye su aniquilamiento incesante.

Curiosamente, la muerte es algo para morir de la risa...

PARA MORIRSE DE LA RISA

La figura de la muerte está omnipresente en la obra de Bataille. Que aparezca relacionada con el sacrificio, con el asesinato, con la guerra, o que la muerte se presente como «natural» en sus libros tropieza siempre con una constante evocación de ella. Al parecer, Bataille estuvo dominado por la fascinación del «último instante», como sugiere Lo Duca en su prefacio a *Les larmes d'Éros*. En *Le coupable*, por ejemplo, manifiesta abiertamente que su anhelo consiste en colocarse dentro de la perspectiva de la muerte¹. Una declaración semejante, ¿convierte acaso a Bataille en un simple adepto a meditar sobre la muerte, complaciéndose con ese tema?

De poco serviría creemos, explicar la temática abordada por Bataille recurriendo a la idea de obsesión. Afirmar de él que fue un filósofo, un escritor obsesionado por la muerte, equivale a decir poco menos que nada. Si bien es cierto que la obra de Bataille huele demasiado a una verdadera obsesión en torno a la muerte, cabe añadir que sólo el olor a muerte preocupa al hombre subordinado; por el contrario, para el hombre soberano, lo que huele mal es el mundo de la práctica utilitaria, el mundo del trabajo.

Nuestra reserva ante el intento simplista de reducir el alcance de la obra batailleana a una mera exposición obsesiva, trátase de la muerte o de algún otro tema, obedece al siguiente hecho: pensar la muerte es sin duda una empresa imposible. En primer lugar, ya que la muerte coincide con el aniquilamiento del pensar, es del todo insensato suponer que el pensamiento de nada tenga un contenido. Un pensamiento de nada es, a lo sumo, justamente eso: nada. En segundo lugar, todo comentario acerca de la muerte nos conduce a pensar tarde o temprano en

¹ O.C., t. V, p. 494.

la vida. Muy lejos está Bataille de poder representárnoslo, a la manera clásica, bajo la figura del sabio que sostiene entre sus manos un cráneo humano mientras se entrega a una sesuda reflexión sobre el sentido de la vida y llega a la dolorosa conclusión de que todo es vanidad. Bataille no tiene cabida, pues, en la pintura de El Greco o de Murillo.

En consecuencia, pensar la muerte es una tarea descabellada. En cuanto a la posibilidad de vivirla durante el instante postrero, es en realidad un acontecimiento fortuito que conlleva una contradicción flagrante: ¿cómo sería factible conocer empíricamente el proceso que suprime para siempre las condiciones que permiten la formulación de cualquier tipo de conocimiento? Más que vivirla, el único camino que resta es *aproximarse a la experiencia de morir en la vida*.

En efecto, Bataille hablará de las situaciones en las que el ser individual decide colocarse en el borde mismo de su aniquilamiento, en la «cima» que lo sitúa a un «paso de la muerte»², es decir, no la situación de su aniquilamiento radical, sino en la pérdida parcial que es la vía para morir viviendo³. Éste constituye el ideal de una experiencia íntima de la muerte, entendiendo por ella la disgregación irreparable de la unidad individual. Sin embargo, quien se compromete a hundirse en tal experiencia corre el riesgo de ya no encontrar el camino de regreso. La *Summa ateológica* atestigua sin duda que Bataille aceptó ese peligro hasta sus últimas consecuencias. Ahí, a lo largo de aquellas páginas, no es difícil constatar una voluntad de acercarse a su propia muerte tanto como le fue posible soportarlo, sin llegar a fallecer.

Puede uno aproximarse a la muerte, según Bataille, a través de dos clases de experiencia: la optada por los místicos (aunque no hay que olvidar la crítica que hace

² *O.C.*, t. VI, p. 128.

³ *Cf. O.C.*, t. V, p. 344.

de ellos⁴) y la del erotismo. No debe pasarnos desapercibido que el desfallecimiento voluntario no sólo caracteriza a la experiencia mística; también constituye el aspecto más sobresaliente de la sexualidad humana. En el clímax del trance místico ocurre la pérdida de sí en un infinito indeterminable. Si ese límite fuese cruzado, sobrevendría la muerte real del individuo. El místico está a punto de morir, pero no muere. La frase de Santa Teresa, «muero porque no muero»⁵, señala el carácter paradójico de esa vivencia. Ella se refiere a la experiencia de una situación límite donde la muerte, en tanto que aniquilamiento total, aparece al mismo tiempo como inminente e inaccesible, necesariamente inaccesible. ¿Por qué? Permaneciendo viva, la santa entrevé el comienzo de su destrucción, cuyo fin tiene que ser diferido. En otras palabras, saliendo fuera de sí, «muriendo», a la postre seguirá viva. Su deseo de zozobrar no la lleva a morir por ese mismo deseo, y esa violencia que ejerce sobre sí misma jamás la empuja a perecer. Santa Teresa, al igual que todos los místicos, abandonan por voluntad propia el ámbito protector de la *ipse*, pero a condición de que regresen al punto desde el cual partieron. Derrumbarse como una conciencia desfalleciente es un anhelo completamente distinto al coraje que se necesita para estar dispuesto a diluirse como una conciencia anulada⁶. Volver de la noche, pues, pone en peligro la vida, pero se trata de un riesgo calculado y un fin previsto. Disiparse en la noche, por el contrario, no ofrece garantía de regreso alguno.

El erotismo, a su vez, es la experiencia de una salida fuera de sí, cuyo límite extremo linda con la muerte. Comúnmente han sido destacados tan sólo los aspectos positivos de esta actividad humana: el placer y la procreación. Bataille será un precursor a este respecto, ya que él inaugura una nueva comprensión del significado de la actividad erótica en el hombre, la cual ha permeado con su influencia la

⁴ Véase el apartado iv del capítulo 4. *El ruido de la última palabra*.

⁵ Bataille menciona dicha frase en *O.C.*, t. II, p. 455.

⁶ Véase *O.C.*, t. VI, p. 387.

segunda mitad de nuestro siglo. Hallará que existe algo inquietante en dicha actividad: un querer aproximarse a la muerte. «Del erotismo, es posible decir que él es la aprobación de la vida hasta la muerte», Bataille sostiene en *L'érotisme*⁷. Otros libros suyos cuya temática es similar a la de aquél —*L'histoire de l'érotisme* y *Les larmes d'Éros*— ilustran a la perfección la unión perturbadora del deseo sexual y el deseo de aniquilamiento. El aniquilamiento —es importante precisarlo— de sí o de los otros, se enseñorea en las novelas de Sade o imprime toda su peculiaridad a esa hecatombe inverosímil que fue la vida de Gilles de Rais⁸.

Muchas veces se encuentran identificados el ser amado y la muerte y en la obra de Bataille. «Mi rabia por amar desemboca en la muerte como una ventana da a un patio», escribe en *Sur Nietzsche*⁹. Lo que se ama en el otro es el acceso a «nada» que nos ofrece en el gesto del abrazo. El amor es lo que vuelve realidad tangible a la muerte, y de igual modo, en él la muerte se presenta tan deseable como el ser amado. «...acercarme tanto a la muerte que la respiro como el aliento del ser amado»¹⁰. Asimismo, la característica central que comparten los relatos de Bataille consiste en proponer la muerte como el horizonte al que conduce toda orgía. En *Histoire de l'oeil*, muere Marcelle, muere el torero Granero en la plaza de Madrid, muere el cura don Aminado, cuyo final está precedido por un vertiginoso delirio sexual, un auténtico furor homicida. *Le mort*, a su vez, es el relato de la orgía inconmensurable

⁷ *O.C.*, t. X, p. 17. Jean-Jacques Pauvert cuenta que Bataille siempre se rehusó a aclarar el sentido de esta frase. Cf. «Bataille, auteur inconnu» (propos recueillis par Dominique Lecoq), *Magazine Littéraire*, N° 243, juin 1987, Paris, p. 39.

⁸ Cuando el juez lo interroga, buscando comprender el motivo que lo había empujado a cometer crímenes tan atroces, Gilles de Rais le responde que no persiguió fin alguno: «Matar diez mil hombres es razón suficiente». Cf. *O.C.*, t. X, p.p. 288-89. *Le procès de Gilles de Rais* abarca desde la página 271 hasta la 571 de ese mismo tomo.

⁹ *O.C.*, t. VI, p. 76.

¹⁰ *O.C.*, t. V, p. 246. Una nota marginal insiste en esa identificación: «La muerte no es como lo había creído, el esqueleto glacial, sino la bacante desnuda, joven, ebria, hermosa. La muerte es ese sol tenebroso». *Ibid.*, p. 452.

a la que se entrega Marie luego de haber presenciado la muerte de Edouard¹¹. En ambas ficciones, Bataille obliga al lector a transgredir la prohibición que pesa tanto sobre la muerte como sobre el erotismo, *excreta* cuya identidad fingimos ignorar para no tener entonces que admitir en nuestra vida cotidiana que «el movimiento del amor, llevado hasta su extremo, es el movimiento de la muerte». La verdad del amor es la muerte; verdad que solemos rehuir por ser incapaces de aceptar que, más allá del mundo racional que hemos construido con todo nuestro esfuerzo, la muerte se manifiesta, nos sacude, nos arrebatada, nos hunde en el entramado del sinsentido.

Por más ingenioso que sea el artificio o mentira del que nos valgamos para contrarrestarla, a la postre resulta inútil. Sólo nos queda la ironía. Y tras la ironía, sobreviene el más aplastante de los silencios...

ii

La muerte está lejos de ser un acontecimiento «serio»¹². Sucede siempre de una manera brusca, imprevista. «La *muerte* entró en mí», declara Bataille en *Sur Nietzsche*. Además de comportarse como una intrusa (¿y acaso no lo es?), ella constituye la revelación de que «no somos todo». Anuncia, sin previo aviso, nuestro fin aleatorio. No es necesario que uno muera —que yo muera— en tal momento y en tal lugar precisos. Sin embargo, es necesario que yo muera algún día, en algún sitio.

¹¹ A estas dos novelas hemos dedicado ya un breve análisis mostrando el vínculo indisoluble que existe para Bataille entre la muerte y el erotismo. Cf. Ignacio Díaz de la Serna, *Del desorden de Dios (ensayos sobre Georges Bataille)*, Editorial Taurus, México, 1997, p.p. 47-50 y 131-136 respectivamente.

¹² Contrario a lo «serio», o mejor, según la expresión que Bataille utiliza —*l'au-delà du sérieux*—, es el ámbito del instante, del juego, de la experiencia que constata la ausencia de Dios. El ingreso en ese territorio exige, como condición previa, la jovialidad de la angustia, además de que resulta inconcebible sin la *suerte* (*chance*). Por otra parte, ese «más allá de lo serio» queda fuera del alcance de la desdicha. Esto es lo que Bataille denomina *le pur bonheur*. En consecuencia, «serio» es aquel que cede al sufrimiento. Cf. *O.C.*, t. XII, p. 320.

Por eso, la muerte sólo puede ser un acontecimiento «serio» en la medida en que me piense inmortal.

La seriedad de la muerte se corresponde con la servidumbre del pensamiento. La muerte es manifiestamente contradictoria: a ella tiende cada individuo y al mismo tiempo es lo que *lo determina y lo suprime*. «Veo el mundo a través de la ventana de mi muerte; por eso no puedo confundirlo con la silla en la que estoy sentado. Si no, ignoraría que él me derrumba en el movimiento que me subleva; gritaría sin saber que nada ha franqueado ese muro del silencio»¹³. Se equipara con lo imposible al menos en este sentido: es la imposibilidad que de pronto se trueca en realidad. Puede ser entrevista, presentida, pero nunca pensable. Necesaria, contundente, pero improbable porque de todos los sucesos es el que menos esperamos que ocurra. También se trata del suceso más ajeno para cada uno de nosotros. Como Heidegger afirma, decimos «uno *se* muere», no «*me* muero»¹⁴. Un *se* que atestigua hasta qué grado nos da escalofríos pronunciar un *me* que significa el derrumbamiento de lo que soy y de lo que puedo esperar ser, una caída en el no-sentido. Acontecimiento que pone el remate final a nuestra existencia, a nuestro trabajo y a nuestros proyectos, cuando sucede, es «nada». El momento de la muerte es el instante que escapa a todo intento de representarlo. Terrorífico, pero también milagroso, ya que es lo imposible y, sin embargo, está *ahí*. «Me duermo; después de una hora, despierto. La sangre, mientras dormía, ha chorreado de mi boca, inundado la almohada y las sábanas — entre los pliegues de las sábanas se esconden coágulos semisecos, o viscosos y negros. Permanezco aburrido, fatigado. Me imagino una hemorragia seguida quizá

¹³ *Ibid.*, p. 324.

¹⁴ « El "morir" desciende al nivel de un acaecimiento que alcanza sin duda al "ser ahí", pero que no pertenece propiamente a nadie. Si en algún caso es propia de las habladurías la ambigüedad, es en este hablar de la muerte. El morir, que es en forma esencialmente insusceptible de representación el mío, se convierte en un accidente que tiene lugar públicamente y que le hace frente al uno». *El ser y el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, 4ª ed., trad. José Gaos, México, 1971, p. 276.

de la muerte. ¡Por qué no! No quiero morir, o pienso más bien: la muerte es sucia»¹⁵. Instante milagroso porque en él *la espera se resuelve en nada*, separándonos del mundo en que trajinamos de aquí para allá, aferrados de costumbre al encadenamiento de la actividad utilitaria¹⁶. Se asemeja —escribe Bataille— «a esas lágrimas que rompen el pensamiento, que nos quitan el saber».

Insensata, estúpida, imprevisible, la muerte es sin duda un milagro, aunque nos parezca negativo, es decir, el reverso de un milagro. Para la subjetividad, ella no deriva de una necesidad inteligible y, en última instancia, aceptable; es y será siempre inapropiable. El instante es precisamente lo que no puede ser sometido, bajo ninguna condición o fuerza, a un régimen de servidumbre, pues ahí nada es aprehensible. Aun cuando se tiene conciencia del instante, es inevitable acabar por transfigurarlo, relacionándolo con ese porvenir que es el *yo (moi)*. Por esta razón jamás es tan categórico, tan absoluto, tan perfectamente instante, como lo es en la muerte.

El yo-que-muere, quiéralo o no, sucumbe al imperativo muero-como-un-perro. Se va a pique hasta caer en una podredumbre que lo instala, por los siglos de los siglos, en la «desnudez de la ausencia». Sin embargo, la muerte resulta espantosa sólo para quien se ha forjado un mundo ilusorio, atiborrado con un supuesto «sentido» de la existencia humana y, claro está, de su propia existencia. El hombre la considera un suceso trágico debido a que no cesa de proyectar en el tiempo la esperanza de una plena realización de sí. No es casual entonces que la muerte se le imponga como un mentís, una brusca decepción que arroja dicho proyecto al cesto

¹⁵ *O.C.*, t. V, p. 311.

¹⁶ En un artículo inicialmente publicado en la revista *Critique* (1957), *Ce monde où nous mourons*, Bataille distingue el mundo en que vivimos y el mundo en que morimos. En el primero, nos desplazamos, cada cosa ingresa en la mirada y sale de ella. No obstante, más allá de donde la mirada consigue todavía penetrar, suponemos que existe una gran extensión. Sí, inmensa, pero de pronto la reducimos a nuestra medida; empequeñecemos al tamaño de nuestra escala aun lo que antes parecía excederla. La muerte es entonces lo único que escapa al esfuerzo de nuestro espíritu por abrazar todo. Cf. *O.C.*, t. XII, p. 457.

de la basura. «Nada parece trágico al animal porque él no cae en la trampa del *yo*», comenta Bataille¹⁷. En efecto, el *yo* no es más que una cristalización precaria de fuerzas impersonales. Morir equivale a una impostura, pues la muerte nos fundamenta como ser-en-sí en el instante mismo en que nos aniquila. Constituye la última de las ilusiones que la vida subjetiva alberga; gracias a ella logro afirmarme como un ser contrapuesto a la nada, pero ella también me niega como ser. El descubrimiento de esa ilusión desemboca en el siguiente hecho: el yo-que-muere palpa ahí la inanidad no sólo de su vida, sino la inanidad de su propia muerte. La última verdad que destella ante el pensamiento de ese *yo* que se hunde en el aniquilamiento es la superchería de un «sentido» que tiempo atrás defendió contra viento y marea, y ahora, en el momento de morir, se evapora junto con su vida. Bataille denomina esta experiencia «catástrofe». La muerte, colmo de lo ininteligible, nos empuja al no-sentido de un universo lúdico —lúdico porque la muerte es el único elemento que introduce la existencia en el universo, y cuando un individuo se la representa del modo que sea, ya no es algo que pertenezca a los otros, deja de ser lo que a otros les sucede, sino que se trata de su propia muerte, e ingresa así en el libre juego de los mundos¹⁸.

Al final, la muerte juega con nosotros, se burla impunemente de nosotros. En esto radica su impostura. Y aun así, no podemos evitar guardar tal o cual postura frente a ella.

¹⁷ En uno de los borradores del artículo *La critique des fondements de la dialectique hégélienne*, Bataille sostiene que la muerte, como fin de la vida, no es ya una necesidad de anulación, sino mera avidez de ser *yo*. Cf. *O.C.*, t. I, p. 664.

¹⁸ Véase *O.C.*, t. VI, p. 305.

La impostura de la muerte no es objeto del saber ni fundamento de algún metaconocimiento. Justamente al no ser ni uno ni lo otro, es «cima». Devela lo absurdo de la existencia y revela el no-saber como fundamento y finalidad del saber. *Lo que sé al morir es que nada había que saber*, y lo que conseguí saber, se desvanece a la par de mi aniquilamiento.

Contra lo anterior podríamos objetar desde un punto de vista hegeliano: el saber no es una propiedad individual; no se disipa con la desaparición del individuo¹⁹. Patrimonio de la humanidad y de su historia, de hecho se confunde con ambas. El saber absoluto, de acuerdo con Hegel, consigue dominar e imponerse a la muerte.

Si Bataille decidió poner como epígrafe de *Madame Edwarda*²⁰ una frase en particular del prólogo a la *Fenomenología del Espíritu*, fue porque, en su opinión, ella resume de manera convincente todo el pensamiento hegeliano. Dicha frase dice: «La muerte es lo más terrible que hay, y mantener la obra²¹ de la muerte, es lo que exige la mayor fuerza»²². Volverá a ella años más tarde, citada en un contexto más

¹⁹ Cf. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, Fondo de Cultura Económica, trad. Wenceslao Roces, México, 1966, p.p. 22-3.

²⁰ Cf. *O.C.*, t. III, p. 9.

²¹ La expresión «...la obra de...» es un añadido de Bataille. No aparece en la traducción francesa de Kojève. La traducción de Jean Hyppolite, en lugar de decir «...maintenir la mort...», reza: «...tenir fermement ce qui est mort...». Cf. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, Aubier-Montaigne, tome I, trad. Jean Hyppolite, Paris, 1939, p. 29.

²² Al citarlo, Bataille modifica ligeramente el texto de Hegel, suprimiendo «...si así queremos llamar a esa irrealdad...». La traducción de Wenceslao Roces difiere de la traducción francesa (traducida al español en la edición argentina que manejamos) de Kojève. La primera reza: «La muerte, si así queremos llamar a esa irrealdad, es lo más espantoso, y el retener lo muerto es lo que requiere una mayor fuerza». *Fenomenología del Espíritu*, Fondo de Cultura Económica, trad. Wenceslao Roces, México, 1966, p. 24. Por su parte, la de Kojève dice: «La muerte, si así queremos llamar a esa irrealdad, es lo más terrible que hay (*Furchtbarste*) y mantener la muerte, es lo que exige mayor fuerza». *Introducción a la lectura de Hegel (La dialéctica de lo real y la idea de la muerte en Hegel)*, Editorial La Pléyade, trad. Juan José Sebreli, Buenos Aires, 1972, p.p. 139-40.

amplio, en un artículo de 1955, *Hegel, la mort et le sacrifice*²³. Ahí, la libertad del amo es interpretada por Bataille como el poder vivir con el conocimiento de su muerte y situar el saber a la «altura de la muerte»²⁴. El objetivo principal que persigue en ese artículo es mostrar que el saber carece de sentido si no está dispuesto a *medirse* con la muerte. «Un pasaje del prefacio de la *Fenomenología del Espíritu* —comenta— expresa con determinación la necesidad de semejante actitud. No cabe duda que ese texto admirable, desde el principio, haya tenido "una importancia capital", no sólo por la inteligencia de Hegel, sino en todos los sentidos. "...la muerte —escribe Hegel—, si así queremos llamar a esa irrealidad, es lo más terrible que hay, y mantener la obra de la muerte, es lo que exige mayor fuerza. La belleza impotente odia el entendimiento, porque éste exige de ella aquello de la cual no es capaz. Pero la vida del Espíritu no es la vida que se espanta ante la muerte y se preserva del estrago, sino la 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. No es esta potencia (prodigiosa) lo Positivo que se separa de lo Negativo, como cuando decimos de algo: no es nada o (esto) es falso, y al haberlo (así) eliminado, pasamos a otra cosa; no, el Espíritu es esa potencia en la medida en que contempla lo Negativo cara a cara (y) se detiene junto a él. Esa detención prolongada es la fuerza mágica que transpone lo Negativo en el Ser dado"»²⁵.

²³ Véase *O.C.*, t. XII, p.p. 327-45. A lo largo de esas páginas, Bataille hace referencia innumerables veces a la obra de Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*.

²⁴ En otro artículo estrechamente emparentado con *Hegel, la mort et le sacrifice* —que lleva el título de *Hegel, l'homme et l'histoire*, aparecido en la revista *Monde nouveau-Paru* a comienzos de 1956—, Bataille define el pensamiento de Hegel como «una filosofía de la muerte». Cf. *Ibid.*, p.p. 349-69.

²⁵ *Ibid.*, p.p. 330-31. La traducción de Roces dice: «La muerte, si así queremos llamar a esa irrealidad, es lo más espantoso, y el retener lo muerto lo que requiere (*sic*) una mayor fuerza. La belleza carente de fuerza odia al entendimiento porque éste exige de ella lo que no está en condiciones de dar. Pero la vida del Espíritu no es la vida que se asusta ante la muerte y se mantiene pura de la desolación, sino la que sabe afrontarla y mantenerse en ella. El espíritu sólo conquista su verdad cuando es capaz de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento. El espíritu no es esta potencia como lo positivo que se aparta de lo negativo, como cuando decimos de algo que no es nada o que es falso y, hecho esto, pasamos sin más a otra cosa, sino que sólo es esta potencia cuando mira cara a cara a lo negativo y permanece cerca de ello. Esta permanencia es la

Bataille enfatiza que en la filosofía de Hegel hay la voluntad expresa de enfrentar lo Negativo sin caer en la tentación de ignorarlo o eludirlo. El Saber se construye pacientemente, laboriosamente, ante el desgarramiento absoluto. Lejos de quedar velada, el Saber saca la muerte a la luz, es decir, gracias al hombre, el saber o conciencia de la muerte emerge en el seno del Ser. La realidad humana es, de hecho, la realidad objetiva de la muerte. Además de mortal, el hombre es la muerte encarnada porque *es* su propia muerte. No está de más que escuchemos la interpretación, en verdad esclarecedora, que ofrece Kojève sobre el hombre como realidad objetiva de la muerte: «...el Hombre es la Nada que anihila (en tanto que Acción o tiempo real, "histórico") "suprimiendo dialécticamente" lo que *es* y *creando* lo que no es. Esta idea central y última de la filosofía hegeliana, la idea de que el fundamento del origen de la realidad objetiva (*Wirklichkeit*) y de la existencia empírica (*Dasein*) humanas son la Nada que se manifiesta o se revela en tanto que Acción negatriz o creadora, libre y autoconsciente, está claramente expresada en un hermoso texto "romántico" de las *Conferencias* de 1805-06, que Hegel pronunciaba mientras escribía la *Fenomenología del Espíritu*...

