



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA**

**UNA TEORÍA ATEOLÓGICA DEL SUJETO. REFLEXIONES EN TORNO A LA  
EXPERIENCIA INTERIOR DE GEORGES BATAILLE**

**TESIS  
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:  
MAESTRO EN FILOSOFÍA**

**PRESENTA:  
HÉCTOR RODOLFO GARCÍA ROJAS**

**TUTOR DR. ALBERTO CONSTANTE LÓPEZ  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**

**CIUDAD UNIVERSITARIA CDMX, MARZO 2022**



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.

## Agradecimientos

A mi dulce Paula por todo lo que me has enseñado, desde la lectura de la heterología y la economía general hasta las formas más elementales del cariño, mi agradecimiento no tiene límites.

Muchísimas gracias a mi querido maestro Alberto por todos estos años en los que me has apoyado en este largo camino del filosofar.

Al seminario filosofía de la religión y sus discusiones interminables.

A los que aún dejan ofrendas en el camino.

Al caminante y su sombra.

## Índice

Introducción	1
1. El otro lugar de la mística. Un (no)saber sobre el sujeto	8
1.1. La ciencia de los lugares otros, la emergencia del no-saber en la experiencia interior	8
1.2. La autoridad y la soberanía de la experiencia interior, el principio del “método” del no-saber	27
2. El suplicio. El desbordamiento de la razón en la filosofía de Georges Bataille	41
2.1. El silencio y el sacrificio, el fundamento del no-saber	41
2.2. Una mística sin Dios, la experiencia sin finalidad y la oreja mutilada de Vincent van Gogh	56
3. La meditación. <i>Te sine Deum</i>	69
3.1. La transgresión de toda teología, o la (im)posibilidad de la nueva teología mística	69
3.2. Un no-saber sobre sí mismo, ¿pináculo de la meditación?	83
Una conclusión imposible	95
Referencias bibliográficas	100
Bibliografía	103

## Introducción.

¿Es posible pensar el problema de la religión desde el vacío y no desde un sujeto de conocimiento? De alguna manera eso fue lo que pretendió, alrededor del segundo siglo de la era cristiana, el filósofo y monje budista Nāgārjuna cuando dijo a sus contemporáneos que, “nada surge y nada cesa, sin embargo, [los budas] han hablado de un camino donde las cosas surgen y cesan”.<sup>1</sup> Una posible interpretación para esta máxima del autor hindú es que toda remisión a un origen desde la nada en la perspectiva del Buddha y en la significación de la vacuidad (*śūnyatā*), o no-yo (*anātman*) es un mero ardid. Motivo por el cual, el yo (*ātman*, corazón, aliento, sí mismo) se (o)cupa del vacío que implicaría para él mismo que “nada surja”.

Pensemos ahora este “nada surge” ya no como un principio cosmogónico budista, sino, desde la perspectiva de un método y del sujeto de conocimiento. Respecto a la experiencia del conocimiento que nada surja quiere decir que no hay principio del conocimiento, no hay sí mismo o sujeto (*ātman*) sino “no-sí-mismo” (*anātman*, *an-attā*), y, por lo tanto, no hay un quién (*ka*) que experimente el fenómeno del vacío como el del conocimiento de sí. Es por lo que desde esta perspectiva el yo no sería el origen del vacío experimentado, ni el fundamento del conocimiento en donde se expresa y contempla la “nada que surge” *frente a los ojos*, ni de la comprensión del propio yo en el vacío. Es decir, no hay ser (*brahman*) en lugar de nada (*śūnyatā*) y, por ende, tampoco objeto conocido (*saṃsāra*), ni ley o límite (*dharma*, *dhamma*<sup>2</sup>), la experiencia queda abierta en el vacío en esa “nada que no cesa”. Ya en el siglo XX, pero no en torno al problema del budismo mahayana, sino de la filosofía de la religión Georges Bataille dirá algo similar, “no hay más sujeto-objeto, sino, «brecha abierta» entre uno y otro, y, en la brecha, el sujeto, el objeto son disueltos, hay paso, comunicación, pero no del uno al otro: el uno y el otro han perdido la existencia distinta. Las preguntas del sujeto y su voluntad de saber son suprimidas: el sujeto ya no es más, su interrogación no tiene sentido ni principio que lo introduzca”,<sup>3</sup> Dicha aprehensión de la

---

<sup>1</sup> YS:21, *apud.* Juan Arnau, *La palabra frente al vacío*, Fondo de Cultura Económica, México, 2005, p.189.

<sup>2</sup> Una traducción más fiel para *dharma* es el de ley religiosa. Al hablar de religión se hará en ese sentido y no en la etimología habitual, sea esta la de Cicerón como *relegere*, volver a leer, o, la de Lactancio como *religo* volver a ligar.

<sup>3</sup> Georges Bataille, *Œuvres complètes* vol. V, Editions Gallimard, France, 1973, p. 74.

supresión del saber fue nombrada por místicos cristianos en los albores de la Modernidad como el *no-saber*.<sup>4</sup>

Pero ¿qué implica para la filosofía de Georges Bataille que no haya más sujeto-objeto? Para entender esta lectura anti subjetiva-objetiva de la religión el *no-saber* será la clave interpretativa. Este no-saber ha sido desde la mística cristiana, la forma en que se da al conocimiento la experiencia que lo desborda: lo suprasensible como sensación, la nada en tanto que es, el no-ser y lo infinito en su ser finito, es decir, un conocimiento que se da en lo que no es en él mismo un conocimiento. Lo anterior es plausible siempre y cuando se mantenga el problema del saber en una tensión dinámica entre aquello que se conoce y lo que del conocimiento mismo se desconoce. Es decir, entre lo que por vía de la experiencia se puede constatar del conocimiento que se tenga previo a ella y lo que por sí misma puede revelar de ese más allá del conocimiento, el propio *no-saber*. En otras palabras, el problema a tratar será el de la diferencia que habría entre una idea y la experiencia que la niega, entre el *éxtasis* vivido y el *éxtasis* narrado en el tránsito del saber hacia el no-saber en la llamada por Bataille *experiencia interior*.

*Éxtasis* viene del griego *ἔκστασις*, acción de desplazarse, desviación y fuera de sí, se forma a partir del prefijo *εκ*, de, desde, de un interior hacia un exterior, de la raíz *ἵστημι*, poner, colocar, poner de pie, levantar, alzar el mástil, y el sufijo *σις* de acción, por lo que puede entenderse como una salida de sí mismo. Es a partir de esta salida de sí que planteo la posibilidad, por un lado, de una crítica al sujeto de la Modernidad y al método de

---

<sup>4</sup> Una de las referencias más importantes de este concepto dentro de la mística cristiana moderna data de un texto anónimo cartujo inglés del S.XIV titulado *The Cloud of Unknowing*. “«¿Cómo voy a pensar a Dios mismo y qué es?»». Y nada puedo responderte, salvo que no lo sé, pues con esta pregunta me abocas a la oscuridad misma, a la misma nube del no saber en la que quiero que te halles. Puesto que, si bien es cierto que por medio de la gracia de Dios podemos llegar a saber todo lo referente a otras materias y pensar en ellas –sí, incluso las obras de Dios–, nadie puede pensar a Dios mismo. Por tanto, dejaré a un lado todo lo que puedo pensar y elegiré lo que no puedo pensar como objeto de mi amor” Anónimo, *La nube del no saber*, Herder Editorial, Barcelona, 1999, p.42 Cabe resaltar la importancia de este texto especialmente en san Juan de la Cruz, quien diferencia este *no-saber* de la *docta ignorancia*, de tal modo que sería el *no-saber* la cumbre que aspira a Dios y no sólo el reconocimiento de las limitaciones del entendimiento para conocer a Dios. “De la misma manera acaece de la luz espiritual en la vista del alma, que es el entendimiento, en el cual esta genera noticia y luz que vamos diciendo sobre natural embiste tan pura y sencillamente desnuda ella y ajena de todas las formas inteligibles, que son objetos del entendimiento, que él no la siente ni echa de ver [...] que es cuando ella es más pura, le hace tiniebla, porque le enajena de sus acostumbradas luces, de formas y fantasías; y entonces siéntese bien y échase bien de ver la tiniebla”. (2S 14, 10) San Juan de la Cruz, *Obras completas*, 3er. ed, a cargo de Maximiliano Herráiz, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2002.

conocimiento, y por el otro, la emergencia de un método y una filosofía fundados en el éxtasis y no en el sujeto de conocimiento, aunque sí en otra práctica de sí. Esto es lo que llamo a partir y a pesar de Bataille el sujeto en éxtasis o ateológico, forma soterrada y paradójica del sujeto que usurpa, aunque por un breve instante, el lugar del sí mismo, dejándolo fuera de sí, en una “nada que no surge y no cesa”.<sup>5</sup> Para mostrar cómo es posible fundar una filosofía en el éxtasis me valgo del primer tomo de la *Summa ateologique, L'expérience intérieure*.

Así y siguiendo la posibilidad abierta de un yo en éxtasis encuentro en la “experiencia interior”, en tanto exposición de una historia marginal de las prácticas con las que se ha hecho sujeto, como de una teología, las claves para teorizar en torno a un fundamento paradójico, el *sujeto ateológico*. Y es paradójico porque dicho fundamento no fundamenta nada, un yo que en el momento de afirmar la identidad consigo mismo se extravía y se encuentra con su reverso, un no-yo. Es decir, este texto puede entenderse en la dirección de sacar a la luz el fundamento espurio de la teología, así como mostrar la persistencia histórica de los argumentos teológicos en las filosofías del sujeto, tanto en la Ilustración como en la Modernidad. Por lo cual junto con Bataille, retomo las intrigantes de los místicos cristianos en torno al no-saber y los límites del conocimiento, es decir, ¿es posible la experiencia con lo sagrado en el desamparo de Dios? Por lo que se tomará como guías interpretativas la muerte de Dios y la práctica religiosa del sacrificio en sus puntos de coincidencia. Por lo que es posible pensar que, tanto en el sacrificio como en la muerte de Dios se habrían dado formulaciones positivas de esta puesta en suspenso del yo, así como un reverso de la Modernidad, es decir, otra forma del sujeto que no es la de la epistemología, aquello que Bataille tematizó bajo los conceptos de individuo e ipseidad.

Para mostrar la posibilidad de pensar un más allá de la mística en la filosofía de Georges Bataille, así como de una filosofía del éxtasis y sujeto místico, me valgo del siguiente recorrido. En el primer capítulo se entenderá la categoría del “no-saber” dentro de una topología; la topología de la experiencia interior, a la vez que se dan las claves históricas de la evolución del fenómeno místico en torno a la filosofía de Georges Bataille. Dicha experiencia interior se mostrará diferente del problema de la interioridad como privativa de

---

<sup>5</sup> Si me valiera de otro título para esta tesis sería el de “Prolegómenos a una Filosofía del Éxtasis”.

un yo como sí mismo,<sup>6</sup> por lo que esta topología de la experiencia interior se abordará desde el concepto de Michel Foucault *heterotopía* “el lugar otro”. Este lugar otro se entenderá como el *ahí* del no-saber de la experiencia interior. Asimismo, la heterotopía será contrastada con la categoría de lo sagrado, como aquella instancia ordenadora de los elementos que en un espacio constituyen a la misma heterotopía como al no-saber en la experiencia interior. Simultáneamente el problema de lo sagrado en tanto instancia ordenadora del espacio heterótopo, abre paso para entender lo que Georges Bataille nombró heterología o “ciencia de los residuos violentos”. A partir de la heterología se introduce el horizonte interpretativo en el que se despliega el ritual y el sacrificio, fenómenos claves para comprender como lo sagrado en un espacio heterótopo se comunica a la experiencia, es decir, que se hace común.

Tomando como hilo conductor la comunicación de la experiencia interior desde el éxtasis, surgirá como problema subyacente: el del método, es decir cómo lo sagrado se hace accesible socialmente; método que, como se verá a lo largo de esta investigación, difiere del método de la razón o de la ciencia. Por lo que, si se hablará de un método será en la dirección de un anti método o método paradójico, una *τέχνη* mística. Método donde lo que se descubre no es el camino seguro del conocimiento, sino, la instancia que permite a la experiencia interior guiarse hacia lo desconocido o inaudito de la misma experiencia, confiriéndole su autoridad frente a la razón.

El segundo capítulo girará alrededor de la relación que tuvo la historia del no-saber y de la mística cristiana con las prácticas del suplicio y el sacrificio, ambas formas paradigmáticas del derroche, un derroche interior como desbordamiento de la razón. Dicho desbordamiento de la razón es posible porque el suplicio, como el sacrificio, abren la comprensión del fenómeno místico a la esfera de lo indecible como a la del gasto suntuoso. El suplicio será, por tanto, fundamental para la emergencia del no-saber de la experiencia interior y el desbordamiento de la razón en la filosofía de Georges Bataille, ello en la medida que el suplicio es una experiencia que se anula, y simultáneamente legitima la forma en que se expresa eso mismo que la razón no puede explicarse.

Sin embargo, será la dificultad de dar cuenta racional y discursivamente del suplicio (en especial en la mutilación ritual) la que llevará a plantearlo como forma particularmente

---

<sup>6</sup> Como se verá, “la experiencia interior” aunque implica el problema de la constitución de una interioridad, es decir, un sí mismo, es todo menos interioridad, una identidad que no es idéntica así misma, una singularidad.



desmesurada del sacrificio. Ello porque en el suplicio como en el sacrificio, la experiencia interior habría encontrado una forma de comunicación de ella misma en la expiación, es decir, a la anulación del sujeto que experimenta, para después vincularse con una comunidad, la llamada por Blanchot “comunidad inconfesable”. Como se verá en el desarrollo de este capítulo, la experiencia interior frente al discurso nos deja en silencio en esa “comunidad inconfesable”; silencio que en las tradiciones confesionales de occidente encontró durante mucho tiempo su sentido en el nombre de Dios. Ello será medular ya que la experiencia para poder comunicarse debe sobrepasar y anular el sentido que de ella puede ser dicha, incluso el que puede ser enunciado con la evocación a Dios.

En el tercer y último capítulo se expondrá la propuesta de meditación de Bataille frente a las prácticas contemplativas de los místicos. Se prestará especial atención en la llamada *contemplación infusa* de san Juan de la Cruz y la *cruz personal* de Thomas de Kempis, en tanto apuestas para salir de la circularidad en torno al sacrificio como forma preeminente de comunicación de lo sagrado o “inconfesable”. Con ello se buscará responder a aquellos problemas que han de surgir al tratar de delimitar a la experiencia interior a un método paradójico, así como al sentido dado en la expiación del suplicio (y del sujeto) en tanto forma de comunicación de la experiencia interior.

En un segundo momento se integrará a la experiencia interior al discurso filosófico, a partir de lo que llamo ateología mística y sujeto ateológico. Sin embargo, este sujeto será *sui generis*, no se tratará de una estructura trascendental que pueda afirmarse siempre idéntico a sí mismo más allá del tiempo y el espacio (como Dios). Este sujeto en el proceso de afirmación de sí mismo en la experiencia interior se pierde a sí mismo por entero, viviendo una muerte como un suplicio, es decir, haciendo experiencia de la muerte de Dios como la de sí mismo. Así en este capítulo se buscó desvelar el fundamento teológico del sujeto, como la usurpación que según Bataille trajo de mano la filosofía moderna el yo en el momento ateológico de la fundación del sujeto como forma de subjetivación, es decir, de la negación histórica tanto del sí de la mística (la negación de toda fundamentación de la fe) como de otras formas soterradas de la filosofía. En este recorrido se busca poner en evidencia el ocultamiento por parte de las teorías del conocimiento hicieron del éxtasis o salida del sí mismo de los místicos para hablar de la experiencia y del carácter fragmentario del yo. Todo con miras para presentar una subjetividad que en el encuentro consigo misma está fuera de

sí, sin mismidad, una subjetividad paradójica e (im)posible. Con ello se busca demostrar que la mística es el movimiento necesario para la religión y para el yo, y no a la inversa, lo que haría de la mística ya no sólo un método de (des)conocimiento, sino una filosofía posible y al saber un esoterismo en ciernes.

Nota sobre la edición:

Para el texto *L'expérience intérieure* de Georges Bataille se consultó la colección de obras completas en francés de la editorial Gallimard y se comparó con las traducciones del Dr. Ignacio Díaz de la Serna y Fernando Savater. Mientras que otras obras del mismo autor cuando no fue posible revisar la edición francesa fueron consultadas en las diversas traducciones disponibles al español.

## 1. El otro lugar de la mística. Un (no)saber sobre el sujeto

### 1.1. La ciencia de los lugares otros, la emergencia del no-saber en la experiencia interior

*Anoche descubrí un placer nuevo y mientras lo probaba por vez primera, llegaron a mi casa un ángel y un diablo. Se encontraron los dos a la puerta y se pusieron inmediatamente ambos a discutir sobre mi placer recién descubierto.*

*Uno de ellos gritaba:*

*- ¡Es un pecado!*

*Y el otro aseguraba en el mismo tono:*

*- ¡Es una virtud!*

*Gibran Khalil Gibran, El nuevo placer*

Un elemento fundamental para el desarrollo del fenómeno religioso es el de la mística como parte de un sistema de reglas que regula la comunicación de aquello que se experimenta en el arrobo. Los arrobos son aquellas experiencias narradas por los místicos como raptos de la divinidad, aquellas experiencias de unión con lo sagrado entendido como lo *numinoso*.<sup>7</sup> En este sentido el misticismo está entre lo sagrado vivido como experiencia y la forma en que se comunica y se hace discurso este arrobo. Dichas narraciones permiten poner en cuestión los límites de lo conocido por vía del saber, específicamente del saber teológico como única vía para entender el fenómeno religioso. El arrobo fue problematizado por Georges Bataille bajo el término “experiencia interior” para diferenciar a esta mediación con lo sagrado, de lo que se ha entendido a partir del término mística como experiencia confesional o relativo a una fe. Es decir, al sometimiento de la experiencia interior y de comunión con lo sagrado, a la idea racional de Dios y a la institucionalización de esa idea en una moral. Así mismo el término experiencia interior se aleja a lo que el misticismo gnóstico ha entendido por revelación (del lat. *revelatio, revelationis; re-*, hacia atrás; *velum*, velo; descubrir, quitar el velo), es decir, de aquello que se muestra o se saca a la luz: lo revelado. La misma revelación que puede ser entendida como la luz que ilumina a la verdad, o la verdad misma.<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> Refiero al concepto utilizado por Rudolf Otto en su obra *Lo Santo*, donde *numinoso* es la manera de designar al carácter sentimental de la experiencia religiosa respecto al Otro, Dios o *Numen*, el que o lo que suscita el sentimiento de lo numinoso.

<sup>8</sup> Sigo la propuesta de Vincenzo Vitiello en la cual habría una correspondencia entre la revelación, la verdad y la razón, donde la razón se identifica con la luz que ilumina o revela al ser y a la verdad, verdad y ser que, en el contexto de la historia del cristianismo, se identificaron con Dios y el Evangelio. Incluso en la teología, a pesar de la sostenida diferencia entre razón y fe, en donde la fe es idéntica a la revelación, la razón para dar cuenta de la fe requiere sostener la verdad de la revelación y por tanto la racionalidad de lo revelado, es decir,

Entiendo por *experiencia interior* eso que habitualmente se llama *experiencia mística*: los estados de éxtasis, de arrobamiento, de menos de emoción meditada. Pero pienso menos en la experiencia *confesional*, a la que tuvimos que atenernos hasta ahora, que en una experiencia desnuda, libre de ataduras, mismas de origen con cualquier confesión que sea.<sup>9</sup>

En su lugar Bataille dará cuenta de la experiencia interior como aquella que oscurece, que no revela nada, ni conoce de nada. Es la experiencia de una no-verdad. Y esta verdad que oculta se nos presenta como un misterio y un velo: el *no-saber*. Por lo que el problema del arrobo es el de la experiencia que no se tiene más que a sí misma como guía, en una duda constante de su propia experiencia, lo que suspende de toda creencia previa (la experiencia de la fe) que se tenga de la experiencia, “la experiencia interior responde a la necesidad en la que me encuentro –y conmigo, le existencia humana– de ponerlo todo en tela de juicio (en cuestión) sin reposo admisible”.<sup>10</sup> Por ello Bataille regresa constantemente a las interrogantes de los místicos, aquellos quienes pese a las creencias, llevaron a la experiencia teológica, es decir, a la experiencia de la fe<sup>11</sup> hasta el no-saber. Esto hizo de la experiencia y no el saber (teológico) la autoridad sobre las interrogantes de la misma experiencia interior. Lo que simultáneamente deja al arrobo en esa duda constante que sólo es posible si la

---

en la idea de un Dios racional que sostiene la indiferencia entre razón y revelación, “es tradicional la *contraposición* de la «razón», o filosofía, a la «revelación» religiosa [...] Esta contraposición [...] es sin embargo insostenible. Pues la revelación tiene necesidad de la razón hasta el punto de identificarse con ella, e igualmente la razón exige la revelación a fin de ser identificada... La razón es la facultad del juicio. *Enjuicia* si un comportamiento es justo o injusto, si una obra está bien hecha o no, si aquello que ella misma considera verdad lo es o no lo es. La razón re-flejándose sobre sí enjuicia, según la antigua enseñanza (*Critón*, 46b), a la razón misma enjuiciadora [...] sin embargo, incluso cuando el objeto del juicio es ella misma, la razón juzga algo que ya existe; no podría juzgar de otra manera. Y aquello que juzga lo *revela*. Revela justo el acto acabado, la obra bien hecha, lo verdadero o lo no verdadero del juicio proferido por ella misma. La razón revela lo otro que ella juzga, su presupuesto necesario. A veces se revela así misma como lo *otro*, como presupuesto de sí. La razón es, por tanto, en cuanto tal, «reveladora»”. Vincenzo Vitiello, *Cristianismo sin redención, nihilismo y religión*, traducción de Miguel Ramos Sánchez, Editorial Trotta, Madrid, 1999, pp. 63,64-68.

<sup>9</sup> Georges Bataille, *Œuvres complètes* vol. V, Editions Gallimard, France, 1973, p.15.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p.11.

<sup>11</sup> Una posible objeción a la mística como experiencia de un dios inaprensible por el intelecto es la esgrimida por Karl Barth en su célebre *Carta a los Romanos*. Sin embargo, siguiendo a Bataille, aún la teología protestante más racionalista caería en una paradoja que constantemente la sobrepasa ya que de negar a la mística, esta teología negaría lo que ya Otto llamó *mysterium tremendum*. Por lo que aún las teologías y cristologías de cuño más racionalistas tendrían que aceptar que, en la experiencia personal (*moi*) con lo sagrado-impersonal se abre un espacio (interior) para lo que Georges Bataille llamó *lo imposible*. Y en el cristianismo *lo imposible* es la reproducción y representación del martirio de Cristo, esto es, la fundación del pacto social en el sacrificio de Dios.

experiencia está libre y desnuda de cualquier creencia, una experiencia no sometida; la experiencia soberana,

He querido que la experiencia condujese a donde ella misma llevase, no llevarla a algún fin de antemano. Y adelanto que no lleva a ningún puerto (sino a un lugar de perdición, de sinsentido). He querido que el no-saber fuese su principio –en lo cual he seguido con un rigor más áspero, un método donde los cristianos destacaron (se comprometieron tan lejos con esta vía como el dogma lo permitió). Pero esta experiencia nacida del no-saber permanece en él decididamente. No es inefable, no se le traiciona si se habla de ella, pero, a las preguntas del saber, hurta al espíritu incluso las respuestas que aún tenía. La experiencia no revela nada.<sup>12</sup>

Pero ¿cómo leer y comprender la experiencia interior? La propuesta hermenéutica de este capítulo pide adentrarnos al terreno de la experiencia interior, al no-saber de la experiencia dado en una espacialidad que caracteriza al interior de quien comunica, lo que la experiencia interior es, su arquitectónica y topología.<sup>13</sup> Es decir, desde la idea de un espacio interior que paradójicamente no es un adentro, sino como un afuera, motivo por el cuál para evitar confundir este espacio con el problema de la interioridad llamo con Foucault espacio heterótopo/heterotopía, ahí donde, la experiencia interior es posible.

Un espacio heterótopo es un lugar otro (*ἕτερος, hēteros*: otro, diferente; *τόπος, τόπος*: lugar; el lugar otro). En dicho espacio las utopías “tienen un lugar preciso y real, un lugar que podemos situar en un mapa, utopías que tienen un lugar determinado, un tiempo que podemos fijar y medir de acuerdo al calendario de todos los días”.<sup>14</sup> Por lo que al hablar de experiencia interior, la situamos en estas zonas heterotópicas “lugares privilegiados o sagrados, o prohibidos [...] esos lugares privilegiados o sagrados por lo general están reservados a individuos, si ustedes quieren, en "crisis biológica”.<sup>15</sup> Donde es posible un encuentro con lo numinoso (lo sagrado), pero también ominoso-escatológico, lo que nos abre

---

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>13</sup> Otro concepto para referirse a este lugar de la experiencia interior es el propuesto por Minio Bergamo de topología mística, en *Anatomía del alma*, esta topología mística sería lugar de unión con lo otro, con lo divino. Este concepto podría ayudarnos inscribir el problema de las experiencias místicas en una historia de la filosofía. En dicha contrahistoria de la filosofía, la mística haría como matriz de su conocimiento al no-saber, en tanto que este sería el punto de unión con lo divino. Por lo tanto, dicha topología mística sería la instancia en donde es posible dar cuenta (en el alma, o el interior) del encuentro entre la negación del saber que es la unión mística y el saber posible, la nada del saber. Sólo abro a otra línea de interpretación posible al margen del concepto de heterotopía el cuál es más general y abarcador que el de topología mística.

<sup>14</sup> Michel Foucault, *Topologías, dos conferencias radiofónicas*, p. 2.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p.4.

a la región de lo execrable y los espacios (tanto momentos) de contención de lo numinoso-ominoso, es decir, de la crisis biológica de la que nos habla Foucault.