»"El hombre es esa noche, esa Nada hueca, que contiene todo en su simplicidad-indivisa (*Einfachheit*): riqueza de un infinito número de representaciones, de imágenes, de las cuales ninguna aparece precisamente al espíritu, o [aun] que no son en tanto que realmente presentes (*gegen-warting*). Es la noche, la interioridad-o-la-intimidad (*innere*) de la Naturaleza, que aquí existe: el *Yo personal puro*. En las representaciones fantasmagóricas es noche en derredor: surge entonces una cabeza ensangrentada, allá otra aparición (*Gestalt*) blanca; y también ellas desaparecen bruscamente. Esa noche se percibe cuando se mira un hombre a los

ojos: [uno se sumerge en su mirada], en una noche que se torna *terrible (furchtbar)*; es la noche del mundo que [entonces] se nos presenta (*hânt entgegen*)"»²⁶.

Hemos traído a colación estos textos de Hegel para mostrar que en ellos hay una evocación de la tesis de Bataille acerca de la existencia de «otro mundo» vinculado con el mundo de la claridad, de la racionalidad y de la homogeneidad; un mundo que angustia al hombre, una noche pletórica de horrores que lo rodea, pero que no debería expulsarlo del mundo del saber, del proyecto racional y de la conducta razonable. Dichos textos evocan, cierto, y en última instancia, ilustrarían de un modo u otro la postura de Bataille si la negatividad de la Noche y de la Muerte quedara como pura negatividad, sin utilidad alguna²⁷ y sin abrir una promesa en el futuro. Sin embargo, Hegel retrocedió ante esa dimensión de la negatividad. La clave para comprender lo anterior se encuentra en la alusión que Hegel hace a la «fuerza mágica que transpone lo Negativo en el Ser dado». Significa que lo Negativo sólo se revela y es reconocido como tal en la medida en que es *negado*, con lo cual el Espíritu asegura el triunfo de lo Positivo, del Ser por encima del no-Ser, la autoconciencia por encima del ser-ahí inmediato, del Saber sobre el no-Saber. Hegel llegará a la conclusión de que la vida del Espíritu supera su desgarramiento absoluto al haber asumido lo negativo en su seno y posteriormente negar semejante negación de sí. Encarar la muerte es en exclusiva un momento necesario para luego negarla. Que la verdad del hombre resida en el hecho de ser *su* muerte como fenómeno consciente, implica que el hombre es capaz de negar la Negación absoluta, capaz de suprimirla al superarla. La potencia (*Macht*) del Espíritu consiste en el poder de transformar dialécticamente la noche en luz. Es verdad que el hombre devela la

²⁶ Alexandre Kojève, *Introducción a la lectura de Hegel (La dialéctica de lo real y la idea de la muerte en Hegel)*. Editorial La Pléyade, trad. Juan José Sebreli. Buenos Aires, 1972, p.p. 188-89.

²⁷ Bataille utiliza frecuentemente la frase *negativité sans emploi*, negatividad que se encuentra en el polo opuesto de la concepción hegeliana sobre la muerte como «fuerza mágica que transpone lo Negativo en el Ser dado».

Nada, pero al final consigue mantenerla en el ámbito del Ser, pues no olvidemos que, según Hegel, a través de la acción del trabajo —acción negadora de lo dado que es el mundo natural— el hombre crea el mundo cultural, sin el cual no se distinguiría de la Nada pura. De hecho, se distingue de ella, aunque únicamente durante un cierto tiempo.

Bataille se ubica en el extremo opuesto de estas consideraciones. Baste recordar su denuncia sobre la apropiación ilusoria de lo real que conlleva el sometimiento al trabajo. Si el hombre difiere de la Nada durante un cierto tiempo — el lapso de su vida—, jamás podrá alcanzar durante ese tiempo el «saber absoluto», tiempo también en que todo «saber» acabará resolviéndose en no-saber y todo «ser» en nada. No es más que una astucia de Hegel el que haya invocado al Hombre histórico (contrario al hombre individual) para garantizar que la dialéctica todopoderosa vencería a lo irreductible. Una simple astucia, nada más; un pensamiento bien intencionado, pero impotente ante la voracidad ignominiosa de la Nada. A juicio de Bataille, lo que el hombre histórico domina y produce no es otra cosa que a sí mismo en un escenario cuyo telón de fondo es *nada*. ¿Y la humanidad, esa vida ascendente del Espíritu de la que Hegel habló? Una secuencia de individuos que viven y que mueren, que *provienen de nada y se diluyen en nada*. «La muerte nos interrumpirá. Ya no tendré que seguir propo-niéndome la avasalladora búsqueda de la verdad. Toda pregunta quedará finalmente sin respuesta. Me libraré de tal manera que impondré silencio. Si otros retoman el relevo, no la concluirán, y la muerte, al igual que a mí, les arrebatará la palabra»²⁸. En efecto, la tentativa hegeliana por absorber y domesticar la Nada nunca tendrá éxito, ya que el acontecimiento ineluc-table de la muerte da al traste con todo afán, con todo proyecto.

²⁸ O.C., t. VI, p. 63.

Al encarar la muerte, hay que percibirla como negatividad pura, ya que si la muerte es negada por la conciencia que se adquiere de ella, asimilándola al mundo homogéneo de la representación, pierde entonces su carácter irreductiblemente negativo. Transformarla «mágicamente» para inscribirla en la positividad de la existencia equivale a convertirla en algo inofensivo. Esto fue lo que Hegel hizo. La operación humana de la *Aufhebung*, gracias a la cual aquello que obstaculiza el proyecto de ser (de durar) y de saber (de dominar) se disuelve al quedar definido como un simple momento de un proceso, asegura la culminación de la realidad plena, la *Wirklichkeit*. Y aquello que estorba es, desde luego, la muerte. Así, puesto que la muerte es superada por el saber, ella aparece tan sólo como un modo de la totalidad inteligible. Hegel invitó al hombre moderno a olvidarse de la muerte, pues es absorbida y olvidada por el Saber absoluto. Su gran hazaña consistió en ponerla *al servicio* de la vida humana, someterla a un régimen de servidumbre, para que al final quedase *borrada*. Si tuvo el coraje de hacerla «figurar» dentro del Sistema, fue para lograr erradicarla de una vez por todas.

La astucia hegeliana consistió específicamente en negar la repetición de los sucesos negativos. Lo que él intentó circunscribir con la construcción del Sistema es lo que Bataille denomina en *La littérature et le mal* «el constante regreso de los elementos aborrecidos». En efecto, las sombras de lo que ha muerto renacen a pesar de nosotros. Los elementos expulsados —bajo cualquier forma: negados, transformados, borrados o depurados— del mundo del saber tarde o temprano regresan, querámoslo o no. Hegel constituye la prueba irrefutable de cómo la tentativa por conseguir una homogeneización total está abocada al fracaso. Habrá siempre algo heterogéneo e irreductible; por eso Bataille decide *voluntariamente* situar al hombre delante de esos elementos cuya «cima» es la muerte. Hacerle frente, encararla, remite a la adopción de una postura. Contraria a esa orgullosa voluntad

hegeliana de dominación, la postura de Bataille se eleva a la misma altura que la muerte como «cima». Y esa postura es en realidad la impostura de la risa.

iv

El tema de la muerte en Bataille aparece un sinnúmero de veces asociado al tema de la risa y al tema de la alegría. De hecho, un artículo publicado en la revista *Acéphale* condensa el vínculo entre dichos temas: *La pratique de la joie devant la mort*²⁹.

En el extremo de lo posible, en el límite de sí, nada o la muerte³⁰ sólo puede traer consigo un júbilo trágico³¹. La «alegría ante la muerte» es la única vía de probidad intelectual que deriva de la experiencia ex(s)tática. Esta actitud nos permite completar lo que habíamos desarrollado en uno de los capítulos anteriores: esa alegría, ese júbilo, es la actitud del que, inmerso en el éxtasis, descubre que no hay un «más allá», llámese como se quiera, sustancia, Dios, orden inmutable o salvación. La alegría, en suma, de un ser que ha descubierto el abismo del no-sentido y aun así «es capaz de bailar con el tiempo que lo mata»³².

En las antípodas de Hegel, la «alegría ante la muerte» tiene su origen en la «alegría dionisiaca» de Nietzsche frente al descubrimiento del Eterno Retorno. Oigamos a Bataille: «Me pierdo lentamente en un espacio ininteligible y sin fondo... Yo soy la alegría ante la muerte... Todo lo que existe destruyéndose, consumiéndose y muriendo, cada instante repitiéndose tan sólo en el aniquilamiento del que lo

²⁹ Abarca de la página 552 a la 558 del tomo I.

³⁰ La muerte en tanto que «no-objeto» del «no-saber».

³¹ Cf. *O.C.*, t. I, p. 554.

³² *Idem*.

precede y existiendo en tanto que herido de muerte. Yo mismo destruyéndome y consumiéndome sin cesar en mí mismo en una gran fiesta de sangre»³³.

En la sexta meditación sobre la práctica de la alegría ante la muerte que lleva precisamente el título de *Meditación heracliteana*, la referencia al júbilo dionisiaco es todavía más explícita: «Frente al mundo terrestre donde el verano y el invierno ordenan la agonía de todo lo que vive, frente al universo compuesto por un sinnúmero de estrellas que giran, se pierden y se consumen sin límite, lo único que percibo es una sucesión de crueles esplendores cuyo movimiento exige que yo muera; esta muerte es tan sólo el *consumo explosivo* de todo lo que antes era, alegría de existir de todo lo que surge en el mundo. Aun mi propia vida exige que todo lo que se halla por doquier se ofrezca como dádiva y se aniquile sin cesar»³⁴.

No estaría de más que recordáramos que para Nietzsche el júbilo dionisiaco nace siempre en la cima más alta, ahí donde el ser encara su aniquilamiento al mismo tiempo que profiere un *sí incondicional*. Lo que Nietzsche bautizó como Gaya Ciencia es en realidad lo mismo que Bataille denomina No-Saber. Según Nietzsche, el más grande de los filósofos sería aquel que fuese dueño de una «risa de oro»³⁵, capaz de bailar ante la incesante aparición y desaparición de los seres. Bataille, por su parte, parece haber compartido sin reticencias esa «visión del mundo» nietzscheana en la que nacimiento y muerte se entrelazan indefinidamente. Y esa afinidad con Nietzsche lo sitúa en el polo opuesto de Hegel, ya que éste reduce

³³ *Ibid.*, p.p. 555-56.

³⁴ *Ibid.*, p. 557.

³⁵ Al final del poema *De la visión y del enigma*, Zaratustra canta: «Ya no pastor, ya no hombre, —¡un transfigurado, iluminado, que reía! ¡Nunca antes en la tierra había reído hombre alguno como él rió!

»Oh, hermanos míos, oí una risa que no era risa de hombre, —y ahora me devora una sed, un anhelo que nunca se aplaca.

»Mi anhelo de esa risa me devora: ¡oh, cómo soporto el vivir aún! ¡Y cómo soportaría el morir ahora!». Friedrich Nietzsche. *Así habló Zaratustra*, Alianza Editorial, col. El Libro de Bolsillo, 6ª ed., trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, 1978, p. 228.

Sobre la risa, véase también del mismo autor: *El gay saber*, Narcea S.A. de Ediciones, col. Bitácora, trad. Luis Jiménez Moreno, Madrid, s/f, p. 113.

la muerte —y, en general, toda suerte de negatividad— a la condición de ser exclusivamente un momento determinado y necesario del proceso a través del cual el Ser, la Verdad y el Saber se engendran. Por el contrario, Bataille considera que la alegría ante la muerte es la respuesta insensata del ser que sabe que la muerte es innombrable e insubordinable. Júbilo, pues, del que «baila con el tiempo que lo mata», aceptando el «constante retorno de elementos aborrecidos», es decir, el eterno retorno de las fuerzas en juego que incesantemente hacen y deshacen todas las cosas.

Al elevarse hasta la altura de la muerte, pero sin morir, el individuo descubre lo que lo derrumbará. Tras situarse ahí, responde con un sí a su catástrofe, se ríe de su propia hecatombe sin amargura³⁶. Y al encontrarse en esa altura, el no-sentido de la existencia y del saber (que es un no-saber del Sentido) lo empuja hacia esa abrupta deflagración que se llama *risa*.

Cierto. Por principio, se antoja creer que la risa, en última instancia, constituye la conducta más incoherente ante la muerte³⁷. Con la expresión «morirse de la risa», por ejemplo, aceptamos que podemos morir a causa de reír, pero ello no implica que en algún momento podamos «reímos de morir»³⁸. De hecho, la locura que la risa conlleva es solamente aparente. Al arder en contacto con la muerte, al dejarse invadir por los signos que representan un vacío en la conciencia y volver a introducir lo que debiera permanecer fuera de ella, escapamos del *impasse* en el que permanecen atrapados aquellos que ignoran lo siguiente: cuanto mayor sea el afán de conservarla, la vida queda más constreñida, más acotada y agotada. Por

³⁶ En la entrevista que le hizo M. Chapsal, Bataille declara sin presunción alguna: «La muerte me parece lo más risible que hay en el mundo». Cf. Madeleine Chapsal, *Les écrivains en personne*, Éditions 10/18, Paris, 1961, p. 31.

³⁷ En el prefacio de *Madame Edwarda*, Bataille aclara esta supuesta incoherencia diciendo: «La risa no es respetuosa, sino el signo del horror. La risa es la actitud de compromiso que adopta el hombre en presencia de un aspecto que le repugna, cuando ese aspecto no parece ser grave». *O.C.*, t. III, p. 9.

³⁸ Bataille habla en *Le coupable* de la *risa perfecta*, un morirse de la risa hasta el punto en que ya no se tiene de qué reírse. Ese es el instante en que uno se ríe de morir. Cf. *O.C.*, t. V, p. 346.

consiguiente, la risa es inseparable de la experiencia ex(s)tática. Nos abre las puertas hacia el no-saber. Por medio de ella, el ámbito de los *excreta* se impone a la esclavitud del saber discursivo, liberándonos.

Sin embargo, el tema de la risa exige una cierta cautela necesaria para el lector que incursiona en la obra de Bataille. Pronto llega a advertir que él no acepta cualquier tipo de risa. Esto tampoco significa que Bataille se haya dedicado a establecer un catálogo concienzudo de las distintas clases de risa que los humanos podemos emitir. Bataille toma en cuenta exclusivamente esa hilaridad que tiene a la muerte como objeto, la cual logra estremecernos al grado de dejarnos inermes. La risa que no es ingenua, que no brota bajo la forma de un *estallido* incontrolable³⁹, es tan sólo un escape, una manera solapada de mantener una actitud prudente. Así, la risa sin peligro —sostiene Bataille— es a todas luces una abdicación, y huele a *suavidad*⁴⁰.

El peligro de la risa es, a su vez, la muerte.

«Mi risa es alegre»⁴¹. Reír significa la capacidad de colocarse más allá de la negación, ponerse a la altura de lo que es negado, dislocándose y disolviéndose. Por eso la risa constituye una afirmación de lo imposible⁴². Lejos de la risa relajada que los chascarillos suscitan, lejos de la risa que motivan el miedo, la decepción, el resentimiento, el «reírse de morir» batailleano es la respuesta del individuo que tiene

³⁹ Conviene recordar aquí la expresión francesa *un fou rire* que significa un reír a carcajadas sin ton ni son, sin causa ni finalidad. Esta es la risa que Bataille tiene presente en la frase *Mourir de rire et rire de mourir*. Indiquemos, además, que dicha frase fue el título inicial que Bataille puso en 1953 a ese libro que jamás terminaría, y que un año después habría de referirse a él como el *Système inachevé du No-Savoir*. Véase: *O.C.*, t. VIII, p. 599.

⁴⁰ Cf. *O.C.*, t. II, p. 408.

⁴¹ A esa risa suya Bataille le da el nombre arbitrario de *pal*, término que no tiene significado alguno. En *Sur Nietzsche* aclara: «El *pal* es la risa, pero tan estruendosa, que nada queda en pie». *O.C.*, t. VI, p. 81.

⁴² Cf. *Ibid.*, p. 478.

la valentía de encarar su aniquilamiento y el sinsentido de éste⁴³. Se trata, por ende, de la risa ligera que Zaratustra había ya preconizado:

«Me coloqué al lado de su gran calle de los sepulcros e incluso junto a la carroña y los buitres —y me reí de todo su pasado y de su mustio y arruinado esplendor.

»En verdad, semejante a los predicadores penitenciales y a los necios grité yo pidiendo cólera y justicia sobre todas sus cosas grandes y pequeñas —¡es tan pequeño incluso lo mejor de ellos!— y así me reía.

»Así gritaba y se reía en mí mi sabio anhelo, el cual ha nacido en las montañas y es ¡en verdad! una sabiduría salvaje —mi gran anhelo de ruidoso vuelo.

»Y a menudo en medio de la risa ese anhelo me arrastraba lejos y hacia arriba y hacia fuera: yo volaba, estremeciéndome ciertamente de espanto, como una flecha, a través de un éxtasis embriagado de sol...»⁴⁴.

Es también la risa del funambulista que danza y canta sobre una cuerda tendida sobre el abismo⁴⁵. Y semejante risa permite «dominar» la muerte, pero no a la manera en que Hegel supuso. La risa no busca en ningún caso negar la negatividad de la nada que se ha entrevisto. Por el contrario, la afirma en su plenitud. Quien ríe como lo hace Zaratustra, deja de ser el juguete de la nada, logrando precisamente jugar con ella, abis-mándose en ella, iluminando con su risa la oscuridad que allí se enseñoorea, y mediante esa risa alcanza, embriagado de vacío, lo que lo aniquila.

⁴³ Tras rechazar ese tipo de risa que sigue a las bromas o a los juegos de palabras (*jeux d'esprit*), Bataille afirma: «Me río ingenuamente, *divinamente*. No me río cuando estoy triste, y cuando me río, me divierto mucho». *Ibid.*, p. 74.

⁴⁴ Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Alianza Editorial, col. El Libro de Bolsillo, 6ª ed., trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, 1978, p. 274.

⁴⁵ En un fragmento póstumo del invierno 1884-1885, Nietzsche escribe: «...lo que siempre había temido, acabaré por desearlo. Al final, uno aprende a *amar* su abismo». Friedrich Nietzsche, *Oeuvres philosophiques complètes. Fragments posthumes. Automne 1884 - Automne 1885*, Gallimard, col. NRF, ed., Giorgio Colli et Mazzino Montinari, trad., Michel Haar et Marc. B. de Launay, Paris, 1982, p. 102.

Al igual que las lágrimas, la risa hace añicos al pensamiento; nos arrebatada el saber y nos libra del saber. Cuando Bataille sostiene: «reír es pensar», alude a que la risa aparece como el *cogito* del no-saber en la medida en que la carcajada se yergue como el único criterio de verdad aceptable⁴⁶. Así, la risa emerge como *index verum*. Pero si reírse entraña el hecho de ofrecerse a la muerte, lo anterior no implica abandonarse a ella con un gesto de lasitud, y mucho menos significa que se haga una mueca burlona a la Razón. Bataille es contundente en este punto: la Razón, y sólo la Razón, proporciona la clave fundamental de la risa porque en la experiencia ex(s)tática la Razón se descubre peligrosamente suspendida en el vacío y reconoce que, después de todo, carece de fundamento. Y debido a que reconoce sin reparo su inanidad, ella es capaz de reírse de la ausencia última de toda *ratio* o valor inteligible. En este sentido, no es difícil aventurar que la risa de la Razón es Locura. Si acaso es cierto que la naturaleza misma de la Razón consiste en plantearse preguntas que no puede responder, tal como lo señaló Kant, la risa de la Razón revela simplemente lo absurdo de su estatuto y la desmesura de sus pretensiones. Allí, en el interior de su armazón arquitectónica, retumba el eco de lo inconmensurable y de lo innombrable, pues reír es una manera de callar(se). No hay duda a este respecto: ante nada, nada se tiene que decir, nada hay que saber. Esta manera peculiar de callar(se) remite tarde o temprano a la locura. Más allá del trabajo, ¿qué puede haber sino la muerte? Más allá de las palabras que se destruyen sin cesar entre sí, ¿qué otra cosa puede haber sino un silencio imponente que termina por enloquecernos a fuerza de tanto reír?⁴⁷.

La risa tiene el poder de mantener el vacío de sentido como la única realidad que nos sobrepasa, y lo mantiene como trascendencia anulada. Nada existe fuera de

⁴⁶ «¡Y sea falsa para nosotros toda verdad en la que no haya habido *una* carcajada!», proclama Zaratustra en el poema *De las tablas viejas y nuevas*. Véase: *Así habló Zaratustra*, Alianza Editorial, col. El Libro de Bolsillo, 6ª ed., trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, 1978, p. 291.

⁴⁷ Cf. *O.C.*, t. I, p.p. 546-47.

nosotros que pueda ser conquistado a través del éxtasis. A lo más que llegamos es a la certidumbre de que nada, absolutamente nada nos aguarda en un más allá cualquiera. Al reír —apunta Bataille en *Sur Nietzsche*— arruinamos la trascendencia, su posibilidad y su mentira⁴⁸. Reír, sí, pero con una risa divina que identifica a Dios con nada: «La risa fresca, sin reserva, conduce hacia lo peor y conserva dentro de lo peor (la muerte) un sentimiento ligero prodigioso (¡al diablo Dios, las blasfemias o la trascendencia! El universo es humilde: mi risa es su inocencia)»⁴⁹. Y gracias a esa risa estamos en condición de descubrir la ausencia de una Ley que pudiera encontrarse por encima del universo y a la cual todo por principio debería estar subordinado. El *pal** revela que tan sólo hay inmanencia, y la inmanencia es la libertad. Sin embargo, al ser esa risa estrepitosa ininteligible, al no tener ningún otro «objeto» que el no-saber, la libertad y la inmanencia que acostumbramos atribuir a nuestra existencia están en realidad desprovistas de sentido. Inmanencia pura y vacuidad de la inmanencia son estrictamente equivalentes; *nada significan*. En consecuencia, el *pal* es considerado por Bataille como el correlato perfecto de la experiencia del no-saber. Por esta razón, la única posibilidad que resta es definirlo como «no-objeto». Ello implica que la risa no guarda relación con una forma, con una estructura o con una sustancia, así como tampoco puede equipararse con algún elemento perteneciente al mundo homogéneo de la discursividad; escapa a él por completo. De esta manera, el *pal* constituye el desbordamiento de los límites de lo posible que libera lo imposible. Bataille describe esa risa explosiva como un salto, es decir, no se trata de un objeto ni de un proceso, no es el resultado de un método ni de un trabajo específico, no es susceptible de ser definida a partir de sus condiciones; en suma, jamás puede ser conservada como si

⁴⁸ Cf. *O.C.*, t. VI, p. 71.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 74.