Georges Bataille nos ofrece un modo de acercarnos discursivamente a la experiencia interior o de lo sagrado y a la constitución de estos espacios-otros con el concepto de heterología o ciencia de los desechos “el término *agiología* sería quizás más preciso, pero tendría que contener el doble sentido *agios* (análogo al doble sentido de *sacer*), a un tiempo *impuro* y *santo*. Pero es sobre todo el término de *escatología* (ciencia de la basura) el que conserva en las circunstancias actuales (especialización de lo sagrado) un valor expresivo incontestable, como doblote de un término abstracto como *heterología*”.<sup>16</sup> Así al hablar de heterología como campo de estudio de lo otro de la religión desde su forma de aparecer como lo desechado, lo escatológico-ominoso, pero también escatológico-numinoso, emerge la dimensión en la que se expresa el momento de la contención y/o destrucción de eso numinoso y escatológico: el sacrificio. El sacrificio es en ese sentido el punto en donde se da el encuentro entre lo puro (santo, *ἅγιος*, *agios*) y lo ominoso (*omen*, augurio, aberrante, *σκατός*, *scatós* basura, excremento<sup>17</sup>). El sacrificio sería en el sentido de una heterología la herida que abre el umbral donde (*τόπος*) se da el encuentro con lo sagrado (*sacer*, propicio para el asesinato, *φαρμακός*, chivo expiatorio), donde la expiación es la forma de destruir lo que puede ser desechado el *σκατός*, el cuerpo *sacer*. Ello ha suscitado interpretaciones o variaciones, del sacrificio ritual en función de ese cuerpo con-sagrado. Este movimiento expiatorio se da en un lugar-otro, como lo suscitaría la pila de sacrificios (entendiéndola como un umbral o punto de contacto con lo sagrado), o en el interior del alma, la heterotopía es el *locus* de la heterología.

Probemos con otro inicio, risa, gasto, éxtasis, poesía, erotismo y sacrificio, con esta lista que parece un cliché para el que se encuentra familiarizado con la filosofía de Georges Bataille, nos introducimos en una región del pensamiento que busca hilar el punto de coincidencias entre fenómenos que se han pensado en oposición. Esta “filosofía”<sup>18</sup> de la

---

<sup>16</sup> Georges Bataille, *El valor de uso de D.A.F. de Sade*, en *Obras Escogidas*, traducción de Joaquín Jordá, Ediciones Coyoacán, México, 2006, p.253.

<sup>17</sup> No obstante, la escatología en español puede ser entendida desde la raíz *ἔσχατος*, *éschatos*, lo último, a partir de esa filología se le ha entendido como ciencia de las verdades últimas y relativa a la parusía y no sólo desde *σκατός*. Esta confusión no sucede en francés en donde la *eschatologie* está diferenciada de la *schatologie* como ciencia de lo excrementicio.

<sup>18</sup> Sin embargo, Bataille será renuente de hacer de la experiencia interior una filosofía, ello a que la filosofía para nuestro autor es profundamente idealista y por ende no va a la experiencia desnuda y sin ideas

experiencia interior pretende dar cuenta de este punto de encuentro y las reglas con las que se regula el intercambio de los elementos que confluyen y que desembocan en un gasto suntuoso, en una pérdida, “los contenidos perdiéndose unos en otros, las diversas formas de derroche (risa, heroísmo, éxtasis, sacrificio, poesía, erotismo y otros) definían por sí mismas una ley de comunicación que regulase los juegos del aislamiento y de la pérdida de los seres”.<sup>19</sup> En donde la pérdida se puede dar como éxtasis; éxtasis que se vive como experiencia de Dios o lo sagrado, pero más propiamente como experiencia de la pérdida (en) de Dios.

Otra forma de acercarnos a la comprensión de este juego de comunicación entre los seres de las experiencias religiosas es a partir de lo que Mircea Eliade llama hierofanía (cuando se manifiesta lo sagrado); las hierofanías tienen en común que son capaces de constituir una diferencia desde la cual se ordenan los demás elementos que aparecen en un espacio de relativa homogeneidad: *el espacio profano*. Una de las funciones históricas de las diversas escuelas religiosas ha sido entonces establecer y conservar la distinción entre espacialidades; espacio sagrado (o espacio del derroche y la fiesta) y espacio profano (espacio dedicado al trabajo), espacio exterior (análogo al del trabajo) y espacio interior (el de la experiencia del arrobo y de la fiesta). La hierofanía delimita el problema de la emergencia de lo sagrado como el problema de jerarquización de los elementos en un espacio, fundamental para la experiencia religiosa, dicho de otro modo, como la diferenciación dentro de un espacio determinado por su relación con los elementos que lo constituyen, elementos diferenciados por dos valores, el 1º sagrado y 2º profano:

Para el hombre religioso *el espacio no es homogéneo*; presenta roturas, escisiones: hay porciones de espacio cualitativamente diferentes de las otras: «No te acerques aquí —dice el Señor a Moisés—, quítate el calzado de tus pies; pues el lugar donde te encuentras es una tierra santa» (*Éxodo*, 3, 5). Hay, pues, un espacio sagrado y, por consiguiente, «fuerte», significativo, y hay otros espacios no consagrados y, por consiguiente, sin estructura ni consistencia; en una palabra: amorfos. Más aún: para el hombre religioso esta ausencia de homogeneidad espacial se traduce en la experiencia de una oposición entre el espacio sagrado, el único que es *real, que existe realmente*, y todo el resto, la extensión informe que le rodea.

Digamos acto seguido que la experiencia religiosa de la no-homogeneidad del espacio constituye una experiencia primordial, equiparable a una «fundación del

---

preconcebidas. Es por lo que, al hablar de una filosofía de la experiencia interior, lo hago entrecomillado, con este entrecomillado al aludir a la filosofía se haría no como idea, sino, como género de escritura, uno que podría dar las herramientas para poder explicitar eso que habla desde la experiencia interior como un silencio.

<sup>19</sup> Georges Bataille, *Œuvres complètes*, vol. V, *op. cit.*, p.11.

mundo». No se trata de especulación teológica, sino de una experiencia religiosa primaria, anterior a toda reflexión sobre el mundo. Es la ruptura operada en el espacio lo que permite la constitución del mundo, pues es dicha ruptura lo que descubre el «punto fijo», el eje central de toda orientación futura. Desde el momento en que lo sagrado se manifiesta en una hierofanía cualquiera no sólo se da una ruptura *en* la homogeneidad del espacio, sino también la revelación de una realidad absoluta, que se opone a la no-realidad de la inmensa extensión circundante [...] En la extensión homogénea e infinita, donde no hay posibilidad de hallar demarcación alguna, en la que no se puede efectuar ninguna *orientación*, la hierofanía revela un «punto fijo» absoluto, un «centro».<sup>20</sup>

Aunque Bataille tendrá una distancia crítica con la idea de Eliade y de la filosofía de Éranos, él también entiende lo sagrado como lo mismo diferenciado y como función espacializadora en un plano de coincidencias, lo que en la experiencia religiosa es sujeto de ser expiado. Este ser expiado es colocado en el lugar escogido para resguardar lo que ha sido despojado de su función utilitaria, en oposición a los otros objetos que se encuentran en los espacios dedicados al trabajo. “La posición de un objeto clara y distintamente conocidos desde afuera definen generalmente una esfera de objetos, un mundo, un plano sobre el que le es posible situar clara y distintamente, de menos en apariencia, lo que en principio no puede ser conocido de la misma manera”.<sup>21</sup> Si se profundiza en la función topológica de las escuelas religiosas es posible vislumbrar como esto dio origen al problema de la interioridad,<sup>22</sup>

---

<sup>20</sup> Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, trad. español por Luis Guil, Guadarrama. Punto Omega, 1981, p. 15.

<sup>21</sup> Georges Bataille, *Œuvres complètes*, vol. VII, *op. cit.*, p. 299.

<sup>22</sup> El problema de la interioridad puede entenderse como la culminación de un proceso de largo aliento al interior de la Historia de las Religiones, un ejemplo claro de este problema genético de la experiencia religiosa es aquel que san Agustín llamó “el hombre interior” y que encontraría dos de sus cumbres en los albores de la Modernidad, aunque divergentes en sus conclusiones, en un san Juan de la Cruz por el lado del pensamiento místico y por la otra en el *cogito* cartesiano. “Luego me dirigí a mí mismo y me pregunté: «¿Quién eres tú?» // –Un hombre– respondí. // Tengo cuerpo y alma, el uno exterior, la otra interior. ¿Por cuál de éstos debí yo buscar a mi Dios? Por los cuerpos que van desde la tierra al cielo ya le había buscado, lanzando los rayos mensajeros de mis ojos hasta donde podían alcanzar. Pero es mejor el interior, pues a esta parte interior mía, atraen sus mensajes los sentidos corporales. Como a árbitro y juez le entrega las respuestas que traen desde el cielo y desde la tierra y de cuanto se contiene en ellos, cuando dicen: «No somos Dios» y «Él nos ha hecho». El hombre interior es el que conoce estas cosas valiéndose de su exterior. Yo, el hombre interior, conozco estas cosas.” Confesiones Libro X, 6. Sin embargo, como ya se ha advertido, si he hablado de un espacio interior es en el sentido opuesto al de una interioridad. El hecho de que haya resuelto introducir la constitución del espacio heterotopo en relación con el problema de la interioridad es porque, a pesar de la pretensión de Bataille de borrar al sujeto, y por lo tanto a la interioridad de la experiencia interior, para que el sujeto pueda ser borrado debe en un momento haber sido dibujado. Esto es problemático para la experiencia interior, ya que, en tanto heterotopía es exterioridad, pero, en tanto hay una exterioridad en la que se despliega requiere de un reverso en el que se repliega como la posibilidad de la negación de su propio despliegue en el espacio. Es en el sentido de este despliegue/repliegue que puede entenderse la posibilidad de un sujeto en la experiencia interior, pero un



primero como el límite permitido para que un espacio se prolongue en un plano, y después como los mismos límites o compartimientos que pueden surgir dentro de una región o *topología*. Ello habría definido los lugares consagrados al tiempo del trabajo (profano) y al tiempo improductivo (sagrado).

La gran preocupación, si no de los primeros hombres, al menos de la humanidad arcaica, fue definir, al lado del mundo de la práctica, dicho de otro modo, del mundo profano, un mundo sagrado; al lado del hombre más o menos sometido a servir, un hombre soberano; al lado del tiempo *profano*, un tiempo *sagrado*. Las separaciones siempre fueron hechas con una preocupación enfermiza, pero eso no significa que estuvieran bien hechas. Sin hablar de una parte de arbitrariedad que interviene inevitablemente en la constitución del dominio sagrado, lo que respecto al mundo de las cosas tenía el sentido de una contradicción constituyó un dominio exangüe, por definición imposible. Lo que es sagrado, no estando fundado sobre un acuerdo lógico consigo mismo, no es sólo contradictorio respecto a las cosas, sino que, de una manera indefinida, está en contradicción consigo mismo.<sup>23</sup>

Es en estas regiones limítrofes en donde se da el intercambio de las posiciones de eso ordenado (podría decirse se desordena lo ordenado) es posible aperebir(se) en el mismo plano como otro, como una diferencia, “de este modo, habiendo determinado las cosas estables, simples que son posibles de hacer, los hombres han determinado sobre el plano en que esas cosas han aparecido [...] en otros términos que nosotros no nos conocemos distinta y claramente hasta el día en que nosotros nos aperebimos desde fuera como otro”.<sup>24</sup> El problema de la interioridad es en este sentido el de la ocupación de los espacios tanto exteriores como interiores, así como el de la comunicación y transposición de estos espacios en ese proceso de ocupación y emplazamiento. Es decir, el problema de la ocupación del espacio gira en torno a los modos en los que se da un intercambio de los elementos constitutivos en los que se traspasa de un orden a otro, de una posición a otra, de un límite a otro. De manera distinta, las jerarquías religiosas, como jerarquías de lo sagrado, se encuentran determinadas, o emplazadas (y por ello en relación de proximidad con los elementos que constituyen al mismo emplazamiento en su duración o desplazamiento), en el

---

sujeto que como se verá más adelante no afirma ni siquiera la identidad de ese mismo sujeto, es decir, un sujeto no idéntico sino diferido respecto a su propio espacio interior.

<sup>23</sup> Georges Bataille, *Lo que entiendo por soberanía*, traducción de Antonio Campillo, Ediciones Paidós, Barcelona, 1996, p. 79.

<sup>24</sup> Georges Bataille, *Œuvres complètes*, vol. VII, *op. cit.*, p. 299.

espacio de un plano que es un territorio. El territorio emplazado sería el efecto de la misma instauración de la jerarquía en y por un credo histórico que gestiona sobre el modo en que, distintas regiones limítrofes de la experiencia religiosa en un campo *y*, intercambian un número *n*<sup>x</sup> de elementos que se comunican entre sí. Estas zonas limítrofes son un desplazamiento o simulacro en la imagen del mundo que nos ofrecen los credos históricos, es decir, son presentadas dentro de narrativas coherentes que simulan la experiencia con lo sagrado (y por ende la hacen accesible). Narrativas que estarían en disputa por los lugares-otros (heterotopías de lo religioso), en el cruce o encuentro (violento) con lo radicalmente otro, es decir, respecto a una heterología, alrededor de un sacrificio. En estos lugares-otros, se han trastocado las formas hegemónicas de la vida espiritual y social. En ellos se abre el espacio en donde se suscitan momentos heréticos y de renovado fervor religioso, producto de una nueva experiencia de lo religioso, un nuevo misterio distinto al ortodoxo, una experiencia interior, como en el caso de la aparición de la Virgen de Cancuc a María Candelaria y la rebelión de los Zendales de 1712,

Transcurrido el mes de junio del año de 1712, una joven india, llamada María López, natural del pueblo de Cancuc, dijo haber presenciado la aparición de la Virgen, quien le había pedido que “se le construyera una ermita, para que pudiese vivir entre los indios”. Al proclamarse el milagro en la provincia, los indios de los pueblos vecinos llevaron ofrendas a la dicha indígena, quien desde entonces se hizo llamar María Candelaria.

Los cancuqueros intentaron legitimar el culto, pero ante la negativa de las autoridades se alzó la resistencia de los habitantes del pueblo. Oportunamente llegó a Cancuc el indio Sebastián Gómez, quien afirmó haber subido al Cielo en donde habló con la Santísima Trinidad, La Virgen María, Jesucristo y el apóstol San Pedro, quienes lo habían autorizado para nombrar a indígenas educados para prestar servicios de sacerdotes y vicarios. Además, recibió el mensaje de que: ya no había más rey, ni tributo, ni alcalde mayor, ni funcionarios de Ciudad Real porque ellos habían llegado para liberarlos de todo eso; y que ya no había más obispo ni ningún cura porque todo eso ahora había terminado; y que ahora ellos gozarían de su antigua libertad; y que sólo tendrían vicarios y curas párrocos propios que se encargarían de administrar todos los sacramentos.

Estas afirmaciones equivalían a una plena declaración de guerra contra el régimen colonial. De tal forma que para el 8 de agosto de 1712 María Candelaria dio el anuncio del inicio de la rebelión. Se llamó a los pueblos a que “fuesen a defenderla y que supiesen que ya no había tributo, ni Rey, ni Presidente, ni Obispo, que ella [la

Virgen] los tomaba a cargo para defenderlos”. Su política se basaría ahora en sujetar a los pueblos rebeldes; para después salir a acabar con los españoles.<sup>25</sup>

Para decirlo de otra manera, frente a una topología jerarquizada e instituida surgen contra-espacios donde los valores con los que se ordena la experiencia son invertidos, como la imagen mariana en la rebelión de los Zendales. Emerge lo sagrado, sí, pero no como la hierofanía de Eliade que funda e instituye una teología (en este caso la cristiana), sino una en la que se muestra la imposibilidad de la teología para dotar de sentido a la experiencia (mesoamericana de los indios Zendales) con lo sagrado y por lo tanto de imponer una jerarquía y una epistemología con la que ordenar la experiencia interior, ya que esta es un misterio que a la vez que se ilumina se oscurece más, “las heterotopías que parecen abiertas, pero en las que sólo entran verdaderamente los que ya han sido iniciados. Uno cree acceder a lo más simple [...] siendo que en realidad se está en el corazón del misterio”,<sup>26</sup> ello porque las heterotopías son un sitio de intercambio, un cruce de caminos o un vaso comunicante. En ellas se han creado instancias de recogimiento que permiten un reposo y una suspensión de la vida ordinaria. Pero más que sólo la locación en el que se abre a la conciencia lo simple como complejo, podemos decir que una heterotopía es una función heterotópica, por lo que no es propiamente un lugar que posibilite la experiencia otra, la vida otra, sino al modo de momento en el que un emplazamiento es experimentado (por un sujeto o por una comunidad) como un lugar-otro.

Pero en estos espacios-otro también se producen experiencias que ponen en cuestión las utopías de las que parten determinadas creencias, al mismo tiempo que son intentadas. Lugares en donde se traspasa de un orden terrenal profano a uno sagrado y etéreo, como en las misiones Jesuitas del Paraguay, frente al orden colonial portugués,

Fundado una colonia maravillosa en la que toda la vida estaba reglamentada, en la que imperaba el régimen del comunismo más perfecto, dado que las tierras pertenecían a todo el mundo [...] Las casas estaban organizadas en filas regulares a lo largo de dos calles que hacían ángulo recto; en la plaza central del pueblo estaban la iglesia, al fondo, y de un lado el colegio y del otro la prisión [...] El Ángelus

---

<sup>25</sup> L. Gabriela Rivera Acosta, “Cosmovisión y religiosidad entre “los soldados de la Virgen”. La rebelión maya de 1712”, *Estudios Mesoamericanos*, Volumen 13, edit. por Berenice Alcántara Rojas, Julio-diciembre 2012, p. 59.

<sup>26</sup> Foucault, *op. cit.*, p.9.

sonaba a las cinco de la mañana para el despertar [...], luego la campana llamaba al mediodía a la gente, hombres y mujeres que habían trabajado en el campo, a las seis de la tarde se reunían para cenar, y a la medianoche la campana sonaba nuevamente para aquellos que llamaban al despertar conyugal.<sup>27</sup>

Estos lugares de recogimiento interior son comparables con aquello que la tradición “mística cristiana”<sup>28</sup> ha llamado el “espacio interior”, lugar de recogimiento para un “alma” en donde se da una inversión entre los valores interior-exterior respecto a la propia situación de un “alma” frente a una exterioridad, la del mundo. “Ella decía que, por la mañana, cuando se despertaba, se encontraba como en un país extranjero. Le parecía que ya no era de este mundo y se sentía como proscrita y confinada en su interior, como en una profunda soledad que le prestaba vastos espacios para esconderse de la mirada de los hombres”.<sup>29</sup> Es decir, que el interior aparece como una exterioridad introyectada, en este espacio donde se suscita una conmoción a la par que es una angustia, una experiencia desde y de ese mismo territorio interior, la llamada “experiencia interior”.

Para Bataille, en la experiencia interior, se da simultáneamente la experiencia de la angustia y el éxtasis, en ella “el espíritu se mueve en un mundo donde la angustia y el éxtasis coexisten”.<sup>30</sup> Esta angustia que se da como angustia religiosa, en donde la experiencia de la angustia es a la vez un éxtasis. El éxtasis en tanto angustia es entendido como una intensificación hasta la dramatización de la existencia subjetiva. Es decir, como una salida de sí y por ello una pérdida del sentido del mundo frente a un abismo que aparece como una experiencia (un trance) con lo imposible (la muerte), como angustia de Dios en el instante o

---

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 6.

<sup>28</sup> Del latín *mysticus*, relativo a los misterios, y este del griego *μωστικός*, de *μύσσης*, iniciado (en la vida espiritual). Místico designa en primer lugar el simbolismo religioso en general, significación dada por Orígenes y Clemente de Alejandría. Remite también al uso litúrgico, san Atanasio habla de copa mística en la celebración de la Eucaristía. Este término también ha referido, a una “lengua mística” y a una literatura mística, a un fenómeno espiritual al interior del cristianismo que surgió a finales del medioevo, y un fenómeno psicocorporal la “experiencia mística”, así como a una forma de teología que tuvo sus orígenes como concepto en la filosofía de pseudo-Dionisos. La mística atraviesa en paralelo la historia de la teología y del medioevo europeo, cuyo primado ha sido el de una vía de experiencia de Dios o de lo divino, sin mediación de la idea de Dios, es decir, de una experiencia religiosa que va más allá de una teología y un canon. En su periodo moderno tuvo entre sus momentos más notables y de mayor producción literaria, los siglos XVI y XVII en España y Francia, por parte de la mística católica en autores como san Juan de la Cruz, santa Teresa de Jesús y Jean-Joseph Surin y en el cristianismo reformista son notable los casos de Angelus Silesius y en el S.XVIII Emanuel Swedenborg, en Francia del XIX santa Teresita del niño Jesús.

<sup>29</sup> Minio Bergamo, *La anatomía del alma*, traducción de Diana Segarra Crespo, Editorial Trotta, Madrid, 1998, p. 17.

<sup>30</sup> Georges Bataille, *Œuvres complètes*, vol. V, *op. cit.*, p. 10.

momento del sacrificio. Ello sobre todo como sacrificio de la experiencia interior, momento de mayor dramatismo en la experiencia religiosa, el cual se emplaza en la antes mencionada función heterotópica de la experiencia del espacio.

En toda religión la dramatización es esencial, pero si ella es puramente exterior y mítica, puede tener muchas formas independientes al mismo tiempo. Sacrificios de intenciones y de orígenes diferentes se conjugan. Pero cada uno de ellos, en el momento en el que la víctima es inmolada, marca un punto de intensidad de una dramatización. Si nosotros no supiéramos dramatizar, no podríamos salir de nosotros mismos. Viviríamos solos y aplastados. Pero una suerte de ruptura –en la angustia– nos deja al límite de las lágrimas: entonces nos perdemos, nos olvidamos de nosotros mismos y comunicamos con un más allá inasible.<sup>31</sup>

Esta experiencia dice Bataille responde a una necesidad de la existencia, de ponerlo todo en cuestión. Es en otro sentido el principio de una herejía, en donde el orden de lo sagrado es puesto en cuestión y se produce una heterotopía, un nuevo espacio alejado del orden normativo, volviéndose en el instante de su alejamiento un espacio excedente, una interioridad otra, un espacio en tanto execrable (escatológico) también sagrado (agiológico como heterológico).

Es verdad que ha habido una cierta desacralización teórica del espacio (aquella cuya señal es la obra de Galileo), pero tal vez no accedimos aún a una desacralización práctica del espacio. Y tal vez nuestra vida está controlada aún por un cierto número de oposiciones que no se pueden modificar, contra las cuales la institución y la práctica aún no se han atrevido a rozar: oposiciones que admitimos como dadas: por ejemplo, entre el espacio privado y el espacio público, entre el espacio de la familia y el espacio social, entre el espacio cultural y el espacio útil, entre el espacio del ocio y el espacio del trabajo, todas dominadas por una sorda sacralización.<sup>32</sup>

Este lugar alterno que entra en relación con el espacio normado es el reflejo de la constitución de una utopía, de esa misma alteridad,

Lugares reales, lugares efectivos, lugares que están diseñados en la institución misma de la sociedad, que son especies de contra-emplazamientos, especies de utopías efectivamente realizadas en las cuales los emplazamientos reales, todos los otros emplazamientos reales que se pueden encontrar en el interior de la cultura

---

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>32</sup> Michel Foucault, *De los espacios-otros*, trad. al español de Pablo Blitstein y Tadeo Lima, consultado el 08/febrero/2018, en [http://yoochel.org/wp-content/uploads/2011/03/foucalt\\_de-los-espacios-otros.pdf](http://yoochel.org/wp-content/uploads/2011/03/foucalt_de-los-espacios-otros.pdf), p. 2.

están a la vez representados, cuestionados e invertidos, especies de lugares que están fuera de todos los lugares, aunque sean sin embargo efectivamente localizables. Estos lugares, porque son absolutamente otros que todos los emplazamientos que reflejan y de los que hablan, los llamaré, por oposición a las utopías, las heterotopías [...] El espejo es una utopía, porque es un lugar sin lugar. En el espejo, me veo donde no estoy, en un espacio irreal que se abre virtualmente detrás de la superficie, estoy allá, allá donde no estoy, especie de sombra que me devuelve mi propia visibilidad, que me permite mirarme allá donde estoy ausente: utopía del espejo. Pero es igualmente una heterotopía, en la medida en que el espejo existe realmente y tiene, sobre el lugar que ocupo, una especie de efecto de retorno; a partir del espejo me descubro ausente en el lugar en que estoy, puesto que me veo allá.<sup>33</sup>

Es decir, en tanto heterotopía, dicha experiencia se muestra como un cruce de caminos en el que se da una fuga constante. Por ejemplo, aún en la mayor de las quietudes de la que nos habla fray Juan de la Cruz en su poema *la noche oscura del alma*; donde la quietud como en este verso pone al sujeto en suspenso “*déjeme y olvideme entre azucenas olvidada*”, para que en un movimiento posterior de raptó de la imaginación arrojarla a la confusión de *la amada, en el amado transformada*. Es un espacio que se abre a la imaginación y que desborda al discurso como una duda constante, el *jardín* del Bosch es un intento de llevar en la plástica la posibilidad de ese lugar-otro. Son estos lugares-otros a donde se dirige la experiencia interior y donde ella se juzga sin reposo, donde la experiencia no dista demasiado de ser la de un espacio que no es, un no-lugar, en el que se figura a una ausencia, lo desconocido, como Dios en la experiencia de los místicos.

Al interior del problema de la jerarquización del espacio este aparece repleto, nunca como espacio vacío, sino, como el de una casa, con sus habitaciones, muebles y trastes, es decir, como espacio ocupado e imaginado, con una disposición que da sentido a la ocupación y la jerarquía en ese mismo emplazamiento, “siempre y cuando se considere la casa a la vez en su unidad y su complejidad, tratando de integrar todos sus valores particulares en un valor fundamental. La casa nos brindará a un tiempo imágenes dispersas y un cuerpo de imágenes”.<sup>34</sup> Lo anterior indica la complejidad del tratamiento de ese espacio interior en tanto heterotópico, ya que la heterotopía también puede pensarse como la función que pone en cuestión el orden en que esas imágenes con las que es ocupado el espacio de una casa

---

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 3.