* Véase la nota 40 de este mismo capítulo.

fuese una *cosa*. Fuera ya de la esfera accesible al discurso racional, es un salto en el vacío que nos permite barruntar «el fondo de los mundos» más allá de nuestro ser individual. La risa vinculada con la experiencia ex(s)tática del no-saber nos revela *lo que es*, ese *algo* ininteligible, refractario a la representación y aun a la «presentación» fenomenológica propuesta por Heidegger⁵⁰. En fin de cuentas, una experiencia que nos saca de nuestros goznes, nos arroja fuera de nosotros, del «sí mismo» que nos limita y nos aprisiona, para surgir de improviso en el ámbito de *lo imposible como ser*.

(Llegado este momento, deseamos hacer un paréntesis con el propósito de retomar un punto importante expuesto con anterioridad. En el capítulo 2 del trabajo que nos ocupa, *El laberinto como método*, dijimos: «...Bataille asume, en tanto que filósofo y en tanto que escritor, la inconmensurabilidad que separa su intuición inicial de los medios que tuvo disponibles para expresarla». A este comentario acompaña la nota 43, en la cual prometíamos aclarar posteriormente cuál había sido esa intuición primigenia de Bataille. Tal intuición es el *pal* como respuesta no sólo a la vacuidad de todo sentido posible, sino también como respuesta a la caída en *lo imposible como ser*. Agreguemos que dicha intuición-revelación estuvo en su origen relacionada con una vivencia. Alrededor de 1923, Bataille emprendió un viaje a Italia. Siena fue una de las ciudades que visitó. La arquitectura sacra llamará una vez más su atención, al igual que antes lo habían hecho Notre-Dame de Rheims y El Escorial. Ante el Domo, lo que se apodera de él no es el estremecimiento característico de un creyente, pues el estremecimiento termina por poner de hinojos a quien lo experimenta, sino la risa. Por primera vez un edificio religioso se le muestra

⁵⁰ A diferencia tanto del «ser-ahí» como del «ser-a-la-mano» que pueden ser «presentados» en el sentido de una *mostración* expresa, el *pal* carece, digámoslo así, de un «ahí», por lo cual no es susceptible de dicha *mostración* fenomenológica. En lo que atañe al «estado de abierto del ser» o verdad fenomenológica, Heidegger explica su planteamiento particular en el apartado *Primer concepto de la fenomenología*. Cf. *El ser y el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, 4ª ed., trad. José Gaos, México, 1971, p.p. 45-49.

tal como es: *vacío*. Nada hay ahí que lo lleve a posternarse. A la solemnidad del ambiente que reina allí, Bataille decide oponer en lo sucesivo la sensualidad libre de las calles. Y haciendo un recuento muchos años después de ese episodio crucial de su vida, Bataille escribirá: «Reía al placer de vivir, a mi sensualidad de Italia —la más dulce y la más hábil que haya conocido. Y reía al adivinar cuánto la vida se había burlado del cristianismo en este país asoleado, transformando al monje exangüe en princesa de *Las mil y una noches*»⁵¹).

Prosigamos. ¿Acaso sería pertinente considerar el pensamiento de Bataille en términos de una filosofía de la risa? Dejemos al propio Bataille responder esta pregunta: «Me digo que jamás he desarrollado en un libro la filosofía de la risa implícita en mis escritos. No obstante, se me ocurre en seguida que de verdad soy el filósofo de la risa. No escribí un libro sobre ella pero penetré mediante una visión en el instante que es la risa. Me represento instantáneamente una serie de visiones que coinciden entre sí, donde mi experiencia de la risa, la del erotismo, la del éxtasis, en fin, la de la muerte, se inscriben en una perspectiva única: esta perspectiva tiene un solo sentido para mí, pero traducirla en libros representa un esfuerzo agotador, interminable...»⁵². Un esfuerzo agotador, interminable, porque la filosofía de la risa supone desde luego una sonora carcajada proferida por la filosofía. La risa violenta toda suerte de enunciado fruto del Saber, lo sacude, lo zangolotea, ocasionando que estalle a carcajadas. Que una meditación personal sobre el significado de la risa sea bastante recurrente en la mayor parte de los textos batailleanos, así como también resuena sin pudor una y otra vez la risa de Bataille⁵³ a lo largo de dichos textos, ni lo uno ni lo otro garantiza la posibilidad de lograr *decir la risa*. Inasequible para el Lo-

⁵¹ *O.C.*, t. VI, p. 82.

⁵² *O.C.*, t. XII, p. 324.

⁵³ Reírse auténticamente, nos advierte Bataille, es reírse de sí, de la individualidad propia. Y ese acto de reírse de sí no tiene fundamento alguno que lo justifique, ya que se trata en realidad de un derrumbamiento de la individualidad. Cf. Madeleine Chapsal, *Les écrivains en personne*, Éditions 10/18, Paris, 1961, p. 31.

gos, la risa testimonia el fracaso del lenguaje. Y de tal fracaso deriva la imposibilidad de formular una fenomenología que pretenda apoderarse de la risa como objeto de «mostración»⁵⁴.

Referirse al pensamiento de Bataille como una filosofía de la risa no nos parece del todo incorrecto a condición de que tengamos presente que ese pensamiento desencadena una visión subvertida del universo, la cual nunca desemboca en un conjunto estructurado (o estructurable) de fenómenos inteligibles y homogeneizables en el seno del Saber. Establecido esto, no está de más preguntarnos: ¿ese pensamiento conduce a algo? Aprovechemos la ocasión para subrayar que al menos nos instala en el camino que lleva hacia una «realidad» irreductiblemente heterogénea, carente de medida, cuyo poder de aniquilamiento, privado a su vez de Sentido, nos introduce de pleno en un reino de violencia y desmesura primigenias.

Acceder a dicha desmesura no es factible, por supuesto, mientras permanezcamos arrellanados en la apacibilidad del Saber. Sólo a través de una herida incurable en la aparente solidez de la *ipse*, la imposible realidad puede revelarse. La interrogación acerca de *lo que es* —conviene precisarlo—no constituye para Bataille una pregunta docta. El hecho de preguntarse sobre el *ser* y, en consecuencia, sobre sí mismo, causa algo más que un simple desasosiego en el hombre. «El hombre interroga y no puede curar la llaga que una pregunta sin esperanza se abre en él: "¿quién soy?", "¿qué soy?"». De tal modo, el hombre no es únicamente el ser que lanza la pregunta; por él y en él se produce una irremediable hendidura en el *ser*. La experiencia de semejante hendidura-llaga-herida-desgarramiento permite al hombre vislumbrar *lo que es* como un juego inhumano e impersonal.

⁵⁴ En relación a este punto, remitimos al comentario hecho un poco más arriba en la nota 49 del presente capítulo.

La risa es, en resumen, el signo distintivo de esa hendidura-llaga-herida-desgarramiento. Signo igualmente del no-sentido que se manifiesta en el rostro del que ríe, la hendidura distentada de la boca en la que todo sentido se pierde, se esfuma. Por eso Bataille dirá: «Cuando te ríes, te descubres cómplice de la destrucción de eso que eres tú, te confundes entonces con ese aliento de vida destructora que conduce todo sin piedad hasta su fin...»⁵⁵.

Sin piedad, ¿está claro?

⁵⁵ O.C., t. V, p. 441.

SE PURIFICAN MANCHÁNDOSE CON SANGRE

Se purifican manchándose con otra sangre...

Heráclito

Entre el desorden que prevalece en la obra de Bataille, resulta tentador considerar *La part maudite* como el libro mejor organizado donde el lector puede encontrar una exposición sistemática de su visión del mundo. A lo largo de esas páginas, aparecen entremezcladas las diversas disciplinas en las que Bataille se interesó: filosofía de la naturaleza, filosofía del hombre, economía política, historia, etología y filosofía de la religión. ¿A qué se debe esa apariencia de unidad y de coherencia que tientan a catalogar dicha obra como una «exposición sistemática»? Quizá porque la noción de «exceso» la recorre de principio a fin. No obstante, esa misma noción está presente en toda su obra. Es una de las nociones medulares a partir de la cual el *corpus* batailleano se edifica. Al «exceso» Bataille suele darle múltiples nombres distintos: «gasto», «desmesura», «violencia», «consumación»¹, «*glutch*». Por principio, lo que es «exceso» no puede quedar encerrado en la tranquilizadora univocidad de una palabra-noción. Así, pues, hemos de contentarnos con repasar algunos de los textos donde estos términos hacen su aparición gracias al juego de su incesante transmutación. Tomaremos como punto de partida tres variantes que nos parecen primordiales para descubrir la operación que supone el tema inacabado del no-saber. Ellas son: el gasto, el exceso y la violencia. Nuestra selección se justifica por el hecho de ser las variantes a las que Bataille recurre con mayor frecuencia.

¹ Bataille distingue dos términos: *consommation* y *consumation*. El primero significa *consumo* (por ejemplo, el consumo de algún recurso natural, el consumo de una bebida en un café, etc.). El segundo alude a la actividad de gasto total que dilapida toda clase de excedentes. Por esta razón lo hemos traducido como *consumación*, aun a sabiendas de que en español su significado no es del todo equivalente a su sentido en francés.

El gasto.-

El gasto es, ante todo, el nombre común que reciben todas las prácticas que llevan al ser aislado, individual, fuera de sí. La risa, el heroísmo, el éxtasis, el sacrificio, la poesía, el erotismo y otras, todas son formas distintas de gasto. «Gasto» se convierte en una noción porque reúne un conjunto de actos empíricos con una intuición en los confines del conocimiento discursivo. El gasto se verifica bajo esas formas ya aludidas, y es importante señalar que no las reduce a la unidad fantasmagórica de un concepto. Quien ríe se gasta realmente, del mismo modo en que se gasta aquel que ama o aquel que se aboca a un poema. «Gasto» es, por ende, una noción, siempre y cuando se le comprenda en íntima relación con una vivencia.

El gasto es también una pérdida. Precisemos lo anterior de la siguiente manera. En un plano ontológico, el gasto es la antisustancia, así como lo es lo sagrado, el cual sólo puede ser alcanzado mediante la pérdida que el sacrificio desencadena². Por su lado, dos seres, dos individuos, sólo logran comunicarse perdiéndose uno en el otro. Esto es justamente lo que anticipa la desnudez del compañero o compañera erótico. Desnudarse presagia simbólicamente la vía extática; indica el punto extremo, el vacío del abismo al que se llega. Lo que comunica un ser en ese punto extremo es *su* pérdida fulgurante. No en balde Bataille afirma en *Le coupable*: «...un ser aislado debe perderse; debe, al perderse, comunicar»³. «Debe perderse», ya que la pérdida es una ley universal. Hay una pérdida de todo ser por el hecho de que vive. A la par, todo crecimiento conlleva *a fortiori* una pérdida. En efecto, el paso apenas perceptible del acrecentamiento a la pérdida se rige bajo este principio: la pérdida tiene como condición previa el movimiento de crecimiento, el cual no puede ser indefinido, por lo que tarde o

² Bataille dirá en las notas a *L'expérience intérieure*: «Santo es quien pierde la vida, sin importar con qué fin. Pero no como el soldado, cuyo valor se agranda en la medida en que se vuelve inaccesible al miedo. El *santo* vive la angustia: es más santo cuanto más angustia ha rezumado». *O.C.*, t. V, p. 446.

³ *Ibid.*, p. 271.

temprano ha de resolverse como pérdida. «...el organismo vivo, dentro de la situación que los juegos de energía determinan sobre la superficie del globo, recibe en principio mayor energía de la que le es necesaria para mantenerse vivo: la energía (la riqueza) excedente puede ser utilizada en el crecimiento de un sistema (por ejemplo, de un organismo); si el sistema ya no puede crecer más, o si el excedente no puede ser absorbido por entero en su crecimiento, tiene necesariamente que perderlo sin beneficio alguno, gastarlo, quiéralo o no, de una manera gloriosa o, si no, de una manera catastrófica»⁴.

La naturaleza, a juicio de Bataille, exige ese derroche inmenso que constituye el aniquilamiento continuo de los seres particulares. Sexualidad y muerte son, por su parte, los momentos paroxísticos de una fiesta que la naturaleza celebra con la multitud inagotable de los seres. Una y otra son expresiones de la dilapidación que la naturaleza opone sin descanso al deseo de durar característico de cada ser individual. A primera vista, estaríamos tentados a interpretar, en el ámbito de la vida orgánica, la sucesión de nacimientos y muertes, de pérdidas y crecimientos, como una especie de dialéctica en la cual la tendencia general a incrementar la energía acumulada saldría finalmente victoriosa. No obstante, la vida orgánica, como fenómeno global, no está regida por un criterio mercantil. La naturaleza no se comporta como un libro de cuentas, con sus respectivas tablas de ingresos y egresos. Paradójicamente, la vida es una pérdida exuberante y animada a la vez por un movimiento contrario que exige el acrecentamiento. Pero la pérdida es lo que al final la gobierna⁵. La reproducción

⁴ *O.C.*, t. VII, p. 29.

⁵ Expongamos brevemente el razonamiento de Bataille. Hay una ley general de la vida que obedece al hecho de contar con un espacio limitado para su proliferación. Esa disponibilidad de un espacio finito —el espacio terrestre— no suprime el movimiento de acrecentamiento de los seres particulares y de sus respectivas parcelas biológicas. Por consiguiente, el movimiento de la vida orgánica sigue un proceso de crecimiento, el cual tiende al estallido, pues la materia viva se desarrolla, se acumula, crece, pero no cuenta para ello con un espacio ilimitado. De ahí deriva una presión que ejercen todos los sistemas entre sí. Esa presión se traduce, más que en una lucha por la vida, en una lucha por el crecimiento. El tigre simboliza la presión violenta y cruel que acontece en el seno de la materia viva, pero sobre todo, Bataille recurre a esa figura como símbolo del poder de la intensa consumación de la vida. Las respuestas a esa presión como la ocupación de espacios

multiplica la vida en vano; la multiplica para ofrecerla a la consumación radical de la muerte, cuyos estragos aumentan cuanto más intenta la vida extenderse ciegamente. «La actividad económica —sostiene Bataille—, considerada en conjunto, es concebida bajo el modo de la operación particular, cuya finalidad es limitada. El espíritu generaliza agrupando el conjunto de las operaciones: la ciencia económica se contenta con generalizar la situación aislada, limita su objeto a las operaciones efectuadas con miras a un fin limitado, el del hombre económico; no toma en cuenta el juego de la energía que ningún fin particular limita: el juego de *la materia viva en general*, inserta en el movimiento de la luz del cual ella es el efecto. En la superficie del globo, para *la materia viva en general*, la energía se halla siempre en exceso, el problema se plantea siempre en términos de lujo, la elección se limita al modo de cómo dilapidar la riqueza»⁶.

En contraposición a la naturaleza sometida a un constante derroche, el ser particular que somos cada uno de nosotros, y que anhela preservarse, vive preso de su propia ilusión. Bataille puntualiza: «Podemos ignorarlo, olvidarlo: el suelo en que vivimos, sea lo que sea, no es más que un campo de destrucciones multiplicadas. Nuestra ignorancia sólo tiene este efecto irrefragable: nos lleva a *sufrir* lo que podríamos, si lo supiéramos, *operar* a nuestra guisa. Ella nos priva de la elección de una exudación que bien podría agradarnos. Sobre todo, conduce a los hombres y a sus obras a destrucciones catastróficas»⁷. Al ser el universo entero pura pérdida, puro gasto, pura dilapidación, el hombre está lejos de colocarse a la misma altura de ese universo que habita. Pero aun empeñado en portarse como si nada en él se

suplementarios —el interior de la tierra y el aire—, la manducación, la reproducción sexuada y la muerte inexorable. han sido parciales, es decir, insuficientes. A la larga, todo organismo, al igual que el conjunto global de la materia, se ve en la imperiosa necesidad de gastar improductivamente los excedentes de energía de los que dispone. La carestía, no es, por tanto, el problema fundamental que se le plantea a la materia, sino justamente lo contrario, el «lujo» de riqueza que ha de ser por fuerza dilapidado. Véase: *Ibid.*, p.p. 473-477.

⁶ *Ibid.*, p. 30-1.

⁷ *Ibid.*, p. 31.

perdiere, nunca logrará modificar un ápice ese juego de la materia viva que lo incluye y le despierta un gran horror. «El movimiento general de exudación (de dilapidación) de la materia viva lo anima [al hombre], y él no es capaz de frenarlo: aun en la cúspide, su soberanía en el mundo vivo lo identifica con ese movimiento: lo arrastra, de manera privilegiada, a la operación gloriosa, a la consumación inútil. Si él lo niega, como lo obliga incesantemente la conciencia de una *necesidad*, de una indigencia inherente al ser separado (al que el faltan sin cesar recursos, quien no es más que un eterno *menestero*), su negación en nada cambia el movimiento global de la energía; ésta no puede acumularse sin límite en las fuerzas productivas; al final, como un río en el mar, tiene que escapársenos y perderse para nosotros»⁸.

Otra forma de exponer la *visión solar* que el ojo pineal tiene del mundo —y que le da sustento a la heterología— consistiría en ver el mundo como una pérdida radical sin compensación de fuerzas. En pocas palabras, otra forma de verlo como *lo completamente otro*, como un residuo, como un excedente a la postre irrecuperable, que no puede ser reinvertido de ninguna manera útil. En efecto, el mundo homogéneo es siempre el mundo del capital, de la productividad, del atesoramiento. Sin contrapartida, el mundo heterogéneo es el mundo del gasto improductivo⁹. El hombre introduce artificialmente la homogeneidad en la naturaleza, movido por su avidez de poseer y por su voluntad de afirmar la existencia de un Ser inmutable que nos ofrezca la tranquilidad de una economía universal racional donde los seres actúan como si fuesen eternos. Para controlar mejor el mundo en que se encuentra, se representa el principio de todo lo existente luego de sustituir la evidente

⁸ *Idem*.

⁹ En las notas manuscritas correspondientes al artículo *La royauté de l'Europe classique*, Bataille apunta: «El individualismo no es el hecho animal. Es el hecho de querer explotar para sí mismo lo que sólo existe para la sociedad; para sí mismo, es decir, exigiendo el no tener que luchar para imponerlo a los otros.

»Terminar la parte indicando que todo se dirige hacia la avidez (relativa, en el fondo la única real).

»Hay en el fondo la adquisición: homogéneo;

»la dádiva (*le don*): heterogéneo». *O.C.*, t. II, p. 440.

prodigalidad del cielo por esa avidez que lo constituye. Paulatinamente, va borrando la imagen de una realidad desprovista de sentido hasta remplazarla por la personificación de dicho principio. Así nace para el hombre tanto la idea de una naturaleza antropomorfa como la idea del Bien moral¹⁰.

Esta homogeneidad es, por supuesto, ficticia. Define el mundo de lo útil, permitiéndonos fingir que no estamos sometidos a la necesidad imperiosa que prevalece en ese mismo mundo de gastar improductivamente todo excedente. Bataille alude a lo que él estima una prueba imposible de negar: la actividad solar. Origen de cualquier forma de riqueza —sea biológica o material—, los rayos del sol dispensan la energía (riqueza) del astro sin retribución. El sol da sin recibir nada a cambio. Esto fue lo que varios pueblos de la Antigüedad intuyeron mucho antes de que la astrofísica contemporánea corroborara esa incesante prodigalidad del sol¹¹.

Por más que lo intente, el hombre es incapaz de sustraerse a ese movimiento generalizado de prodigalidad. Basta tener presente el repertorio de actividades que despliega, y que son irreductibles a los principios de la economía clásica centrados en la producción-consumo. ¿Cuáles son éstas? Los duelos, las guerras, los cultos religiosos, la construcción de monumentos suntuarios, los juegos, el arte, la actividad sexual perversa (desviada de la finalidad genital y reproductora), todas ellas constituyen un gasto improductivo que ponen de manifiesto una suerte de antieconomía o economía de la pérdida. Aun más, ni siquiera en el caso de ritualizar tales actividades los hombres logran someterlas a la regla de la utilidad. Su ritualización simplemente revela una forma socializada de dilapidación de los bienes que han sido acumulados. Esto es lo que testimonia, por ejemplo, el potlatch, un medio de

¹⁰ Cf. *O.C.*, t. I, p. 518.

¹¹ Bataille ahondará en esta idea a través del análisis que lleva a cabo de la sociedad azteca, ejemplo claro, en su opinión, de una cultura en las antípodas de la nuestra, animada por una economía del derroche, lo que atestiguan la práctica del sacrificio humano y el sentido sagrado que adjudicaban a la guerra. Cf. *O.C.*, t. VII, p.p. 51-65.

circulación social de la riqueza que rebasa por mucho el trueque tal y como fue imaginado e interpretado por la economía clásica del siglo pasado¹². Bataille lo define así: «Es, lo más frecuente, la dádiva de riquezas considerables, ofrecidas por un jefe a su rival con el fin de humillarlo, de desafiarlo, de comprometerlo. El donatario debe borrar la humillación e incrementar el desafío, tiene que satisfacer la *obligación* contraída aceptando; sólo podrá responder, un poco más tarde, mediante un nuevo *potlatch*, más generoso que el primero¹³».

De hecho, el potlatch es al mismo tiempo el colmo y lo que sobrepasa con creces el cálculo. Por esto encarna el modelo de la actividad antieconómica. En él, los hombres acumulan múltiples riquezas con el propósito último de perderlas sin la esperanza de recuperarlas, y menos de acrecentarlas. Un intercambio de esa naturaleza, ¿qué significado tiene? Para Bataille significa que la vida humana no puede ser ceñida por los diferentes sistemas de interpretación que le asignan una concepción razonable, comedida. Significa asimismo que existe un deshecho disponible de proporciones gigantescas que inserta a la producción humana en el juego económico de la energía universal y de la materia. Participar en el potlatch es

¹² Bataille aclara este punto relevante en una larga nota a pie de página dentro del apartado *Théorie du «potlatch»* de *La part maudite*: «Deseo indicar aquí que la lectura del *Essai sur le don* es el origen de los estudios cuyos resultados publico hoy. En primer lugar, la consideración sobre el *potlatch* me condujo a formular las leyes de la *economía general*. Pero es importante señalar una dificultad singular que me costó trabajo resolver. Los principios generales que introduce, los cuales permiten interpretar un gran número de hechos, dejan en relación al *potlatch*, que en mi opinión seguían explicando su origen, elementos irreductibles. El *potlatch* no puede ser interpretado unilateralmente como un consumo de riquezas. No ha sido sino recientemente que pude zanjar la dificultad y dar a los principios de la "economía general" una base bastante ambigua: consiste en que una dilapidación de energía es siempre lo contrario de una *cosa*, pero no se le puede tomar en consideración hasta que ha entrado en *el orden de las cosas*, hasta que se ha convertido en *cosas*. *Ibid.*, p. 71.

El libro al que Bataille se refiere fue escrito por Marcel Mauss. Su título era *Essai sur le don. Forme et Raison de l'échange dans les sociétés archaïques*. Apareció publicado inicialmente en la revista *Année sociologique* 1923-1924. Bataille supo de esta obra por su amigo Alfred Métraux y la leyó con sumo detenimiento hacia 1925. En 1950, la editorial Presses Universitaires de France editó póstumamente un compendio de las obras de Mauss bajo el título *Sociologie et Anthropologie*, donde fue incluido el *Essai sur le don* (p.p. 143-279). A su vez, Claude Lévi-Strauss escribió el artículo *Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss*, destinado a encabezar dicho compendio, en el cual destaca la importancia histórica que tuvo esa obra para el desarrollo posterior tanto de la etnología como de la antropología.

¹³ *Ibid.*, p. 70.

actuar soberanamente. Por lo tanto, ese deshecho sólo puede ser definido a través de la *diferencia no-lógica* que representa con respecto a la economía del universo lo mismo que el crimen representa en relación a la ley.

Formulemos lo anterior en estos términos con el ánimo de hacerlo más traslúcido: en el ámbito de *lo que es*, existe una parte insubordinable, radicalmente heterogénea, cuya diferencia con el mundo homogéneo de la razón y del trabajo no puede ser asumida ni comprendida por ninguna categoría racional. El juego del universo posee, como ley única, la transgresión de cualquier principio económico, suscitando en el hombre la función insubordinada del gasto libre. Así encuentra su cauce la operación de agotamiento de todos los posibles —movimiento de inmanencia que arrastra consigo una profusión soberana, sin meta y sin finalidad.

Desde la perspectiva estrecha de la actividad particular, todo gasto improductivo se identifica con el sinsentido. Sin embargo, desde la perspectiva de la economía general¹⁴, el principio de pérdida catastrófica se yergue como principio universal. En una orgía, en una fiesta, no es extraño que detectemos un desorden que estimamos negativo, pero también lo consideramos necesario, o sea, suponemos que su «negatividad» puede ser recuperable mediante un proceso dialéctico. Semejante punto de vista está abocado sin remedio al fracaso, pues se aferra en explicar una transformación y una recuperación de lo que se halla absolutamente fuera del mundo de la utilidad. En el marco de la economía general, la lógica de lo productivo está en juego; en fin de cuentas, resulta una lógica burlada, parodiada, transgredida.

Dentro de las diversas formas del gasto como pura pérdida, el hombre se pone en concordancia con el juego del desbordamiento universal que arrastra a toda actividad «seria» hacia el sinsentido. La virtud ejemplar del potlatch consiste en

¹⁴ La economía general no se interesa tan sólo en el estudio de los procesos de producción de riquezas; abarca también los distintos modos en que éstas son utilizadas. De este doble interés proviene su carácter globalizante, que es lo que busca destacar la denominación de «economía general».

ofrecer a los hombres esa posibilidad de participar en el movimiento explosivo del mundo, de conjugar ese movimiento irrefrenable con el límite que los define como individuos. Desafortunadamente, la mayoría de las veces ellos se alejan de esa experiencia; los atemoriza porque ven en esa concordancia lo absurdo de su actividad y su posible aniquilamiento. Viven más tranquilos cuanto más se apegan a la «serie-dad» de sus proyectos. Las actividades de dilapidación terminan entonces siendo catalogadas por las sociedades como actividades primordialmente irracionales, incongruentes, anormales, hasta ser confinadas en el territorio marginal de las fiestas o de lo patológico. El hecho de temer a ese movimiento de dilapidación, de intentar eludirlo cada vez que sea factible hacerlo, no es algo insólito. Lo rehuyen, luchan por apartarse de él, de modo parecido a como los ojos se desvían del sol cuando intentan mirarlo de frente¹⁵.

La economía clásica de la producción es en realidad una negación rotunda de *lo que es* en beneficio de la distribución-consumo que pertenece a los momentos futuros. En cambio, dentro de la perspectiva de la economía general, ocurre una negación de esa negación con el objetivo de restituir el ser a *lo que es*. Por eso la economía general enseña cómo la energía se pierde en el *instante presente que es*, revelando la fantasmagoría del porvenir. En los momentos soberanos, nada cuenta aparte de lo que está o es ahí, de lo que es sensible en el presente. Momentos ajenos al futuro prometido por el cálculo, fundamento del trabajo.

Si los hombres no podemos evitar ser partícipes de un movimiento universal de dilapidación es porque *somos ese movimiento de dilapidación*, dirá Bataille. Muy lejos del hombre hegeliano que debe arriesgar su ser-ahí, lo que le permitirá elevarse al plano de la autoconciencia, ni siquiera somos «devenir», pues nuestra elevación, cualquiera que ésta sea, finaliza como pérdida. Somos a la par *lo que se excede y lo*

¹⁵ Cf. *O.C.*, t. II, p. 396.

excedido. Así, pues, ganamos nuestro lugar en el universo-estallido siempre y cuando nos atrevamos a vibrar en el diapasón de la pérdida infinita del ser. Que el hombre sea lo que se excede y lo excedido, entregado a un continuo gasto o pérdida de sí y dispuesto a encarar el peligro de su aniquilamiento, es lo que Bataille llama en un sinnúmero de ocasiones *jugársela*. El hombre es el ser que incesantemente se pone a sí mismo en juego (*mise en jeu*), se la juega. Encarna —ya que se compagina con ella— la actividad gloriosa de la consumación impersonal, anónima e inextinguible de *lo que es*. En ese ponerse a sí mismo en juego, el adagio de los estoicos *vivere secundum naturam* toma un sesgo inesperado. *Vivir según la naturaleza* significa vivir según la des-mesura, vivir para perderse en el erotismo o el éxtasis, vivir consumándose sin cálculo y sin miras a la adquisición de saber alguno. Este es el reino de la libertad. Lo demás, valga subrayarlo, es servidumbre. Bataille figura ese estilo de vivir como un «vivir sin cabeza», simbolizado poéticamente por Acéfalo, cuyo retrato aparece en el artículo *Chevelures*:

«Si por algunos instantes, abandonando toda prudencia y toda lentitud, dejándose ir de golpe con el estallido de luz imprevista, el pensamiento se precipitara por delante del mundo y del vacío siguiendo la pendiente que le es propia...

»Así como *hay* el sol que irradia, que explota, que está en llamas, y de la misma manera en que las flores irradian, estallan, embellecen la tierra con el incendio de sus pétalos, así también puede haber el rostro iluminado, coronado por una cabellera como de llamas.

»Sobre el globo fresco que nos transporta, si los peines acomodan los cabellos según la moda, lo que sus dientes desenredan es quizá la huella *silenciosa* de una naturaleza completamente distinta, la de las constelaciones, de los glaciares, de los cometas, de los soles, huella de fuego ahí donde el frío ha dispuesto el orden de nuestras casas. Sobre las cabezas, las cabelleras resplandecen, tan ajenas al empecinamiento de las preocupaciones como las medusas más translúcidas que la luz baña a través de las olas. Nada parece más cercano y nada, sin embargo, está más lejano que el ser de luz y de agua de los cabellos, tan lejano que el prodigioso retroceso del ciclo nocturno apenas permite concebir su

extraña presencia. Los tibetanos, en el curso de sus ejercicios ascéticos, logran cambiar la vida de tal modo que la existencia de su *yo* no se sitúa ya en la cabeza, sino en una mano, en el torso, o en cualquier otra parte de su cuerpo. Si fuera posible *vivir* ya no una mano o un pie, *vivir* la inútil cabellera, al parecer ya nada retendría esta vida en el nivel del suelo; no sería más que un resplandor perdido de luces en un espacio negro; ya no sería sino la irremediable pérdida de sí que es un río»¹⁶.

Una cabellera de llamas, dispersa por la borrasca; una «huella silenciosa de una naturaleza completamente distinta» que ocupe el sitio de «la cabeza pensante», tal es el ideal acefálico.

El exceso.-

La noción de «exceso» sobrepasa la noción de «gasto» en la medida en que rebasa su acepción mercantil. En el vocabulario empleado por Bataille, la palabra «exceso» vuelve una y otra vez. Su uso, curiosamente, es a ojos vistas excesivo. El término «exceso», sin embargo, no invita al lector de la obra batailleana a realizar una exégesis lingüística de él; lo seduce más bien a franquear lo «real discursivo». El uso recurrente de esa palabra lo lleva a entrever un objeto de pensamiento que no es reducible a la discursividad, empujándolo así a que abra el pensamiento en ese punto donde se revela la totalidad como el aniquilamiento contundente de dicho pensamiento. No es posible aspirar a un determinado pensamiento del exceso, sino más bien a un exceso del pensamiento desbordándonos hacia el no-pensamiento. «El

¹⁶ *O.C.*, t. I, p.p. 495-96. En otro de los diversos artículos que Bataille publicó en la revista *Acéphale*, titulado *La conjuration sacrée*, aparece detallado el simbolismo de la figura de Acéfalo: «El hombre ha escapado a su cabeza como el condenado a la prisión. Ha encontrado más allá de sí mismo, no a Dios, quien es la prohibición del crimen, sino a un ser que ignora la prohibición. Más allá de lo que soy, encuentro un ser que me hace reír porque no tiene cabeza, que me llena de angustia porque está hecho de inocencia y de crimen. Sostiene un arma de hierro en su mano izquierda, unas llamas parecidas a un sagrado corazón en su mano derecha. Reúne en una misma erupción el Nacimiento y la Muerte. No es un hombre. Tampoco es un dios. No es ni menos ni más que yo. Su vientre es el dédalo en el que él se extravía, me extravió con él, y en el que vuelvo a encontrarme siendo él, es decir, monstruo». *Ibid.*, p. 445. Véase el Apéndice 5.

Remitimos asimismo al lector a la nota 23 del capítulo 1, *El aprendiz de brujo*, donde se transcribe la portadilla del primer número de *Acéphale*.

exceso mismo es el dato del espíritu del hombre. Este dato es concebido por ese espíritu; es concebido dentro de sus límites. La suma de dolores que detenta un cuerpo humano, ¿excedería ella el exceso que el espíritu concibe? Así lo creo. En teoría, el espíritu concibe el exceso ilimitado. Pero ¿de qué manera? Recuerdo un exceso cuyo tamaño no se puede concebir»¹⁷.

Por tanto, el exceso connota una experiencia del ser que pone en juego y en tela de juicio al ser particular que la connota. Experiencia equiparable a un estado confuso, ilógico, por demás insoportable, distanciado completamente de las exigencias que la ciencia o la filosofía imponen. Dicha experiencia carece de cualquier otra exigencia que no sea esa misma experiencia. En ella, el ser se manifiesta luego de haber rebasado el ser individual que somos cada cual. Por esta razón resulta *intolerable*. Tal experiencia, en verdad, no es menos intolerable que la muerte. ¿Cómo pensar entonces esa experiencia de los límites y de su desbordamiento? Pensarla implicaría proclamar que el pensamiento se despliega para acotarse en sí mismo o para disolverse justamente en lo que le sirve de señuelo para desarrollarse. Decir que nos es dado pensar lo que excede la posibilidad de pensar, el solo enunciado de esta idea es un disparate. Está claro que no podemos representarnos el exceso si él es a su vez lo que convierte a toda representación en algo imposible. Si lo pensamos, entonces lo de-limitamos. El exceso queda, pues, bordeado por el pensamiento; ya no es exceso. Sin embargo, si el pensamiento llega a exceder la noción de «exceso», estamos obligados a reconocer que hay por lo menos un exceso en el pensamiento.

Traigamos a colación la definición de Dios formulada por la teología cristiana. Nos ayudará a comprender el alcance de lo que Bataille señala como exceso. La teología lo define usualmente como el ser infinito que, pese a su

¹⁷ O.C., t. XII, p. 287.

infinitud, *se* comprende él mismo; es el ser insuperable, pero no ilimitado, ya que entonces se confundiría con el mundo. Es, en suma, el ser que se preserva en un límite, un límite impensable para el hombre, si se quiere, pero límite al fin y al cabo. Por su parte, el exceso en Bataille es diferente de esa teologización, la cual sostiene que existe algo tan grande que no puede ser pensado, aunque se preserve dentro de un cierto límite. Por fuerza, si pensamos el exceso, ese pensar se excede fuera de sí. Lejos de atraparnos en la mecánica de un círculo vicioso, el exceso nos lanza a una experiencia infinitamente circular. Añadamos que la experiencia de ser lo que se excede y lo excedido no acepta teorización alguna. Ya Bataille nos previene contra esa tentativa en el prefacio de *Madame Edwarda*, y lo hace con ironía: «Pido disculpas por agregar aquí que esta definición del ser y del exceso no puede fundamentarse filosóficamente debido a que el exceso excede el fundamento: el exceso es aquello por lo cual el ser es, en primera instancia y ante todo, lo que está fuera de todo límite»¹⁸.

Ningún despliegue dialéctico, ningún proceso recurrente, pueden abarcar el exceso con el fin de domesticarlo y encerrarlo en la medida. Al hallarse fuera del alcance del pensamiento y de la acción limitada, antecede al ser individual y al pensamiento. No obstante, Bataille indica la posibilidad de hacerlo emerger en el lenguaje, a condición de que se trate de un tipo de lenguaje que vaya desapareciendo a medida que se despliega. Una tras otra, las frases metódicamente acomodadas son posibles gracias a que el exceso es la excepción de ese orden metódico. En este sentido, el exceso designa la atracción (o tal vez el horror) experimentado en esa excepción y que nos enfrenta a lo inaudito: *todo lo que es más de lo que es*. La imposibilidad de decir esto, de pensarlo, de actuar conforme a ello, tal imposibilidad es lo primigenio, no en el tiempo, tampoco en el espacio. *Esta imposibilidad es el*

¹⁸ *O.C.*, t. III, p. 12.

ser mismo. En otras palabras, el exceso *es* el ser en tanto que *el ser es también el exceso del ser*, incognoscible, más allá de todo límite; en suma, *todo lo que es más de lo que es*.

«Ninguna diferencia entre la autenticidad del ser y *nada*», apunta Bataille. Ahora podemos advertir que «exceso» es otro nombre que le da a lo imposible, al igual que «nada» no es *nada*, sino el ser que es más de lo que es. Sólo puede pensar el exceso a quien la risa ilumina y convulsiona, quien desdeña limitar *lo que no sabe lo que es el límite*¹⁹. Sólo puede hablar del exceso quien sabe que ninguna formulación —ni siquiera el vocablo «exceso»— es capaz de incluirlo y expresarlo. La palabra «exceso» estalla en cuanto es escuchada, leída, pronunciada o escrita. Un pensamiento o una escritura del exceso están condenados a su inmediata disolución. Bataille lo expresa así: «...esta mano que escribe está *moribunda*, y gracias a esa muerte que le ha sido prometida, escapa a los límites que aceptó al escribir (aceptados por la mano que escribe, pero rechazados por la mano que está muriendo)»²⁰.

De acuerdo. El exceso es el ser, en nosotros y fuera de nosotros, en la totalidad de la naturaleza, pero insistamos de una vez por todas que el exceso no es Dios²¹. Existe en la naturaleza, al igual que subsiste en el hombre, un movimiento que siempre excede los límites y que nunca puede ser menguado más que parcialmente. De tal movimiento, son reducidas las ocasiones en las que damos cuenta de él. Aun así, vivimos dentro de su influjo: el universo que habitamos no responde a finalidad alguna establecida por la razón. Cuando nos empeñamos en hacer que responda a ese fin llamado Dios, lo que en realidad hacemos es asociar de

¹⁹ Cf. *Idem*.

²⁰ *Idem*.

²¹ «¿Hablaré de Dios? Justamente me rehusó a decir una palabra sobre el instante en que me quedaba sin aliento. Hablar de Dios sería, con deshonestidad, vincular aquello de lo que sólo puedo hablar por negación con la imposible explicación de lo que aquello es». *O.C.*, t. XII, p. 284.

un modo irrazonable el exceso infinito con nuestra razón. Irrazonablemente, decimos, porque la razón siempre se muestra hostil al deseo de exceder los límites no sólo del ser, sino también los suyos. «Por definición —insiste Bataille—, el *exceso* está fuera de la razón»²².

La naturaleza excede toda teoría a causa del juego explosivo que la anima incesantemente y que distribuye indefinidamente sus «formas»²³. Lo que se vincula con el carácter excedente de la naturaleza no es el grado de verdad de una u otra teoría, sino la puesta en tela de juicio del saber. Su medida no reside en el saber que construimos de ella; reside en el no-saber, entendido como lo que pone en juego continuamente al saber. Aunque no se puede fundamentar teóricamente el exceso, él nos fundamenta al poner en juego el fundamento de nuestro ser particular. Es innegable que hay en nosotros momentos de exceso, y esos momentos son los que ponen en juego el fundamento sobre el cual nuestra vida descansa. Por más que nos esforcemos en evitarlos, llegamos a ellos (¿o será que ellos nos llegan?); ahí es cuando de pronto tenemos la fortaleza de poner en juego lo que nos fundamenta. Cuando los negamos, cosa que sucede regularmente, desconocemos lo que somos, lo que cada uno es. Para Bataille, no somos seres definidos por límites: somos seres *eks-táticos*. Y porque somos seres que nos excedemos fuera de nosotros mismos, estamos en condición de reconocer nuestra proximidad con un pensamiento como el de Sade. Si bien solemos juzgarla monstruosa, Bataille pone el ejemplo de la obra de Sade, ya que es un exceso vertiginoso, es la cima excesiva de lo que somos. Al apartarnos de esa cima, nos apartamos de nosotros mismos²⁴.

²² *O.C.*, t. X, p. 144.

²³ Bataille desarrolla este punto en unas notas manuscritas bastante extensas relacionadas con *Le coupable*. Cf. *O.C.*, t. V, p.p. 569-572.

²⁴ Cf. *O.C.*, t. X, p. 168. En esta parte del capítulo *L'homme souverain de Sade de L'érotisme*, Bataille elogia el libro de Maurice Blanchot, *Lautrémont et Sade*, publicado en 1949, por constituir no sólo la primera exposición coherente del pensamiento de Sade, sino también por ayudar al hombre a comprenderse a sí mismo.

«Cima», «extremo de lo posible», son nombres del Mal. Son el Mal. La cima responde al exceso; conduce al punto máximo, al punto más incandescente, la intensidad trágica. Está relacionada con el gasto desmesurado de energía, con la violación de la integridad de los seres. El Mal es lo que nos fundamenta más allá de toda *ratio*, más allá de toda ciencia que acostumbra erigirse como prueba de la supuesta inexistencia del Mal. O bien, en el remoto caso en que admita que el Mal existe en el mundo, la ciencia no vacila en jactarse de salir siempre triunfante. «El mal —afirma Bataille— es lo imposible que existe en el fondo de las cosas; dando un rodeo, lo ponen de manifiesto los vicios, los crímenes, las guerras»²⁵.

El Mal, por supuesto, posee un valor soberano. «Si destruyo para aumentar mi poderío —o mi goce individual— me pongo, en parte, del lado del bien; es, en resumen, útil. Esto es a lo que comúnmente se le llama mal: un desorden con miras a un orden diferente. Sin embargo, debemos siempre pensar que en el goce, o en el poderío, el mal era deseado por sí mismo: goce, poderío, no eran tal vez más que un medio»²⁶.

La violencia.-

La heterogeneidad, dominio de la continuidad, del exceso, de la dilapidación, es también el dominio de la violencia. Más allá de la región donde el ser homogéneo, inteligible, conserva miserablemente su integridad, existe la continuidad del ser que es, a su vez, ausencia de límite y, como tal, dicha ausencia es soberana. Sin ir más lejos, violencia es la trepidación que conmociona los escritos de Bataille y de la cual proviene en buena parte el desbarajuste que los caracteriza. Refiriéndose a la dificultad para elaborar su pensamiento, Bataille declara: «Esta debilidad se relacio-

²⁵ O.C., t. III, p. 43.

²⁶ *Ibid.*, p.p. 44-5.

naba, al igual que mi trabajo irregular, con la violencia que, de algún modo, no cesaba de enervarme, de sacarme de mis casillas»²⁷.

La violencia socava el fundamento precario de todo proyecto. Irrumpe siempre en el ámbito de la armonía y de la transparencia, de la inteligibilidad y del sentido, desmoronándolos. Movimiento de brusca sorpresa, trastorna el orden del mundo, la tranquilidad de los seres, el remanso del espíritu. Por consiguiente, violencia es siempre una fractura en el mundo, en los seres, en el espíritu.

Ya Heráclito hablaba del mundo como una pila de basuras arrojadas al azar²⁸. De ser esto más o menos exacto, el mundo es entonces violencia y no-razón. Mirarlo bien equivale a mirarlo con el ojo pineal. Ese mundo —llamémoslo dionisiaco— es lo que nos define y nos motiva, aunque nos resistamos a reconocer este hecho. «Un sentimiento estúpido y cruel de insomnio —confiesa Bataille en *Le non-savoir* —, sentimiento monstruoso, amoral, se armoniza con la crueldad ciega del universo, crueldad de una hambruna, de un sadismo sin esperanza: gusto insondable de Dios por el dolor extremo de las creaturas que las asfixia y las deshonor. En esta igualdad con el extravío sin límites en el que yo mismo me he extraviado, ¿alguna otra vez me he sentido más simplemente humano?»²⁹.

Entregarse a la violencia a través del éxtasis, del exceso erótico, la risa, la aproximación a la muerte, es quizá la vía —la única— para acceder al secreto del mundo y del ser. Ella no puede ser definida, pensada; tampoco ser limitada o delimitarse. Permanece irreductible y se calla. De hecho, la violencia plena, que hace estallar los límites de un mundo inscrito en la razón y que rompe los límites de los seres precarios, discontinuos, es la violencia que conduce a la comunicación, al ser

²⁷ *O.C.*, t. XII, p. 482.

²⁸ Cf. Rodolfo Mondolfo, *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*, Siglo XXI Editores, 5ª ed., trad. Oberdán Caletti, México, 1978, p. 45.

²⁹ *O.C.*, t. XII, 279.

comunitario esencialmente continuo, es decir, a la continuidad del ser. Bataille precisa en *La part maudite*:

«El mundo *íntimo* se opone al *real* como la desmesura a la medida, la locura a la razón, la embriaguez a la lucidez. No hay otra medida que la del sujeto, ni más razón que la identidad del objeto consigo mismo, ni otra lucidez que el conocimiento diferenciado de los objetos. El mundo del sujeto es la noche: esa noche agitada, infinitamente sospechosa, que, en el sueño de la razón, *engendra monstruos*. *Sostengo, en principio, que del "sujeto" libre, no subordinado en absoluto al orden "real" y que no se ocupa más que del presente, la misma idea de locura da una idea dulcificada*. El sujeto abandona su propio terreno y se subordina a los *objetos* del orden *real* a partir del momento en el que se preocupa por el futuro. Y es que el *sujeto* es consumación en la medida en que no está obligado al trabajo. Si yo no me preocupo más por "lo que será", sino por "lo que es", ¿qué necesidad tengo de conservar algo? Puedo en seguida, desordenadamente, hacer de todos los bienes que poseo un consumación instantánea. Una vez que ha desaparecido la preocupación por el mañana, *lo que me gusta* es esta consumación inútil. Y cuando consumo sin medida, descubro a mis semejantes lo que soy *íntimamente*. La consumación es la vía mediante la cual se comunican los seres *separados*. Todo es transparente, todo es abierto y todo es infinito entre quienes consuman intensamente. Pero nada tiene importancia desde ese momento; la violencia se libera y se desencadena sin límites en la medida en la que aumenta la pasión»³⁰.

³⁰ O.C., t. VII, p. 63. En una nota a pie de página de este pasaje, Bataille añade: «Insisto en un dato fundamental: la separación de los seres se limita al orden real. La separación es *real* sólo si permanezco dentro del orden de las *cosas*. Ella es, en efecto, *real*, pero lo que es real es *exterior*. Todos los hombres, íntimamente, no son más que uno».