<sup>34</sup> Gaston Bachelart, *La poética del espacio*, trad. español de Ernestina de Champourcin, Fondo de Cultura Económica, Argentina, 2000, p. 27.

aparecen, “o bien tienen por rol crear un espacio de ilusión que denuncia como más ilusorio todavía todo el espacio real, todos los emplazamientos en el interior de los cuales la vida humana está compartimentada [...] o bien, por el contrario, crean otro espacio, otro espacio real, tan perfecto, tan meticuloso, tan bien ordenado, como el nuestro es desordenado, mal administrado y embrollado.<sup>35</sup> Es decir, no es sólo el problema de la constitución de este espacio interior, ya que no hay interioridad sin una exterioridad que la repliega sobre sí misma, sin un lugar real localizable para el despliegue de la propia interioridad, simultáneamente este lugar-otro, se muestra como el lugar del no-lugar.<sup>36</sup>

Pero quizás es necesario un rodeo más para entender cómo se juega este lugar-otro en la constitución del fenómeno religioso y su relación con la experiencia interior. Afirma Javier Melloni en el prólogo a su “No-lugar del encuentro religioso” que la religión está constituida por dos polos, 1) en donde comienza (lo conocido) y 2) a donde se dirige (lo desconocido). Lo desconocido a donde se dirige es el no-lugar, su *ou-topía*.<sup>37</sup> Este no-lugar puede entenderse como la cima de la experiencia interior, la cual, siguiendo a Bataille, nos conduce sin un fin establecido, es la autonomía y autoridad de lo que habitualmente se denomina mística en contra del dogma, es decir, el (no)lugar de la *autoridad* de la experiencia legítimamente religiosa. Donde “los presupuestos dogmáticos han dado límites indebidos a la experiencia” y en este sentido a su puesta en cuestión. Sin embargo, los éxtasis y transgresiones al modo de ordenar la experiencia han podido acontecer en el cristianismo a pesar de dicha dogmática,

---

<sup>35</sup> Michel Foucault, *De los espacios-otros*, *op. cit.* p. 6.

<sup>36</sup> Otra forma de entender este no-lugar es como lo problematiza Marc Auge, en donde este lugar es un intersticio en el espacio de la modernidad y en general en los espacios localizables en una cultura y espacio-tiempo históricos. “La etnología se preocupó durante mucho tiempo por recortar en el mundo espacios significantes, sociedades identificadas con culturas concebidas en sí mismas como totalidades plenas; universos de sentido en cuyo interior los individuos y los grupos que no son más que su expresión se definen con respecto a los mismos criterios, a los mismos valores y a los mismos procedimientos de interpretación... Pues esta experiencia reposa, entre otras cosas, sobre una organización del espacio que el espacio de la modernidad desborda y relativiza... Esta concepción del espacio se expresa... en los cambios en escala, en la multiplicación de las referencias imaginadas e imaginarias... y conduce concretamente a modificaciones físicas considerables: concentraciones urbanas, traslados de poblaciones y multiplicación de lo que llamaríamos los “no-lugares”, por oposición al concepto sociológico de lugar, asociado por Mauss y toda una tradición etnológica con el de cultura localizada en el tiempo y en el espacio”. Marc Auge, *Los “no-lugares” espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*, Editorial Gedisa, España, 2000, p.21. Es decir, espacios donde parece no haber total correspondencia entre la disposición espacial y la disposición social, o, dicho de otro modo, espacios que se encuentran más allá de sus propios límites, en donde el límite es constantemente rebasado.

<sup>37</sup> Javier Melloni *et. al.* *El no-lugar del encuentro religioso*, Editorial Trotta, Madrid, 2008, p. 9.

Leo en Dionisos de Areopagita (Nombres divinos, I, 5): «Los que por el cese íntimo de toda operación intelectual entran en unión íntima con la inefable luz... no hablan de Dios más que por negación.» Así sucede desde el momento en que es la experiencia la que revela y no la presuposición (a tal punto que a los mismos ojos la luz es «rayo de tiniebla»); llegará a decir, según Eckhart: «Dios es nada»). Pero la teología positiva –fundada sobre la revelación de las Escrituras– no está de acuerdo con esta experiencia negativa. Unas cuantas páginas después de haber evocado a ese Dios que el discurso no aprehende más que negando, Dionisio escribe (*ibid.*, I, 7) «Él posee sobre la creación un imperio absoluto [...], todas las cosas regresan a él como su centro, lo reconocen como su causa, su principio y su fin».<sup>38</sup>

En lo dicho por el autor de *Anus Solaire* la heterotopía religiosa, la mística, puede leerse como un no-lugar en la medida en que es un contra-emplazamiento y una fractura en el carácter homogéneo que una religión puede presentar en un momento dado, como el Dios negativo de pseudo Dioniso o la Nada de Maestre Eckhart. Es otro límite, en él se pone en cuestión una religiosidad entera sin encontrarse en un lugar plenamente identificable, pero no identificable no significa inaccesible. El no-lugar es sobre todo una relación y un despliegue en el espacio delimitado, el espacio de la propia interioridad, cuyo límite es empujado y tensionado desde afuera de ella, desde aquella aparente homogeneidad religiosa que repliega y constituye el modo en el que se abre la experiencia interior como un espacio ilimitado en oposición a un espacio limitado, pero que paradójicamente está situado externamente.<sup>39</sup> De esta manera es posible al menos de modo provisional considerar la constitución de la mística como el desarrollo de una heterotopía, no como el espacio ya jerarquizado (aunque históricamente de lo que podemos dar cuenta es la constitución de jerarquías alrededor de eso sagrado y de ese misticismo, como el propio regreso a la teología del propio pseudo-Dionisio “todas las cosas regresan a él como su centro”), sino el espacio de recogimiento, el de la vida espiritual que entra en relación con el espacio producido, el espacio sagrado. De modo análogo al espacio interior podemos considerar su heterotopía

---

<sup>38</sup> Georges Bataille, *Oeuvre complètes* vol. V, *op. cit.*, p. 16.

<sup>39</sup> “Marie Baron decía que se hallaba en el mundo «como en un país extranjero». «Le parecía que ya no era de este mundo –añade Surin- y se sentía como proscrita». Marie Baron –y, al igual que ella, todo el que alcanzase la cumbre de la perfección- se siente, pues, ajena al mundo y proscrita de él. En otras palabras, ella se percibe en una posición de *exterioridad* con relación al mundo... Excluida del mundo, en el que vive como una extraña, Marie Baron se halla *fuera* del espacio *externo*. La interioridad, tal como Surin la representa, coincide estructuralmente con esta exterioridad reduplicada. Sentirse confinado en el espacio interior equivale a sentirse encerrado *fuera* del mundo *externo*. Por tanto, lo interno es el exterior de lo externo, el espacio que se abre a quien se queda encerrado fuera del espacio externo” Minio Bergamo, *op. cit.* p. 18.



como el momento de instaurar el reflejo de esa vida interior, que, en el horizonte del cristianismo alcanzó una de sus mayores cumbres en el monacato.

El monasterio puede ser un no-lugar, el no-lugar del templo,<sup>40</sup> el laboratorio de ideas sobre la relación entre el espacio interior y el espacio sagrado, donde se da “una especie de descripción sistemática que tuviera por objeto, en una sociedad dada, el estudio, el análisis, la descripción, la «lectura», como se gusta decir ahora, de estos espacios diferentes, estos otros lugares, algo así como una polémica a la vez mítica y real del espacio en que vivimos”.<sup>41</sup> No obstante una misma heterotopía puede, a lo largo de su historia, desempeñar distintas funciones en una sociedad. Aquello que abría un espacio para que eso otro que cuestiona e invierte la jerarquía dada en el mismo espacio, transgrediera el límite, puede, en otro momento dejar de ser el espejo en el que se reflejan los ideales más altos de una cultura y devenir un espacio más de normalización y silenciamiento de eso otro de lo que se diferenciaba, e imponer un nuevo límite a la misma experiencia del espacio.

No es de extrañar que los monasterios fuesen en distintos momentos de la historia del cristianismo, reflejo de la realización del espacio cristiano por excelencia, lugares de recogimiento, de reflexión y de una prolífica vida espiritual, un no-lugar que alterna con un lugar normado. Alrededor de los monasterios, la ciudad medieval ordenó la vida interior y la vida exterior.<sup>42</sup> El mundo moderno y barroco disputó en sus monasterios el nuevo orden religioso y político instaurado por la Reforma luterana, y de ellos surgieron los más variopintos proyectos utópicos de civilización. Sin embargo, en esta investigación, la reflexión sobre los modos en los que se emplaza en un tiempo histórico la heterotopía es sólo

---

<sup>40</sup> El monacato fue de las primeras instituciones religiosas que se diferenció del sacerdocio cristiano, “si quieres ejercer el oficio de presbítero, si te atrae el peso o el honor del episcopado, vive en las ciudades y villas y haz de la salvación de los demás la ganancia de tu propia alma. Pero si deseas ser lo que te llamas, es decir, monje, o solitario, ¿qué haces entonces en las ciudades, que no son precisamente la morada de los solitarios, sino de las multitudes?” san Jerónimo, Epístola 58, 5. Era corriente en los primeros monasterios y eremitas cristianos que la mayoría de los monjes fuesen laicos y no sacerdotes. Entre los primeros anacoretas del desierto se destacó el carácter reactivo de ellos, en confrontación al creciente cristianismo imperial y su moral evidentemente más laxa en comparación con la del movimiento religioso de los primeros tres siglos. Cfr. C.H. Lawrence, *El monacato medieval. Formas de vida religiosa en Europa occidental durante la edad media*, traducción de Javier Miguélez, Editorial Gredos, 1999, p16 y ss. Sin embargo, el ser una reacción frente al debilitamiento moral del cristianismo primitivo no implica necesariamente que se constituyó un no-lugar. Sólo en tanto permitió el desarrollo de una mística es que abrió el monacato un espacio de reflexión y diferenciado de las querellas del oficialismo cristiano imperial de los primeros 5 siglos de nuestra era.

<sup>41</sup> Michael Foucault, *op. cit.*, p. 3.

<sup>42</sup> Un caso ejemplar del papel que desempeñaron los monasterios cristianos como lugares de disputa espacial es el de la abadía de Cluny. Ella fue durante los siglos X y XI centro de la llamada Reforma Benedictina.

un pretexto. Lo que es de interés es cómo en las heterotopías surgieron reflexiones de tipo especulativo sobre los límites de la experiencia interior, es decir, sobre la emergencia de un saber que trasciende las capacidades intelectivas de asir de primer momento ese mismo saber, fruto del recogimiento interior, el no-saber.

Este recogimiento hacia la experiencia interior desde la heterotopía debe leerse desde lo que implica una heterología como el horizonte del despliegue del ritual y del sacrificio, en tanto que en el sacrificio y el ritual sitúan en un espacio contemporáneo un instante de *otra* temporalidad: el *mito*, así como el contacto con lo sagrado. En el mito se nos remite por vía del discurso a un saber que no es discursivo y racional, y no obstante, opera con una serie de reglas de comunicación (y una propia lógica) que hacen expresable esta experiencia del mito como interior en el sacrificio (la interiorización del mito), y al mismo tiempo mostrándose como el no-lugar del mito (la pila de sacrificios o el cáliz en el tabernáculo), umbral en el que se transita de este tiempo ordinario al instante, si se quiere del mito, pero que con más propiedad, se transita al tiempo improductivo, al *tiempo de la fiesta*, el derroche o del descanso más tedioso (ya que no toda experiencia interior tiene que ser de un mito). Dicho de otro modo, el sacrificio es el modo en el que una sociedad, pero también los sujetos, se vinculan con aquello que los trasciende. Hay una actitud hacia las cosas que hacen que los individuos creen códigos para vincularse y comunicarse con eso que le es lo más próximo y a la vez lo más lejano, es decir, los dioses, el *maná* el espíritu, la vida etc. Y si hablamos del sacrificio surge un problema, y es que en el sacrificio se afirma un sujeto que se vincula con ese ser fragmentado en la pila del sacrificio. Ello hace de ese fragmento representación de la unión con lo sagrado y por lo tanto con el ser total (con Dios). Es decir, al afectar a un asistente que presencia el desbordamiento de un ser hasta su inmolación, hay tanto un ser inmolado como uno que inmola, una voluntad que crea y significa a esa experiencia en el que se traspasa de una dimensión profana a una sagrada.

No obstante, el no-saber dista de ser análogo del no-lugar. Y la diferencia es dada por el tiempo, mientras que el no-saber es atemporal, el no-lugar está emplazado en un espacio situado en un horizonte contemporáneo. Con estos términos se designan elementos distintos que se yuxtaponen en el fenómeno religioso. Pensemos de nuevo en el suplicio

ritual, aunque este no es el tema central de este capítulo.<sup>43</sup> En él se instauran en un espacio actual o contemporáneo, una temporalidad que cambia la configuración de ese espacio, el cual parece suspender el tiempo ordinario (cronológico o del trabajo) y hace aparecer en la experiencia interior otra temporalidad, por ejemplo, el *tiempo mítico*, pero también el *tiempo de la fiesta*. Aunque no todo rito reinstaure el mito en el presente, él nos introduce en una forma de experiencia del tiempo que suspende por un momento la forma profana de la vivencia del tiempo como *in illo tempore*, el tiempo de la fiesta. Esta forma del tiempo por un instante aparece sin fundamento (¡y excesivo!) que funda el *cómo* de la experiencia y un instante de transgresión en y del lugar y tiempo en el que se contra-emplaza o se superpone el rito, *el tiempo del trabajo*. Es en ese sentido la puesta en escena del rito una representación o prefiguración de una consumación angustiosa. Esta se define por estar frente a la muerte del sujeto inmolado y presenciar la superación de esa muerte en el mismo sacrificio bajo la forma dramática de la continuidad de la vida en el sacrificio, el cuál produce en el practicante, pero también en el asistente, la sensación de vértigo. Es decir, en el regreso a la vida cotidiana implicado después de la fiesta, la misa o el rito, se da la experiencia de una repetición; la repetición de la muerte en la vida. Dicha angustia es querida como una característica de un sacrificio feliz, entendiendo este “feliz” como aquel que llega hasta la consumación o desgarramiento de la víctima del sacrificio (sea esta simbólica, pero a la vez siempre real en tanto que re-presenta la muerte).

El rito es efectivamente la representación reiterada en fecha fija, de un mito, es decir, esencialmente de la muerte de un dios [...] El juego de la angustia es siempre el mismo: la más grande angustia, la angustia que llega a la muerte, es lo que los hombres desean, para hallar al fin, más de la muerte y la ruina, la superación de la angustia... Hasta los límites de lo posible, la angustia es querida en el sacrificio. Pero alcanzados esos límites, es inevitable un paso atrás.<sup>44</sup>

---

<sup>43</sup> Sobre el tema del sacrificio en la experiencia interior se aunaré en el segundo capítulo. No obstante, es menester traerlo a colación en este momento, ya que el sacrificio ha sido una forma pre-moderna de comunicación de la experiencia interior desde el no-saber. Distintas escuelas religiosas en occidente (judaísmo, cristianismo, islam e incluso el yoga en oriente) habrían puesto la atención en el no-saber, por lo que la mística sería idealmente una forma más acabada o depurada del sacrificio, o en el mejor de los casos el sustituto del sacrificio como medio de comunicación de estas experiencias interiores con lo sagrado, sin embargo, para Bataille la mística no consigue purificar a la experiencia interior de ser representada en un objeto que no es la experiencia misma.

<sup>44</sup> Georges Bataille, *Œuvres complètes* vol. X, *op. cit.*, p.89.

Si bien no todos los ritos representan el instante de la muerte del héroe o de la divinidad que se dona en el misterio de su propio mito, sí representan la angustia ante la muerte de su propio sacrificio en el mito (existen diferencias notables entre rituales al interior del fenómeno religioso sin embargo su fin es siempre hacer un sacrificio). Hay una mística en todo el ritual consagrado como don, incluso en aquellos que cuya función no es el recordatorio de la muerte del héroe mítico, como los rituales de nacimiento y las nupcias, sino simplemente el de un ser que se dona, sea en especie o en acto “Entiendo por sacrificio, no solamente el rito, sino toda representación o relato en los que la destrucción (o la amenaza de destrucción) de un héroe; o, más en general, de un ser desempeña un papel esencial; y por extensión, las representaciones y los relatos en que el héroe (o el ser) se pone en juego de modo erótico (así designo como *efusión del sacrificio* también la que se esfuerzan por obtener {bastante mal} los procedimientos de la película y de la novela)”.<sup>45</sup> En estas puestas en escena, (teatralidades arcaicas y por tanto espacios heterótopos) también se prefigura ese punto de unión entre la angustia ante la muerte y el porvenir, junto con la continuidad del ser consagrado (el recién aceptado por la comunidad en el bautizo, o los esposos que acaban de contraer nupcias). Esto se debe a que como en el ritual, en la experiencia interior, aquel tránsito de lo profano a lo sagrado, o, del lugar al no-lugar, aparece la experiencia misma como aquello que Bataille llama el *extremo de lo posible*, el más allá de la razón. Por tanto, es la pérdida de todo lo que es seguro hasta de lo que por vía de la razón se puede conocer, una renuncia sin reservas para entrar sin miramientos al no-saber, a la experiencia soberana, la cual es a la vez expresión de soberanía como la misma pérdida sin reservas de quien se dirige al extremo de lo posible.

Por lado filosófico, se trata de renunciar a la división analítica de las operaciones y con ello de escapar a la sensación de vacío de las interrogaciones inteligentes. Por el lado religioso, el problema resuelto es más gravoso. Las autoridades, los valores tradicionales, han perdido para muchos su sentido desde hace largo tiempo. Y la crítica a la que la tradición ha sucumbido no puede ser indiferente a aquellos cuyo interés es lo último de lo posible. Se asocia a procesos de la inteligencia que desean hacer retroceder sus límites. Pero —resulta innegable— la avanzada de la inteligencia tuvo como efecto secundario el de disminuir lo posible a un terreno que pareció ser ajeno a la inteligencia: *el de la experiencia interior*.

---

<sup>45</sup> Georges Bataille, *Œuvres complètes* vol. V, *op. cit.*, p.218.

Y disminuir es poco decir. El desarrollo mismo de la inteligencia lleva a una desecación de la vida que, en consecuencia, ha reducido la inteligencia. Únicamente al enunciar este principio: “la misma experiencia interior es autoridad”, logro salir de tal impotencia. La inteligencia había destruido la autoridad que requería la experiencia: debido a este modo de zanzar, el hombre dispone nuevamente de su posible y no es ya lo antiguo, lo posible, sino lo *extremo de lo posible*.<sup>46</sup>

Es como extremo de lo posible que podemos pensar a la ascética como vía para la experiencia interior, en tanto que ella aparece, soberanamente, como el sacrificio de la actividad ordinaria (renuncia del mundo profano e incluso hasta de cierta dietética como renuncia a la carne). Por ello es que la ascética parece ser una entrega total de sí mismo, un derroche de sí, salvo que no llega a ser la experiencia sin finalidad de la que nos ha hablado Bataille como punto medular de la experiencia interior, lo cual se debe a que construye un método por el que la razón pone un límite a la experiencia del sacrificio (de uno mismo) como experiencia interior, lo cual impuso una finalidad y una moral exterior a la experiencia interior, la moral del asceta, así como la mistificación del trabajo del propio asceta. “No niego que la acética sea favorable a la experiencia interior, [...] la ascética es un medio seguro de desligarse de los objetos: es matar el deseo que liga al objeto. Pero es al mismo tiempo hacer de la experiencia un objeto (no se ha matado el deseo de los objetos que proponiendo al deseo un nuevo objeto)”.<sup>47</sup> Lo anterior quiere decir que el ritual como la ascética no son necesariamente heterotopías, es decir, lugares de recogimiento para la experiencia interior. Puede no surgir en ellos una experiencia disruptiva, y quedarse en el entusiasmo de la experiencia de comunidad, o, en un nuevo objeto que tome el lugar del fundamento de la experiencia o de la práctica, tal como sucedería con la salvación en el cristianismo y la moral ascética (aunque un análisis comparativo con otras filosofías y religiones nos darían muestras de que la soteriología no es exclusiva de la ascética cristiana), ya que como menciona Bataille “es inevitable un paso atrás”. En ese paso atrás es que puede no emerger el problema de los límites de la experiencia, ni la renuncia en el sacrificio y la ascética y por tanto no poner en cuestión la constitución propia de la interioridad, es decir, del lugar que juega un sujeto en el desarrollo de su propia interioridad. Ya que por parte de la ascética esta desplaza la experiencia hacia otro objeto, la salvación “la experiencia se condena a tomar un valor de

---

<sup>46</sup> *Ibid.*, p 20.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 34.

objeto positivo. La ascética postula la liberación, la salvación, la toma de posesión del objeto más deseable. En la ascética el valor no puede ser la sola experiencia, independiente del placer o del sufrimiento, es siempre una beatitud, una liberación, que trabajamos para procurarnos”.<sup>48</sup>

## 1.2. La autoridad y la soberanía de la experiencia interior, el principio del “método” del no-saber

El no-saber, dirá Bataille, es la autoridad de la experiencia interior, este término fue con el que designó la mística cristiana una forma de acceder al conocimiento de lo suprasensible desde una experiencia sensible. Desde una gracia, fruto de un trance o de un destello en el cual la imaginación tiene acceso al dominio del entendimiento, y que por medio de símbolos se interpreta esa experiencia como experiencia de conocimiento. Aunque el término “no-saber” aparece en pseudo-Dionisio, una de las referencias más importantes de lo que entiende la mística cristiana por no-saber se encuentra en *The Cloud of Unknowing* texto anónimo del s. XIV, en él se da una de las más detalladas descripciones de eso que Bataille reconoce como el “método” de la experiencia interior,

Así pues, no abandones y aplícate hasta que consigas la posesión de este anhelo vehemente. Al principio, descubres sólo oscuridad, como si de una nube del no saber se tratara. No sabes lo que esta nube significa, salvo que en tu voluntad sientes el firme y único propósito de alcanzar a Dios. Hagas lo que hagas, esta oscuridad y esta nube permanece entre tú y Dios, y ambas te impiden verlo a la clara luz del entendimiento racional y sentir en tu afecto dulcísimo amor. Resígnate a esperar en esta oscuridad tanto tiempo como sea necesario, pero continúa anhelando al que amas, ya que, si alguna vez tienes que verlo o sentirlo en esta vida, será siempre en el seno de esta nube y esta oscuridad.<sup>49</sup>

Aunque como se verá al referirse a un “método” Bataille introduce en un problema, ya que este “método” se opone a la metodización del saber por lo que ¿es posible un método

---

<sup>48</sup> *Idem.*

<sup>49</sup> Anónimo, *La nube del no saber*, Herder Editorial, Barcelona, 1999 p.36.

que no regrese a la experiencia a una finalidad que no es ella misma? O, ¿todo método es de la razón y por lo tanto al hablar de “método” debe ser tomado con reservas? Sí se opta por la reserva el término se volvería lo suficientemente impreciso, lo cual lo posibilitaría para designar una serie de *ejercicios espirituales* cuya finalidad habría sido educar a la sensibilidad para ser receptiva a ese no-saber el cuál sería por definición anti-método, el cual les habría permitido a los místicos cristianos llegar por vía de la experiencia hasta donde el dogma les autorizó como experiencia de lo desconocido, este es el sentido del método de la experiencia interior frente al método de conocimiento. El no-saber, dicho de otro modo, en tanto método de conocimiento es un anti-método o método heterótopo, en el que la experiencia se dirige ella sola, y con la cual designa una aprehensión, la de la ausencia de conocimiento, la puesta en cuestión “en la fiebre y la angustia, de lo que un hombre sabe por el hecho de existir”.<sup>50</sup> Es decir que ponen en entredicho hasta su aniquilamiento al conocimiento como la finalidad de la experiencia.

Sin embargo, lo anterior es en todo caso el no-saber en la mística. Ya que para Georges Bataille el no-saber no se subsume a la mística, sino que la atraviesa y la supera, “me di cuenta entonces de que ella clausuraba todo el debate de la existencia religiosa, que incluso tenía el alcance galileano de una alteración en el ejercicio del pensamiento, y que al mismo tiempo sustituía a la tradición de las iglesias y a la filosofía”.<sup>51</sup> Ello porque es un movimiento en el que la experiencia disrumpe, no es sólo a la experiencia subjetiva, sino con lo sagrado y el sacrificio como comunicación con lo objetivamente ausente, Dios en los místicos. Sí la mística toma al no-saber como guía, lo hace por su vecindad con lo sagrado, como punto culmen o exaltado en donde se da la fusión con el objeto, y no con la idea o la razón que afirman una diferencia entre el sujeto y el objeto conocido, el hombre y su dios. Esto, en la medida en que el no-saber busca al igual que lo sagrado, la fusión entre el sujeto (que conoce) y la experiencia (el objeto). Lo que quiere decir que el problema del no-saber es el mismo problema del saber, en la medida en que uno encuentra la identidad del saber consigo mismo en el momento en el que este es negado, como la fusión del conocimiento (subjetivo) con el objeto (abstracto). Dicho de otro modo, lo anterior es el modo en el que él no-saber y el saber se encuentran, punto en donde el saber se halla con un límite, su propio

---

<sup>50</sup> Georges Bataille, *Œuvres complètes*, vol. V, *op. cit.* p. 17.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 19.

acabamiento, la posibilidad de no saber más de sí, su propia muerte, la experiencia sin finalidad. El no-saber en ese sentido es la reducción del saber a sí mismo, a la conciencia de su límite que lo sobrepasa. Ello implica para el saber el reconocimiento de estar inmerso en lo desconocido, el no-saber.

El auténtico sabio, en sentido griego, utiliza la ciencia como ella puede serlo con miras al momento mismo en que cada noción será llevada al punto en que aparecerá *su límite* —que es el más allá de toda noción—.