Durante la época en la que participó en las revistas *Acéphale*³¹ y *Combat*, Bataille identificó dicha violencia con la violencia revolucionaria³². Equiparaba el valor de la violencia con la voluntad de agresión. No obstante, señalemos que esa equivalencia no lo llevó a justificar cualquier exceso ni a realizar la apología de cualquier tipo de violencia. Que haya ahondado en el sentido del exceso, como hemos visto más arriba, de ahí no se desprende que diera su consentimiento, por ejemplo, al nazismo. De hecho, lo reprobó sin cortapisas. Así lo atestigua el artículo *Nietzsche est-il fasciste?*, publicado en 1944³³. Más aún, que en ese periodo viera en la violencia revolucionaria la cristalización de la violencia plena, excedente, no implica que buscara elaborar una teoría de la práctica revolucionaria, pues en ella la violencia estaría condenada a recibir un valor instrumental. A esto no se podía limitar el interés de Bataille, y mucho menos cuando establece que la principal característica de la violencia es su soberanía. No puede caber duda a este respecto cuando Bataille dice: «La violencia en la que pienso, al no tener sentido más que en ella misma, independientemente de sus efectos (de su utilidad), no se limita por fuerza al dominio "espiritual", pero puede estarlo. Si no lo está, eso tiene únicamente una consecuencia inmediata. La sola consecuencia inmediata de una violencia ilimitada es la muerte. La violencia reducida a ser un medio constituye un fin al servicio de un medio —es un dios convertido en siervo, privado de verdad divina»³⁴.

³¹ *Acéphale* no sólo fue el nombre de esa revista que abarcó cinco números publicados entre 1936 y 1939.. En esa misma época, y a instancias de Bataille, él y varios de sus amigos formaron una sociedad secreta. Entre sus divisas estaba ésta: LO QUE EMPRENDEMOS ES UNA GUERRA. Uno de sus miembros, Patrick Waldberg, redactó en 1977 un texto donde cuenta los pormenores del ritual de iniciación celebrado en el bosque vecino a Saint-Nom-la-Bretèche durante una noche de luna nueva. Dicho texto permaneció inédito hasta 1995. La narración aparece en: Patrick Waldberg. «Acéphalogramme», *Magazine Littéraire*, N° 331, avril 1995. Paris, p.p. 158-59.

³² Mencionamos a este respecto dos artículos inconclusos que Bataille contempló dar a *Combat*: *Sur le communisme* y *Communisme et liberté*. Ambos se incluyen en el tomo XI, de la página 557 a la 563.

³³ Está en *O.C.*, t. XI, p.p. 9-11.

³⁴ *O.C.*, t. XII, p. 484.

De esta manera, la violencia jamás pertenece al ámbito de la servidumbre, puesto que ella apunta a un más allá de la utilidad. Toda violencia sufrida por alguien escapa al orden de las cosas finitas, eventualmente útiles. También le permite salir de ese orden, entregándolo a una inmensidad indefinida. «Ningún límite, ninguna medida pueden ser impuestos a la violencia de aquellos que son liberados por un vértigo experimentado ante la bóveda del cielo»³⁵. En contraposición a Hegel, Bataille asienta que la violencia no ayuda a cumplir finalidad alguna. Hegel, por su lado, resolvió integrarla al proceso dialéctico del espíritu. Y al hacerlo, la suprimió, pues la dialéctica se encarga de garantizar un determinado momento donde la violencia confluye con el pensamiento. Para Bataille, en cambio, la violencia se halla siempre más allá del pensamiento, o mejor dicho, de la razón.

A los ojos del hombre, la violencia se confunde con la animalidad. Se confunde, además, con la naturaleza, con el deseo. Oponiéndose a la violencia es como ha logrado volverse humano. La razón, entre otras cosas, es el elemento que paraliza en nosotros la violencia. De tal suerte, la violencia es postulada como anti-razón, y la razón, no-violencia. Sin embargo, es importante darnos cuenta de lo siguiente: si la razón es la exclusión de la violencia, entonces ésta última es lo que delimita a la razón. La paradoja que entraña este razonamiento es fehaciente: siendo la razón la única que tiene la capacidad de definir, de pronto se encuentra definida por lo que, a juicio suyo, es indefinible. Bataille propone, a modo de solución, otorgar a la violencia una primacía en relación a la razón, pero esa violencia tiene que ser por fuerza exclusivamente «potencial». Para que sea violencia en cuanto tal, es necesario que se desarrolle una razón que formule una noción de medida, de límite, y desde la cual designe a la violencia, claro está, negativamente, como des-

³⁵ O.C. t. V, p. 439.

mesura³⁶. Es cierto que la razón permite definir la violencia como indefinible. Pero el carácter negativo de la violencia es secundario comparado con el carácter negativo de la razón. Así, la razón es negación de la violencia. Y esto es lo que suele olvidarse cuando se afirma que la violencia es la negación de la razón. En todo caso, sería más correcto decir que la violencia es *ante-razón* porque precede y excede a la razón.

Al parecer —Bataille sugiere—, la ruptura, la heterogeneidad bajo todas sus formas, la incapacidad de reunir lo que ha sido separado por una violencia inconcebible, todo ello es lo que nos ha engendrado como humanos y ha regido nuestras distintas relaciones con la naturaleza³⁷. La razón, el trabajo, el saber, las prohibiciones relativas al erotismo y a la muerte, son maneras de oponernos con firmeza, de decir un «no» rotundo a la violencia primitiva. Estamos convencidos de que somos capaces de eliminar la violencia. Convencidos, cosa curiosa, pese a que jamás lo conseguimos. En efecto, la violencia nunca puede ser eliminada del todo. A lo sumo, puede ser refrenada durante un cierto tiempo, pero ningún trabajo, ningún saber, ninguna prohibición, ofrece la garantía de erradicarla para siempre del mundo y de nuestras vidas. Tarde o temprano tenemos que aceptar que la violencia es tan irreductible como lo es la muerte. Aun cuando echamos mano a la negación racional de la violencia, tras lo cual la consideramos inútil y dañina, persiste tercamente lo que nos afanamos en negar. ¿Qué objeto tiene, pues, negarla, si nada hay que la reduzca o que la haga desaparecer?

Por otro lado, los hombres nunca se han retraído completamente a la violencia. Nunca han proferido contra ella un «no» definitivo. En momentos de debilidad, se resisten a seguir el movimiento de la violencia excedente que bulle en

³⁶ Cf. *O.C.*, t. XII, p.p. 481-90. En esas páginas de *Le non-savoir*, Bataille desarrolla ampliamente los argumentos que apoyan la paradoja que se produce al suponer que la razón fundamenta la violencia.

³⁷ Véase el artículo *L'exposition Frobenius à la salle Pleyel*, en *O.C.*, t. II, p.p. 116-17.

la naturaleza; momentos que constituyen tan sólo un lapso, no una erradicación de ese movimiento. Acaban, empero, sucumbiendo a él. Toda prohibición, por ejemplo, promueve su transgresión aleatoria (criminal) y ritualizada bajo formas precisas: la fiesta, el sacrificio, etc. A través de su laboriosidad, los hombres edifican el mundo racional. Con ello pretenden contrarrestar el miedo que les despierta la violencia que emana de la naturaleza³⁸. Pero ahí, en ese mundo suyo, subsiste un fondo de violencia excedente. Por más razonables que se vuelvan, esa violencia se apodera de ellos y los domina. Y a esa violencia natural se suma la violencia involuntaria que se imponen para poder mirarse como seres razonables. En resumidas cuentas, una doble violencia —la que persiste en la naturaleza y la que ellos suscitan en sí mismos— los arrastra en ese movimiento que la razón no puede cancelar ni dominar.

A modo de defensa, instauran la racionalidad mediante el acto de producir un mundo fundado en las cosas y las relaciones entre ellas que facilitan pregonar su inteligibilidad. La razón se proporciona entonces un territorio reservado para sí, construido gracias al trabajo, a la vez que deja fuera de él a la violencia. Luego de trazar esta suerte de círculo mágico, aquello que ha quedado más allá de sus límites interiores flota errante en el éter de la irrealidad, estigmatizado con el nombre de «no-ser». Para Bataille, transgredir esa frontera hasta desbordarla, sin objetivo que motive tal decisión, significa acceder al no-saber. Y ese no-saber, recordémoslo, es *nada*, ni siquiera la «verdad última». La voluntad de armonía que proclama la razón trae aparejada una negación tramposa, ya que intenta escamotear, disfrazándolo, *lo que es*. El saber, en consecuencia, proviene de la ignorancia voluntaria del no-saber.

Puesto que la violencia por antonomasia es la muerte, la voluntad de querer que el universo se ajuste a la medida de la pusilanimidad humana se ve cumplida risiblemente con la muerte y se disuelve en ella. Esta insensatez no merece más que

³⁸ Sin embargo, «...el hombre —dirá Bataille en el prefacio de *L'érotisme*— puede *superar* lo que lo aterra; puede mirarlo de frente». *O.C.*, t. X, p. 11.

una carcajada, la carcajada estruendosa del que decide actuar acorde a la violencia que nos fundamenta y desborda los límites del saber para diluirse en la continuidad ininteligible de *lo que es*. Una experiencia semejante, como la del erotismo o el éxtasis, es posible únicamente para quien se entrega a la violencia excedente que todo anima. «El erotismo da acceso a la muerte. La muerte da acceso a la negación de la duración individual. ¿Podríamos, sin violencia interior, asumir una negación que nos conduzca al límite de todo lo posible?»³⁹.

La violencia es primordialmente un desgarramiento, sin el cual no penetramos en la continuidad incognoscible de *todo lo que es más de lo que es*.

En fin de cuentas, cada uno de los modos humanos de traspasar los límites — el extremo de lo posible, el no-saber, lo heterogéneo— se reúnen en una «encrucijada de violencias fundamentales»⁴⁰. A ese cruce de caminos se llega sólo cuando se ha dejado atrás toda preocupación por lograr metas, cuando se ha abandonado todo trabajo y toda producción en el orden de las cosas. Encrucijada, agreguemos, donde el ser individual lleva a cabo, en el horizonte del instante, la dilapidación violenta de la totalidad de las riquezas disponibles, incluida su persona. Este proceder demencial es lo que recibe el nombre de *parte maldita* o reino de los *excreta*. En el curso de dicha dilapidación, el individuo, ya no-individuo, accede a la experiencia del ser, entendido éste como el ser comunitario, indiferente, develado por un profundo desgarramiento, no por una sesuda deducción racional. Distinto, como podemos advertir, del ser que ha sido pensado por nuestra tradición filosófica, o sea, ese Ser ampuloso de la Lógica, de la Ética, de la Teología. El ser, en Bataille, tiene la particularidad de des-cubrirse exclusivamente mediante la violencia. Por esta razón aparece, para el ser individual, como la quintaesencia de una violencia irreductible. Al no identificarse como sustancia ni forma, no puede homologarse con

³⁹ *Ibid.*, p. 29

⁴⁰ Cf. *Idem.*

el universo de la racionalidad. *Lo completamente otro* es el ser —ser que Bataille descubre justamente en la *Summa ateológica*. Por consiguiente, queda esclarecido que el ser nada tiene que ver con el Dios de la teología, aun la negativa. Que el vocablo «Dios» aparezca una y otra vez a lo largo de los tres libros que integran la *Summa*, posee, sin lugar a confusión, el sentido inequívoco de una parodia. Conforme al rigor del que hace gala el sistema del no-saber, «Dios» designa, desde *L'expérience intérieure*, el ser continuo, heterogéneo, violento, desmesurado, accesible gracias a un desgarramiento. ¿Cuál? Bataille lo formula así en las primeras páginas de *Le coupable*: «La crucifixión es la herida mediante la cual el creyente se comunica con Dios». Lo anterior vendría a justificar por qué se encuentran en su obra múltiples representaciones escatológicas de Dios. Citemos algunas de ellas:

«Me explico: resulta vano tener en cuenta la ironía cuando digo de M^{me} Edwarda que es DIOS. Pero que DIOS sea una prostituta de casa de citas y una loca, esto no tiene mucho sentido. En realidad, me siento contento de que se rían de mi tristeza: sólo me escucha aquel que tiene el corazón herido por una herida incurable tal que nadie querría su cura...; y ¿qué hombre, herido, aceptaría "morir" de otra herida que no fuera ésta?»⁴¹.

*

«Una voz demasiado humana me sacó de mi alelamiento. La voz de M^{me} Edwarda, al igual que su cuerpo grácil, era obscena.

»—¿Quieres ver mis andrajos? —dijo.

»Con las dos manos aferradas a la mesa, me volví hacia ella. Sentada, mantenía una pierna separada en alto. Para abrir mejor la hendidura, terminó por separar la piel con las dos manos. De este modo, los "andrajos"

⁴¹ *O.C.*, t. III, p. 26.

de Edwarda me miraron, velludos y rosas, llenos de vida como un pulpo repugnante. Balbuceé con dulzura:

»—¿Por qué haces eso?

»—Ves —dijo—, soy DIOS.

»—Estoy loco.

»—No, hombre! Tienes que mirar. ¡Mira!

»Su voz ronca se suavizó; se volvió casi infantil para decirme con lasitud, con la sonrisa del abandono:

»—¡Cómo he gozado!

»Pero ella había conservado su posición provocativa. Me ordenó:

»—¡Cójeme!

»—Pero... —protesté—. ¿Delante de los otros?

»—¡Claro!

»Yo temblaba. La miraba; ella me sonreía con tanta dulzura que yo temblaba. Al final, me arrodillé, titubeando, y puse mis labios sobre su llaga viva. Su nalga desnuda acarició mi oreja; me pareció oír un ruido de oleaje. Se oye el mismo ruido cuando uno acerca un gran caracol a la oreja. En lo absurdo del burdel y en la gran confusión que me rodeaba (parecía estarme sofocando, estaba rojo, sudaba), permanecí suspendido de un modo extraño, como si Edwarda y yo estuviéramos perdidos en una noche de viento frente al mar»⁴².

*

«Un año antes de "Historia del ojo" había escrito un libro titulado "W.-C."⁴³: un pequeño libro, bastante loco. "W.-C." era lúgubre, mientras que "Historia del ojo" era jovial (...) era un grito de horror (horror de mí, no de mi desenfreno (...))

»Un dibujo de "W.-C." figuraba un ojo: el del catafalco. Solitario, solar, erizado de pestañas, se abría en el medio círculo de la guillotina. El nombre de la figura era "el eterno retorno", cuya horrible máquina era

⁴² *Ibid.*, p.p. 20-1.

⁴³ Bataille lo incluyó posteriormente como una sección de *Le petit*. Cf. *Ibid.*, p.p. 59-61.

el pórtico. Viniendo del horizonte, el camino de la eternidad pasaba por ahí. Un verso paródico, oído en un ensayo en el Concert Mayol, me había dado la leyenda:

«—*Dios que la sangre del cuerpo está triste en el fondo del sonido.*

»Existe en "Historia del ojo" otra reminiscencia de "W.-C" que, desde la página del título, inscribe lo que sigue bajo el signo de lo peor. El nombre de Lord Auch⁴⁴ tiene que ver con la costumbre de uno de mis amigos; irritado, no decía "*jaux chiottes!*"⁴⁵, sino, abreviándolo, "*jaux ch!*". Lord en inglés quiere decir Dios (en los textos sagrados): Lord Auch es Dios cagando»⁴⁶.

*

«En el éxtasis en el que Hansi y yo nos habíamos perdido, primero habían participado nuestros vientres desnudos, luego un amor ilimitado que había propiciado que nuestros vientres se desnudaran, que se liberaran de los límites. Esta abolición de límites... Veía en ella la medida de Dios, en quien no había visto otra cosa más que lo ilimitado, la desmesura, la violencia del amor.

»...cerca de mí, los cuerpos desnudos se multiplicaron... Semejante grupo proclamaba que la fealdad, la vejez, los excrementos, son menos raros que la belleza, la elegancia, el resplandor de la juventud... Asocié entonces la imagen que tenía de la divinidad violenta con la imagen de la voluptuosidad de Hansi, y ambas, con la de esas inmundicias cuya omnipotencia, cuyo horror, eran infinitos»⁴⁷.

⁴⁴ Lord Auch fue el pseudónimo con el que aparecieron las tres primeras ediciones de *Historie de l'oeil*, 1928, 1940 y 1941, respectivamente. La primera fue publicada en París; la segunda, en Sevilla; la tercera, en Burgos. No fue sino hasta la cuarta edición, póstumamente publicada por el editor Jean-Jacques Pauvert en 1967, que esa novela de Bataille apareció con su verdadero nombre.

⁴⁵ Hemos transcrito esta expresión grosera en el original francés para que pueda entenderse mejor la abreviación que hace el amigo de Bataille. *Chiotte* significa literalmente *cagadero*, el sitio donde se caga. Su equivalente en español podría ser: «¡Me cago!» o «¡A la mierda!».

⁴⁶ *O.C.*, t. III, p. 60.

⁴⁷ *O.C.*, t. IV, p.p. 258-59.

Estos textos, nos parece, hablan por sí mismos. Baste repetir de nuevo que Dios es al mismo tiempo la desmesura, lo heterogéneo y el no-saber. De igual manera, al vivir en consonancia con la violencia excedente, los hombres se purifican manchándose con sangre. Se elevan, así, a la altura divina de *todo lo que es más de lo que es*. Como medida del ser en general, la violencia es también la medida del ser particular, medida de los hombres, siempre sedientos de ruina moral.

ii

El no-saber designa ese lugar donde el saber arroja lo que tiene a bien rechazar. Los residuos lanzados allí escapan a la injerencia del saber y escapan a su dominio, a su voluntad de abarcar todo. No sorprende entonces que lo que se encuentra fuera de la órbita del saber represente una amenaza que pone en constante peligro la hermosa armonía conceptual lograda por el discurso filosófico. La desmesura de *lo que es* violenta continuamente los límites dentro de los cuales se ha inscrito el saber discursivo. Ha sido común considerar a la violencia excedente como la antítesis más radical de la filosofía. Esta idea se remonta al acto mismo que dio origen al pensar filosófico. En efecto, la filosofía nace como una decidida oposición a la violencia, la cual será señalada desde ese momento como «negatividad primitiva». La filosofía quiso desde sus inicios anular a la violencia. Nace a partir de ella y se aleja de ella a tal grado que olvida el relato de su nacimiento, ya que le parece un recuerdo vergonzoso. Su fortaleza reside en esto: tras rechazar la violencia, es el único discurso capaz de delimitarla y dominarla mediante el subterfugio de hacerla aparecer como una negatividad particular. El discurso filosófico se contrapone a la violencia del mismo modo en que lo universal es lo opuesto a lo individual. Bataille verá en esta contraposición, más allá de toda perspectiva hegeliana, la prueba irrefutable de cómo el discurso filosófico sólo

puede «fundamentar» la violencia en la medida en que la suprime. «El hombre es individuo —dirá en *L'érotisme*—, es *yo o tú o él*, y el discurso, sabiéndose abstracción, se sabe a la vez discurso de la violencia, no únicamente discurso que se ocupa de la violencia, sino discurso sostenido y formado y elaborado por la violencia. La no-violencia es lo Uno, es lo universal, es lo que engloba y sublima y suprime al individuo y tan sólo lo conserva bajo la forma que le da el discurso, no como individuo, sino como individualidad»⁴⁸. La filosofía se representa entonces la violencia como su *completamente otro*, lo que es radicalmente distinto a ella. Y el entender en estos términos lo que *no es ella* proviene de un intenso trabajo de homogeneización. Suponer que el discurso filosófico ha determinado a la violencia es poco menos que una insensatez. Ha sido la violencia, por el contrario, la que ha determinado siempre a la filosofía, ya que la filosofía se ha desarrollado, entre otras condiciones, oponiéndose férreamente a ella. Si bien el saber discursivo ha tenido éxito al empeñarse por comprender todo, lo que incluye a sí mismo, existe algo que le está vedado porque conviene que permanezca fuera de su omnicomprensión; si abarcara ese algo, además de una supuesta totalidad, se derrumbaría justamente como tal, es decir, como saber discursivo. ¿Qué es ese algo? Lo que expresa el hombre puede muy bien quedar comprendido dentro de las categorías propias del discurso, pero el movimiento de la expresión misma nunca cabe en el círculo del saber. De lo contrario, el discurso carecería de los límites que le ayudan a definirse en tanto que discurso.

Así, la coherencia del discurso se yergue como la medida universal. Gracias a ésta triunfa la voluntad que encierra *lo completamente otro* en el coto de lo propio y lo apropiado, lo extraño en el coto de lo familiar, el silencio en el coto del logos, y el desorden en el coto del orden. Estas operaciones constituyen los procedimientos

⁴⁸ *O.C.*, t. X, p. 64.

esenciales desplegados por el saber discursivo. Dicha voluntad, sin duda eficaz, nos hace creer que el discurso coherente del saber —la filosofía— tiene siempre la razón.

A Bataille le llama la atención que ningún filósofo haya querido reconocer antes la violencia que la filosofía ejerce en aquello sobre lo que ella discurre. Dueños de una paciencia digna de encomio, los filósofos dedican su vida a pensar lo real al tiempo que emasculan su representación. Dar cuenta detallada de todo es su ambición, quizá lo único desmesurado que hay en ellos. *¿Todo, de verdad todo?* ¿Acaso la voluntad de su discurso coherente no es en realidad una impostura? ¿No es una impostura el hecho de exigir a toda costa que la coherencia del discurso imponga por fuerza la reductibilidad de toda diferencia para que encuentre acomodo en la trama del discurso? La filosofía se distancia de la violencia, al menos es lo que pregona, pero a través de su voluntad de coherencia —que no es sino voluntad de dominio, pues subordina lo diferente a las exigencias de ese rasero llamado «concepto»— ejerce la violencia que ostensiblemente recusa: la violencia con que trata a todo lo que la desborda, obligándolo a quedar comprendido dentro del saber. En este valerse de lo mismo que condena a voces radica su mentira, su impostura, su deshonestidad. «...afirmar que el universo no se parece a nada y que sólo es *informe* equivale a decir que el universo es algo parecido a una araña o a un escupitajo»⁴⁹. Evidentemente, la filosofía no puede siquiera contemplar esta posibilidad porque tendría que aceptar, acto seguido, que *lo que es* no manifiesta del todo un orden inteligible.

La violencia excedente, para Bataille, se equipara con el silencio. La equivalencia entre ambos términos no apunta, entendámoslo, a asegurar una reducción de la violencia por y dentro del discurso. Pone en relieve la

⁴⁹ O.C., t. I, p. 217.

heterogeneidad de su ámbito, tanto el de la violencia como el del silencio. En otras palabras, el silencio más profundo es lo propio de la violencia, jamás dice que ella existe, jamás justifica su derecho a existir; la violencia, por su parte, es el fundamento de lo que existe, de *lo que es*, aun cuando no puede ser dicha ni nada puede decirla. La violencia prescinde del discurso, cosa que no ocurre al revés. Y puesto que prescinde del discurso, es imposible que sea fundamentada por la filosofía.

La violencia excedente *es*, independientemente de un sistema de representaciones, fuera de todo tiempo, fuera de todo saber. El no-saber, por el contrario, está lejos de constreñirla a una medida común de comprensión⁵⁰. A lo más, podríamos sugerir que restituye a la violencia su imposibilidad de ser el objeto de una voluntad reflexiva y, en consecuencia, ser racionalizada. Por su lado, el discurso filosófico la designa, la señala y la categoriza, simple artimaña de la que echa mano para evitar ser desbordado por la violencia. Cuando habla de ella, casi siempre con el propósito de denostarla, la reduce a la condición de elemento dentro de la estructura implacable de la coherencia, así como también la reduce a un tiempo preciso, tiempo determinado que ocupa, ya como objeto del pensar y del decir, dentro del flujo de la discursividad. La filosofía edifica su integridad en estricta confrontación a lo que reside más allá de sus límites, que es la violencia excedente. De tal suerte, ella misma se yergue como el polo opuesto de la violencia. Inventa una tensión entre dichos polos, inventa un *dia-logos* que los relaciona entre sí, e inventa una unidad ideal que termina por borrar esa diferencia y aclama, en el momento adecuado, la Gran Reconciliación. El reino ordenado de las palabras sustituye ahí la inconmensurabilidad del ser. Gracias a las bondades de la dialéctica, el discurso se sitúa por encima de la realidad que él evoca. A pesar de la subordinación que pro-

⁵⁰ Por tanto, sería una torpeza calificar la suma de «proposiciones moribundas» que constituye la obra de Bataille como una doctrina organizada coherentemente sobre la violencia.

mueve el lenguaje a ese reino de la medida, la violencia, ya dijimos, permanece irreductible y se calla.

Bataille, empero, eligió hablar y escribir. Al parecer, optó por el discurso filosófico, dejando atrás la violencia y el silencio. No sería descabellado suponer que, después de todo, fue víctima de ese proceso de revelación-supresión del lenguaje que él mismo se había propuesto como camino de insubordinación. En un sentido, sí lo fue, sí lo es cada vez que *dice* «violencia» y dice «silencio» en sus escritos. No obstante, Bataille también *dice*: «La violencia del pensamiento humano nada es si ella no es su culminación»⁵¹. Y en este sentido, no fue víctima de dicho proceso. Esto explica, además, por qué Bataille emplea el lenguaje como si estuviera celebrando un sacrificio, o sea, derrochando un excedente al violentar el significado de las palabras, conduciéndolas más allá de su uso moderado (habitual)⁵². De hecho, el estilo de Bataille parodia el discurso filosófico, al igual que su obra parodia el sistema del saber. Y a través de esta doble parodia, el propósito de Bataille es permitir que *lo otro* irreductible del lenguaje salga a flote. Más allá del lenguaje, afloran así la violencia y el silencio, sin caer en la trampa de nombrarlos. Era necesario para Bataille, pues, utilizar el lenguaje, pero con un fin distinto al que tradicionalmente ha sido el suyo, para subvertir éste último en silencio.

No hay diálogo posible entre el discurso sistemático y la violencia, al menos que el lenguaje se atreva a burlarse de esa imposibilidad. Escribir significa aceptar un juego entre el «sujeto» que realiza ese acto y una realidad inaprehesible, juego que *se juega* por iniciativa del «sujeto» y conlleva la parodia de sí mismo como tal.

⁵¹ O.C., t. VIII, p. 563.

⁵² Para el lector atento es sencillo darse cuenta hasta qué grado la escritura de Bataille rebasa el orden sintáctico y gramatical convencionales del francés. Desde las estrictas reglas gramaticales que prevalecen en ese idioma, podría juzgarse que en los escritos de Bataille proliferan un gran número de «deficiencias». Su lenguaje balbuciente, pletórico de fisuras y silencios, alcanza su climax en el discurso de la *Summa*.

Por eso, escribir hasta que el discurso llegue a su punto final no es solamente burlarse de uno mismo, equivale también a aniquilarse hasta el final.

El sistema del no-saber es, por ende, el juego que permite eliminar el mecanismo que gobierna el sistema del saber. Un mecanismo que implica la sustancialidad del que habla o escribe al parejo de la sustancialidad de lo que es dicho o escrito; en suma, la sustancialidad del discurso portador de sentido, pues aspira a alcanzar su punto culminante. «Hablo, en resumen, un lenguaje muerto — Bataille aclara en *L'érotisme*—. Este lenguaje, creo, es el de la filosofía. Me atreveré a decir aquí que, en mi opinión, la filosofía es también la condena a muerte del lenguaje. Es también un sacrificio. Esta operación a la que me referido, que consigue la síntesis de todos los posibles, es la supresión de todo lo que el lenguaje introduce y que sustituye, en la experiencia de la vida floreciente —y de la muerte—, a un dominio neutro, un dominio indiferente... he querido hablar un lenguaje igual a cero, un lenguaje que sea la equivalencia de nada (*rien*), un lenguaje que regrese al silencio. No me refiero a la nada (*néant*)... sino a la supresión de lo que el lenguaje agrega al mundo»⁵³.

La economía, la sociología, la etnología, saberes que atrajeron la atención de Bataille, quedan de una manera u otra relegados en relación a la función de la filosofía: ejecutar la muerte del lenguaje. La filosofía como sacrificio del lenguaje es la anulación de esa anulación que lleva a cabo el discurso coherente con miras a restituir el silencio, *lo que es*. Se trata, pues, de empujar a la filosofía para que transgreda las condiciones de posibilidad que le dan vida, después de haberlas poseído. De asumir la autoaniquilación que Bataille le propone, amasaría todos los posibles para luego dilapidarlos sin buscar incrementar su dominio o los contenidos de lo que sabe. Dicho de otro modo, la filosofía aparecería como la consumación

⁵³ O.C., t. X, p.p. 257-58.

devastadora del discurso, el potlatch del saber. Se transfiguraría entonces a sí misma en el sistema del no-saber tras haber violado conscientemente, en una operación por demás insensata, sus propios límites. Al final, se disolvería en un momento de portentosa soberanía.

Sin embargo, cabe plantearse la siguiente pregunta si llegase ese momento hipotético: ¿sería aún filosofía? Bataille no se engaña: «La filosofía no sale de ella misma, no puede salir del lenguaje. Utiliza el lenguaje de tal manera que jamás el silencio le sucede. Aunque el momento supremo excede necesariamente a la interrogación filosófica»⁵⁴. Este comentario vale en tanto que la filosofía se ha desarrollado como tentativa de un encubrimiento universal.

Ahora bien, Bataille reivindica un uso enteramente distinto de la filosofía. Consiste en hacerla escapar del universo homogéneo y volverla a introducir en el ámbito de la violencia excedente. Lo que Bataille pretende es otorgar a la filosofía, como fundamento propio, la transgresión de sí misma hasta conseguir que el lenguaje sea sustituido por una contemplación silenciosa: la contemplación del ser en la cima del ser. Tal movimiento no implica la desaparición definitiva del lenguaje, ya que éste, agonizante, debe encargarse todavía de relatar el acceso a esa cima mediante la exposición discursiva de la transgresión. «En lo alto de la cima, tantas cosas se ocultan y nadie las ve. Ahí ya no hay nada»⁵⁵. La obra de Bataille, en su totalidad, explaya dicha contemplación y el camino que la filosofía sigue hasta precipitarse en el abismo de su muerte.

Si el pensamiento de Bataille busca revelar, como él lo declara en diversas ocasiones, la servidumbre de todo pensamiento, el suyo por fuerza es un pensamiento agotado hasta el extremo, el último que irrumpe antes de que el pensamiento humano se aniquile.

⁵⁴ *Ibid.*, 261.

⁵⁵ *O.C.*, t. XII, p. 483.

Después...

Lo último que se escucha es la palabra «silencio», palabra proferida para dar entrada al silencio que es, a su vez, la supresión de esa palabra. El silencio no es «después...» ni tampoco «...».

¿Será quizás la paz de los sepulcros? ¿La inconmensurabilidad de *todo lo que es más de lo que es*? ¿O una carcajada, ya inaudible?

CONCLUSIONES

Un sistema, dentro de nuestra tradición filosófica, está constituido por un conjunto de enunciados vinculados entre sí y jerarquizados de una manera específica, conjunto que produce una totalidad al satisfacer plenamente estas cuatro características: integridad¹, unidad, autonomía y no-contradicción. El término «sistematicidad», por su parte, alude a la coherencia que guardan todos los enunciados contenidos en un sistema entre sí y el sitio que cada uno tiene dentro de un orden jerarquizado. La jerarquización misma de la que son objetos dichos enunciados ha dado como resultado, en el transcurso del pensamiento occidental, dos grandes modelos hasta hoy insuperables: la que Descartes construyó como larga cadena de razones, y la de Hegel, como una progresión dialéctica. En ambos casos, sin importar si se trata de un «encadenamiento» o de un «despliegue», de un trayecto lineal o de un trayecto circular, la «verdad» es siempre el fruto final. Para conquistarlo, para apropiárselo, es preciso apegarse dócilmente a una secuencia de razones o de momentos, lo cual implica que se adopta un punto de partida con miras a alcanzar un punto de llegada. En otras palabras, un sistema es un *periplo*, y no puede prescindir, en ningún caso, de un fundamento y de una conclusión.

Según lo que hemos expuesto a lo largo del presente trabajo, todo parece indicar que nada de esto hay en Bataille. No olvidamos que al final del primer capítulo habíamos anunciado: «En los próximos capítulos nos dedicaremos a explorar los medios de los que se vale este autor para conseguir ese *desbordamiento* de la filosofía al que ya hicimos referencia y que él mismo denomina *sistema inacabado del no-saber*». ¿Qué puede justificar entonces el hecho de que Bataille pensara su obra como *sistema* inacabado del no-saber? Está claro que él no dice en pasaje alguno, ni nosotros escribimos, *no-sistema inacabado del no-saber*. Otra posibilidad para zanjar esta cuestión sería argüir que «sistema inacabado del no-

En el sentido del término en inglés *completeness* o su equivalente en francés *complétude*.

saber» es simplemente el título del quinto libro de la *Summa ateológica* de acuerdo con el plan que Bataille diseñó en 1954 e incluyó en *L'expérience intérieure*². Valiente respuesta...

Si las características antes mencionadas brillan por su ausencia en la obra batailleana, si no hay en ella un *Cogito, Idea*, o cualquier otro punto de arranque, como tampoco conduce a un resultado específico, adjudicable al saber o a la práctica, entonces pareciera ser que la denominación de «sistema» es completamente inapropiada.

Detallemos a continuación ciertos aspectos que no deben ser olvidados para intentar responder si el sistema inacabado del no-saber constituye en realidad un sistema o no.

Indiquemos, en primera instancia, que el punto de partida adoptado por Bataille fue doble. Por una parte, la reflexión que hace en torno al sistema hegeliano y, por otra, la experiencia interior. Este doble fundamento muestra de entrada hasta qué grado el «suelo» —tan distinto del «suelo firme» cartesiano— en que se apoya Bataille se halla resquebrajado. Más que fundamento, ese punto de partida sería un auténtico derrumbamiento de la posibilidad de contar con cualquier tipo de «suelo firme» que ofrezca seguridad y certeza. Lo que Bataille lleva a cabo no deja de ser sorprendente. A la vez que parte de la objetivación y universalización de la subjetividad que representa la culminación del Saber absoluto, parte también de la particularización extrema de la subjetividad que es el rasgo esencial de la experiencia³. Los sistemas filosóficos presentan comúnmente una construcción progresiva del saber, construcción que va de lo simple a lo complejo, de lo particular a lo general, como sería el caso del orden analítico cartesiano, o bien a la inversa, construcción que se basa en la deducción de proposiciones particulares desde ciertos

² Véase la nota 74 del capítulo 1. *El aprendiz de brujo*.

³ Esa particularización radical de la subjetividad es lo que significa «interior».

enunciados axiomáticos, como sucede en el orden cartesiano sintético. En estos dos modos de proceder se verifica un movimiento ascendente o un movimiento descendente, los cuales tienen la finalidad de «armar» la totalidad.

Bataille, es claro, se aparta de estos dos procedimientos habituales, pero de una manera curiosa. No descarta uno u otro en favor del contrario, sino que los combina, es decir, parte *simultáneamente* de lo universal y de lo particular, de la base y del punto de llegada. Al contemplar la posibilidad de configurar un sistema, Bataille elabora su meditación con un pie dentro del sistema, organizándolo, y con el otro pie fuera del sistema, siempre excediéndolo, siempre rebasándolo. Su intuición primigenia, el *pal*, descubre que no es posible, bajo condición alguna, proponerse llegar a un fundamento, cualquiera que éste sea. Esa imposibilidad estriba en el hecho de contar inevitablemente con un «suelo» fisurado: un pie dentro y un pie fuera. Imposible, por tanto, fundamentar lo que se quiera, pues se ubica siempre fuera de la representación, escamoteándose al saber.

Sin embargo, recordemos que Bataille se propuso construir una *summa* donde quedara integrada al menos una porción de todos sus escritos. A primera vista, podría señalarse entonces que fracasó al intentar edificar un sistema que cumpliera con las características convencionales (integridad, unidad, autonomía y no-contradicción). Asimismo, valdría suponer lo contrario: que Bataille deseó voluntariamente construir una parodia de la noción de «sistema», y en consecuencia, de todo sistema.

Si nos inclinamos a creer lo primero, podríamos aludir a los volúmenes faltantes de la *Summa ateológica* como prueba contundente de que Bataille fracasó en su proyecto⁴.

⁴ Repetimos nuevamente que los múltiples planes que Bataille pensó para la *Summa* se encuentran en el tomo VI, de la página 361 a la 374.

En efecto, el cuarto y quinto jamás fueron publicados. Mientras que el cuarto llevaría el título de *Le pur bonheur*, el último estaría consagrado a un «sistema inacabado del no- saber». Faltan en la *Summa*, pero existen varios escritos donde Bataille aborda ambas temáticas anunciadas en 1954. En otras palabras, *están fuera de la Summa*. *Le pur bonheur*⁵ apareció en 1958 en el número XXI de la revista *Botteghe Oscure*; *Le non-savoir*⁶ en 1953 en el número XI de esa misma revista; *Conférences sur le non-savoir*⁷, redactas entre 1951 y 1953, fueron entregadas por Bataille a la revista *Tel Quel* en 1961 con la petición expresa que fuesen publicadas por los editores como un texto continuo. Todos esos textos corresponden, insistimos, a los temas que debían abarcar los dos últimos tomos de la *Summa*. Que hayan permanecido fuera, ¿no revelan acaso que Bataille *optó por no clausurar el sistema*, dejando una parte nada desdeñable de los escritos destinados a componerla en lo que podría llamarse la *no-Summa*? Si esto es atinado, la *Summa*, en tanto que totalidad y en tanto que punto culminante, se define en función de lo que excluye. Resulta, por ende, auténticamente *summa*. La parodia del modelo de Sistema tiene éxito porque Bataille la construye «con un pie dentro y un pie fuera».

Más aún, la *Summa ateológica* no se limita a parodiar el modelo de Sistema, sino que realiza la crítica radical del Sistema. Muestra a las claras, en ese vaivén suyo entre la región de la *summa* y la región de la *no-summa*, que los sistemas filosóficos son ellos mismos una parodia. ¿Parodia de qué? Parodia de la integridad y de la coherencia. Ya revisamos en su momento oportuno la crítica que Bataille

⁵ El título inicial de este artículo era *Mourir de rire, et rire de mourir*. Está en el tomo XII, de la página 478 a la 490. Véase la nota 39 del capítulo 6, *Para morir de la risa*.

Otros textos dispersos relacionados con *Le pur bonheur* abarcan de la página 527 a la 547 de ese mismo tomo, bajo el nombre de *Dossier du «Pur bonheur»*. Ahí se incluyen: *Explication de mes écrits, Notes et aphorismes, L'animalité, La consommation, Le pur bonheur, Exécration, Le dé tragique y Le jeu*.

⁶ Incluido en el tomo XII, de la página 278 a la 288.

⁷ Se incluyen en el tomo VIII, desde la página 185 hasta la 242. Comprenden *Le sacré au XX^e siècle, Les conséquences du non-savoir, L'enseignement de la mort, Le non-savoir et la révolte, Non-savoir, rire et larmes, L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit, L'angoisse et la vie morale, Les conséquences intellectuelles et morales des conditions de travail dans la société contemporaine y Points de vue*.

dirige a Descartes y Hegel⁸. El primero extrapola lo indefinido a lo infinito, operando una asimilación de lo no-discursivo en el ámbito de lo discursivo que invalida la coherencia del edificio cartesiano al cimentarse éste en semejante equívoco. Por lo que respecta al segundo, vimos también la contradicción que encierra la conciencia del saber absoluto, conciencia de todo lo que ese saber contiene, incluyendo por supuesto la conciencia de los límites del saber que, por ese motivo, ya no es absoluto. De tal suerte, el sistema hegeliano se convierte involuntariamente en la parodia de la integridad.

A estas alturas, una primera conclusión se impone: la *Summa ateológica* — sistema que no se clausura debido a la voluntad categórica de no cerrarlo o completarlo, y no por causa de una deficiencia interna— tiene como propósito revelar que todo sistema es tan sólo un conjunto inacabado (por inacabable) de proposiciones articuladas entre sí. Pone en entredicho la posibilidad misma de la sistematicidad, al igual que la organización interna de obras como la Descartes o la de Hegel, paradigmas ambos de nuestra tradición en la medida en que uno fundamenta el pensar moderno y el otro conduce a su máxima expresión la idea de sistema acabado, el círculo de los círculos. Y tras ellos, quedan también en tela de juicio una avalancha de autores y sus respectivas obras: Hume, Kant, Berkeley, Holbach, Heidegger, etc., etc. El descalabro sufrido por Descartes o por Hegel no sólo concierne a ellos; concierne a la Filosofía y a su aspiración por adueñarse de la totalidad. Cada sistema vuelve a comenzar en el punto en que el anterior había creído finalizar; vuelve a hacerse cargo de la empresa de la Razón, convencido de que a él, ahora sí, le corresponde culminar dicha empresa, logrando lo que otros no habían sido capaces de conseguir. Y así, cada uno ofrece la sinopsis de la totalidad de lo

⁸ Véase el apartado iii del capítulo 4, *El ruido de la última palabra*.

real, cosa por demás grotesca, pues hoy día tenemos a nuestra disposición tantas «totalidades» como sistemas han sido formulados.

La *Summa* batailleana, por otra parte, desenmascara la confusión que subyace a la idea del fin de la historia relacionada con el Saber absoluto. Concedamos, con Hegel, que es factible formular un saber completo, acabado, sobre la totalidad. El Sistema hegeliano es la prueba de ello. Pero es completamente distinto afirmar que la realidad ha llegado a un estado acabado, definitivo. Que haya un momento de la historia en que se verifica una culminación, como sería el caso del *para nosotros*, esa culminación no implica la culminación del ser. En consecuencia, el término del Saber no coincide necesariamente con el término del ser. De hecho, si el trabajo produce la Historia y el Saber, Hegel supuso que el trabajo producía también el Ser perfecto, lo que, bien mirado, carece de sentido, al menos que pudiera probarse la verdad de esta última afirmación, cosa que el Sistema ni muestra ni demuestra.

El sistema inacabado del no-saber se erige, en primer lugar, como la destrucción paródica o caricaturesca de la noción de «sistema acabado del saber». Caricaturesca porque ridiculiza esa torpe confusión entre culminación del saber y culminación del ser.

En segundo lugar, se erige para reivindicar una existencia soberana, insubordinable al concepto. Bataille recurre a una presentación en apariencia sistemática del no-saber con el propósito de introducir en el sistema lo que éste no puede asimilar, ya que si lo hace, en seguida se fisura y se desmantela. Para decirlo de una manera foucaultiana, el sistema del no-saber constituye un dispositivo de fracturación del sistema del saber. A medida que va «armándose» dentro y fuera del ámbito de la *Summa*, va exponiendo las fallas del sistema del saber, dejándole como último reducto la posibilidad de absorberlas en su interior tras homogeneizarlas con respecto al saber hasta verse atrapado en la comedia de la inteligibilidad, o bien, si las acepta como tales, abandonándolas en el exterior de sí mismo, no tiene más

remedio que negarse y destruirse en tanto que sistema. Cuando el sistema del no-saber provoca el estallido de la discursividad produciendo enunciados libres, desarticulados, está acusando con ese proceder la lógica de acumulación propia de la discursividad sistemática de la filosofía. Acusándola y fracturándola hasta convertirla en algo risible. Tales enunciados, dentro y fuera de la *Summa*, «arman» a su vez una *lógica de la diferencia*, lógica según la cual todos los sistemas físicos y biológicos llegan a un punto en que alcanzan el límite de su crecimiento y se ven obligados a dilapidar los excedentes de energía que no pudieron incorporar en el transcurso de su constitución. Tarde o temprano, y en apego a dicha lógica «irrazonable», *todo lo que es más de lo que es* termina por desbordar la discursividad arquitectónica desplegada en la representación. La dinámica que da aliento al sistema del no-saber es irreductible a la Mecánica del Equilibrio que subyace a la lógica de la acumulación discursiva.

En tercer lugar, el sistema del no-saber es no-sistema debido a que hay en la obra de Bataille una articulación de tesis y enunciados, pero no es posible organizarlos de tal modo que tengan cabida en una presentación sistemática definitiva. Un tema puede servir, en un momento dado, como punto de partida para reconstruir una serie determinada de temas o nociones. Sin embargo, pronto se descubre que ese mismo tema puede ser insertado en otro sitio de la misma serie sin que la significación del conjunto establecida se vea esencialmente alterada. En resumen, todos los temas y todas las nociones caben en cualquier lugar, y esto incluye el «dentro» y el «fuera» de la *Summa*. No existe una noción que fundamente a las restantes; ninguna de ellas desempeña el papel de «suelo firme». Cada una, indistintamente y caprichosamente, puede servir de «fundamento» para generar múltiples series de equivalencias mediante la yuxtaposición de las restantes. Así como no hay una noción «primera», tampoco puede ninguna ser señalada como noción «última», noción obtenida «al final», y que clausure tal o cual serie. Por

consiguiente, una u otra serie, no importa cuál construyamos, jamás se traza linealmente ni circularmente.

Pongamos de ejemplo la serie que aleatoriamente adoptamos para la realización del presente trabajo:

- la súplica como interrogación sobre la totalidad
- el *jacta est* como principio de organización interna
- la unidad del ser y del hombre como auténtica totalidad
- el ojo pineal
- la heterología
- la transgresión
- lo sagrado y lo profano
- tiempo del trabajo y tiempo lúdico
- la organización discursiva del mundo de las cosas
- ininteligibilidad del ser
- la experiencia ex(s)tática
- autoridad de la experiencia
- la ateología como discurso de la Ausencia
- el amok
- la soberanía
- la muerte como aniquilación del pensamiento y del objeto del

pensamiento

- la muerte como impostura
- la pérdida de sí en un infinito indeterminable
- morir de risa y reírse de morir
- el gasto
- el exceso
- la violencia excedente.

Otra posible organización hubiese consistido en vincular la risa con el *jacta est* como voluntad de reír; la risa a su vez con el exceso; la heterología con el gasto o la pérdida de sí en un infinito indeterminable; la transgresión con la violencia excedente; la violencia excedente con la experiencia ex(s)tática o con el ojo pineal; etc., etc.