Con lo que contribuyo. La honestidad del no-saber, la reducción del saber a lo que él es. Pero se agregará que, mediante la conciencia de la noche, el despertar durante la noche del no-saber, cambié un saber que rebasaba de manera deshonestamente sus posibilidades por encadenamientos azarosos, injustificados de principio, por un despertar incesantemente renovado, cada vez que la reflexión no podía proseguirse (puesto que, al proseguirse, habría sustituido al despertar operaciones de discernimiento basadas en falsificaciones). El despertar, por el contrario, restituye el elemento *soberano*, es decir, impenetrable (insertando el momento del no-saber en la operación del saber, restituyo al saber lo que le faltaba, un reconocimiento, en el despertar angustiado, de lo que debo resolver, siendo humano, en tanto que los objetos de saber están subordinados).<sup>52</sup>

Pero es a partir de lo dicho por Bataille del no-saber que podemos interpretar (a pesar de su resistencia a la mística) “el no sabiendo, toda ciencia trascendiendo” de san Juan de la Cruz, en donde el “no sabiendo” del poema es el medio para llegar a un grado de mayor entendimiento “toda ciencia trascendiendo”, como negación y superación de lo que por vía del conocimiento (específicamente el teológico) se puede tener de la experiencia interior “sabiendo”. No obstante, si es posible entender a la mística como un “no sabiendo” debe ser de modo restringido. Ello en la medida en que la experiencia religiosa ha limitado a la experiencia interior al tratar de dar cuenta del no-saber, no en sí mismo, sino en una finalidad que no es ella misma, el dogma y la fe. Lo anterior quiere decir que el no-saber es para la mística su imposible, la ausencia de conocimiento, lo desconocido (lo sagrado). Es por lo que en esta experiencia de ausencia de conocimiento tiene uno de sus fundamentos la Modernidad. Es esta ausencia de conocimiento la propia incertidumbre de la razón, la angustia de verse en los confines del entendimiento, de aquello que no le es lícito pensar, el límite del entendimiento. Es el límite o si se quiere el fondo mismo de la razón, el abismo

---

<sup>52</sup> Georges Bataille, *Œuvres complètes*, vol XII, op. cit., pp. 283-284.



que hay entre el conocimiento que tiene de lo suprasensible, y la experiencia del arrobamiento o del éxtasis, un fondo plagado de sombras en donde la razón que antes iluminaba con la luz de la verdad es vuelta penumbra e ignorancia. En contraste, la *noche oscura* ahora es la luminosa y es en medio de esa luz oscura donde se da la unión del amado con la amada de la que habla san Juan de la Cruz, punto más álgido al que el entendimiento (un vil oxímoron) puede llegar para (in)comprender la experiencia interior, no sin antes verse sobrepasado el mismo por la experiencia de no-saber (ya más). Es decir, la comprensión se da en el límite de su propia experiencia con lo suprasensible (y del lenguaje, el oxímoron “saber desconociendo”) como límite del pensamiento, en la propia fiebre, experiencia que se presenta como experiencia de lo totalmente otro, en donde se traspasan los límites que el discurso impone a lo que puede comprender como sujeto de conocimiento “toda ciencia trascendiendo”.

Por lo que Bataille piensa al sujeto no como sujeto de conocimiento, sino como una *ipseidad*,<sup>53</sup> es decir, como aquel ser que al singularizarse se constituye fragmentariamente,

---

<sup>53</sup> Bataille problematiza este concepto de la tradición, como lo entiende Duns Escoto en tanto *ecceidad* (del lat. *haecceitas*), a partir de la noción de individuo de Paul Langevin, de su texto *La Notion de corpuscules et d'atomes*, en él se complejiza la idea de átomo al incluir la variable ondulatoria y la corpuscular tanto para las leyes físico-químicas, como para las biológicas. Más allá de las pretensiones de este físico por unificar las leyes de la Física y Química con las de la Biología, lo importante para Bataille fue la exposición de la complejidad del átomo bajo el esquema de individuo, en donde el individuo es distinto a la unidad indivisible del átomo, como en la concepción de Demócrito, sino la fragmentación del átomo (*ipse*) en unidades complejas (electrones, protones y etcétera de partículas subatómicas), es decir, concibiendo al átomo ya no como en Demócrito en unidad simple e indivisible, sino como un ser fragmentario y dada la posición de las partículas en el espacio subatómico como una región de probabilidad aunque finita: una *ipseidad*.

En contraposición a esta noción tomada de la física resuena una más metafísica, la de Heidegger, de la que nuestro autor no es ajeno, aunque irá en una dirección propia. Para el filósofo de Marburgo el modo de ser del Dasein como *ipse* es lo abierto de este ser arrojado en el mundo, y para Bataille es lo que lo singulariza y sí no lo cierra, entablando una relación de permeabilidad e impermeabilidad respecto a su modo de ser abierto. Sólo como *ipseidad* es posible el contacto con lo sagrado y diferenciarse sin negar el modo de ser del yo como arrojado a la existencia, lo dice así Heidegger, “aquello *por lo que* la angustia se angustia se revela como aquello *ante lo que* ella se angustia: el estar-en-el-mundo [...] *La identidad existencial del abrir y lo abierto, de tal manera que en este último queda abierto el mundo como mundo y el estar-en, en tanto que poder-ser aislado, puro y arrojado* [...] Así la angustia aísla y abre al Dasein como un *solus ipse*. Pero este “solipsismo” existencial, lejos de instalar a una cosa-sujeto aislada en el inocuo vacío de un estar-ahí carente de mundo, lleva precisamente al Dasein, en un sentido extremo, ante su mundo como mundo, y, consiguientemente, ante sí mismo como estar-en-el-mundo” Ser y Tiempo, traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera, Edición digital de <http://www.philosophia.cl>. §40, p.189.

Siguiendo a Habermas, tanto Heidegger como Bataille criticarán a la filosofía del sujeto, punto en donde se encuentran, pero con diferencias que no podrían ser mayores, por un lado tenemos la crítica a la metafísica como al conocimiento en tanto fundamento del “ser” en el filósofo alemán, y por el lado del pensador francés una crítica a la moral burguesa en la medida en que habría excluido la intimidad del sujeto consigo mismo, por lo que es la “soberanía” y no el “ser” el problema para Bataille como el del “pensamiento del origen”. “Ambos quieren superar el subjetivismo que cubre al mundo con su poder reificante y lo petrifica en una totalidad de objetos susceptibles de control y utilización técnica y sometidos a los dictados de la economía [...] Pero la crítica que ha de atacar el mal en su raíz toma en ambos casos direcciones distintas. Heidegger, procediendo en

donde la unidad del yo se ve constantemente transgredida por su propia experiencia consigo mismo. Es él un misterio para sí mismo, es decir, el sujeto para Bataille es un individuo que nunca es idéntico a sí mismo, sino salvo como “renuncia de toda voluntad”,<sup>54</sup> y como ruina, “sitúo a cada uno de nosotros ante el siguiente dilema: vivir de evasivas, darse una normalidad con trucos y para no morir rechazar la vida –o bien: libremente hacerse representar una tragedia ebria y permanecer inertes, silenciosos, como una casa abandonada, que ha dejado hace mucho tiempo de quererse... una casa que acepta rendirse a la verdad de RUINA”.<sup>55</sup> El no-saber es en ese sentido el modo en el que el yo en tanto *ipseidad*, se encuentra inmerso en la experiencia interior, en lo desconocido de sí, ipsealmente y no mismamente, sin identidad, por lo que desde esta perspectiva la máxima délfica *γνωθι σεαυτόν* es un imposible para el sujeto o es invertida *ἀγνωθι σεαυτόν*. Ello quiere decir que este individuo fragmentado (o mutilado) es condición de esta experiencia interior, en donde el yo es posibilidad de vivirse hasta su disolución, sea en la fusión del sujeto con el objeto o en la disolución del yo en (sus) partes.

El ser no está en *ninguna parte*:

El hombre podría encerrar al ser en un elemento simple, indivisible. Pero no hay ser sin “ipseidad”. *A falta de “ipseidad”, un elemento simple (un electrón) no encierra nada*. El átomo, a pesar de su nombre, es algo compuesto, pero su complejidad es elemental: el átomo mismo, debido a su relativa simplicidad, no puede ser determinado “ipsealmente”. De esa manera, el número de las partículas que componen a un ser interviene en la constitución de su “ipseidad”: si el cuchillo en el que sucesivamente se reemplaza el mango y después la hoja pierde hasta la sombra

---

términos de crítica a la metafísica, trata de horadar en el congelado suelo de la subjetividad trascendental un túnel para poner al descubierto en el otro cabo los verdaderos fundamentos de una *arché*, de un origen, fluidificado en términos de tiempo; en cambio, Bataille, que procede en términos de crítica a la moral, no busca situar a mayor hondura aún los *fundamentos* de la subjetividad, sino *deslimitarla* —busca la forma de extrañamiento que restituya al sujeto, monádicamente encapsulado en sí mismo, a la intimidad de un plexo de vida que se ha vuelto extraño, de un plexo de vida proscrito, cercenado y desgarrado. A Bataille se le abre con esta idea de deslimitación una perspectiva completamente distinta de la de Heidegger: la subjetividad que se transgrede o rebasa a sí misma no queda destronada y desposeída de su poder en favor de un superfundamentalista destino del Ser, sino restituida a la espontaneidad de sus pulsiones proscritas. La apertura hacia el ámbito de lo sacro no significa sometimiento a la autoridad de un destino indeterminado, sólo sugerido en su aura; la transgresión, el rebasamiento de límites en dirección a lo sacro, no significa el sumiso autoabandono de la subjetividad, sino su liberación, la apertura a la verdadera soberanía.” Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, traducción de Manuel Jiménez Redondo, Taurus ediciones, Madrid, 1989, pp.257, 258.

<sup>54</sup> Christa Bürger, Peter Bürger, *La desaparición del sujeto, una Historia de la subjetividad de Montaigne a Blanchot*, traducción de Agustín González Ruíz, Ediciones Akal, Madrid, 2001, p.225.

<sup>55</sup> Georges Bataille, *Œuvres complètes*, vol. VI, *op. cit* p.428.

de la ipseidad, no sucede lo mismo con una máquina, en la que habrían desaparecido, remplazados pieza por pieza, cada uno de los *numerosos* elementos que la formaban siendo nueva: con menos razón tratándose de un hombre cuyos componentes mueren incesantemente (de manera que nada de los elementos que *éramos* subsiste tras una cierta cantidad de años). Cuando mucho puedo admitir que, a partir de una extrema complejidad, el ser impone mirándolo bien *algo más* que una aparición fugitiva, pero, al elevarse gradualmente, la complejidad es para ese *algo más* un laberinto en el que éste se extravía interminablemente, perdiéndose de una buena vez por todas.<sup>56</sup>

Lo anterior quiere decir que la razón, al estar fundada en la ausencia de conocimiento, tampoco es idéntica a sí misma, sino que comparte la misma constitución fragmentaria del yo como ipse-ipseidad.<sup>57</sup> Ello implica que, si no hay unidad de la razón, la razón es múltiple, por lo que al menos algunas racionalidades se mantienen decididamente en esa incertidumbre de conocimiento como en la no identidad de la razón consigo misma. De esta incertidumbre no se funda ninguna creencia, salvo la posibilidad de una crítica radical al entendimiento, la crítica de la imaginación. En esta crítica la razón requiere de esta facultad (la imaginación) para poder representar y de algún modo dar cuenta de una experiencia que no se subordina al entendimiento como juicio especulativo y unitario (por esta tendencia de la experiencia a no subordinarse al entendimiento como juicio especulativo es posible afirmar que habría racionalidades y no una razón en Bataille), como por ejemplo sucedería en la experiencia del arrobó y en el erotismo en tanto disolución de las identidades como mismidad en una singularidad ipsealmente.

Un primer acercamiento a la pregunta por la autoridad de la experiencia puede vislumbrar que hay una dialéctica en la llamada experiencia interior, en la medida en que niega todo lo que conduce por el camino de la aprehensión, por vía de la razón. Es debido a que la aprehensión subordina a la experiencia interior a una teleología y a una teología, es decir a fines que no son ella misma (la experiencia debe mantenerse sin finalidad, sin moral)

---

<sup>56</sup> Georges Bataille, *Œuvres complètes*, vol. V, *op. cit.*, p.98.

<sup>57</sup> El yo como ipse puede entenderse como la conciencia de ser ipseidad, una voluntad sobre el carácter constitutivo de ese yo en su ser fragmentario. Sin embargo, como se menciona en la nota 51, esta forma de la ipseidad de ser un yo como *solus ipse* se distingue de verse como angustia en tanto apertura de sentido, sino una angustia que es a la par voluntad de cierre. Es en el sentido de un cierre que en distintos momentos se hará plausible confundir las categorías de ipse e ipseidad, siendo todo ipse una ipseidad en donde toda ipseidad se desliza hacia su cierre, a su ser ipse. Es decir, en la toma de conciencia de su singularidad como ser fragmentario o fragmentado va con toda la potencia de su vida “queriendo ser todo en el todo” hacia su muerte, donde no hay más que una nada, una nada de mí.

y a una dogmática que limite el campo de experiencia (la experiencia interior es para Bataille la puesta en cuestión sin reposo de los principios en los que se funda la razón –el sujeto, y el cogito– y la teología –Dios como el nombre con el que se designa el “donde” de la unión del sujeto con el objeto–). “Dios difiere de lo desconocido en que una emoción profunda de la infancia se une primero en nosotros en su evocación. Lo desconocido deja frío, por el contrario, no se deja amar antes que el remueva en nosotros toda cosa como un viento violento”.<sup>58</sup> Dicho de otro modo, Dios (la creencia religiosa y la teología) difiere del no-saber, en cuanto que Dios no nos deja del todo desnudos de lo conocido, ya que por medio de él hacemos comprensible lo que la experiencia interior revela: que lo desconocido nos extravía, nos deja afuera de lo conocido, incluso de Dios. Esta parte de lo desconocido es lo que da a la experiencia de Dios en tanto experiencia interior su soberanía, su autoridad, “no nos desnudamos totalmente más que yendo sin hacer trampas a lo desconocido. Es la parte de lo desconocido lo que da a la experiencia de Dios –o de lo poético– su gran autoridad”.<sup>59</sup> Por lo que se vuelve necesario comprender que este abismo de la razón funda o impone su autoridad en la ruptura con las formas de jerarquizar la experiencia con lo sagrado; jerarquías que habrían hecho un cálculo de utilidades respecto de aquello que en la experiencia interior es pura pérdida y soberanía.

La autoridad de la que habla la experiencia interior no funda una creencia, sino que desautoriza toda pretensión de aprehenderla en los términos de un saber, ya que para decirlo con el vocabulario de Bataille, la experiencia interior, es también la experiencia del instante, una ventana en la que se proyecta el tiempo interior en la percepción del tiempo exterior. Por lo que esta autoridad de la experiencia no estaría fundada en una arbitrariedad, no emergería como la superación del conflicto entre dos términos en oposición (como sería si se pensara a la razón en oposición a un éxtasis irracional, lo cual no quiere decir que la experiencia interior se someta a las categorías de la razón), ni impondría un orden último, sino que estaría siempre en una crítica del sentido dado a la experiencia. La dialéctica en la experiencia interior es una “dialéctica” entre la angustia y el éxtasis y no entre la razón y el éxtasis. Lo anterior requiere de ser aclarado con mayor precisión ¿Qué quiere decir autoridad para George Bataille?

---

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>59</sup> *Idem.*

La experiencia interior, no pudiendo tener su principio ni en un dogma (actitud moral), ni en la ciencia (el saber no puede ser ni su fin ni su origen), ni en una búsqueda de estados enriquecedores (actitud estética, experimental), no puede tener otra preocupación ni otro fin que ella misma. Abriéndome a la experiencia interior, he planteado de este modo su valor, su autoridad. De ahora en adelante, no puedo tener otro valor ni otra autoridad. Valor, autoridad, implican el rigor de un método, la existencia de una comunidad. Llamo experiencia a un viaje hasta el límite de lo posible para el hombre. Cada cual puede no hacer ese viaje, pero, sí lo hace esto supone que niega las autoridades y los valores existentes, que limitan lo posible por el hecho de ser negación de otros valores, de otras autoridades, la experiencia que tiene existencia positiva llega a ser ella misma el valor y la autoridad.<sup>60</sup>

Quiere decir que la autoridad para la experiencia es tal en cuanto ella es fuente de su propio valor, es decir, que la autoridad es el propio valor. Pero esta autoridad de la experiencia se debe a que en el ejercicio de esta exploración hasta el “límite de lo posible”, descubre su soberanía en una comunidad. La soberanía es entendida como la expresión de una singularidad en su negación (en comunidad), es decir, en donde el yo elige perderse en la experiencia e ir hasta ese “límite de lo posible”. Es por ello que se manifiesta como un acto soberano la elección de ir hasta los confines del saber. Es en estos confines de la elección que la experiencia interior se muestra como la “ausencia de pecado” en tanto que es al mismo tiempo la “posibilidad de pecar, sin tener la sensación de un propósito perdido”.<sup>61</sup> Pero la idea de pecado tendrá en Bataille una acepción que implica una ambigüedad, por un lado, el pecado es la idea de estar sometido a un fin, el de la moral y la razón, por el otro es la elección por el pecado, símil a escoger lo ilimitado en lugar de lo limitado. Pecar en el sentido mentado es encarnar la ida al extremo de lo posible, a lo no racional, por lo que se puede entender la ausencia de pecado como lo sin finalidad... Es decir, la autoridad en tanto fuente del valor de lo que se puede decir de una experiencia es la posibilidad de que la experiencia interior este dada en una comunidad, dicho de manera más concreta, la autoridad es el principio de la comunidad, comunidad que se funda alrededor de la experiencia.

La autoridad, en tanto comunidad de la experiencia, es por tanto la guía de la experiencia interior misma, y no la razón. Es el contraste entre los valores preexistentes, los dogmas o fundamentos, y lo que la experiencia revela de sí misma. La experiencia interior es su propio método de acceso, el punto desde el que se valoriza la experiencia misma. Lo

---

<sup>60</sup>*Ibid.*, p. 18.

<sup>61</sup>Georges Bataille, *Œuvres complètes*, vol XII, *op. cit.*, p.280.

anterior no es un galimatías, sino la manera en que se da una apertura a lo que la experiencia del arrobo muestra como negación de lo que la limita. Incluso en la filosofía más rigurosa, que para el autor de *L'érotisme* es la fenomenología, la experiencia interior desborda al conocimiento, muy a pesar de que esta filosofía hace del conocimiento el valor de un fin al que se accede por vía de la experiencia, “esta fenomenología da al conocimiento el valor de un fin al que se llega por la experiencia. Es una alianza inestable: la parte concedida a la experiencia es juntamente demasiado y no lo suficientemente grande. [...] Esta ausencia de equilibrio no sobrevive a la puesta en juego de la experiencia que va hasta el límite de lo posible”. –donde ir al límite de lo posible es que– “el conocimiento como fin sea franqueado”.<sup>62</sup>

Pero sí el conocimiento como fin es franqueado, no debe entenderse como una hostilidad irreconciliable con el saber, sino como el intento de explorar el fondo mismo del conocimiento; fondo que compartiría con las formas más profundas y originales de la experiencia religiosa, en tanto que la experiencia del no-saber no deja de lado lo desconocido, sino que lo integra. Pero esto sólo en la medida en que la experiencia interior cuanto más ahonda en sí misma, incluso pensando a la religión como vía de conocimiento, se topa con su propio no-saber. Este no-saber es el tropo con el que la mística ha dado cuenta de la experiencia de la ausencia de Dios, el no-lugar de Dios y la nada de Dios como el ser de Dios, es decir, el principio ateológico<sup>63</sup> de la experiencia interior y el carácter negativo de la experiencia mística. Quiere decir que lo mostrado en las distintas prácticas y reflexiones de los místicos es la duda de y en la experiencia. Es el inicio de la meditación que cuestiona el conocimiento de sus tradiciones metafísicas, en tanto saber de Dios y lo sagrado, como el límite de lo desconocido. Sin embargo, si se es fiel a Bataille, este método del no-saber no establecería las pautas para una epistemología de la religión, o una crítica del conocimiento,

---

<sup>62</sup> Georges Bataille *Œuvres complètes*, vol V, *op. cit.*, p.20.

<sup>63</sup> A lo largo de este escrito iremos esclareciendo el papel de la ateología para la mística, por lo que queda como una hipótesis preliminar la posibilidad de que la mística cargue con una herida de muerte y que para ser ella misma una voz que clama en el silencio de Dios, ha de negarse a ella misma como experiencia de Dios, o negar a Dios como forma de nombrar la experiencia con lo sagrado. Sin embargo, Bataille intenta diferenciar a la experiencia interior de la mística en tanto en que la segunda regresa a la teología al afirmar un Dios que pueda ser dicho, la forma comprensible y representable de esa nada de Dios. Por el contrario, apuntamos a que la mística, a pesar del propio Bataille, no puede ser aprendida por la teología, por lo que tendría que desembocar necesariamente en la negación de la religión como experiencia de lo imposible, dicho de otro modo, como el arrobo de la experiencia frente al conocimiento discursivo.

sino como el inicio a una “teoría de la comunicación”<sup>64</sup> en la religión; teoría que da cuenta del modo en que se expresa el instante de traspasar un límite (lo conocido), hacia un pensamiento excesivo. Es decir, que, la forma en que se hace presente la figura de Dios en su ausencia, como en la expresión del silencio que no se puede nombrar, pero se nombra, y, por lo tanto, al nombrarse se le traiciona, convirtiéndose en una súplica sin respuesta que se ahoga en lo desconocido.<sup>65</sup> Lo importante a destacar es lo que implica que el fin de la experiencia no sea el conocimiento, más bien la experiencia misma. Al no ser el conocimiento el *τέλος* de la experiencia interior, sino de menos ella misma su única guía, esta supera las distinciones con las que el entendimiento y el discurso ordenan la experiencia,

La experiencia, no es accesible fácilmente e incluso, considerada desde fuera por la inteligencia, sería preciso ver en ella un conjunto de operaciones distintas, unas intelectuales, otras estéticas otras finalmente morales, y se haría preciso retomar de nuevo todo el problema. Sólo desde dentro, vivida hasta el trance, aparece uniendo lo que el pensamiento discursivo debe separar. Pero una no menos que estas formas –estéticas, intelectuales, morales– los contenidos diversos de la experiencia pasada (como Dios y su Pasión) en una fusión que no deja fuera más que el discurso por el que se intentó separar de esos objetos (haciendo de ellos respuestas a las dificultades de la moral).<sup>66</sup>

Es decir, que la experiencia interior “alcanza finalmente la fusión del objeto y el sujeto, siendo, en cuanto sujeto, no-saber y, en cuanto objeto, lo desconocido”.<sup>67</sup> Pero esto es su posibilidad, y como posibilidad es en ese sentido experiencia irrepetible, y si es irrepetible ¿cómo es posible hacer de ella una experiencia? Quizás a modo de ensayo de respuesta podemos decir que lo que hace posible esta experiencia no como experiencia de

---

<sup>64</sup>Vid. *supra.*, p. 100.

<sup>65</sup> Respecto a la posibilidad de pensar una teoría de la comunicación dice Michel de Certeau que está se encuentra en la base del propio misticismo, “hablar y oír: el binomio que define los quehaceres de los [...] místicos. Las cuestiones que tratan tienen valor de síntomas y se reducen a dos esenciales: la oración (desde la meditación hasta la contemplación) y la relación “espiritual” ya sea con los otros [...] La “comunicación” divino y/o humana designa, pues, un *acto*. Enfoca relatos, tratados y poemas. En el vocabulario místico español, se indica con una sola palabra: *conversar* (hablar *con Dios*, o *con los otros*) [...] Ahora bien, esta comunicación se percibe como quebrantada [...] Las rupturas, el equívoco y la mentira del lenguaje introducen en la relación una duplicidad insuperable que aumenta el mutismo de las instituciones o de las cosas. Los textos se producen a partir de esta carencia. Sin duda alguna, la devoción quiere hacer creer que los seres y los libros hablan de Dios, o que Dios mismo habla, pero su parloteo o su rumor no consuelan a los místicos del siglo XVII, que no escuchan esos ruidos y cuyo deseo los lanza a la experiencia de un gran silencio” Michel de Certeau, *La fábula mística*, traducción de Jorge López Moctezuma, Universidad Iberoamericana, México, 2010, pp.189, 190.

<sup>66</sup>Georges Bataille *Œuvres complètes*, vol V, *op. cit.*, p.21.

<sup>67</sup> *Idem.*

conocimiento, sino como ausencia de todo lo conocido es precisamente lo irrepetible. Esta es la vía de la experiencia que de algún modo se habría intentado clausurar por vía de una epistemología.

Cuando los estragos de la inteligencia hubieron demolido los edificios que mencioné, la vida humana resintió una pérdida (pero no de pronto un desfallecimiento total) Esta comunicación de largo alcance, esta fusión que ella opera justo a la par de una meditación sobre los objetos tiene una historia (patética y dramática) como Dios, parecía que no podía más alcanzarse. Por lo que era necesario elegir –o permanecer fieles, obstinadamente, a dogmas caídos en un dominio crítico– o reconocer la única forma de vida ardiente, la fusión.<sup>68</sup>

Lo anterior nos regresa al no-saber. De él sabemos, a pesar de lo paradójico que eso suene, que es el principio de un (anti)método con el cual se da la experiencia como ausencia de lo conocido. En esta ausencia, dirá Bataille, se nos presenta como un drama para la existencia “en otros términos no se alcanzan estados de éxtasis o de arrobamiento más que dramatizando la existencia en general”.<sup>69</sup> Sólo en la medida en que es una dramatización (la cual podemos entender como una intensificación) de la existencia, es que puede plantearse el sujeto (como no-saber) ir más allá del límite de sí mismo y encontrarse frente a ese punto de unión con el objeto (lo desconocido), donde esta unión se presenta como una disolución y un punto de abandono de “sí mismo”.

Esta disolución de las identidades sólo puede frente a lo conocido suscitar un espasmo de cara a la explicación. Después de esto, sólo queda una carcajada, es el instante de la risa. En el momento en que todas las aprehensiones son posibles la risa nos regresa al instante de esa fusión en el que la seriedad de las distinciones no se alcanza, y eso que en apariencia es inefable, es vuelto a ser puesto en cuestión. Una resonancia tiene con Kierkegaard esta noción de la risa y ello no es baladí. Bataille reconoce en Kierkegaard ese salto irónico que mantiene a la experiencia en su libertad, “Kierkegaard, a fuerza de llevar al final de lo posible, y de alguna manera al absurdo, cualquier elemento de drama, los cuales recibió la autoridad por tradición, se mueve en un mundo donde le es imposible apoyarse sobre nada, donde la ironía es libre”.<sup>70</sup> Es decir, sin ninguna otra autoridad, sino como

---

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>69</sup> *Idem.*

<sup>70</sup> *Ibid.*, p.24.



posibilidad de algo más y de siempre un más, un excedente (de sentido), y un arrebató que es la risa misma, signo paradójico de desconsuelo.