Entendámoslo: esta posibilidad de construir una gran diversidad de combinaciones permite descubrir el *sinsentido final* de cualquier proyecto adoptado que se pretenda definitivo. El sistema del no-saber carece de fundamento que lo inicie y carece de un punto final que lo cierre. Sistema que se niega a sí mismo a cada instante, que se abre indefinidamente mediante el juego aleatorio de nociones, donde cada una convoca a las otras a que ocupen su lugar.

De este modo, podríamos presentar este «sistema» ajustándonos a una cierta configuración elegida, la cual resulta *inacabada e inacabable* en relación a las otras posibles. De ahí el adjetivo que lo califica: sistema *inacabado* del no-saber. Al no poder fijar para siempre un orden de exposición que prevalezca por encima de otros, el sistema del no-saber constituye la anulación radical de todo proceso lineal o dialéctico. Por eso es el sistema de *la diferencia no-lógica* (o según hemos escrito en pasajes anteriores, *lógica de la diferencia*). Es anulación del «suelo firme» y del *telos*; anulación del encadenamiento determinado de proposiciones; anulación de los límites conceptuales que circunscriben a cada noción y del orden riguroso que deben observar en una serie (anulación, por tanto, del «concepto» hegeliano y de la totalidad como suma de todos los posibles); anulación, por último, de la anulación que lleva a cabo el Sistema del Saber absoluto. Mientras que el Sistema del Saber anula las diferencias, suprimiéndolas al esclavizarlas para que formen parte del despliegue del Sentido o *telos*, el sistema del no-saber anula ese procedimiento homogeneizante. Subrayemos que dicha anulación nada tiene que ver con la operación hegeliana de «negar lo negado» porque ésta desemboca en la positividad

del Saber y aquélla desemboca en el no-saber. La anulación está gobernada por una voluntad de suerte, de jugársela, que *quizás* le permita realizarse —voluntad opuesta a la voluntad de dominio que es el alma constitutiva de la *Aufhebung* hegeliana. Lo único que podemos esperar, en el mejor de los casos, es ese *quizás*.

El sistema del no-saber siempre se resiste a ser «*summado*». Ningún empeño puede vencer esa resistencia en la medida en que el término «*Somme*» evoca la palabra *sommet*, la cima, es decir, extremo de lo posible, desgarramiento, soberanía del no-saber. La *Summa ateológica* no es, por ende, una *Summa* en el sentido que Santo Tomás de Aquino le adjudicó a su *Summa teológica*. La *Summa* de Bataille es simplemente una interrogación lúdica que carece de respuesta premeditada o vislumbrada de antemano, la cual pone en juego al saber discursivo, consumándolo⁹ y dilapidándolo. En ella, las nociones se precipitan hacia su anulación para que sobrevenga el silencio del no-saber. Reino de lo excedente impensable desde la esfera limitada del saber, el no-saber es inconmensurable, no susceptible de ser categorizado; desmesura que violenta todo intento de ceñir el ser a una medida o límite. En efecto, *todo lo que es más de lo que es* rebasa al Ser de la tradición metafísica u ontológica, dado en una estructura inteligible. Para Bataille, hablar del ser equivale a hablar sin cesar de lo inacabable. En este sentido, los seres son inacabables, al igual que la historia y la ciencia. Parodiando la vieja ambición de formular una ciencia del Ser en tanto que Ser, digamos que la única ciencia posible del ser es la no-ciencia, el sistema para siempre inacabable del no-saber.

Por último, ¿qué objeto tiene tomarse la molestia de «construir» un sistema de proposiciones articuladas entre sí para luego masacrarlo? ¿Qué tuvo en mente Bataille al dedicar su vida a esta tarea que se antoja a todas luces insensata? Lo

⁹ En cuanto al significado de *consumación* que hemos adoptado, remitimos a la nota 1 del capítulo 7. *Se purifican manchándose con sangre.*

mejor —estaríamos tentados a enjuiciar— hubiese sido que guardara silencio, que se hubiese callado, que no hubiese escrito una sola línea.

¿Por qué escribir entonces la *Summa* y el resto de los escritos que la exceden?, persiste la pregunta. Aventuremos que Bataille escribió prolíficamente con el propósito de denunciar los mecanismos empleados por el saber discursivo que le permitieron durante tanto tiempo ocultar el no-saber. Más que proponerse una *aletheia*, precisemos, la obra batailleana violenta el Sistema del saber, lo desborda, arruinando su armonía, su unidad, su integridad, su coherencia y su principio de no-contradicción. Lo violenta al mismo tiempo que viola sus límites convencionales, ofreciendo a los hombres la posibilidad de ingresar en la experiencia delirante de hacerse *divinamente* soberanos.

Insinuar que hemos llegado al final de este trabajo sería pretender concluir lo inacabable. Así que sólo nos resta entregarnos al vértigo de esa noche vacía, sin estrellas, que es la noche de *todo lo que es más de lo que es*.

Ya basta. Es hora de callarnos.



APÉNDICES

APÉNDICE 1

Prefacio de Alexandre Kojève a *Le Pur Bonheur*. O.C., t. VI, p 363*.

*

Le Pur Bonheur jamás cobró una forma definitiva (la misma suerte correría Le système inachevé du non-savoir). Inicialmente concebido para formar parte de la *Somme athéologique*, sólo quedaron entre los papeles póstumos de Bataille algunos proyectos de composición esbozados entre 1958 y 1959. En este libro pensaba él reunir artículos ya escritos sobre el tema del juego, sobre Hegel y sobre la noción del no-saber. Ofrecemos aquí la traducción de un texto de Kojève destinado a prologar *Le Pur Bonheur*. Al igual que el libro de Bataille, el prefacio de Kojève habría de permanecer finalmente confinado en un cajón.

La Ciencia hegeliana, que rememora e integra la historia del discurso filosófico y teológico, podría ser resumida como sigue:

De Tales a nuestros días, llegando al límite extremo del pensamiento, los filósofos han discutido acerca de saber si ese pensamiento debe detenerse en Tres, en Dos, o alcanzar lo Uno, o al menos, tender hacia lo Uno, evolucionando, de hecho, desde la Díada.

La respuesta dada por Hegel se reduce a esto:

El hombre alcanzará seguramente un día lo Uno, el día en que deje de existir, es decir, el día en que el Ser ya no sea revelado por la Palabra, en que *Dios*, privado del *Logos*, volverá a convertirse en la esfera opaca y muda del paganismo radical de Parménides.

Mientras el hombre viva en tanto que ser que habla del Ser, empero, nunca logrará superar la Trinidad irreductible que es él mismo y que es *Espíritu*.

En cuanto a Dos, es el *Espíritu malicioso* de la perpetua tentación de la renuncia discursiva al Saber, es decir, al discurso que se encierra en sí mismo por necesidad para *mantenerse* en la verdad.

¿Qué puede responderse a esto? ¿Que el Hegelianismo y el Cristianismo son, en el fondo, las dos formas irreductibles de la fe, siendo uno la fe pauliniana en la resurrección, y el otro, la fe prosaica llamada el sentido común?

¿Que el Hegelianismo es una «herejía» gnóstica, la cual, trinitaria, atribuye de manera indebida la primacía al Espíritu Santo?

Sea como fuere, las páginas que vienen a continuación se sitúan más allá del discurso circular hegeliano.

Aún queda por saber si ellas contienen un *discurso* (que tendría, en este caso, el valor de una refutación) o si se encuentra ahí una forma verbal del Silencio contemplativo.

* Véase la nota 74 del capítulo 1, *El aprendiz de brujo*.

De todos modos, si sólo existe una manera posible de *decir* la Verdad, hay innumerables maneras de callar (se).

Alexandre Kojève

12-5-1950.

APÉNDICE 2

Calendario de Conferencias del
Collège de Sociologie. O.C., t. II, p. 447.

*

COLLÈGE DE SOCIOLOGIE AÑO 1937-1938 ■■ LISTA DE CONFERENCIAS

Sábado 20 de noviembre de 1937

LA SOCIOLOGÍA SAGRADA y las relaciones
entre «sociedad», «organismo», «ser»,
por Georges Bataille y Roger Caillois.

Sábado 4 de diciembre de 1937

LAS CONCEPCIONES HEGELIANAS, por
Alexandre Kojève.

Sábado 19 de diciembre de 1937

LAS SOCIEDADES ANIMALES, por Roger
Caillois.

Sábado 8 de enero de 1938

LO SAGRADO, en la vida cotidiana, por Michel
Leiris.

Sábado 22 de enero de 1938

ATRACCIÓN Y REPULSIÓN. I. Tropismos,
sexualidad, risa y lágrimas, por Georges
Bataille.

Sábado 5 de febrero de 1938

ATRACCIÓN Y REPULSIÓN. II. La es-
tructura social, por Georges Bataille.

Sábado 19 de febrero de 1938

EL PODER, por Roger Caillois.

Sábado 5 de marzo de 1938

ESTRUCTURA Y FUNCIÓN DEL EJÉR-
CITO, por Georges Bataille.

Sábado 19 de marzo de 1938

COFRADÍAS, ÓRDENES, SOCIEDADES
SECRETAS, IGLESIAS, por Roger
Caillois.

Sábado 2 de abril de 1938

LA SOCIOLOGÍA SAGRADA del mundo
contemporáneo, por Georges Bataille y
Roger Caillois.

APÉNDICE 3

Plan de *L'oeil pinéal*. O.C., t. II, p.p. 413-14*.

*

1º) un plan (7 Aa fº 12):

1ª parte (parte mitológica): El ojo pineal

1.- *Carácter liberador de las fantasías*. Necesidad de recurrir en antropología a otra cosa que a la ciencia o a la filosofía desde el comienzo y de representar las cosas por medio de fantasías.

2.- *Condiciones de la representación mitológica*.

— el conocimiento científico abandonado solamente tras haber sido adquirido;

— la exclusión de la mitología por el con. científico.

3.- *Método mitológico*.

— implicación y su desarrollo con la conciencia de la finalidad de ese desarrollo;

— la analogía entre el juicio estético y el juicio concerniente al pensamiento mitológico es conducido hasta el punto en que el pensamiento mitológico excluye la sistematización tanto como una obra de arte.

4.- *El mito del ojo pineal*, elaborado desde enero de 1927 (nota sobre *L'amus solaire*).

Sus pormenores enunciados en términos generales.

5.- *Perpendicularidad del eje de la postura en relación al eje de la visión*.

6.- *Impotencia del sol encefaleador*.

7.- *La necesidad de la visión ~~pineal~~ vertical*.

8.- *La necesidad de la caída*.

9.- *Posición del cadáver en el suelo*.

10.- *Caracterización excremental cadavérica del sol*

11.- *Caracterización ~~excremental~~ del ojo*.

12.- *La postura de cabeza*. (El brujo y el pastor**).

13.- *El orificio anal del mono*.

14.- *Sustitución del orificio anal del mono por el rostro humano*.

15.- *Interpretación analítica del mito*

Quizás es inútil hacer un análisis yendo progresivamente del contenido manifiesto al contenido latente. Hay que analizar sobre todo las relaciones de exclusión.

* Véase la nota 19 del capítulo 3, ...*una bruja hermosa y un pirata honrado (o todo está al revés)*.

** Véase Apéndice 3bis.

16.- Generalidades sobre la mitología

yo= $\frac{1}{\text{trans finito}}$

2º) páginas de notas (7 Aa fº 38):

- 1.- Abandono de la ciencia y de la filosofía.
- 2.- Condiciones del pensamiento mitológico:
 - a) el conocimiento científico

aquí es necesario además aludir al análisis Meyerson***
al análisis heterológico;

- b) exclusión del terreno mitológico

~~Método mitológico.~~ Comienzo de una antropología mediante la descripción mitológica.
El método mitológico

primero hay que negarlo, no existe método alguno por definición, y la verificación sólo ocurre para una forma de la naturaleza; por ende, sería ridículo creer que todo es libre. Y hay, sin embargo, una única manera de juzgarlo, que es excluir toda sistematización.

Ojo pineal

Paralelo de la mujer amada y de la mujer real.

decir que introducir el pensamiento mitológico es solamente introducir la infra y la supra-realidad de la mujer amada.

3º) y (7 Aa fº 8):

Es preciso comenzar por ahí porque en la 2ª y en la 3ª parte habrán a veces enfoques mitológicos y primero se tendrá que haber distinguido el pensamiento mitológico.

- las referencias a los mitos ya formulados, pero que han perdido su valor actual;
- la imposibilidad de juzgar el valor de un modo distinto a la satisfacción análoga que ofrecen las obras de arte;

*** *Lorsque M. Meyerson* fue un artículo publicado por Bataille en la revista *Documents*. Cf. *O.C.*, t. II, p.p. 137-39. En unas notas manuscritas (6 Ah ffos 67-74), nos enteramos que Bataille se refiere a la probabilidad de los acontecimientos, tema sugerido por ese tal Meyerson: «Si la probabilidad es la regla de los grandes números, está claro que la improbabilidad regula, por el contrario, los números pequeños.

«En primer lugar, agruparemos los hechos que dependen de los grandes y los que dependen de los pequeños, y los examinaremos cada vez desde el punto de vista de la probabilidad y de la improbabilidad.

«El esquema más claro es el de la ruleta. Sacar una serie de seis cifras es infinitamente improbable y no puede ser igualado por nada previsible. Sacar una serie de un millón de cifras es tan probable como posible, pero únicamente en ese sentido, que puede ser igual, desde un cierto punto de vista, a una previsión formulada rigurosamente: sin embargo, el orden de sucesión permanece infinitamente improbable». *Ibid.*, p. 429.

a) Necesidad de conservar la 1ª parte mitológica. Esta necesidad sólo aparece hasta el final del desarrollo. Los datos iniciales sobre el pensamiento mitológico deben aparecer primero como arbitrarios.

b) Distinción entre las doctrinas revolucionarias vinculadas con la acción y una doctrina no menos revolucionaria, pero que se separa estrictamente de ellas. Una doctrina puede engendrar una acción, pero una vez que la ha engendrado se vuelve tributaria y deja de ser una doctrina viva para convertirse en una dogmática oficial. Hay que introducir, pues, la división del trabajo.

c) La creación de una fuerza de separación. Al no existir ya la Revolución como una fuerza de separación, se ha vuelto necesario desarrollar este valor especial independientemente de su valor práctico.

diferencia entre actividad política y actividad militar decir que esta posibilidad de actividad militar independiente de la actividad política subsiste en un caso definido tiene muy poca importancia.

Objeción: expresión de la burguesía o del proletariado no sólo se ha descuidado sino que ha sido el punto de partida del trabajo.

Hay numerosas ocasiones de sacrificio en la existencia, pero se comprende muy bien porque una persona prefiere la ocasión en que el sacrificio sea público para exigir después a los otros un sacrificio también público. Hay que ver también que, sin este mecanismo a su disposición, la historia se detendría, aunque se detendría igualmente si ese mecanismo interviniera en todos los casos, si a nadie le sucediera separarse por completo de las aspiraciones organizadas mecánicamente en la conciencia.

APÉNDICE 3bis

Sobre el brujo y el pastor. O.C., t. II, p.p. 416-17.

*

7 Aa ff^{os} 3-5):

§ 2. *Introducción al ojo pineal*

Simbólicamente, el ojo pineal se define como una obscenidad asquerosa que busca escapar con violencia fuera de la prisión del cráneo, pero de tal manera que en el instante de la irrupción del ojo en la cima de la bóveda craneal —o si se quiere, en el instante en que éste se abre desmesuradamente ante la inmensidad del cielo azul—, un vértigo espantoso da la impresión que el cuerpo mismo escapa a su vez, cayendo, aullando y girando hasta el fondo de ese cielo inmenso y horripilante.

Esta imagen de la caída en el cielo proporciona así a un craneo calvo el aspecto innoble de un trasero aliviándose en una súbita defecación. Esta defecación, que a su vez se representa siendo tragada con carcajadas de gorila por el sol y por el cuerpo demente —aunque ridículo— del infeliz burócrata que fue su autor, se aniquilará en el frío glacial del cielo.

A esta fantasía arbitraria, construida libremente a partir de la presencia, revelada por la anatomía, de un ojo embrionario en la parte superior del cráneo —y también en la parte superior del cuerpo humano—, pueden yuxtaponerse, como una secuencia natural, productos ya descritos del delirio latente y asfixiante de las vidas humanas sobre la superficie de la Tierra.

Durante las tibias y tempestuosas noches del sabbat, bajo un cielo lúgubre poblado de fantasmas innobles ahuyentados por el viento, las brujas se desnudaban el trasero y lo exponían al aire, parándose de cabeza y doblando las piernas hacia abajo. En esa posición, se les metía una antorcha encendida en el ano, fuese para iluminar la adoración obscena del macho cabrío, fuese para desafiar al cielo, cuya cólera hubiera podido hacer añicos esos cráneos inmundos con grandes truenos.

7 Aa ffos 128-129):

Otras, en lugar de doblar las piernas hacia el suelo, las levantaban también en el aire: la luz seguía saliendo de sus nalgas desnudas, pero se les colocaba, además, otras antorchas en las plantas de los pies.

De modo parecido, un joven pastor protestante sólo podía eyacular si se acostaba boca arriba y erguía en dirección del cielo sus pies descalzos, equivalentes para él a dos falos innobles, como dos fetiches malolientes y malditos. Los contraía en el aire y torcía sus huesos con toda la fuerza de los músculos.

A estas monstruosidades se contraponen la noción, no menos mitológica pero de mayor nobleza, según la cual el hombre está hecho para contemplar el cielo. A su vez, esta noción introduce la fantasía, al mismo tiempo la más clarividente y la más miope, de las ilusiones divinas. Por medio de ella, el hombre se abandona, no ya a la contemplación del cielo, sino a la banalidad.

La noción de contemplación celeste o divina, del águila perdiéndose en la profundidad del cielo y gozando al máximo la visión deslumbrante del sol, es ante todo una disimulación obstinada de la función visual real que el hombre busca relacionar con su erección estrictamente vertical, concebida como la violencia impetuosa de su aspiración hacia lo alto. No obstante, esta función se sitúa en un plano horizontal, ya que el eje visual es rigurosamente perpendicular al eje de erección en el estado normal.

APÉNDICE 4**Escena del hombre-pájaro en Lascaux*.**

* Véase la nota 60 del capítulo 3, *...una bruja hermosa y un pirata honrado (o todo está al revés)*.

APÉNDICE 5**Acéfalo*.**

* Véase la nota 15 del capítulo 7. *Se purifican manchándose con sangre.*



BIBLIOGRAFÍA

- ALQUIÉ Ferdinand, *Le désir d'éternité*, Presses Universitaires de France, col. Quadrige, 9^e ed., Paris, 1983.
- ARIÈS Philippe, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Âge à nos jours*, Editions du Seuil, col. Points, Paris, 1975.
- ARISTÓTELES, *Obras*, Aguilar, col. Grandes Culturas, 2^a ed., trad. Francisco de P. Samaranch, Madrid, 1973.
- ARNAUD Alain & EXCOFFON-LAFARGE Gisèle, *Bataille*, Editions du Seuil, col. Ecrivains de toujours, Paris, 1978.
- AUDOIN Philippe, *Sur Georges Bataille*, Editions Le temps qu'il fait, Paris, 1987.
- BARTHES Roland, «Les sorties du texte», en V.V.A.A., *Bataille*, Union Générale d'Editions/Publications du Centre Culturel de Cerisy-la-Salle, col. 10/18, Paris, 1973, p.p. 49-62.
- BATAILLE Georges, *Oeuvres Complètes*, Gallimard, NRF, XII tomes, Paris, 1970-1988.
 - ◆ tome I: *Présentation de Michel Foucault / Histoire de l'oeil / L'Anus solaire / Sacrifices / Articles: L'ordre de chevalerie - Fatrasies - Charles Florange - Les monnaies des grands Mogols au Cabinet des Médailles - Jean Babelon - Notes sur la numismatique des Koushans et des Koushan-shahs sassanides - Marcel Jungfleisch - La collection Le Hardelay du Cabinet des Médailles - Catalogue of the coins in the Indian Museum - L'Amérique disparue - Le cheval académique - L'Apocalypse de Saint-Sever*
 - Architecture - Le langage des fleurs - Matérialisme - Figure humaine - Black birds - Oeil - Le Tour du monde en quatre-vingts jours - Chameau - Malheur - Poussière - Lieux de pèlerinage: Hollywood - Le gros orteil - Abattoir - Cheminée d'usine - Métamorphose - Le «Jeu lugubre» - Informe - Le lion chatré - Le bas matérialisme et la gnose - Espace - Les écarts de la nature - Soleil pourri - Les Pieds Nickelés - Esthète - Bouche - Musée - Emmanuel Berl - Kâli - Les trouvailles du Louristan - Pascal Pia - L'art primitif - Joan Miró: peintures récentes - X marks the spot - La mutilation

sacrificielle et l'oreille coupée de Van Gogh - L'esprit moderne et le jeu des transpositions - R. von Krafft-Ebing - La critique des fondements de la dialectique hégélienne - A propos de Krafft-Ebing - H. Pinard de la Boullaye - André Mater - Gérard Servèze - Revue philosophique - La notion de dépense - Louis-Ferdinand Céline - André Breton, Tristan Tzara, Paul Éluard - René Crevel - Stefan Zweig - André Roujou - Pierre-Jean - Le problème de l'État - Minotaure - La structure psychologique du fascisme - André Malraux - Jules Claraz - G. J. Heering - «Contre-Attaque»: Union de lutte des intellectuels révolutionnaires - Les Cahiers de «Contre-Attaque» - «Contre-Attaque»: La patrie et la famille - Les 200 familles - Les fascistes lynchent Léon Blum - «Contre-Attaque»: Appel à l'action - «Contre-Attaque»: Sous le feu des canons français... - A ceux qui n'ont pas oublié la guerre du droit et de la liberté - Les cahiers de «Contre-Attaque»: Front Populaire dans la rue - Vers la révolution réelle - Notes additionnelles sur la guerre - Le labyrinthe - La conjuration sacrée - Nietzsche et les fascistes - Héraclite (texte de Nietzsche) - Propositions - Karl Jaspers - Chronique nietzschéenne - Note sur la fondation d'un Collège de Sociologie - La Mère-Tragédie - Chevelures - Van Gogh Prométhée - L'obélisque - Corps célestes - Le paysage - L'apprenti sorcier - Déclaration du Collège de Sociologie sur la crise internationale - La chance - La folie de Nietzsche - La menace de guerre - La pratique de la joie devant la mort - Le sacré - Le mangeurs d'étoiles / *Appendice / Addendum 1973*: Notre-Dame de Rheims - Raoux - Catalogue de l'oeuvre de Raoux.

♦ tome II: I. [*Rêve*] / II. *Dossier de L'oeil pinéal* / III. *Dossier de la polémique avec André Breton* / IV. *Dossier de «Documents»* / V. *Note sur le système actuel de répression* / VI. *Textes se rattachant à «La notion de dépense»* / VII. *Textes se rattachant à «La structure psychologique du fascisme»* / VIII. *Dossier «Hétérologie»* / IX. *Essais de sociologie*: [Le fascisme en France.] - Essais de définition du fascisme - L'abjection et les formes misérables - La royauté de l'Europe classique - L'armée mystique - Le sacrifice - La joie devant la mort - La structure sociale / X. *1934-1935* /

XI. *En marge d' «Acéphale»* / XII. *Société de Psychologie collective* / XIII. *Collège de Sociologie* / XIV. *Manuel de l'Anti-chrétien* / XV. *Le masque*.

◆ tome III: *Madame Edwarda* / *Le Petit* / *L'Archangélique* / *L'Impossible* / *La Scissiparité* / *L'Abbé C* / *L'Être indifférencié n'est rien* / *Le Bleu du ciel*.

◆ tome IV: *Poèmes* / *Le Mort* / *Julie* / *La maison brûlée* / *La tombe de Louis XXX* / *Divinus Deus* / *Ébauches*.

◆ tome V: *L'Expérience intérieure* / *Méthode de méditation* / *Post-scriptum 1953* / *Le coupable* / *L'Alleluiah*, *Catéchisme de Dianus*.

◆ tome VI: *Sur Nietzsche* / *Mémoire* / *Annexes: Vie de Laure* - [Collège socratique] - *L'Amitié* - *Le rire de Nietzsche* - *Discussion sur le péché* - [Plans pour la *Somme athéologique*].

◆ tome VII: *L'Économie à la mesure de l'univers* / *La Part maudite* / *La limite de l'utile* / *Théorie de la religion* / *Conférences 1947-1948: Le mal dans le platonisme et le sadisme* - *La religion surréaliste* - *Schéma d'une histoire des religions* / *Annexes: Sade et la morale* - *Les problèmes du surréalisme* - *Notice autobiographique*.

◆ tome VIII: *L'Histoire de l'érotisme* / *Le surréalisme au jour le jour: Mon intention* - Michel Leiris - André Breton - Louis Aragon - Les «*Fatrasies*» - «*W.-C.*» - Antonin Artaud - *Anticipation du naufrage* / *Conférences 1951-1953: Le sacré au XX^e siècle* - *Les conséquences du non-savoir* - *L'enseignement de la mort* - *Le non-savoir et la révolte* - *Non-savoir, rire et larmes* - *L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit* / *La Souveraineté* / *Annexes: Nietzsche et Jésus selon Gide et Jaspers* - *Nietzsche à la lumière du marxisme* - *Nietzsche et Thomas Mann* - *L'amour d'un être mortel* - *Le paradoxe de la mort et la pyramide*.

◆ tome IX: *Lascaux ou la naissance de l'art* / *Manet* / *La Littérature et le Mal* / *Dossier de Lascaux: [Premier projet de film]* - [Esquisse 1] - [Esquisse 2] - [Esquisse 3] - [Scénario] - [Conférence à la Société d'Agriculture] - [Conférence du 18 janvier 1955] - *La Vénus de Lespugue* - *Le berceau de l'humanité: La vallée de La Vézère* / *Dossier*

William Blake: [Fragments] - [Traductions] - Chagrin d'enfant - A l'ombre d'un myrte - L'éternité - Les augures de l'innocence - Toutes les religions n'en sont qu'une - Le Mariage du Ciel et de l'Enfer - Un chant de liberté - Visions des filles d'Albion - La Révolution française.

♦ tome X: *L'Érotisme / Le procès de Gilles de Rais / Les larmes d'Éros / Dossier de «L'Érotisme»: La signification de l'érotisme - Addition à L'Érotisme - Projet d'une conclusion à L'Érotisme / Dossier des «Larmes d'Éros»: Introductions - L'infantilisme - La volupté dans les larmes - [Je voudrais dans ce petit livre...] - [Reste pourtant] - [Je m'éloigne de la croyance...] - Post-scriptum - Début de post-scriptum aux «Larmes d'Éros» - Post-scriptum des «Larmes d'Éros» à propos d'Agadir - [La dernière pensée].*

♦ tome XI: *Articles I 1944-1949 / Année 1944: Nietzsche est-il fasciste? - La littérature est-elle utile? / Année 1945: La révolution surréaliste - La volonté de l'impossible - Les peintures politiques de Picasso / Année 1946: À propos d'assoupissements - Klee - André Masson - La morale de Miller - Le sens moral de la sociologie - Dionysos Redivivus - Le surréalisme et sa différence avec l'existentialisme - Expérience mystique et littérature - De l'âge de pierre à Jacques Prévert - L'inculpation d'Henry Miller - Gide, Baranger, Gillet - Le dernier instant - Gide, Nietzsche, Claudel - À prendre ou à laisser - La guerre en Chine - Cossery, Robert Aron - Marcel Proust et la mère profanée - Adamov / Année 1947: L'amitié de l'homme et de la bête - À propos de récits d'habitants d'Hiroshima - Giraud, Pastoureau, Benda, Du Moulin de Laplante, Govy - Du rapport entre le divin et le mal - Pierre Gordon - Qu'est-ce que le sexe? - Un nouveau romancier américain - Sartre - L'absence de Dieu - La morale du malheur: «La peste» - Lettre à M. Merleau-Ponty - La paix durable est-elle fatale? - Le surréalisme en 1947 - Réflexions sur le bourreau et la victime - Conrad, Breton - Préface à l'exposition Gaston-Louis Roux - De l'existentialisme au primat de l'économie / Année 1948: Goya - Le surréalisme - La psychanalyse - L'ivresse des tavernes et la religion - Le mensonge politique - La révolution sexuelle et le «Rapport Kinsey» - Jean Paulhan, Marc Bloch -*

Du sens d'une neutralité morale dans la guerre russo-américaine - Le surréalisme et Dieu - La divinité d'Isou - La méchanceté du langage - Proust / Année 1949: Bible, ésotérisme, idéalisme du Middle West: Henry Wallace - André Breton, Malcolm de Chazal, Albert Camus - La laideur belle ou la beauté laide de l'art et la littérature - Nietzsche, William Blake - La paradoxe du don - La bonheur, l'érotisme et la littérature - La question coloniale. D'un caractère sacré des criminels (Genet) - Caprice et machinerie d'État à Stalingrad - L'art, exercice de cruauté - Un roman monstrueux - Racine - La littérature française du Moyen Âge, la morale chevaleresque et la passion - La souveraineté de la fête et le roman américain - Le roman et la folie - L'oeuvre théâtrale de René Char - La victoire militaire et la banqueroute de la morale qui maudit - L'oeuvre de Goya et la lutte des classes.

♦ tome XII: *Articles II 1950-1961* / Année 1950: L'existentialisme - Lettre à René Char sur les incompatibilités de l'écrivain - Sociologie, Henri Calet, Beatrix Beck - Le matérialisme et la fable / Année 1951: La guerre et la philosophie du sacré - Le journal jusqu'à la mort - Léonard de Vinci (1452-1519) - La civilisation et la guerre: Princesse Bibesco, Paul Gegauff, Nietzsche - Le silence de Molloy - Le racisme - Sommes-nous là pour jouer ou pour être sérieux? - René Char et la force de la poésie - L'art et les larmes d'André Gide - Le temps de la révolte / Année 1952: Silence et littérature - Le mysticisme: Emmanuel Aegerter, Jacques Masui - L'élevage - Le souverain - l'utilité de l'art - La mystique purement poétique d'un grand écrivain irlandais - L'espèce humaine - Leclerc - L'affaire de «L'Homme révolté» - La littérature française en 1952 / Année 1953: Hemingway à la lumière de Hegel - Le passage de l'animal à l'homme et la naissance de l'art - Le non-savoir - Au rendez-vous de Lascaux, l'homme civilisé se retrouve homme de désir - Aphorismes - Sade, 1740-1814 / Année 1954: Hors des limites / Année 1955: L'au-delà du sérieux - Le paradoxe de l'érotisme - Hegel, la mort et le sacrifice / Année 1956: Hegel, l'homme et l'histoire - L'impressionisme - Un livre humain, un grand livre - L'érotisme ou la mise en question de l'être - Qu'est-ce que

- l'histoire universelle? - L'équivoque de la culture / Année 1957: L'affaire Sade (le procès) - Ce monde où nous mourons - L'erotisme, soutien de la morale / Années 1958-1961: La planète encombrée - Le pur bonheur - Zarathoustra et l'enchantement du jeu - La religion préhistorique - Terre invivable? - Max Ernst philosophe! - Gustave Moreau, «l'attardé» précurseur du surréalisme / *Dossier du «Pur Bonheur»*: Explication de mes écrits - Notes et aphorismes - L'animalité - La consommation - Le pur bonheur - Exécration - Le drame tragique - Le jeu / *Emprunts de Georges Bataille à la Bibliothèque Nationale (1922-1953)* / *Liste des articles publiés entre 1944 et 1962 repris dans les tomes autres que les tomes XI et XII.*
- _____, *Les larmes d'Eros*, Éditions J.-J. Pauvert, 2^e ed., préface de J.M. Lo Duca, Paris, 1981.
 - _____, *Poèmes Poemas*, Ediciones El Tucán de Virginia, col. Los Bífidos, trad. Ignacio Díaz de la Serna, México, 1995.
 - BAUDRILLARD Jean, *De la séduction*, Editions Galilée, Paris, 1979.
 - BAUDRY Jean-Louis, «Bataille et la science: introduction à L'expérience intérieure», en V.V.A.A., *Bataille*, Union Générale d'Éditions/Publications du Centre Culturel de Cerisy-la-Salle, col. 10/18, Paris, 1973, p.p. 127-146.
 - BESNIER Jean-Michel, «Un disciple de Kojève très turbulent», *Magazine Littéraire*, N° 243, juin 1987, Paris, p.p. 42-43.
 - BILEN Max, «L'expérience poétique», *Magazine Littéraire*, N° 243, juin 1987, Paris, p. 29.
 - BLAIS Michel, «Images et signes», *Magazine Littéraire*, N° 243, juin 1987, Paris, p.p. 26-27.
 - BLANCHOT Maurice, *L'Entretien infini*, Gallimard, Paris, 1969.
 - _____, *Le livre à venir*, Gallimard, Paris, 1959.
 - _____, *La ausencia del libro*, Ediciones Caldén, trad. Alberto Drazul, Buenos Aires, 1973.

- BÖHME Jacob, *Aurora*, Ediciones Alfaguara, trad. Agustín Andreu Rodrigo, Madrid, 1979.
- _____, *De la base sublime et profonde des six points théosophiques / Mysterium Pansophicum*, Albin Michel, col. Cahiers de l'Hermétisme, trad. L. C. de Saint-Martin, Paris, 1977.
- CAILLOIS Roger, *L'homme et le sacré*, Gallimard, col. Folio Essais, s/e, Paris, 1996.
- CARO BAROJA Julio, *Las formas complejas de la vida religiosa (Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII)*, Akal Editor, Madrid, 1978.
- CHAPSAL Madeleine, *Les écrivains en personne*, Éditions 10/18, Paris, 1961.
- CHATAIN Jacques, *Georges Bataille*, Seghers, col. Poètes d'aujourd'hui, Paris, 1973.
- CORTANZE Gérard de, «L'irréductible hostilité de Bataille au surréalisme», *Magazine Littéraire*, N° 243, juin 1987, Paris, p.p. 34-36.
- CRUZ San Juan de la, *Poesías Completas (y comentarios en prosa a los poemas mayores)*, Aguilar, col. Crisol Literario, 3° ed., ed. Dámaso Alonso y Eulalia Galvarriato de Alonso, Madrid, 1968.
- CUVILLIER Armand, *Anthologie des philosophes français contemporains*, Presses Universitaires de France, Paris, 1962.
- DELAY Florence, «Méditations taurines», *Magazine Littéraire*, N° 302, septembre 1992, Paris, p.p. 61-63.
- DELEDALLE Gérard, *L'existential. Philosophies et littératures de l'existence*, Editions Renée Lacoste, Paris, 1949.
- DERRIDA Jacques, *L'écriture et la différence*, Editions du Seuil, col. Points, Paris, 1967.

- DESCARTES René, *Oeuvres*, Le Club Français du Livre, 2 tomes, ed. Samuel S. de Sacy, Paris, 1966.
- DÍAZ DE LA SERNA Ignacio, *Del desorden de Dios (ensayos sobre Georges Bataille)*, Editorial Taurus, México, 1997.
- DURANÇON Jean, *Georges Bataille*, Gallimard, col. Idées, Paris, 1976.
- DURKHEIM Émile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Presses Universitaires de France, col. Quadrige, 7^e ed., Paris, 1985.
- ELIADE Mircea, *Lo sagrado y lo profano*, Guadarrama, col. Punto Omega, trad. Luis Gil, Madrid, 1973.
- ELIZONDO Salvador, *Farabeuf*, Joaquín Mortiz/SEP Cultura, col. Lecturas Mexicanas, México, 1985.
- FARDOULIS-LAGRANGE Michel, *Georges Bataille ou l'ami présomptueux*, Editions Le Soleil Noir, Paris, 1969.
- _____, «Portrait d'un joueur» (propos recueillis par Serge Rigolet), *Magazine Littéraire*, N° 243, juin 1987, Paris, p.p. 49-50.
- FINAS Lucette, *La crue. Une lecture de Bataille: Madame Edwarda*, Gallimard, Paris, 1972.
- FOUCAULT Michel, «Préface a la transgression», *Critique*, N° 195-196, août-septembre 1963, Paris, p.p. 751-770.
- GAOS José, *Antología de la filosofía griega*, El Colegio de México, 2^a ed., México D.F., 1968.
- GIRARD René, *La violence et le sacré*, Grasset, col. Pluriel, Paris, 1972.
- GUILLAUME Marc, «Bataille économiste: une fresque grandiose des sociétés humaines», *Magazine Littéraire*, N° 243, juin 1987, Paris, p.p. 30-31.
- .. HATZFELD Helmut, *Estudios literarios sobre mística española*, Editorial Gredos, col. Biblioteca Románica Hispánica, 3^a ed., Madrid, 1976.

- HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *Escritos de juventud*, Fondo de Cultura Económica, trad. José María Ripalda, México, 1978.
- _____, *Fenomenología del Espíritu*, Fondo de Cultura Económica, trad. Wenceslao Roces, México, 1966.
- _____, *Phénoménologie de l'esprit*, Aubier-Montaigne, 2 tomes, trad. Jean Hyppolite, Paris, 1939.
- _____, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, Revista de Occidente, col. Biblioteca de Ciencias Históricas, trad. José Gaos, Madrid, 1974.
- _____, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Juan Pablos Editor, trad. Eduardo Ovejero y Maury, México, 1974.
- HEIDEGGER Martin, *La pregunta por la cosa (la doctrina kantiana de los principios trascendentales)*, Editorial Alfa, trad. Eduardo García Belsunce y Zoltan Szankay, Buenos Aires, 1975.
- _____, *El ser y el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, 4ª ed., trad. José Gaos, México, 1971.
- _____, *¿Qué es metafísica? (y otros ensayos)*, Ediciones Siglo Veinte, trad. Xavier Zubiri y Eduardo García Belsunce, Buenos Aires, 1974.
- HOLLIER Denis, «De l'au-delà de Hegel à l'absence de Nietzsche», en V.V.A.A., *Bataille*, Union Générale d'Éditions/Publications du Centre Culturel de Cerisy-la-Salle, col. 10/18, Paris, 1973, p.p. 75-96.
- _____, *La prise de la Concorde. Essais sur Georges Bataille*, Gallimard, Paris, 1974.
- HOUDEBINE Jean-Louis, «L'ennemi du dedans», en V.V.A.A., *Bataille*, Union Générale d'Éditions/Publications du Centre Culturel de Cerisy-la-Salle, col. 10/18, Paris, 1973, p.p. 153-191.
- HUIZINGA Johan, *Homo ludens*, Alianza Editorial, col. El Libro de Bolsillo, trad. Eugenio Imaz, Madrid, 1972.

- HYPOLITE Jean, *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, Ediciones Península, trad. Francisco Fernández Buey, Barcelona, 1974.
- JESUS Santa Teresa de, *Obras Completas*, Biblioteca de Autores Cristianos, ed. Efrén de la Madre de Dios y Otdger Steggink, Madrid, 1982.
- KAUFMANN Walter, *Hegel*, Alianza Editorial, trad. Víctor Sánchez de Zavala, Madrid, 1972.
- KLOSSOWSKI Pierre, *Tan funesto deseo*, Taurus, trad. Mauro Armiño, Madrid, 1980.
- _____, *La vocación suspendida*, ERA, trad. Michèle Alban y Juan García Ponce, México, 1975.
- _____, «De Contre-Attaque à Acéphale», *Change*, N° 7, hiver 1970-1971, Paris, p.p. 13-19.
- KOJÈVE Alexandre, *Introducción a la lectura de Hegel (La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel / La dialéctica de lo real y la idea de la muerte en Hegel / La concepción de la antropología y del ateísmo en Hegel)*, Editorial La Pléyade, 3 vols., trad. Juan José Sebreli, Buenos Aires, 1972.
- KRISTEVA Julia, «L'expérience et la pratique», en V.V.A.A., *Bataille*, Union Générale d'Editions/Publications du Centre Culturel de Cerisy-la-Salle, col. 10/18, Paris, 1973, p.p. 267-301.
- LE BOULER Jean-Pierre, «Bataille et Callois: divergences et complicités», *Magazine Littéraire*, N° 243, juin 1987, Paris, p.p. 47-48.
- LECOQ Dominique, «L'animateur de revues», *Magazine Littéraire*, N° 243, juin 1987, Paris, p.p. 36-38.
- LEIBNIZ Gottfried, *Monadología*, Aguilar, col. Biblioteca de Iniciación Filosófica, 7ª ed., trad. Manuel Fuentes Benot, Madrid, 1980.
- LEMOINE-LUCCIONI Eugénie, «Bataille, Lacan: une différence essentielle», *Magazine Littéraire*, N° 243, juin 1987, Paris, p.p. 45-47.

- LEÓN Fray Luis de, *Poesías Completas*, Aguilar, col. Crisol Literario, 6ª ed., ed. P. Merino y P. Llobera, Madrid, 1968.
- _____, *La perfecta casada / Cantar de cantares*, Aguilar, col. Crisol Literario, 10ª ed., ed. Félix García y Federico Carlos Sáinz de Robles, Madrid, 1967.
- LOYOLA San Ignacio de, *Obras*, Biblioteca de Autores Cristianos, ed. Ignacio Iparraguirre, Cándido de Dalmasas y Manuel Ruiz Jurado, Madrid, 1991.
- MARCEL Gabriel, *Homo viator*, Aubier, 3ª ed., Paris, 1967.
- MARMANDE Francis, «Sartre, Bataille: le pas de deux», *Magazine Littéraire*, N° 243, juin 1987, Paris, p.p. 43-45.
- MAUSS Marcel, *Essai sur le don. Forme et Raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, en *Sociologie et Anthropologie*, Presses Universitaires de France, col. Quadrige, Paris, 1950.
- .. MÉTRAUX Alfred, «Rencontre avec les ethnologues», *Critique*, N° 195-196, août-septembre 1963, Paris, p.p. 64-70.
- .. MEUNIER Jacques, «L'horizon aztèque», *Magazine Littéraire*, N° 243, juin 1987, Paris, p.p. 32-34.
- MOLINOS Miguel de, *Guía espiritual*, Editora Nacional, Madrid, 1977.
- _____, *Defensa de la contemplación*, Editora Nacional, col. Biblioteca de Visionarios Heterodoxos y Marginados, Madrid, 1983.
- MONDOLFO Rodolfo, *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*, Siglo XXI Editores, 5ª ed., trad. Oberdán Caletti, México, 1978.
- NIETZSCHE Friedrich, *Así habló Zaratustra*, Alianza Editorial, col. El Libro de Bolsillo, 6ª ed., trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, 1978.
- _____, *El gay saber*, Narcea S.A. de Ediciones, col. Bitácora, trad. Luis Jiménez Moreno, Madrid, s/f, p. 113.

- _____, *Oeuvres philosophiques complètes. Fragments posthumes. Automne 1884 - Automne 1885*, Gallimard, col. NRF, t. XI, ed., Giorgio Colli et Mazzino Montinari, trad., Michel Haar et Marc. B. de Launay, Paris, 1982.
- _____, *Oeuvres philosophiques complètes. Fragments posthumes. Automne 1885 - Automne 1887*, Gallimard, col. NRF, t. XII, ed., Giorgio Colli et Mazzino Montinari, trad., Julien Hervier, Paris, 1986.
- _____, *Oeuvres philosophiques complètes. Fragments posthumes. Automne 1887 - Mars 1888*, Gallimard, col. NRF, t. XIII, ed., Giorgio Colli et Mazzino Montinari, trad., Pierre Klossowski et Henri-Alexis Baatsch, Paris, 1986.
- _____, *Oeuvres philosophiques complètes. Fragments posthumes. Début 1888 - Début janvier 1889*, Gallimard, col. NRF, t. XIV, ed., Giorgio Colli et Mazzino Montinari, trad., Jean-Claude Hémery, Paris, 1987.
- OVID, *Metamorphoses*, The Loeb Classical Library, 2 vols., 2nd reprint, trad. F. Justus Miller, Great Britain, 1966.
- PAUVERT Jean-Jacques, «Bataille, auteur inconnu» (propos recueillis par Dominique Lecoq), *Magazine Littéraire*, N° 243, juin 1987, Paris, p.p. 38-39.
- PIEL Jean, *La rencontre et la différence*, Paris, Fayard, 1982.
- PLATO, *The Republic*, The Loeb Classical Library, 2 vols., 5th reprint, trad. Paul Shorey, Great Britain, 1970.
- PLEYNET Marcelin, «L'Orestie», en V.V.A.A., *Bataille*, Union Générale d'Editions/Publications du Centre Culturel de Cerisy-la-Salle, col. 10/18, Paris, 1973, p.p. 107- 119.
- .. RABOURDIN Dominique, «Laure: vivre avec Bataille», *Magazine Littéraire*, N° 243, juin 1987, Paris, p.p. 40-41.
- RENARD Jean-Claude, *L'«Expérience intérieure» de Georges Bataille sur la négation du Mystère*, Editions du Seuil, Paris, 1987.

- ROSSET Clément, *Le principe de cruauté*, Les Editions de Minuit, col. Critique, Paris, 1988.
- SALES Saint François de, *Introduction à la vie dévote*, Editions du Seuil, Paris, 1962.
- SARTRE, Jean-Paul, *Situations I*, Gallimard, Paris, 1947.
- SAVATER Fernando, *Escritos politeístas*, Editora Nacional, Madrid, 1975.
- SENDER Ramón J., *Ensayos sobre el infringimiento cristiano*, Editora Nacional, col. Biblioteca de Visionarios Heterodoxos y Marginados, Madrid, 1975.
- SOLLERS Philippe, *L'écriture et l'expérience des limites*, Editions du Seuil, col. Points, Paris, 1968.
- _____, «L'acte Bataille», en V.V.A.A., *Bataille*, Union Générale d'Editions/Publications du Centre Culturel de Cerisy-la-Salle, col. 10/18, Paris, 1973, p.p. 11-22.
- SURYA Michel, *Georges Bataille: la mort à l'oeuvre*, Librairie Séguier, Paris, 1987.
- THOMAS Chantal, «Contre le sexe fade», *Magazine Littéraire*, N° 243, juin 1987, Paris, p. 28.
- .. WAHL François, «Nu, ou les impasses d'une sortie radicale», en V.V.A.A., *Bataille*, Union Générale d'Editions/Publications du Centre Culturel de Cerisy-la-Salle, col. 10/18, Paris, 1973, p.p. 199-242.
- WAHL Jean, *Tableau de la philosophie française*, Gallimard, col. Idées, Paris, 1962.
- WALDBERG Patrick, «Acéphalogramme», *Magazine Littéraire*, N° 331, avril 1995, Paris, p.p. 151-159.