Lo siguiente se puede entender como la primera formulación de ese éxtasis libre de dogmas y sin reposo, aquél que pone todo en cuestión,

Llego a lo más importante: *hay que rechazar los medios exteriores*. Lo dramático no reside en estar en estas condiciones o en aquéllas, que son condiciones positivas (como estar medio perdido, poder ser salvado). Es simplemente ser. Darse cuenta es, sin más refutar con bastante coherencia los subterfugios por lo que no escapamos habitualmente. No más cuestión de salvación: es el más odioso de los subterfugios. La dificultad –que la refutación debe hacerse en nombre de una autoridad– se resuelve así: refuto en nombre de la refutación, que es la experiencia misma (la voluntad de ir hasta el límite de lo posible). La experiencia, su autoridad, su método no se distingue de la refutación.<sup>71</sup>

En el límite de la experiencia su culminación, lo que en *L'érotisme*, es la transgresión y la llegada al extremo de lo real y de lo simbolizable, se da cuenta de una finitud que está sostenida en nada fijo, manteniéndose en la duda de su propia condición de extraviado y ser finito, en la experiencia de la duda que autoriza su escepticismo, la soberanía que lo lleva a perderse en la duda de sí, su ironía constante.

Habría podido decirme: el valor, la autoridad, es el éxtasis; la experiencia interior es el éxtasis; el éxtasis es, según parece, la comunicación, oponiéndose al replegamiento en sí mismo del que he hablado. De este modo, habría *sabido* y *encontrado* (hubo un tiempo en el que creí saber, haber encontrado). Pero llegamos al éxtasis por una refutación del saber. Si me detengo en el éxtasis y me hago con él, finalmente acabaré por definirlo. Pero nada resiste a la refutación del saber y he visto en último extremo que la misma idea de comunicación deja desnudo, sin saber nada. Sea lo que fuere, a falta de una revelación positiva presente en mí en extremo, no puedo darle ni razón de ser ni fin. Permanezco en el intolerable no saber, que no tiene otra salida que el éxtasis mismo.<sup>72</sup>

Las palabras de Bataille nos dejan en un territorio escabroso, donde se vuelven difíciles las definiciones, y sólo es posible dar cuenta de la experiencia si se está en posesión de dicha experiencia, en estado de éxtasis. Lo anterior es el regreso a uno de los problemas nodales de la mística y del mismo saber, el principio de (in)comunicabilidad de la

---

<sup>71</sup> *Idem.*, p.24.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p.24, 25.

experiencia. Recapitulando, en esta comunicación parece persistir una reserva y un silencio, como si se tratase, o se estuviera, frente a un secretillo en el mejor de los casos, o de un misterio en el peor, y, por lo tanto, al tratar de hacer comunicable dicho silencio, se estuviera en el momento de una profanación en donde la misma idea de comunicación y de romper con ese silencio, deja sin nada, manteniendo a quien lo experiencia en el no-saber, en donde, “la única verdad del hombre, finalmente entrevista, es de ser una súplica sin respuesta”.<sup>73</sup> Punto que muestra la forma original de la mística, como experiencia interior (sin salvación y reposo), en la imitación del instante de la Cruz, en la desesperación de estar frente al silencio de Dios, en la hora nona, *¡eli, eli! ¿lama sabactani?* (Mt.27, 46), la mayor de las ironías para la cultura cristiana. Es por lo que simultáneamente el momento más sagrado de la experiencia cristiana es a la vez el más prosaico y profano. La propia muerte de Dios en el símbolo de la cruz es su autoridad.

Es en esta experiencia del silencio en donde es posible lo sagrado. La súplica en el silencio sería la forma más sofisticada de la experiencia interior en la que habría profundizado los místicos cristianos. En ella la oración pone en juego lo que ella misma no puede obtener, la respuesta de por quién clama. Si la súplica no cayese en el silencio, no suscitaría la conmoción de hacer presente la ausencia de lo sagrado, el silencio mismo de lo sagrado, una voz que su característica es callar en el instante en el que habla. “Es por un «íntimo cese de toda operación intelectual» que el espíritu se pone al desnudo. Sino el discurso lo mantiene en su pequeña disminución. El discurso puede soplar la tormenta, pero por demasiado que yo haga, en la chimenea el viento no puede enfriar. La diferencia entre experiencia interior y filosofía radica principalmente en que, en la experiencia el enunciado no es nada, sino un medio, incluso un obstáculo; lo que compete no es el enunciado del viento, sino el viento”.<sup>74</sup> En este sentido, en donde el silencio no es el enunciado silencio, como el viento escrito no es el viento que sopla, que podemos entender como condición de emergencia de un no-saber, el movimiento en el que se transgrede el sentido y la aprensión en términos de un saber conceptual no experiencial. Este silencio dirá Bataille, se dirige hacia el no-saber cómo el drama de una meditación sobre una experiencia que, en su acaecer, los discursos no le bastan

---

<sup>73</sup> *Idem.*

<sup>74</sup> *Idem.*

para la comprensión, sino, que obliga “al discurso de no atenerse al enunciado, de obligarse a sentir lo helado del viento”.<sup>75</sup>

Sin embargo, advierte Bataille un límite para cierta intensidad del drama del éxtasis cristiano del cual nos ha venido hablando, y es que en ese éxtasis hay cierta impotencia “se fuerza a sentir más de lo que siente”,<sup>76</sup> deficiencia no tanto del método dramático sino de quien se fuerza a sentir más. Y esto se debe a que a el silencio no logra por completo callarse, su paradoja es el regreso a la palabra, regreso a la palabra que es el drama verdadero del místico, en tanto le muestra la imposibilidad de una consumación total en la experiencia, muy similar al “muero ya por qué no muero” de santa Teresa de Jesús. Y es que, ante la experiencia, el ansía poética nos hace familiares con esa impotencia debido a que “la intensidad de los estados aumenta bastante rápidamente y a partir de ahí absorben e incluso arroban. Llega el momento en que podemos reflexionar, dejar de nuevo de callar ensartar palabras: esta vez al desgaire y, despreocupadamente dejamos perderse su rumor”.<sup>77</sup>

---

<sup>75</sup> *Ibid.*, p.26.

<sup>76</sup> *Idem.*

<sup>77</sup> *Ibid.*, p.27-28.

## 2. El suplicio. El desbordamiento de la razón en la filosofía de Georges Bataille

### 2.1. El silencio y el sacrificio, el fundamento del no-saber

*El teatro sólo podrá redefinirse él mismo, es decir constituir un medio de ilusión verdadera, cuando proporcione al espectador verdaderos precipitados sueños, donde su gusto por el crimen, sus obsesiones eróticas, su salvajismo, sus quimeras, su sentido utópico de la vida y de las cosas, su canibalismo mismo, desborden en un plano no fingido e ilusorio, sino interior.*

Antonin Artaud *Le théâtre de la cruauté*  
(premier manifeste)

Una dificultad se yergue sobre *L'expérience intérieure* de Bataille. En el texto, nuestro autor pretende dar cuenta de una fiebre, de lo que afirma es una “experiencia con lo divino”. En esta experiencia se hace presente una ausencia, la ausencia del saber, es decir, la presencia del no-saber. El no-saber puede entenderse como la forma de hablar de lo divino, y como saber por experiencia de ese estar de cara a lo imposible, “vivo la experiencia sensible y no la explicación lógica. Tengo de lo divino una experiencia tan loca que se reirían de mí si hablara de ella [...] lo posible se escapa y lo imposible se eleva. Estar cara a lo imposible – exorbitante, indubitable– cuando nada es posible es a mis ojos hacer una experiencia de lo divino; es análogo a un suplicio”.<sup>78</sup> Por nuestra parte, la dificultad radica en hablar de esa fiebre como si fuese la propia o faltar a la intención del autor de ir hasta el límite de lo posible, y hacer caer al no-saber en el dominio del saber y, simultáneamente, conservar una distancia crítica que nos mantenga en el territorio del no-saber, en la duda profunda, cuestionando a la experiencia en sus propios términos y no afirmar nada (¡porque la experiencia interior es (in)comunicable!). Dicho de otro modo, estar adentro y afuera de la experiencia interior, del arrobó, de este raptó de sí y hacer comprensible en el discurso aquella consigna; “la experiencia en el extremo de lo posible demanda sin embargo una renuncia: dejar de querer ser todo en el todo”,<sup>79</sup> en donde “querer ser todo en el todo” implica renunciar a hablar de la experiencia interior. Es decir, mantener a la idea de unión con Dios como un imposible, como no-saber. Sin que lo incomunicable acote la experiencia de lo imposible a lo posible (el

---

<sup>78</sup> Georges Bataille, *Œuvres complètes* vol. V, *L'expérience intérieure*, Editions Gallimard, France, 1973, p. 45.

<sup>79</sup> *Ibid.*, 34.

saber). Lo cual haría patente que la unión con lo divino es de hecho la escisión con lo mismo divino, es decir, una cortadura del todo en el seno de la experiencia interior, una herida que no dista demasiado de un dolor y un suplicio.

No se capta de qué manera nosotros debemos hablar de Dios. Mi desesperación no es nada, ¡pero la de Dios! [...] Nosotros retrocedemos de posibilidad en posibilidad, en nosotros todo recomienza y no es nunca un juego, pero en Dios: ¿En ese “salto” del ser que Él es, en su “una vez por todas”? Nadie llegará al límite de la súplica sino se sitúa en la extenuante soledad de Dios.

Pero en mí todo recomienza, nunca se juega nada. Yo me destruyo en la infinita posibilidad de mis semejantes: Ello aniquila el sentido de ese “mí”. Sí yo alcanzo, un instante, el extremo de lo imposible, poco después, yo habré huido, estaré en otro lugar. Y ¿Qué sentido tiene el último absurdo?: ¿agregar a Dios a la repetición ilimitada de las posibilidades y el suplicio de ser caído, gota a gota, en la multitud de las desdichas del hombre? Como un rebaño acosado por un pastor infinito, el borreguerío balador que somos huiría, huiría sin fin al horror de una reducción del Ser en la totalidad [...] Lo esencial es el extremo de lo posible, donde Dios mismo ya no sabe, desespera y mata.<sup>80</sup>

Suplicio viene del latín *supplicium*, ella a su vez deriva de *supplex*, *supplicis* (suplicante). Se forma a partir del sufijo *sub* (abajo) y la raíz del verbo *plicare* (doblar), doblar hacia abajo, doblegar. El uso más original de estos dos términos (suplicio y súplica) ha referido a una actitud sacrificial hacia los dioses (doblegarse), para después, con el uso, vulgarizarse y referir al castigo o violencia punitiva en general, y la súplica como el habla que clama ante cualquiera que ejerza la crueldad o el castigo de manera vertical, ya no sólo como una actitud hacia los dioses sino ante otros poderes como los políticos y civiles. En el primer sentido podemos entender el suplicio como plegamiento, un doblegar(se) al interior, como “experiencia interior”, pero también podemos entender el sentido de doblegarse frente a lo divino, sin dejar de lado el sentido del plegamiento hacia el interior. El énfasis en el carácter sacrificial radica en lo que el sacrificio es al acto como la súplica al habla. Es decir, llegar al extremo de lo posible,

Sentido de súplica, —lo expreso así, en forma de plegaria: — «Oh Dios Padre, Tú que, en una noche de desesperación, crucificaste a Tu hijo, que, en esta noche de carnicería, a medida que la agonía devenía imposible —de gritar— deviniste lo *Imposible* y Tú-mismo sentiste la imposibilidad hasta el horror, Dios de la

---

<sup>80</sup> *Ibid.*, p.48.

desesperación, dame ese corazón, tu corazón que desfallece, ¡que excede y no tolera más que Tú seas!».<sup>81</sup>

En la súplica aparece la figura de Dios como un desfallecimiento, “lo esencial es el extremo de lo posible, donde Dios mismo ya no sabe más, desespera y mata”.<sup>82</sup> Ello apunta a la banalidad de la experiencia al dirigirse hacia lo divino que profiere un nombre, el de Dios, para referir el acto de atravesar la experiencia interior, porque en ese acto Dios mismo ya no habla. Por lo que, en el descenso a la noche del alma de los místicos, o en la imitación de Cristo de san Juan de la Cruz, lo que se experimenta como raptó es “la decadencia, la agonía, es el momento de «no-saber», «*lamma sabactani*»”,<sup>83</sup> y vivir el silencio tal como la angustia que se experimenta al dirigirse hacia ese silencio en el nombre de un dios que ya no está. Ya no hay nombre que apunte a la ausencia, no solo de palabras para hablarle, sino a la ausencia de Dios hasta su negación, y que dé cuenta de no oírlo más ni en el mayor de los silencios, y entrar en ese, “estado de desnudes, de súplica sin respuesta, donde advierto, sin embargo, esto: que se apega a la evitación de un subterfugio. Tal suerte que, permaneciendo tales conocimientos particulares, menos el suelo, su fundamento se elude, me agarro hundiéndome, que la única verdad del hombre, finalmente entrevista, es de ser una súplica sin respuesta”.<sup>84</sup> Es esta sensación de desarraigo para el hombre la que se implica, al desprenderse del nombre Dios, para poder dar cuenta de la experiencia que se vive como experiencia de lo divino hasta en su negación.

Profundo descenso en la noche de la existencia. Súplica infinita de la ignorancia, ahogarse de angustia [...] temblar, desesperar, en el frío de la soledad, en el silencio eterno del hombre (estupidez de toda frase, ilusorias respuestas de las frases, sólo el silencio sin sentido de la noche responde). Dios última palabra que quiere decir que toda palabra faltará [...] ¡Irrisón, que me llamen panteísta, ateo, teísta!... Pero yo le grito al cielo: “no sé nada”. Y repito con voz cómica [...] “nada absolutamente”.<sup>85</sup>

Quiere decir que este descenso a la noche de la existencia (similar en el ejercicio poético a la noche del alma de un san Juan de la Cruz), es el corazón del no-saber, el extremo

---

<sup>81</sup> *Ibid.*, pp. 47, 48.

<sup>82</sup> *Idem.*

<sup>83</sup> *Ibid.*, p.56.

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>85</sup> *Ibid.*, p.49.

donde la razón (como Dios) se ve superada y sufre un desgarramiento, el saber es atravesado por el no-saber. Esto nos coloca junto a Bataille frente a un abismo vertiginoso, el de la propia la experiencia interior; vértigo que no se diferencia mucho de una locura de no ser porque tiene un “método”, el del no-saber. Este es el problema al que se enfrenta la razón al verse desbordada o transgredida, extremo de su posibilidad en donde el pensamiento llevado hasta su disolución se vuelve vanidad, donde ya no encuentra palabras para referirse a la experiencia más que como no-Dios, como silencio y ausencia.

Los problemas que merecen la pena de ser afrontados carecen de sentido excepto a condición de que, al plantearlos, se llegue a la cumbre: loco orgullo necesario para ser desgarrado. Y a veces [...] uno se desgarrar con el único fin de satisfacer ese orgullo: todo se abisma en una vanidad [...] Reenvío del punto extremo a la vanidad y después de la vanidad al punto extremo. El infantilismo, sabiéndose tal, es la liberación, pero cuando se toma por lo serio es el hundimiento [...] es preciso reírse de ella, a menos que, afortunadamente, se tenga estrangulado el corazón: en tal caso, el éxtasis y la locura están cercanos.<sup>86</sup>

Y sin embargo este tránsito hasta el imposible del pensamiento, hasta la vanidad, despierta una risa que mantiene en cuestión al éxtasis sin afirmar nada. Esto nos regresa a la experiencia y al vértigo de no-saber ya nada de la experiencia misma, permitiendo distanciarnos de los nombres de Dios y encontrar una palabra, o más bien un balbuceo que no sea el límite del decir. Este puede ser el modo para referirnos al *silencio* que produce la súplica al dirigirse o hablarle a Dios, a la vez este es el punto de mayor alejamiento del yo consigo mismo, la disolución de su yo en la prefiguración de su muerte como el silencio de aquel a quien se busca llamar en el acto suplicante, ¡el silencio de Dios! “En la extremidad huidiza de mí mismo, estoy ya muerto y yo, en tal estado naciente de mi muerte, hablo a los vivos: de la muerte, del punto extremo. Los más serios me parecen niños, que ignoran que lo son: me separan de los verdaderos, que lo saben y se ríen de serlo. Pero para ser niño, es preciso saber que lo serio existe –en otra parte y poco importa– si no el niño ya no podría reír ni conocer la angustia”.<sup>87</sup>

Esta prefiguración de la muerte en la experiencia interior (el silencio de Dios) “extremidad huidiza de mí mismo”, es el horror entendido en su sentido habitual (poner los

---

<sup>86</sup> *Ibid.*, p.57.

<sup>87</sup> *Ibid.*, p.58.

pelos de punta), simultáneamente desde dicho pánico es posible entender esta experiencia límite o abismal. El vértigo al cual parece implicar la experiencia interior es en cierta medida una fascinación por el abismo del mí mismo. Por lo tanto, hay terror, aunque con otra intensidad que en la noche del alma de los místicos. La fascinación por ese abismo impone al yo(ipse) de la experiencia proyectarse en esa misma experiencia horrorosa, reconociéndose(ídem) y superándola (poniendo los pelos de punta). Ya que este reconocimiento en el tiempo proyectado hacia el futuro (como un cálculo de efectos plausibles para un sujeto que es idéntico a sí mismo) permite la acción de la inteligencia sobre la experiencia. El problema con el proyecto dirá Bataille, radica en que niega la experiencia terrorífica de estar frente al abismo y sin palabras, en el ahora. Sin embargo, el proyecto reintroduce a la experiencia interior en el problema de la comunicación de la misma experiencia por medio del discurso racional. “La experiencia interior está conducida por la razón discursiva. Sólo la razón tiene el poder de deshacer su obra, de demoler lo que edificaba. La locura no es eficaz, pues deja subsistir los escombros, [...] No alcanzamos, sin la ayuda de la razón, la sombría incandescencia”.<sup>88</sup> Dicho desde otro lugar, la razón es quien se conduce hasta el no-saber. Debido que es la razón quien se conduce hasta el no-saber, ella busca un modo no solamente expresivo, sino discursivo para hablar de su obra. En ese sentido es la razón quien se niega a sí misma hasta llegar al silencio. El problema no es menor, el silencio que puede ser enunciado no es el silencio que se deja escuchar. La razón que se niega no es la misma razón negada, es decir, en el acto que parecía encontrar una identidad (como mismidad) por vía del proyecto (proyectarse hacia el futuro), la identidad se rompe.

Sin embargo, el pensamiento discursivo también regresa el problema de la experiencia interior al de las tradiciones confesionales de las que Bataille se ha querido desprender, el problema de la salvación. La salvación debe entenderse de manera peculiar, no sólo como el problema de la reconciliación del alma con Dios frente al pecado, sino también, el de la justificación de la experiencia frente a la razón, es decir, el proyecto de la razón. Por lo tanto, al hablar de la salvación lo hacemos como lo posible de la experiencia frente al horror de ella misma, lo posible frente a lo imposible, o en palabras de Bataille, “toda experiencia interior dependió hasta ahora de la obsesión de la salvación. La salvación

---

<sup>88</sup> *Ibid.*, p.60.



es la cumbre de todo proyecto posible [...] Por el hecho mismo de que la salvación es el colmo, es por otra parte negación de los proyectos de interés momentáneo”,<sup>89</sup> en este sentido la salvación fue el aplazamiento del momento de la negación del yo en la experiencia interior, lo imposible, ello por vía de la razón. Quiere decir que el proyectarse en un futuro salvífico se negó los momentos en el que esa suplica sin respuesta, el silencio, se dio afirmativamente como erotismo<sup>90</sup> y éxtasis, “la salvación fue el único medio de dissociar del erotismo (la consumación báquica de los cuerpos)”.<sup>91</sup>

Pero es en aquellos lugares(heterotopías), donde se ha puesto en cuestión y reflejado la idea utópica como proyecto y salvación, que la tradición logró hacer coincidir la experiencia con el discurso, al no-saber con el saber, a la palabra con el silencio. A pesar de ello el problema se mantiene como ausencia de salvación (sin un sujeto idéntico a sí mismo, sin proyecto); es en esta ausencia donde se vuelven a encontrar la risa y el erotismo en la experiencia como la conjunción o cópula de dos opuestos. Por lo que en la imitación de Jesús de san Juan de la Cruz se presentaría el punto extremo de lo imposible (el pecado) en la experiencia cristiana, es decir, en la unión en vida con el martirio de Cristo (salvación), donde todo proyecto de la razón se ve sobrepasado y llevado al silencio, a su disolución (y aunque no es el problema central, llevado hasta la risa), como sí en la imitación de Cristo, en ese momento culmen que es el silencio de Dios, la salvación ya no tuviese ningún sentido,

La imitación de Jesús: según san Juan de la Cruz, debemos imitar en Dios (Jesús) la decadencia, la agonía, el momento de «no-saber» del «*lamma sabactani*»; bebido hasta las heces, el cristianismo es ausencia de salvación, desesperación de Dios. Desfallece en cuanto que llega a sus fines sin aliento. La agonía de Dios en la persona del hombre es fatal, es el abismo en que el vértigo le solicitaba para que cayese. La agonía de un Dios no tiene nada que ver con la explicación del pecado. No justifica solamente el cielo (la incandescencia sombría del corazón), sino también el infierno (el infantilismo, las flores, Afrodita, la risa).<sup>92</sup>

---

<sup>89</sup> *Idem.*

<sup>90</sup> El erotismo nos abre un horizonte de interpretación del fenómeno religioso en el que lo puesto en juego es el intercambio de fuerzas, y el atravesamiento de los cuerpos en la experiencia interior, donde el erotismo es un umbral en donde coinciden la sexualidad humana y la religión. Cabe resaltar la relación que juega el erotismo en la religión cuando partimos de su negación en la salvación y el proyecto de la razón, ya que el erotismo en tanto es una consumación (o gasto) inútil, y fin en sí misma, en comparación del proyecto que la salvación implica, ya que la salvación como proyecto de la razón aleja al erotismo y a la experiencia de ser por sí mismas su finalidad.

<sup>91</sup> *Idem.*

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. 61.

Ya que para nuestro autor la experiencia se autoriza al desbordar las exigencias del pensamiento discursivo y de un proyecto como modo de comunicación de la experiencia interior. Ello se debe a que el proyecto de la razón aplaza constantemente el momento cumbre de la misma experiencia interior, la hace discurso y no guarda silencio. Esto vuelve contrario al proyecto de salvación como santificación de la vida en tanto vida que se (a)calla, es decir, a la consumación del ser que habla en la experiencia interior, “en el proyecto, la vida aplazada al infinito. Claro está, la ambigüedad tiene su parte en ello: la vida está condenada en el cristianismo, y las huestes del progreso la santifican [...] la vida no es más que el infantilismo lícito [...] el proyecto como lo serio de la existencia (la angustia, que la miseria sustenta, es necesaria la autoridad, pero el proyecto ocupa el espíritu)”.<sup>93</sup> Pero este desbordamiento de lo discursivo, como no tener fin que le fundamente y el desbordamiento del proyecto de la razón, de alguna manera debe reintegrarse al discurso y a la razón para ser comunicado ya que de ella emana. Y sí el regreso a la razón no es posible sí lo hay a un lenguaje por el que la experiencia sea comunicada (el sacrificio, por ejemplo). La vida misma no sería tolerable sin los momentos de consumación y sin los lugares de fuga (heterotópicos) donde el proyecto de la razón es puesto en juego y por lo tanto en cuestión, es decir con una autoridad distinta a la de la razón. Requiere la misma vida ir a la experiencia sin ideas previas desnuda de toda vestidura que ponga un límite a lo que ella misma pueda *experienciar*.

El medio por el cual se reintegra la experiencia al discurso es la expiación como consumo desmesurado, como sacrificio. En ese sentido el sacrificio parece ser la cúspide de la experiencia interior, el desgarramiento de quien ha sido sujeto de la fiebre, su finalidad ya que comunica a la experiencia. No obstante, incluso el sacrificio tiene una finalidad distinta a sí mismo, sea como punto cumbre de la comunicación con la desmesura, o como punto de ruptura con el saber. Quiere decir, que la experiencia interior para mantenerse en el no-saber, debe negar incluso el sacrificio como forma de comunicar el no-saber de la experiencia interior, y mantenernos en la duda del saber. Pero si no es el sacrificio por sí mismo la actividad que pueda comunicar el no-saber de la experiencia, sí es el medio para caer más profundo en el no-saber, no como modo de expresión del saber, sino en tanto práctica que

---

<sup>93</sup> *Idem.*

apunta a un quiebre con la comunicación. Es en el sacrificio donde el silencio, para dejarse oír, aparece en el preciso instante en que toda comunicación cesa,

Lo más extraño es que el no saber tenga una sanción, como si desde fuera, nos fuese dicho: «Hete aquí al fin». El no-saber como camino es el más vacío de los sin-sentidos. Podría decir: «Todo está cumplido.» No. Porque, suponiendo que yo le diga, percibo de inmediato el mismo horizonte cerrado que en el instante anterior. Más avanzo en el saber, incluso por medio del no-saber, más pesado se hace el no-saber último, más angustioso. De hecho, me entrego al no-saber, es la comunicación, y como hay comunicación con el mundo oscurecido, transformado en abismal por el no-saber, me atrevo a decir a Dios: y es así como hay nuevo saber (místico), pero no puedo detenerme (no puedo, pero debo tomar aliento): «Dios, si el supiera». Y más lejos, siempre más lejos. Dios como el carnero que sustituyó a Isaac. No es más el sacrificio. Más lejos está el sacrificio desnudo, sin carnero, sin Isaac. El sacrificio es la locura, la renuncia a todo saber, la caída en el vacío, y nada, ni en la caída ni en el vacío, se revela, porque la revelación del vacío no es más que un medio de caer más adentro en la ausencia.<sup>94</sup>

Probemos de otra forma, el suplicio es una forma de sacrificio, tiene una relación con la mutilación ritual; y la mutilación ritual es en sí misma una desmesura y una consumación, como forma del gasto de energía es inútil. Tanto la mutilación como el suplicio dramatizan la existencia, vinculando dos campos adyacentes en oposición que en un punto se tocan. Este punto en donde se tocan es un umbral en el que se traslada de un campo a otro, donde se produce una erótica, o, en un movimiento que podemos definir como el de un erotismo, una dialéctica en el que la negación también es intercambio de fuerzas hasta la consumación. Claro que esto debe pensarse en gradientes, en intensidades en donde a más intensidad mayor es la pérdida. Pérdida de la que participa la experiencia humana como *experiencia interior*. Pero, en la medida en que esta experiencia interior es erótica (punto de coincidencias de seres y de transgresiones) es indisociable de la vida humana, la experiencia es accesible a todos los seres. No olvidemos que desde el inicio de *L'érotisme*, Bataille ya nos advierte que el erotismo es ese punto coincidente entre la santidad y la voluptuosidad, “el espíritu humano está expuesto a los más sorprendentes mandatos. Constantemente tiene miedo de sí mismo. Sus movimientos eróticos le aterran. La santa se aleja aterrada del voluptuoso: ignora la unidad de las pasiones inconfesables de éste y las suyas”,<sup>95</sup> y entre la

---

<sup>94</sup> *Ibid.*, pp. 65- 66.

<sup>95</sup> Georges Bataille, *Œuvres complètes*, vol. X, *op. cit.*, p. 11.

religión, la sexualidad y el mundo del trabajo, “ellos [los hombres] se distinguen de los animales por el trabajo. Paralelamente se impusieron restricciones conocidas con el nombre de *interdictos*. Estos interdictos están esencialmente —y ciertamente— relacionadas con la actitud hacia los muertos. Es probable que ellos tocaran al mismo tiempo —o hacia el mismo tiempo— a la actividad sexual”.<sup>96</sup>

Una de las figuras suplicantes que llamó con profundidad a Bataille por mostrar ese punto de coincidencias entre lo más abyecto y el éxtasis es el del suplicio chino llamado *Leng-tch'e*, conocido como el suplicio de los mil y un cortes o muerte de los cien pedazos. Dicha mutilación ritual ilustra el punto de encuentro entre la erótica y la experiencia mística. El suplicio consistía en someter a la víctima a múltiples mutilaciones además de a constantes dosis de opio para mantenerlo vivo y despierto frente al dolor, la cuestión del opio no es baladí, el fármaco permite que la víctima este extasiada, fuera de sí, del mismo dolor que nos aparece como inaudito. El sacrificio concluía extrayendo uno de los órganos de la víctima para darle muerte. Este episodio ejemplifica la relación que tenía la violencia sacrificial como mecanismo de descarga social en donde se tocaba otra instancia fuera del orden profano, un instante convenido para vincularse con lo sagrado rompiendo con el interdicto del ejercicio de la violencia y de dar la muerte,<sup>97</sup> suscitando un arrobamiento y un éxtasis.

El mundo vinculado a la imagen expuesta de la víctima fotografiada durante el suplicio, y repetidas veces, en Pekín, es, que yo sepa, el más angustiante de los que nos son accesibles a través de las imágenes fijadas por la luz. El suplicio figurado es el de los *Cien pedazos*, reservado para los delitos más graves. Uno de estos clichés fue reproducido, en 1923, en el *Tratado de psicología* de Georges Dumas [...] Dumas insiste en la apariencia estática de la expresión de los rasgos de la víctima [...] se suma a lo que de angustiante tiene la imagen fotográfica [...] Nunca he dejado de estar obsesionado por esta imagen del dolor, estática a la vez que intolerable [...] A partir de esta violencia —aún hoy en día no soy capaz de imaginarme otra más alocada y horrible— me sentí tan trastornado que accedí al éxtasis. Mi propósito aquí es ilustrar un vínculo fundamental: el existente entre el éxtasis religioso y el erotismo —y en particular el sadismo [...] Lo que súbitamente veía y me angustiaba —pero que al mismo tiempo me liberaba— era la identidad de estos perfectos contrarios, oponiendo al éxtasis divino un horror extremo.<sup>98</sup>

---

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 45, 46.

<sup>98</sup> Georges Bataille, *Las lágrimas de Eros*, traducción de David Fernández, Tusquets Editores, Barcelona, 1981, pp. 237-239.



En paralelo tenemos el problema de la imagen fotográfica, la cual es capaz de producir una vibración en el interior de la mirada<sup>99</sup> e incluso, como señala Bataille, producir un éxtasis, y dar una muestra de ese instante de conmoción, creando una problemática alrededor de la estatización de un momento dinámico. En él se muestra que la percepción dinámica se compone de momentos estáticos, una imagen estática puede representar una imagen en movimiento. De la fotografía deviene una forma de repetición que parece eternizar el instante del sacrificio, siempre que tengamos el referente de lo que significa la imagen en su contexto, es decir, que, si bien no eterniza en sentido estricto, también el fotograma tiene un límite y se erosiona. La fotografía amplía la duración en el que ese instante da cuenta de ese éxtasis como si lo dinámico ahora estuviera estático para la eternidad, más allá del instante irreplicable en el que se da la unión (erótica) entre los cuerpos que participan del suplicio de los mil cortes. Dicha unión, que es erótica, apunta a un exceso para la propia razón, de modo muy similar como lo habría hecho la mística (o algunos místicos). Es decir, el suplicio resalta la exhibición, un tanto morbosa, de la fragmentación de una identidad hasta su disolución en medio de un éxtasis; dicho éxtasis parece ser compartido por quien observa al sacrificado, lo cual indica que hay un vínculo difícil de obviar entre lo que sería un éxtasis profano producto del goce estético en la imagen sufriente de otro y uno sagrado producto de un suplicio (interior).

---

<sup>99</sup> Siguiendo la teoría del color de Kandinsky ¡los colores también vibran!

El sujeto del suplicio, que era idéntico a sí mismo, se singulariza (ipseidad) en el instante en el que no es posible sostener esa identidad del sí mismo; incluso él se encuentra sometido a un fármaco para no sentir dolor, está fuera de sí, mientras que los verdugos y nosotros espectadores damos cuenta de su ser fragmentado como si fuese una unidad en su experiencia. Es decir, existe un vínculo entre la experiencia interior y el suplicio como forma interiorizada del sacrificio. Si esto es así, se abre el problema de la religión a un campo en donde no es Dios lo preeminente, sino la sensibilidad, es decir, el éxtasis o la experiencia con el sacrificio; experiencia que encontraba su sentido y su finalidad bajo los nombres de Dios, es decir, la mística como una erótica sagrada.<sup>100</sup> A partir de ahora es posible entender el problema de la experiencia interior en conjunto con el de las prácticas con las que se expresa la dilapidación, el exceso, en este caso como exceso de crueldad, y por ello el problema de la repetición del ritual expiatorio.

Lo anterior quiere decir que el éxtasis de los místicos también es el del erotismo. Es un punto de encuentro y por lo tanto de intercambio entre lo propio del místico, su ipse, y *otro* (Dios), el cual no se diferencia demasiado de un *yo*, salvo en que está en otro-lugar (heterótopo), en donde el yo (como ipse, es decir como un vivir angustiado) no soy, es decir, en la experiencia de ese sacrificio interior al igual que en ese otro sacrificio, el exterior, los cien pedazos o el instante de la cruz. Dicho de otro modo, el problema de tematizar el éxtasis (sobre todo el de los místicos) implica forzosamente el erotismo, ya que es en el erotismo en donde se da el punto de coincidencia entre dos opuestos o campos adyacentes. Lo anterior es el sentido del vínculo entre la mística como experiencia interior y como una forma del exceso.<sup>101</sup>

Para Bataille la mística y el erotismo se encuentran en un horizonte común, el de la actividad sexual humana y la prohibición ligada al trabajo. Pensando la religión desde la prohibición que ordena la actividad laboral no sólo es difícil diferenciar entre mística y erótica como formas de transgresión del trabajo, sino que diferenciar entre mística y erótica deja de lado el problema de la experiencia interior para adentrarse de nuevo en los derroteros

---

<sup>100</sup> Georges Bataille, *Œuvres complètes*, vol. X, *op. cit.*, p. 21.

<sup>101</sup> Para Bataille una de las características del erotismo es que vincula la vida hasta en la muerte, otro extremo de lo posible, en donde se observa cómo se da esta relación entre una continuidad del ser y su ser discontinuo, es decir, aquello irreductible a nuestro paso por el mundo: estar en medio de una totalidad como la de la vida, en relación con la pérdida en medio de la totalidad, la muerte y la reproducción sexual como diferenciadoras (y como una singularidad).

de la teología, donde la mística sería sagrada y la erótica profana; nada más alejado de la realidad social de los pueblos y culturas.<sup>102</sup> Sin embargo, la no diferenciación entre mística

---

<sup>102</sup> Este punto de diferencia entre la mística y la erótica ha sido explorado por múltiples poetas y filósofos, cabe destacar la posición de Elsa Cross y Octavio Paz. Si bien Elsa Cross reconoce que hay un punto de coincidencia entre la mística y la erótica y la actividad sexual humana, no subsume la esfera de la mística a la del sexo, sino que las mantiene en paralelo aunque entrecruzándose en la poesía y la erótica, en donde podemos entender al fenómeno religioso dentro de la esfera del erotismo pero no en la actividad sexual, al menos no como punto de coincidencia entre la sexualidad y la mística “Yo me pregunto en donde la erótica es el punto de unión entre la mística y el sexo. Me parece bastante improbable. Es quizá un trazo paralelo surgido de otras potencias humanas [...] El erotismo acaso sea entonces uno de los puntos de convergencia entre la sexualidad y la experiencia mística. Si así fuera, se entendería que el erotismo tenga el poder de establecer esas conexiones súbitas de la sexualidad con una exaltación sublime, propia de la experiencia trascendente” Los dos jardines, mística y erotismo en algunos poetas mexicanos, p., 12.

Por su parte Octavio Paz, aunque al igual que Bataille plantea una correlación entre sexo, erotismo y amor, él al igual que Elsa Cross, separa estas esferas para que no se toquen, aunque de una manera menos mojigata, lo expresa así: “El erotismo es sexo en acción, pero ya sea porque la desvía o la niega, suspende la función sexual. En la sexualidad, el placer sirve a la procreación; en los rituales eróticos es un fin en sí mismo o tiene fines distintos a la reproducción. La esterilidad no sólo es una nota frecuente del erotismo, sino que en ciertas ceremonias es una de sus condiciones. Una y otra vez los textos gnósticos y tántricos hablan del semen retenido por el oficiante o derramado en el altar. En la sexualidad la violencia y la agresión son componentes necesariamente ligados a la copulación y, así, a la reproducción; en el erotismo, las tendencias agresivas se emancipan, quiero decir: dejan de servir a la procreación, y se vuelven fines autónomos [...] Ante todo, hay que distinguir al amor, propiamente dicho, del erotismo y de la sexualidad.” La llama doble, p.668, 669. Aunque Octavio Paz tiene razón al afirmar que en estos rituales el fin no es la reproducción directamente, las orgías sí la implican, entre sus propósitos ya desde muy antiguo la restitución de la fecundidad (aunque sea de manera simbólica) de la tierra expropiada por el trabajo labriego (aunque este sea un efecto más bien no previsto del erotismo). Si bien como en Bataille el erotismo es marca de una diferencia entre la actividad sexual animal y la humana, el erotismo también funge como un modo de restitución de esa primera violencia contra el animal, es decir, el erotismo como punto de encuentro con lo sagrado y por lo tanto con la diferencia entre la actividad humana y el animal, también lo es con la violencia que desborda al imperativo de la razón, es decir a la contención de la violencia animal en aras del trabajo. Mientras que Paz y Cross ven en la erótica el camino hacia un amor más puro y sublime, niegan la restitución de la esfera animal (como anímica, es decir el descanso) y la suspensión de la racionalidad instaurada por el trabajo; ambos ven en el erotismo el acto de instauración del interdicto y no ven el movimiento inherente a la instauración de una prohibición, el de la transgresión.

Para los autores mexicanos el amor como lo sagrado son exclusivamente humanos, lo que no puede ni debe ser profanado por el instinto, este movimiento subordina subrepticamente a lo sagrado dentro del horizonte del trabajo como condición para la actividad erótica. Es decir, hacen del erotismo una técnica con un fin determinado, la unión mística de los espíritus. Para estos autores el erotismo es un camino sólo de ida cuyo pináculo es la mística, y no de vuelta, negando el regreso: la afirmación de la vida hasta en la muerte. Ya que si lo sagrado, el amor, y la mística son lo más humano, dicha humanidad no puede excluir el movimiento general de la vida, que es su consumación. Dicha consumación estaría representada en el erotismo, “la representación de la muerte no es sino una muerte diferida que persigue el mismo fin que la muerte real: la continuidad. La muerte real de un individuo determina el fin de su vida. La continuidad de la muerte se realiza en ese instante de fusión entre la vida y la muerte. La muerte diferida, por el contrario, nos da el espacio transitorio de la continuidad sin tomarnos (quitarnos) la vida. [...] Para Bataille, el erotismo encarna la suprema representación de la muerte durante la vida” Axel Gasquet, *Georges Bataille, una teoría del exceso*, Universidad Veracruzana, México, 2014, p. 32. Y si el erotismo encarna la representación de la muerte en la vida, restituye en la experiencia humana (discontinua) la continuidad de todos los seres discontinuos, por lo que vincula lo humano con la continuidad de todos los seres especialmente con los animales. Sí bien es cierto que el regreso a la existencia animal sin prohibiciones es imposible, el gesto que instaura la transgresión es la manifestación de la vida humana en su singularidad animal. Es decir, sólo el humano es capaz de crear prohibiciones en aras de maximizar el trabajo, así como transgresiones que rediman la vida anímica del humano, para decirlo con nuestras propias palabras, el erotismo como forma de transgresión es la exaltación más sublime de la animalidad

y erótica no involucra la identidad entre mística y erótica, sino que están coimplicadas. Dicho de otra manera, en el horizonte de la actividad humana, toda mística involucra una erótica y toda erótica es una forma de la experiencia interior, forma que cabe decir puede darse en un gradiente de intensidad en la misma experiencia interior y en la misma erótica,

*El erotismo es lo que en la conciencia del hombre ponen en cuestión al ser. Por sí misma, la sexualidad animal introduce un desequilibrio, y ese desequilibrio amenaza la vida [...] En consecuencia, si el erotismo es la actividad sexual del hombre, es en la medida en que ésta difiere de la sexualidad animal [...]*

*Mi intención es [...] tomar en consideración, en el erotismo, un aspecto de la vida interior o, si se quiere de la vida religiosa del hombre.*

*El erotismo [...] es, desde mi punto de vista, un desequilibrio en el cual el ser se cuestiona a sí mismo, conscientemente.<sup>103</sup> En cierto sentido, el ser se pierde objetivamente, pero entonces el sujeto se identifica con el objeto de que se pierde. Si hace falta, puedo decir que, en el erotismo, Yo me pierdo [...] nada en el desarrollo del erotismo es exterior al terreno de la religión.<sup>104</sup>*

La experiencia parece relucir, al tematizarse en torno al suplicio y al sacrificio como forma de expresión de una interioridad, el modo en que se comunica y por tanto se exterioriza una interioridad. Al hacerse expresiva la interioridad, ella se vincula con el exterior sea a partir de la creación de una imagen o con un gesto<sup>105</sup> que aparece como una otredad radical

---

del humano, *sólo los hombres se inventan dioses y Dios es un animal salvaje*. “Dios se subordina a lo POSIBLE, aparta el peligro, abandona el partido de exceder los límites. La estrella excede la inteligencia divina. El tigre tiene la grandeza silenciosa y perdida que le falta a Dios. El hombre es genuflexión ...”. Georges Bataille, *Œuvres complètes*, vol. V, *op. cit.*, p. 207.

<sup>103</sup> En la medida que el erotismo es un desequilibrio se encuentra en una relación tensa, con eso que ha negado, es decir, la actividad sexual animal, por lo que el ser que se pierde, que es con él se identifica, su otro, hipotéticamente es su propia constitución como ser viviente, su instinto. Lo anterior es sólo una alternativa de lectura en paralelo para el erotismo, en donde el erotismo sería el umbral en el que la razón y el instinto coexisten, es decir, el punto de encuentro entre dos campos adyacentes a la vida humana. Esta restitución y prohibición serían las funciones que la religión habría desempeñado con tanto celo.

<sup>104</sup> Georges Bataille, *Œuvres complètes*, vol. X, *op. cit.*, pp. 33, 35, 36.

<sup>105</sup> La idea del gesto, enfáticamente la risa, como momento cumbre de la unión erótica entre la experiencia interior y su expresión (este campo de coincidencias entre dos elementos opuestos) será importante para entender el desarrollo posterior a la misma *Experiencia Interior*, y la intención que el proyecto literario de la *Summa ateológica* implicó para Bataille. “El análisis de la risa me había abierto un campo de coincidencias entre los datos de una conciencia emocional común y rigurosa y los del conocimiento discursivo. Los contenidos se perdían los unos en los otros en diversas formas de gasto (risa, heroísmo, éxtasis, sacrificio, poesía, erotismo u otras) definían por sí mismas una ley de la *comunicación* que regulase los juegos de aislamiento y pérdida de los seres. La posibilidad de unir *en un punto preciso* dos tipos de conocimiento hasta ahora extraños el uno al otro, o confundidas groseramente, daban a esta ontología una consistencia inesperada: el movimiento del pensamiento se perdía por entero, pero por entero se encontraba, en un punto donde ríe la multitud unánime”. Georges Bataille, *Œuvres complètes*, vol. V, *op. cit.*, p. 11.



y trascendente a mí, pero, que se expresa en mí bajo la forma del sacrificio (inmolación de elementos dispuestos en un medio, plantas, animales o humanos), y como vía emblemática o suprema en el autosacrificio (ascética, mística y automutilación), todas ellas formas del erotismo.

En otras palabras, la experiencia interior de ser tal, debe ser capaz de evocar la muerte sacrificial, una parte debe perderse e integrarse a lo que Bataille llama la continuidad del ser o continuidad de lo real.<sup>106</sup> Por otro lado, si es una experiencia mística legítima debe mantener en el suplicante su discontinuidad, es decir, a pesar de atravesar una idea de muerte, como el horizonte de integración con el ser, debe postergarse en el lado del ser discontinuo.<sup>107</sup> Pero, al hablar de una mística legítima salta a la luz el escabroso juego de la legitimación de la experiencia y por ende la deslegitimación de otras experiencias, este es un problema paralelo al de la experiencia interior, ¿cuáles experiencias son místicas y cuáles no? Para dar respuesta a esto habría que posicionarnos en una teología en concreto y ese sería contrario a

---

<sup>106</sup> Dos nociones medulares para entender la obra de Bataille son “la discontinuidad de los seres” y la “continuidad del ser o de lo real”. La discontinuidad puede entenderse como la vida singular de cada uno de los seres vivos, y la continuidad la absoluta indiferencia de la vida frente a la muerte de cada uno de los seres discontinuos, dicho de otra manera, la discontinuidad es el carácter fragmentario de la vida individual hasta su disolución, y la continuidad la disolución de cada uno de los seres que hace posible la continuidad del resto de los seres discontinuos. O en palabras de Osvaldo Baigorria, “todo organismo vivo. Cada ser es distinto de los demás, en el sentido de que nace y muere solo. Entre uno y otro hay un abismo [...] Continuidad es lo que hay en el momento de la reproducción. En un instante, el ser único se transforma en dos [...] En la muerte del organismo unicelular aparece el instante fundamental de la continuidad de la vida. [...] La división de las células funcionales en la sexualidad del mundo animal también genera un tránsito de la discontinuidad a la continuidad [...] óvulo y espermatozoide viven en el estado elemental de seres aislados; sin embargo, se unen. Entre ambos se establece una continuidad para formar un nuevo ser: una fusión mortal para cada uno de ellos, porque el nuevo sólo existirá a partir de la desaparición de los viejos seres separados”. Osvaldo Baigorria, *Georges Bataille y el erotismo*, Campo de Ideas SL, Madrid, 2002, pp.16,17 ss. Es con relación a la continuidad del ser (la vida) y la discontinuidad de los seres (su propia muerte) que se pone en juego el erotismo como punto de encuentro de lo continuo y lo discontinuo, en donde el tránsito de lo discontinuo a lo continuo y de regreso es posible, pero mejor dicho es (re)presentado, es decir, en el sacrificio y en el ritual, pero también en la mística.

<sup>107</sup> “A lo largo 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 [...] 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 [...] Así se impone una conclusión de gran relevancia: no hay límite que no pueda ser transgredido [...] No obstante [...] 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 diferencia irreductible a un rasero común. El ser es continuo, pero heterogéneo [...] Bataille piensa que lo real no es por completo racional porque hay una realidad que no es “efectividad”, es decir, no es “operable” [...] 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”. Ignacio Díaz de la Serna, *Del desorden de Dios*, Taurus, México, 1997, p. 56.

la emancipación de la mística de las afirmaciones teológicas, incluso aunque esto pueda resonar a una teología negativa, en su lugar la propuesta es por una mística ateológica. El problema es mayor, porque se agrega una consideración de tipo moral a la consideración teológica, en donde la mística para ser tal debe conmocionar a tal punto que no sea posible el regreso a la vida profana salvo que suceda lo que san Juan de la Cruz llama en su *Subida al Monte Carmelo*, “reforma del entendimiento”, y en *Noche Oscura* “reforma interior”. Esta consideración de tipo moral pide que aquel que sufre la unión mística, atraviese la *noche del entendimiento* y mantenga esa noche interiormente aún después del momento caleidoscópico de la llamada visión, o por la angustia experimentada por el éxtasis de la unión con lo sagrado. Es decir, la experiencia emerge como una negación constante, incluso de los contenidos de la visión y el éxtasis, única forma de dar cuenta de esa experiencia y no limitarla a lo que de ella pueda ser representado, dejándola abierta a una negación más profunda y sin acabar. Lo anterior parece indicar la legitimidad de una experiencia mística es su negación, o, dicho de otro modo, donde la experiencia de unión con lo “divino” es la negación de lo mismo “divino” como forma positiva de hablar de la experiencia. Lo cual es contrario a la idea de tenencia de la continuidad del ser como continuidad de la propia vida, es decir, que pueda decir yo vi esto o aquello, o que en verdad fue un dios aquel que me ha dado esta experiencia o aquella. La paradoja de la experiencia interior es que ella nos saca de nosotros mismos y al mismo tiempo nos regresa a nosotros mismos, es decir, al quién de la experiencia interior, sin embargo, nos regresa en una identidad paradójica (que con propiedad podemos llamar negativa) y fragmentaria, vacía de todo lo que era ella misma, no como una mismidad sino, como indico en el capítulo anterior en una *ipseidad* que estaría prefigurando el momento en el que ella ya no puede regresar de su fragmentación, de la muerte en carne propia.

Dicho proceso de singularización es fragmentario, el cual es posible considerarlo a la par como uno de subjetivación, siempre que consideremos a este sujeto como ipse, el cual se (des)concretiza en imágenes fragmentarias, como en cada uno de los cien pedazos. De alguna manera son las imágenes con las que se hace singular al sujeto las que preocupan a Bataille, ya que, desde ellas, como en los mitos, se han construido narraciones coherentes que dotan de identidad y mismidad a una comunidad (hacen acto de habla, son comunicables). Tal es el caso de la imagen de Cristo la cual habría estatizado el dinamismo de la crucifixión y puesto en palabras aquella experiencia que imponía un silencio. Lo

anterior parece implicar que en primer plano hay una comunidad en torno al sacrificio y el asesinato. Por otro lado, esta comunidad se crea en torno imágenes estáticas que se ponen en movimiento en la imaginación, paradoja del movimiento como la prolongación de una continuidad causal de momentos estáticos y singulares. Lo anterior puede ser el motivo por el que Bataille trató de desprender a la experiencia interior de las imágenes tradicionales con las que los individuos se vincularon históricamente con la exterioridad, con el otro, los nombres de Dios como justificación del interdicto que es transgredido en el asesinato sacrificial y como punto donde lo singular de cada momento, de cada ahora, se hace universal (y abstracto). Esto produciría un movimiento en la imaginación por un lado iconoclasta (la negación de las ideas y la destrucción de las imágenes del sacrificio como vínculo, así como la necesidad de un objeto que sea dilapidado para hacer presente lo sagrado) frente a los nombres y representaciones de la experiencia interior, pero permitiendo por el otro, la creación de nuevas imágenes que, por paradójico que suene, serían imágenes sin modo y sin forma (tal como las prefiguro san Juan de la Cruz en su *Subida al Monte Carmelo*), en la experiencia del silencio y el suplicio, las imágenes del erotismo y la transgresión.

## 2.2. Una mística sin Dios, la experiencia sin finalidad y la oreja mutilada de Vincent van Gogh

El título de este apartado implica uno de los problemas centrales de la obra *La experiencia interior*, y es que la mística en tanto que ha hecho del no-saber su (anti)método, y opera de manera negativa y a la vez es ella su única autoridad, prescinde de la idea de Dios. En el primer capítulo exploramos desde el no-saber que propone la mística cristiana para entender este proceso que implica desembarazarnos de lo que la creencia ha sostenido como Dios, incluso en la misma mística en la que ha sido constante la caída en él. En ese sentido es posible vislumbrar una mística que sea preludio de un ateísmo en contra de un deísmo que surgiría como desviación de dicho ateísmo original, ello a partir de la experiencia de lo divino o sagrado sin la idea de Dios. Esta posibilidad de la experiencia interior de prescindir de la idea de Dios se debe a un movimiento al interior de la práctica del suplicio, el cual es similar

al del sacrificio, en tanto que ambas son una consumación o pérdida sin reservas de quien vive la experiencia, es decir, que en ellas hay una afirmación que no afirma nada. Tal sería el caso de la muerte de Dios para Bataille,

Bataille sabía bien –afirma Foucault– qué posibilidades de pensamiento podía abrir esa muerte y también con qué imposibilidad comprometía al pensamiento. ¿Qué quiere decir, en efecto, la muerte de Dios sino una extraña solidaridad entre su inexistencia que estalla y el gesto que lo mata? Pero ¿qué quiere decir matar a Dios si no existe, matar a un Dios que no existe? Quizás a la vez matar a Dios porque no existe y para que no exista: y esto es la risa. Matar a Dios para librar a la existencia de esa existencia que la limita, pero también para devolverla a los límites que borra esa existencia ilimitada (el sacrificio). Matar a Dios para devolverlo a esa nada que es y para manifestar su existencia en el corazón de una luz que la hace que arda como una presencia (es el éxtasis). Matar a Dios para perder el lenguaje en una noche ensordecedora, y porque la herida debe hacerlo sangrar hasta que brote "un inmenso alulaya perdido en el silencio sin final" (es la comunicación). La muerte de Dios no nos restituye a un mundo limitado y positivo, sino a un mundo que se resuelve en la experiencia del límite, se hace y deshace en el exceso que lo transgrede.<sup>108</sup>

En otras palabras, la experiencia interior, y el suplicio como el sacrificio, deben ser liberados de otro fin que no sean ellos mismos y volver a hacer explícito el gesto de la muerte de Dios. Ello retorna al problema mencionado desde el capítulo anterior de la autoridad de la experiencia, ¿cómo es posible ir a una experiencia que me arrebatara de mí mismo, y que sea el solo arrebato, la pura pérdida del quién de la experiencia, la finalidad y poder seguir diciendo que es mi experiencia? Acaso ¿No son necesarias una dirección y una autoridad que le den un fin a la experiencia interior, para no perderse en una experiencia que desborda las capacidades para comunicarla?, ¿No sigue haciendo falta una palabra para la *desmesura* de la experiencia como lo fue Dios? Una primera respuesta sería no, pero este ‘no’ se articula bajo la forma particular de la expiación,

Conversación con Blanchot. Yo le dije: La experiencia interior no tiene ni fin ni autoridad que la justifique. Si le hago saltar y estallar la preocupación por un fin y por una autoridad, de menos subsiste un vacío. Blanchot me recuerda que el fin y la autoridad, son exigencias del pensamiento discursivo; insisto, describiendo la

---

<sup>108</sup> Michel Foucault, *Préface a la transgression*, en *Critique, Hommage à Georges Bataille*, Editions de Minuit, Paris, 1963, (195-196), pp. 753, 754.

experiencia bajo la forma dada en último lugar, preguntándole como él creía eso posible sin autoridad. Él me dice que la experiencia misma es la autoridad. Agrega que el sujeto de esta autoridad debe ser expiado.<sup>109</sup>

De primera instancia podemos conceder que no hay una dirección o un método que nos permita comunicar la experiencia, ya que ella tiene como finalidad la caída en el no-saber. Es desde esta caída que la experiencia se guía a sí misma, se concede su propia autoridad, como si esta caída en el no-saber fuese el método paradójico o un anti-método con el que ella se guía, su finalidad. Pero donde el fin es la negación de toda finalidad, es decir la negación del saber al que llega la experiencia interior. Para Blanchot (y también para Bataille) que la experiencia sea su propia autoridad, lo es solo para ser negada, es decir, no hay autoridad para la experiencia y por ello esta se expía. Lo anterior es el motivo por el cual se diferencia la experiencia interior de la mística cristiana, la cual habría creado una práctica (una *τέχνη* mística, las llamadas prácticas contemplativas) en torno al no-saber; prácticas que habrían supeditado a la experiencia mística a los principios de la teología, como lo fue a la moral cristiana, a la salvación o Dios en tanto forma de nombrar la desmesura de la experiencia frente a la razón. Ya que, si somos rigurosos con la propuesta de Bataille, el no-saber, nos desnuda, quita los límites que, la idea, la razón y las creencias imponen a la comunicación para referirse a la experiencia interior, (de Dios o lo divino en sus propios términos), donde el no-saber también se consume en el sujeto de la experiencia,

Esta proposición es la cumbre [...] si la proposición (el no-saber desnuda) posee un sentido –aparece, para desaparecer de inmediato– es querer decir que EL NO-SABER COMUNICA EL EXTASIS. El no-saber es, en primer lugar, ANGUSTIA. En la angustia aparece la desnudez, que extasía. Pero el éxtasis mismo (la desnudez, la comunicación) se escapa si la angustia se escapa. De este modo, el éxtasis sólo es posible en la angustia del éxtasis, en el hecho de que no puede ser satisfacción, *saber aprehendido* [...] Pero cuando el extremo del saber adviene [...] sucede lo mismo que en el saber absoluto, que todo se invierte. Apenas he sabido –enteramente sabido– y ya el desnudamiento en el plano del saber [...] se revela y la angustia vuelve a comenzar. Pero la angustia es el horror del desnudamiento y se da el instante en el que, audazmente, el desnudamiento es amado, en el que me entrego al desnudamiento: es entonces que la desnudez extasía. Después vuelve el saber, la satisfacción, de nuevo la angustia, vuelvo a comenzar...<sup>110</sup>

---

<sup>109</sup> Georges Bataille, *Œuvres complètes*, vol. V, *op. cit.*, p.67.

<sup>110</sup> *Ibid.*, p. 66.

Lo anterior es clave para entender la posibilidad de una mística sin Dios. Ya que siendo consecuentes con Bataille y a pesar de él, la mística (incluso la cristiana) de ser posible como experiencia de unión con lo sagrado, sólo se da si niega la visión de Dios.<sup>111</sup> Quiere decir que la experiencia interior no es muy distinta a la angustia de estar frente a lo abismático, a lo sin fundamento, sacando al yo de sí mismo y poniendo en cuestión el entramado de relaciones que hacen sentido, dejándolo en silencio, un rasgo distintivo de la *ateología*. Pero esto también regresa a *un* sentido, a ese que el éxtasis ha puesto en suspenso, al de ser medio por el cual el no-saber, como experiencia desnuda y sin nada más que ella misma, se comunica en la convergencia entre estos dos opuestos, entre el carácter afirmativo de la visión de Dios, y la negación de el mismo, es decir donde el mismo (Dios) es el ser que es expiado, aquel que se hace sagrado,

*Hacer converger todas las inclinaciones del hombre en un punto, todas las posibilidades que él es, entresacar al mismo tiempo los acuerdos y los choques violentos, no dejar fuera la risa que desgarrar la trama (la urdimbre) de la que el hombre está hecho, por el contrario, saberse de una insignificancia garantizada en tanto que el pensamiento no llega a ser él mismo ese profundo desgarramiento de la urdimbre y su objeto –el ser mismo–, la urdimbre desgarrada (Nietzsche había dicho «mirar como falso lo que ha hecho reír al menos una vez»: Zaratustra. Viejas y nuevas tablas), en esto mis esfuerzos recomienzan y deshacen la Fenomenología de Hegel La construcción de Hegel es una filosofía del trabajo, del «proyecto». El hombre hegeliano –Ser y Dios– se realiza, se perfecciona en la adecuación del proyecto. El ipse que debe llegar a serlo todo no fracasa, no se hace cómico, insuficiente, pero lo particular, el esclavo comprometido en el camino del trabajo accede, tras muchos meandros a la cumbre de lo universal. El único obstáculo de esta manera de ver (de una profundidad inigualada por otro lado, en cierta manera inaccesible) es lo que en el hombre es irreductible al proyecto: la existencia no discursiva, la risa, el éxtasis, que unen –en último lugar – el hombre a la negación*

---

<sup>111</sup> Esto es lo que san Juan de la Cruz llama en *Subida al Monte Carmelo* “noche del alma”, momento en el que el éxtasis, en la imagen que se superponía a la experiencia de Dios (la tradición) es negada, llevando al místico al más profundo de las desazones, donde nada puede salvar a la experiencia, porque como dirá también Maestre Eckhart se está en presencia de la nada de Dios, su ser vacío. Sin embargo, san Juan creyó salvar a la experiencia en la fe, y aunque su fe queda un tanto desosegada, es ella quien reintroduce a la razón como guía de la experiencia, al contrario de Bataille. Lo importante es que al igual que en el poema anónimo “Soneto a Cristo crucificado” la experiencia es posible aún sin cielo o infierno, sin promesa de condena o salvación y por ende sin una idea de Dios: No me mueve, mi Dios, para quererte/ el cielo que me tienes prometido,/ ni me mueve el infierno tan temido/ para dejar por eso de ofenderte.// Tú me mueves, Señor; muéveme el verte/ clavado en una cruz y escarnecido;/ muéveme ver tu cuerpo tan herido;/ muéveme tus afrentas y tu muerte.// Muéveme, al fin, tu amor, y en tal manera,/ que aunque no hubiera cielo, yo te amara/ Y aunque no hubiera infierno, te temiera.// No me tienes que dar porque te quiera;/ pues aunque lo que espero no esperara,/ lo mismo que te quiero te quisiera. En Marcelino Menéndez y Pelayo, *Las cien mejores poesías líricas de la lengua Castellana*, edita por Victoriano Suárez, Madrid, 1910, p.67.

*del proyecto que, sin embargo, él es –el hombre se abisma en último término en un desvanecimiento total de lo que él es, de toda afirmación humana. Tal sería el fácil paso de la filosofía del trabajo– hegeliana y profana— a la filosofía sagrada, que el «suplicio» expresa, pero que supone una filosofía de la comunicación, más accesible.*<sup>112</sup>

Este es el movimiento que pide nuestro autor que se mantenga en un vértigo y sin descanso, siempre listo para iniciar de nuevo, y adentrar cada vez más profundo en el análisis de la experiencia interior. Quiere decir que la experiencia de unión con lo sagrado (experiencia interior) y no sólo teológica o de Dios (aquella que está dentro de los límites de la reflexión del canon de las distintas doctrinas teológicas y mitológicas), se pierde por completo, se niega, “Dios como el carnero que sustituyó a Isaac. No es más el sacrificio. Más lejos está el sacrificio desnudo, sin carnero, sin Isaac. El sacrificio es la locura, la renuncia a todo saber, la caída en el vacío, y nada, ni en la caída ni en el vacío, se revela, porque la revelación del vacío no es más que un medio de caer más adentro en la ausencia.”<sup>113</sup> Y ahí es a donde nos lleva la experiencia interior, a una experiencia de pura ausencia, donde, al igual que el Isaac de Bataille, la renuncia al saber está aún más lejos que el simple reemplazo del sacrificio del carnero por el autosacrificio, sino que se vacía (similar a la visión intelectual de san Juan de la Cruz, sin forma y sin modo). Ya que como dice Mattoni “lo sagrado no se confunde con el mito, con las maneras de significación, la enseñanza y la transmisión, sino que abre el vacío del olvido en el seno de la materia inmemorial, y abre también los cuerpos vivos de los únicos seres que existen desde un punto de vista sagrado, separado, los hablantes mortales”.<sup>114</sup> Por lo que esta experiencia interior renuncia hasta de la sustitución de los sacrificios (renuncia a la locura), y quita de la pila de sacrificios a Dios mismo (al sujeto idéntico a sí mismo), a fin de cuentas renuncia a “querer serlo todo” incluso por vía del saber (de Dios).

Quiero dar una vez más el esquema del que yo llamo experiencia pura. En primer lugar, alcanzo el punto extremo del saber [...] Entonces sé que no sé nada. *Ipse*, he querido serlo todo (por el saber) y caigo en la angustia: la ocasión de esta angustia es mi no-saber, el sinsentido irremediable (aquí el no-saber no suprime los conocimientos particulares, sino su sentido...). Después, puedo saber qué es la

---

<sup>112</sup> Georges Bataille, *Œuvres complètes*, vol V, *op. cit.*, p. 96.

<sup>113</sup> *Ibid.*, pp. 65, 66.

<sup>114</sup> Silvio Mattoni, *Bataille, una introducción*, Editorial Quadrata, Buenos Aires, 2011, p. 19.

angustia de la que hablo. La angustia supone el deseo de comunicar, es decir, de perderme, pero no la completa resolución: la angustia testimonia de mi miedo de comunicarme, de perderme. La angustia viene dada en el mismo tema del saber: *ipse*, por el saber, quisiera serlo todo, esto es, comunicarme, perderme, y, sin embargo, seguir siendo *ipse* [...] Mientras el *ipse* persevera en su voluntad de saber y de ser *ipse* dura la angustia, pero si el *ipse* se abandona y consigo el saber, si se entrega al no-saber en este abandono, el arrobo comienza.<sup>115</sup>

Pongamos un ejemplo. En su texto *La mutilación sacrificial*, Georges Bataille interpreta el sentido que pudo tener la mutilación de Vincent van Gogh a la luz de otros casos que fueron analizados psiquiátricamente, como el de un tal “Gaston F”. Estos ejemplos expresaban ciertas similitudes. Por una parte, había una idea que semejaba un encuentro religioso, y por otra la figura del sol como fuente de ese encuentro “místico” que concluirá en una automutilación y nada más, no hay un tú al que se remita la mutilación, sino una confusión entre sujeto y el objeto, el sol, la oreja de van Gogh y el dedo de Gaston F. Lo anterior es lo peculiar de estas experiencias, dichos actos al comunicarse parece que no comunican nada, un mero balbuceo ahogado en un gemido de dolor y una herida derramada. Pero, si no comunican nada, sí indican un exceso; exceso de crueldad, violencia excesiva, razones desbordadas, y es en esas razones desbordadas que emerge, aunque de manera contradictoria, un sujeto como ipse, es decir, el ser que se desprende de una parte de sí,

La mañana del 11 de diciembre paseaba por [...] cuando llegando a la altura del cementerio Père-Lachaise, *empezó a mirar fijamente al sol y recibió de sus rayos la orden imperiosa de arrancarse un dedo*; sin vacilar, sin sentir dolor alguno, tomó entre sus dientes el índice izquierdo y secciono sucesivamente la piel, los tendones flexores y extensores [...] retorció con su mano derecha la extremidad de su índice izquierdo [...] y lo arrancó completamente.<sup>116</sup>

Bataille da cuenta de que las figuras del sol junto con la mutilación funcionan como una liberación, por una parte, y como el modo de vincularse con ese mismo sol, la fuente de sus excesos y delirios, por otra. Por más aterrador que parezca la mutilación, desempeña en el relato el papel de la pérdida total de un ser (el dedo o la oreja) que posibilitaba el contacto con lo sagrado “decididamente, nadie mira las cosas de frente: el ojo humano huye del sol

---

<sup>115</sup> Georges Bataille, *Œuvres complètes*, vol. V, *op. cit.*, pp. 67, 68.

<sup>116</sup> Georges Bataille, *La conjuración sagrada. Ensayos 1929-1939*, traducción de Silvio Mattoni, Adriana Hidalgo editora, Buenos Aires, 2008, p.74.



[...] el cráneo de Dios estalla [...] y nadie escucha”.<sup>117</sup> En ellas se vislumbra la expresión de la enfermedad como intensificación de una experiencia interior, la cual no sólo no se diferencia en demasía de una psicosis que llega hasta la automutilación, sino que guarda cierto parentesco de familia al apuntar a una relación fundamental, entre la experiencia de lo sagrado con la enfermedad misma, el exceso. Por lo que lo sagrado se expresa en una violencia destructiva, que tanto enajena al sí mismo como lo desarraiga, o por decirlo de otra manera, aquello que estaba sujeto es de-sujeto. Sin embargo, la automutilación sagrada o sacrificial en el mismo instante en el que se comunica con la locura se deslinda del gesto de una patología psíquica, o mejor aún, ya no puede explicarse bajo el signo de una patología, sino parte de un movimiento más amplio e incluso dentro de una función social, donde se vinculan fenómenos, que, en apariencia no son concordantes. Es decir, la mutilación aparece como una forma de continuar en el mundo profano, a partir de la pérdida de un miembro, a pesar de haber entrado en contacto con lo sagrado. En otras palabras y en el caso de Vincent Van Gogh en específico, nos aparece a su mutilación y a la obsesión en su obra por ese sol, “en toda su gloria”, como acto de comunicación de esa experiencia interior, sacrificio que culminará con su muerte, quizás como una entrega de todo su ser al girasol “en toda su gloria”.

Las pinturas del sol del Hombre con la oreja cortada son bastante conocidas, bastante insólitas como para haber desconcertado [...] La mayoría son posteriores a la mutilación [...] No obstante, la obsesión aparece ya en el periodo de Paris (1886-1888) con dos dibujos (véase De la Faille, 374, 375) [...] El sol no aparece “en toda su gloria” sino en 1889 durante la estadía del pintor en el asilo de alienados de Saint-Remy [...] La correspondencia de esa época indica además su punto culminante. Fue entonces en una carta a su hermano que empleó la expresión “el sol en toda su gloria”.<sup>118</sup>

Al “en toda su gloria”, se agrega la frase “de alguna manera él tenía el girasol”, planta que además de tener una asociación con el sol fungió como el umbral para poder tener un vínculo con ese “sol en toda su gloria”, lo cual culminó en representaciones de esta flor solar “ajada y seca” en oposición al resplandor del sol, y simultáneamente ella misma la representación de ese sol altivo y brillante en su imposible, un sol muerto. Ello no es una

---

<sup>117</sup> *Ibid.*, p.54.

<sup>118</sup> *Ibid.*, pp. 76, 77.

contradicción, sino el modo en que el pintor pudo representar la gloria del sol bajo la flor muerta y marchita, ya que sólo a partir de lo que no es experiencia interior (la flor marchita), se puede comunicar la experiencia interior (el sol en toda su gloria). En ese sentido los girasoles son la representación de un sol marchito y “en toda su gloria”, como si fuese la muerte de la flor la forma ideal del sol. Es decir, el girasol marchito como entrega o sacrificio, al sol, nos aparece como el mismo sol sacrificado, manteniendo el momento en el que el girasol se abre todos los días al movimiento del sol hasta su consumación, “vínculo que unía al sol-astro, los soles-flores y Van Gogh puede además reducirse a un tema psicológico normal, donde el astro se opone a la flor marchita como el término ideal al término real del yo”.<sup>119</sup> Por lo que es posible pensar, el girasol y otros elementos que expresan el “impulso de dislocación [de] Van Gogh cada vez que era sugestionado por un foco de luz. Por ejemplo, cuando representaba un candelero sobre el sillón vacío de Gauguin”<sup>120</sup>, análogos y prefiguraciones de la mutilación de su oreja.<sup>121</sup>

---

<sup>119</sup> *Ibid.*, p. 78.

<sup>120</sup> *Idem.*

<sup>121</sup> La lectura que hace Bataille uniendo los aspectos biográficos con expresiones rituales y sagradas es posible por los materiales documentales sobre la obra de Van Gogh. No obstante, no agotan otras interpretaciones de la obra que puedan tenerse respecto a la relación entre la vida y la obra del autor. Una alternativa para pensar la relación entre la mutilación y el éxtasis sería la de un fenómeno neuroquímico tal y como lo planteó Nietzsche en “una química de las representaciones y de los sentimientos morales, religiosos, estéticos” *Humano demasiado humano*, traducción Carlos Vergara, 22ª.ed., Editorial EDAF, Madrid, 2010, p.45, si bien el pasaje de Nietzsche tiene un sentido metafórico, la propuesta es entenderla literalmente y tratar de agotar la explicación metafísica a la físico-química de la conciencia, para apuntar que aún la experiencia interior puede encontrar un resquicio dentro de la *Φύσις* como si se tratase de su contraparte faltante, es decir la negación que hace posible afirmarla dialécticamente, la excepción en la que se funda la regla, dicho fenómeno sería el epiléptico. La hipótesis de que un número no desestimable de experiencia místicas y estéticas podrían entenderse desde la epilepsia es presentada por Francisco Javier Álvarez en su texto, *Éxtasis sin Fe*, en donde la epilepsia que el renombra bajo el término *hiperia* es vista como una función fisiológica neuronal, por lo que la descarga epiléptica o *hipérica* sería una intensificación en una región del cerebro, o en varias, y no ya una patología, sino en el peor de los casos un efecto secundario no deseado de la misma función hipérica del cerebro.

En la hiperia fenómenos como las alucinaciones visuales, auditivas y olfativas, cambios en la personalidad, bipolaridad, depresiones de tipo endógenas etcétera de patologías podrían encuadrar en la sintomatología epiléptica. La relación entre la luz (solar), e incluso símbolos capaces de detonar cuadros de actividad epilépticas han sido ampliamente estudiados. Francisco Javier Álvarez así mismo en su obra *Mística y depresión*, explora la relación entre las llamadas noches de san Juan de la Cruz y cuadros depresivos, en donde las técnicas meditativas del fraile carmelita habrían funcionado como mecanismos interpretativos para la crisis sea esta depresiva o epiléptica. Esta interpretación podría ser una línea de fuga que permita ampliar la explicación de los éxtasis a unas bases neuroquímicas como formas hipéricas de la conciencia. Dicha hipótesis no subsume a los éxtasis a la patologización habitual de los llamados cuadros psicóticos, ni a la hiperia misma, es decir, no deja de lado a la imaginación como facultad que produzca dichos procesos visuales, auditivos y cognitivos, sino implica que la hiperia al ser una función normal neuronal, en ciertos momentos puede detonar fuertes descargas poco habituales que detonen la llamada antiguamente enfermedad sagrada, las crisis epilépticas:

Las relaciones entre el pintor (que se identifica sucesivamente con frágiles velas, con girasoles a veces frescos y otras veces marchitos) y un ideal cuya forma más fulgurante es el sol parecerían así análogas a las que antaño mantenían los hombres con los dioses, al menos mientras estos aún les causaban estupor; la mutilación intervendría normalmente en esas relaciones como un sacrificio: representaría la intención de asemejarse completamente a un término ideal caracterizado por lo general, como dios solar, mediante el desgarramiento y la extirpación de sus propias partes.<sup>122</sup>

Para Bataille este tipo de casos expresan lo que, como función social, representó el sacrificio. Estos trastornados motivados por una experiencia interior, como la obsesión por

---

“Pero con esta sola interpretación —fenomenología mística extraordinaria como epilepsia— no quedábamos satisfechos, pues la misma encierra una contradicción tan fuerte que, por sí sola, arroja un importante cono de sombra sobre la totalidad de nuestra investigación, a saber: de ser cierta esta explicación, habría que atribuir a epilepsia, es decir, a simple patología, buena parte de los más altos logros religiosos de la humanidad [...] Otro tanto podríamos decir de las realizaciones artísticas más sobresalientes del hombre, que —como iremos viendo— tienen frecuentemente su origen en vivencias extraordinarias que reúnen también las características de las descargas cerebrales hipsincrónicas [...] como lo pone de manifiesto la constancia que de dichas experiencias extraordinarias han dejado en su obra. Lo iremos comprobando en autores tan diversos como William Blake, Fiodor Dostoyevski, Vincent Van Gogh, Marcel Proust, Albert Camus, Juan Ramón Jiménez, Hermann Hesse, Emile Michel Cioran, etc. Por tanto, si nos atuviésemos a esta sola interpretación, gran parte de las creaciones artísticas, religiosas y científicas del hombre encontrarían su punto de arranque en experiencias de origen patológico. Esto parecía ir en contra de toda lógica. [...] Y si estas crisis han sido el origen de los más altos frutos de la mente humana, ¿por qué no interpretarlas como expresión de la capacidad natural y fisiológica que poseen las neuronas de determinadas áreas cerebrales para funcionar de forma hipsincrónica, es decir, para encenderse en gran número y al unísono? [...] Pero es que hay más: ¿cómo armonizar hechos aparentemente tan paradójicos y contradictorios como los que nos encontramos en el kindling y en la potenciación a largo término? En su momento explicaremos detalladamente en qué consisten estas dos formas de funcionamiento cerebral, pero adelantemos ahora que, si bien constituyen modelos de actividad epileptogénica del cerebro, sin embargo, están en íntima conexión con los procesos de adquisición y almacenamiento de datos, es decir, del aprendizaje. ¿Cómo es posible que el aprendizaje, función indispensable para la supervivencia del individuo y de la especie, se encuentre asociado al funcionamiento epiléptico de nuestro cerebro de manera tan estrecha que todo lleva a pensar que ambas actividades constituyen las dos diferentes caras de un único proceso? Precisamente refiriéndose a esta paradójica asociación, Michael Baudry llega a sugerir literalmente «la posibilidad de que la epilepsia pueda no ser más que un peligroso efecto secundario de un eficaz mecanismo de aprendizaje»” Francisco Javier Álvarez, *Éxtasis sin fe. La hiperia*, Editorial Trotta, España, 2000 pp. 7, 8.

Sin embargo, se corre un riesgo no menor, de hacer coincidir lo sobrenatural con lo natural, lo inmaterial con lo material y lo sagrado con lo profano, este riesgo es asumido. Traer a la exposición la tesis de Javier Álvarez, nos permite comparar la explicación de la experiencia interior con la reducción fisicoquímica de las ciencias de la mente contemporáneas. Si bien no es el propósito desmentir o afirmar la reducción positivista de las neurociencias de avanzada, se abre la posibilidad de un vínculo entre regiones de experiencia que antes no se tocaban o sí lo hacían era a partir de la patologización de una (la mística como síntoma de actividad psicodisléptica o psicótica), o la caricaturización de las neurociencias como desmitificadoras simplonas del fenómeno artístico y religioso, así como normalizadoras de aquello que de excesivo y rico tiene las experiencias humanas como fenómenos espirituales, y a la conciencia y sus estados, epifenómenos de la materia por parte de las neurociencias. Al espíritu a la vez un epifenómeno del suceso propiamente sobrenatural, subsumiendo (o doblegando) a la experiencia humana ante Dios (o algún dios).

<sup>122</sup> Georges Bataille, *La conjuración sagrada. Ensayos 1929-1939*, op. cit., p. 80.

el sol, entrarían a una dimensión propiamente original de la experiencia interior, una que se remonta a las formas más antiguas del suplicio, en las que este se expresa como pérdida de una parte de sí, algo más que una mera excreción pero que de alguna manera se remonta a la donación de lo más execrable en la indiferenciación de un miembro sano como si fuese uno gangrenado. Es decir, de aquello que una filosofía de la religión devela como objeto de devoción y comunicación con lo sagrado, lo sacrificable, el residuo y la víctima. “Incluso en la antigüedad algunos locos pudieron designar así sus mutilaciones: Aretreo habla de enfermos a los que ha visto desgarrar sus propios miembros por espíritu de religión y para rendir homenaje a los dioses que les reclamaban ese sacrificio”.<sup>123</sup> Esto que aparecía antes como la radical enajenación de un psicótico, ahora tiene un aire de soberanía. Es decir, es un acto que no se somete, su finalidad es la ablación doblegada frente a los dioses, donde llegar al extremo de la experiencia interior, en la extirpación del dedo arrancado con los dientes, o la oreja de Vincent pasando por la navaja para después enviarla como regalo a una prostituta, es llegar al contacto con lo sagrado,

No hay razón alguna para separar la oreja de Arles o el índice del Père-Lachaise del célebre hígado de Prometeo. Si aceptamos la interpretación que identifica el águila proveedora, el *aetos prometheus* de los griegos, con el dios que robó el fuego de la rueda del sol, el suplicio del hígado presenta un tema acorde con las diversas leyendas de “sacrificio del dios”. Normalmente se reparten los papeles entre la persona humana del dios y su avatar animal al hombre, pero siempre se trata de automutilación, dado que el animal y el hombre no forman más que un solo ser. El águila-dios que se confunde en la imaginación antigua con el sol, el águila que es el único ser que puede contemplar con la mirada fija al “sol en toda su gloria”, el ser icariano que va a buscar el fuego del cielo no es sin embargo más que un automutilador, un Vincent van Gogh, un Gaston F. Todo el exceso de riqueza que toma el delirio mítico se limita al increíble vómito del hígado, sin cesar devorado y sin cesar vomitado por el vientre abierto del dios.<sup>124</sup>

Probemos con una pregunta ¿Es acaso la experiencia interior, la experiencia de una ablación? De buenas a primeras la respuesta es sí. Pero es un sí condicionado a las formas de la ablación como formas del sacrificio, de un sacrificio interior. Esto quiere decir que no sólo se trata del signo exterior de la experiencia interior, como la mutilación de Vincent van Gogh

---

<sup>123</sup> *Ibid.*, p. 82.

<sup>124</sup> *Ibid.*, pp. 87, 88.

inspirada por un dialogo interno con el sol, sino, de un alma que se mutila y dona algo irrecuperable de sí en ese “viaje al extremo de lo posible” en ese caso a la vista del *sol*. Esta es en particular la preocupación no sólo de *La experiencia interior*, sino de otras obras de Bataille, ¿cómo hacer de la experiencia de esta mutilación, común(icable)?,

Mi dificultad: pérdida total de certidumbre, diferencia entre un objeto esculpido y la bruma [...] Si expresase mi alegría, erraría [...] me soy fiel al hablar de fracaso, de desfallecimiento inacabable, de ausencia de esperanza. Empero [...] fracaso, desfallecimiento, desesperación, son a mis ojos luz, desnudamiento, gloria. En contra partida: indiferencia mortal –en lo que a mí se refiere, sucesión de personajes deslavazados, disonancias, caos. Si aún hablo de equilibrio, de euforia, de poder, no se me entenderá más que parecerseme (ya). Para ser menos oscuro: a ratos me crucifico, me arrastro a la tortura, pero sin derecho (sin autoridad para hacerlo). Si yo dispusiera de la autoridad, todo en mí sería servidumbre, me confesaría “culpable”. No hay nada de eso: carezco de amargura. Aquí se desvela una inconsecuencia decepcionante, ineluctablemente *soberana*.<sup>125</sup>

Si bien son unos conceptos que no hemos abarcado a cabalidad, y ha sido hasta el final de este capítulo que se presentan, las nociones de soberanía y servidumbre son claves para entender el proyecto de una mística sin dogmas o mística original. Es desde esta experiencia, la cual tendría como única guía a la experiencia misma que se tiene de este derroche de la razón, así como el abandono por parte de nuestro autor de hacer de la experiencia interior una reforma de la mística, que puede plantearse la posibilidad del pensamiento de entregarse por entero (soberanamente), a la experiencia interior sin *misterio* ni *servilismo*.<sup>126</sup>

Es peculiar la relación que la propuesta batailleana tendrá con este ser-mutilado, al cual abandona como parte del proyecto, tanto en sentido literal como metafórico, de una filosofía de la experiencia interior. Y es peculiar porque, si bien es cierto que la mutilación es una marca de fe, y en ella se justifica la experiencia interior como parte de un todo al que se remite, y del cual se escinde para no ir al extremo de lo posible. También es cierto que abre a la posibilidad de una entrega sin reservas, es decir, a otra forma de dramatizar la

---

<sup>125</sup> Georges Bataille, *Œuvres complètes*, vol. V. *op. cit.*, p. 70.

<sup>126</sup> Para Bataille “el servilismo no es, más que una posición relativa a una escala de valores, el signo de una mutilación ontológica cuyo correlato encontramos en la *conciencia de sí*”. Nelson Guzmán, *La inversión de la inmanencia. Georges Bataille y la negatividad hegeliana*, Universidad Autónoma de Zacatecas, México, 2017, p. 105.

existencia hasta el límite de lo posible, de una desnudez absoluta.<sup>127</sup> Lo anterior es la puesta en relación de lo que para Bataille es soberanía (la pérdida sin reservas del sí mismo en la experiencia). Este es el giro de la dialéctica propuesta por Bataille para mantenernos en una dialéctica negativa y no subsumir a la negatividad a un proceso de afirmación del sí mismo en la totalidad, escindiéndolo de su condición de insuficiencia en la que este ser total es el ser acabado que se reconoce en el todo, en el absoluto. En contra parte, el ser total de Bataille, lo es en tanto que no aún mutilado, por lo que la mutilación sería en ese sentido su posibilidad más próxima, o, dicho de otro modo, incluso en su aún no-llegar-a-ser-mutilado mantendría aquello que lo hace un ser escindido, la potencia de su ser-mutilado,

Así entonces, la plenitud que se hurta a la vida del espíritu no se corresponde únicamente con la ausencia del dolor. De ello da prueba que el anhelo humano no está exclusivamente dirigido a la culminación de nuestros deseos (que bien podría ser correlativa a la anulación del sufrimiento). Si así fuera, no podríamos explicar por qué la existencia humana se procura de múltiples formas encontrar en el espectáculo del dolor un motivo de búsqueda, de la que el sacrificio sangriento o la literatura son expresión.

Por eso, más que dolor o la desdicha, lo que la vida humana encierra es para Bataille la *existencia mutilada*, la insuficiencia de los seres que están condenados, mercede a las imposiciones con las que el orden de la cultura –incluso en su afán por exorcizar el dolor– escinde en diversos grados la existencia y mutila la integridad de su realidad.<sup>128</sup>

Es esta herida original (que parece símil a la caída), lo que para Bataille, daría origen al problema de la religión (y en ese sentido el de la cultura en sus orígenes) como el intento, por un lado, de hacerse cargo de esta incompletud (originaria) frente al ser-no-mutilado, que es a la vez su ser-mutilado, como de la existencia total del mundo desviándola u ocultándola. Al mismo tiempo que las religiones ocultaban esta hendidura, impulsaron formas del sacrificio, de la entrega parcial de los seres como mutilación a esta totalidad conformada por

---

<sup>127</sup> Desnudez y entrega sin reserva que estarían anunciadas en la automutilación en tanto forma del erotismo: “Con el objetivo de destruir al ser discontinuo y aislado del individuo, tal como existe en «estado de normalidad» (bien que se trate de una normalidad precaria que puede desestabilizarse repentinamente y sin causa aparente), debe ser sometido a la violencia extrema del erotismo. Una de estas formas de erotismo se encuentra en la desnudez y sobre todo en el gesto que nos conduce a ella [...] el ser serrado es por excelencia el ser de la discontinuidad. Cuando una persona se desviste, todo su ser se abre y se vuelca de lleno a la continuidad. La desnudez señala, pues, algo más que la una simple disposición a la apertura del ser. Anuncia el despojamiento del individuo y su entrega, la disolución parcial de un ser marcado por la discontinuidad”. Axel Gasquet, *op. cit.*, p. 33.

<sup>128</sup> Nelson Guzmán, *op. cit.*, p. 107.

fragmentos en relación con la totalidad misma. Ello apunta a la entrega total y a la desmesura que se dirige en su escisión a la experiencia interior (el no-saber), como si estuviera en posesión de su ser-no-mutilado (en el saber, como saber de Dios es un saber absoluto), punto de indistinción entre quien vive la experiencia (el sujeto) y el objeto de su experiencia (el arrobó). Quiere decir que, en la vivencia del éxtasis como plenitud de saber, se da al mismo tiempo y paradójicamente la distancia entre el sujeto y el arrobó, el no-saber.

### 3. La meditación. *Te sine Deum laudamus*

#### 3.1. La transgresión de toda teología, o la (im)posibilidad de la nueva teología mística

*Mis proposiciones sirven como elucidaciones en el siguiente sentido: cualquiera que me entienda, eventualmente las reconocerá como un sinsentido, cuando las ha usado –como escalones– para subir más allá de ellas. (Él debe, por así decirlo, tirar la escalera después de que la ha escalado.) Debe trascender esas proposiciones, y entonces verá el mundo de manera adecuada.*

Ludwig Wittgenstein *Tractatus* 6:54

Un acto de soberana soberbia se presenta siempre al instar a tirar la escalera del pensamiento, pero de alguna manera la historia (del espíritu) es la de un constante contravenir las propias proposiciones y llevar al sin sentido el sentido de lo dicho. Es en torno al suplicio y la fragmentación de los seres discontinuos en la continuidad de existencia (y de la vida), que la experiencia interior aparece como la conclusión de un ser que no tiene límites. Es decir, que aquel ser que en la puesta en juego de su propia existencia, en ese acto de rebeldía en contra de lo que antes había pensado como proyecto de la razón, gana para sí la pérdida de su propio ser y se arroja (y también a la escalera) a la existencia sin finalidad (en sentido teleológico), teniendo a la filosofía como su última (im)posibilidad y haciendo de ella un sacrificio.<sup>129</sup> Es en la posibilidad de un pensamiento sin límites que la filosofía se (des)encuentra con la mística como su antípoda, pero. sí somos fieles con la figura de la antípoda, ambas se hallan reflejándose en perfecta oposición un *simil-disimil*.

En la plenitud del arrobamiento, cuando ya nada contaba más que el mismo *instante*, escapé a las reglas comunes. Pero para volver a encontrarlas pronto inalteradas; y lo mismo que, en el ímpetu, el éxtasis –o la libertad del instante– se escamotea a la utilidad posible, igualmente el ser útil, que define a la humanidad, se me aparece unido a la necesidad de los bienes materiales, e imagino malo proponerle fines superiores. Mi

---

<sup>129</sup> Es por esta imposibilidad de la filosofía frente a lo discontinuo que Bataille esgrime su hostilidad frente a las formas más idealistas del pensamiento, motivo por el cual se remite constantemente a las experiencias singulares (el éxtasis, el erotismo, la economía) para poder dar cuenta de los distintos modos de la discontinuidad en la continuidad del ser. En la experiencia interior aparece como la economía en general (en tanto proceso productivo), pero más adelante Bataille comienza a identificarla como “economía general” (en tanto movimiento general de la vida).



método está en las antípodas de las ideas elevadas, de la salvación, de todo misticismo.<sup>130</sup>

Es decir, al partir del movimiento final de la *Meditación* de Bataille, en el que él se desencuentra de la mística como también de la filosofía, para así hablar del carácter singular de la experiencia interior frente al pensamiento como negación de la mística y de la filosofía, nos encontramos con ellas. Pero sí afirmo que la experiencia interior es (anti)mística es para mantener en ella la paradoja que de ella emana: como pensamiento imposible es posible pensar (y decir). Como se mencionó en los capítulos pasados, Bataille buscó colocarse en las antípodas de la mí(s)tica. No han sido pocas las críticas, como la Jean-Paul Sartre, al pensamiento de nuestro autor como creador de un misticismo y de una antifilosofía en el sentido peyorativo del término, pero, ahí donde se han escrito feroces controversias respecto al pensamiento de este autor, este texto ve su mayor virtud. Es en ese sentido que nos planteamos la inversión de la mística como inversión filosófica, donde es la filosofía el saber esotérico, frente a un materialismo tan radical que el pensamiento metafísico aparece hostil frente al saber que lo niega.<sup>131</sup> Es la filosofía hostil al no-saber la que ha llamado a este materialismo esoterismo y no filosofía. es decir, planteo la posibilidad de pensar la mística como ontología (conocimiento del ser hasta en su negación)<sup>132</sup> y a la filosofía como religión (negación de la existencia individual incluso de sus momentos eróticos y vitales). Dicho de otro modo, la virtud del misticismo es su (no)llegar a ser el no-saber. Es por lo que nos es posible hablar de un Bataille místico y de uno filósofo que niega la utilidad del misticismo para la filosofía, afirmando al ser discontinuo en la continuidad de modo inacabado; simultáneamente el misticismo aparece como el fin al que aspira y al que se desliza el saber (incluso como ciencia del ser), la doble negación negada,<sup>133</sup> un saber absoluto que es a la par no-saber absoluto.

---

<sup>130</sup> Georges Bataille, *Œuvres complètes*, vol. V., p. 228.

<sup>131</sup> Bataille retoma como uno de los problemas medulares en torno al gnosticismo el del materialismo frente al racionalismo de corte idealista. La mística en tanto heredera del gnosticismo continuaría en la línea de acentuar el llamado por nuestro autor “bajo materialismo” frente a formas más espirituales de filosofía, “la gnosis, en su proceso psicológico, no es tan diferente del materialismo actual, me refiero a un materialismo que no implica ontología, que no implica que la materia es la cosa en sí [...] Este ser y su razón no pueden someterse, en efecto, más que a lo que es más *bajo*” Georges Bataille, *Documentos*, traducción de Inés Cano, Monte Ávila Editores, Venezuela, 1968 p.86.

<sup>132</sup> ¿Pero no podría llamarse a esta ontología *ciencia* mística?

<sup>133</sup> “«[...]un movimiento *Oui* con él, implicando una perpetua aceptación de todas las cosas y que sobre el movimiento *Non* que había sido *Dadá*, tendría la superioridad de escapar a lo que de pueril tiene una negación

Lo anterior es lo que Nelson Guzmán menciona como la parodia del pensamiento, un pensamiento que frente a la dialéctica hegeliana (y partiendo de ella) se encuentra así mismo como *el sistema inacabado del no-saber*,<sup>134</sup> sistema que se vería reflejada en la experiencia interior como una *meditación*, aquella que en *La experiencia interior* llamó Bataille *operación soberana*.<sup>135</sup> Pero partiendo de la experiencia interior, aparece el pensamiento como parodia de sí mismo y tirando la escalera, pero, ¿no acaso estaríamos frente a un fracaso de la razón y por lo tanto de la filosofía para negarse a sí misma e ir en el movimiento del saber?, o dicho de otro modo, si la filosofía (del sujeto) como la mística no pueden comunicar e integrar la experiencia que las niega ¿cómo pueden llegar al saber?

Esta operación del pensamiento se haya en la ambición de ir más allá de lo posible y de la razón (desbordarla), en donde el más allá de la razón no se diferencia en nada de una muerte. La meditación u operación soberana se fundan en la experiencia de la continuidad del ser discontinuo en el sacrificio (en la muerte), “entiendo por *continuum* un medio continuo que es el conjunto humano, que se opone a una representación rudimentaria de *individuos* insecables y decididamente separados [...] existe un punto del *continuum* en el que la prueba del «suplicio» es inevitable, no solamente no puede ser negado, sino que este punto, sitúa al extremo, define al ser humano (el *continuum*)”.<sup>136</sup> Sacrificio que, en tanto un suplicio frente a la continuidad (*continuum*) del ser, es un acto inconfesable.

Es el carácter inconfesable de la experiencia interior la que le concede su autoridad, y la legítima como experiencia posible; porque no puede ser dicha puede ser vivida. Pero si puede ser vivida de algún modo debe poder regresar, aunque de forma negativa, al decir. Es en el decir que se presenta en la palabra su paradoja. Este es el sentido del silencio que puede ser dicho pero que al decirse deja de ser escuchado como silencio, volviéndose parodia del silencio. Es decir, como aquella experiencia que sin utilidad alguna se nos da bajo la forma privilegiada de una profanación. Este privilegio es el que Bataille llama el pináculo de la experiencia individual, exigencia de la experiencia interior para ser comunicable. Desde el

---

systemáticamente provocadora». No lanzado a un *no* de principio, este *Oui* prefigura muy bien, de modo ligero la doble negación [...] Se revela vigorosamente anti-idealista”. Francis Marmande, *Georges Bataille, político*, Ediciones del signo, Buenos Aires, 2009, p. 42.

<sup>134</sup> Crf. Nelson Guzmán, *op. cit.*, p. 19.

<sup>135</sup> Georges Bataille, *Œuvres complètes*, vol. V, *op. cit.*, p.219.

<sup>136</sup> *Ibid.*, p. 195.

pináculo se nos dona la sensación de estar en posesión de cierta santidad,<sup>137</sup> de sentirse elegido por el contacto con lo sagrado, pero precisamente es así por el carácter inconfesable del acto,

Si digo «*Un hombre es el espejo de otro*», expreso mi pensamiento, pero no si digo «*El azul del cielo es el ilusorio*». Si digo «*El azul del cielo es el ilusorio*» sobre el tono de quien expresa su pensamiento, soy ridículo. *Para expresar mi pensamiento*, hace falta una idea personal. Me traiciono de esta manera: la idea importa poco, *quiero remontar mi persona hasta el pináculo*. No podría por otra parte evitarlo de alguna manera. Si debiese igualarme a los otros, sentiría por mí el desprecio que inspiran los seres ridículos. Nos apartamos generalmente, espantados, de estas verdades sin salida: toda escapatoria es buena (filosófica, utilitaria mesiánica). Puede ser que encuentre una salida nueva. Un procedimiento ha consistido en chirriar los dientes, en llegar a ser presa de pesadillas y de grandes sufrimientos. Incluso esta tarea era mejor a veces, que atraparte en el acto, ocupado escalando un pináculo.<sup>138</sup>

Pero sí la experiencia exige un pináculo, y, por tanto, de una posición de autoridad, es para negarla, es decir, requiere no salvar la experiencia, esta debe perderse por entero, el decir debe llegar al no-decir. Este es el motivo por el cual, aunque de la experiencia no se puede hablar, se habla. Es sobre este hablar imposible que es posible pensar en una nueva (a)teología mística. Es decir, este movimiento de resistencia al silencio nos regresa a la experiencia, el motivo de un nuevo arrobó y de un nuevo silencio que se impone, pero del que se siente vergüenza cuando se habla de él... Hablar como escribir son la negación de la experiencia interior como del silencio, pero si se narra la experiencia es para poder afirmarla, aunque sea por vía de la paradoja y bajarla del pináculo de la que parte y hacerla común. Aunque como ha advertido Bataille desde el prólogo a su experiencia interior, si el éxtasis es la posibilidad última del hombre, este para ir a la experiencia interior, ha de quererla, por lo que no puede ella más que partir desde un pináculo.<sup>139</sup>

---

<sup>137</sup> Esta santidad no se diferencia con la noción de Rudolf Otto de lo numinoso, es decir, como la presencia de la potencia tremenda del ser divino en la pura pasividad del hombre santo que es devorado (por lo divino) en el sacrificio de su interioridad. “La *omofagia* –el sacrificio en el que la víctima es devorada viva por los participantes desenfrenados– es sin duda la imagen más completa de lo *sagrado*, que implica siempre un elemento de horror o de crimen. Incluso para un teólogo protestante como Otto, lo *sagrado* no es solamente *fascinans*; también es *tremendum*, aterrador,” Georges Bataille, *La felicidad, el erotismo y la literatura, ensayos 1944-1996*, Adriana Hidalgo editora, Buenos Aires, 2008, p.163.

<sup>138</sup> Georges Bataille, *Œuvres complètes*, vol. V, *op. cit.*, p.82.

<sup>139</sup> Como san Simón el Estilita.

Estos juicios deberían conducir al silencio y yo escribo. Esto no es en absoluto paradójico. El silencio es en sí mismo un pináculo y, aún mejor, el santo de los santos. El desdén implicado en todo silencio quiere decir que ya no se toma el cuidado de verificar (como se hace al subir a un pináculo corriente). Ahora lo sé: no tengo los medios de callarme (sería preciso encararme a tal altura, entregarme, sin distracción alguna, a un ridículo tan evidente...). Me avergüenzo de ello y después, de decir hasta qué punto mi vergüenza es insignificante.<sup>140</sup>

Es desde el pináculo que la experiencia (como experiencia individual) se confunde con un yo y con el valor moral de ese yo, donde este valor dota de sentido al ser que calla en la experiencia. Lo anterior se debe porque en la experiencia el yo que escucha el silencio, aparece como una improbabilidad de ser el mismo el quién de la experiencia de la escucha. Es en la improbabilidad de ser yo, que me aparece la experiencia interior como la de mi propia muerte, un yo que se desliza a no ser más yo, del inconveniente incluso de haber nacido, “una suerte única decidió la posibilidad de este yo que soy: en última instancia, resalta la imposibilidad loca del único ser sin el cual, *para mí*, no habría nada. La más pequeña diferencia en la serie de la que soy el término, en lugar de *mí*, ávido de ser yo, no habría en cuanto a *mí* más que la nada, como si yo hubiese muerto”.<sup>141</sup> Es por ello posible ir a un sujeto en Bataille, aunque de modo provisional, el sujeto del pináculo como el de la experiencia interior, un sujeto muerto y un sujeto místico.

Este momento de extrañeza (como si se estuviese ya muerto) trae consigo el germen de un acto soberano, es decir, la pérdida sin reservas del yo de la experiencia en tanto existencia individual. Es en ese preciso momento que el yo aparece distinto a sí mismo frente a la forma de su disolución, donde el yo es lo que quiere llegar a ser (su propia muerte) y no lo que ya es (en vida). “El yo-que-muere abandona este acuerdo: él, verdaderamente, percibe esto que lo rodea como un vacío y a sí mismo como un desafío a ese vacío; el yo-que-vive se limita a presentir el vértigo donde todo acabará (mucho más tarde).”<sup>142</sup> Es en la presentificación de la muerte que el yo (como el de un hombre) en un mismo movimiento se diferencia y se iguala con el animal, se diferencia en el tono trágico con el que pierde sentido (el modo particular como el ser humano en tanto que ser vivo muere), se iguala en el acto de

---

<sup>140</sup> *Idem.*

<sup>141</sup> *Ibid.*, 83.

<sup>142</sup> *Ibid.*, p.85, 86.

ir con toda violencia (el instinto que lo hace como ser vivo arrojarse a la muerte) al sin sentido. Por ello nos es posible pensar esta experiencia soberana como la vida en tanto que muerte, es decir, a la vida como lo execrable y por ende lo más sagrado (lo heterogéneo en lo homogéneo, el yo en tanto *ipseidad* en la continuidad del *sum*). “La muerte es en un sentido vulgar inevitable, pero en un sentido profundo inaccesible. El animal ignora por completo que ella arroja al hombre en la animalidad. El hombre ideal encarna en la razón le es extraño: la animalidad de un dios es esencial a su naturaleza; al mismo tiempo sucia (maloliente) y sagrada”.<sup>143</sup> Este es el punto en el que surge el silencio frente a la muerte,<sup>144</sup> y si la muerte restituye al animal en mí, este ya no habla, sino, en el momento de su desgarradura (su herida mortal) gime y solloza (y por qué no, también ríe), este es el momento efusivo de las siete palabras “*¡eli!, ¡eli!, ¿lamma sabactani?*”,<sup>145</sup> y el inicio de la meditación, la última.

Esta meditación consiste en situar al pensamiento en la tragedia que acontece en el horror ante la muerte, este horror que es el alejamiento y la ausencia de los otros, sólo posible en una soledad desnuda y sin calma (como la de un perro moribundo). Ello vincula a la experiencia de la muerte con la existencia de cada hombre en tanto existencia viva, y, sin embargo, en esta soledad se le da su muerte como un morir angustiado. Es en esta angustia que el hombre se inventa a sí mismo como un yo que se distingue del animal y de la vida. Es decir, el yo se idea un sentido necesario para su propia tragedia, creando una puesta en escena, dramatización que hace posible que en la experiencia interior emerja el éxtasis:

El carácter angustioso de la muerte significa la necesidad que el hombre tiene de angustia. Sin esa necesidad, la muerte le parecería fácil. El hombre, al morir *mal*, se aleja de la naturaleza, engendra un mundo ilusorio, humano, configurado por el *arte*: vivimos en el mundo trágico [...] Nada es más trágico para el animal, que no cae en la trampa del *yo* [...] Es en este mundo trágico, artificial, donde nace el éxtasis.<sup>146</sup>

---

<sup>143</sup> *Idem*.

<sup>144</sup> “El silencio es la violación ilimitada de la prohibición que la razón opone a la violencia: es la divinidad desenfundada, que sólo el pensamiento separó de la contingencia de los mitos”. Georges Bataille, *La felicidad, el erotismo y la literatura, ensayos 1944-1996, op. cit.*, p. 395.

<sup>145</sup> Llega a un punto chocante la remisión al instante de la cruz, pero, así como tres veces Pedro negó a Jesús, está libro se sitúa en el reverso de ese acto, por tercera ocasión se ha hecho mención a las siete palabras, esta traición radica en afirmar a la crucifixión como la instancia que ha hecho posible la propia muerte de Dios como la muerte del Sujeto.

<sup>146</sup> Georges Bataille, *Œuvres complètes*, vol. V, *op. cit.*, p.88.

Sin embargo, para Bataille la mística aún mantiene un yo seguro, y al éxtasis en un objeto externo a él y que ha creado, “el yo no está liberado más que fuera de sí. Puedo saber que he creado el objeto de mi pasión, que no existe por sí mismo: no por eso deja de estar ahí. Mi desilusión lo transforma, sin duda: no es Dios –lo he creado yo–, pero por esa misma razón tampoco es la nada”.<sup>147</sup> Es por este momento que restituye al yo en Dios frente a la nada y la muerte, que Bataille arremete contra la mística en tanto forma de comunicar la experiencia indecible. Sin embargo, es de notarse que en su propia escritura no abandona los motivos propios de la religión, sino, los integra de manera profana, “me quedé allí para escuchar el canto de la misa [...] Las voces se elevaban como por olas sucesivas y variadas, alcanzando lentamente la intensidad, la precipitación, las riquezas más locas, pero lo que parecía milagroso era el resurgimiento como de un cristal que se rompe, al que llegaban en el preciso instante en que todo parecía haber llegado a su extremo”.<sup>148</sup> Donde lo singular es el momento estético de la experiencia interior como encuentro con el silencio en la ruina, en su acabamiento y muerte. Al final de la vida se forma el silencio en “un cristal que se rompe”. “Este objeto, caos de luz y de sombras, es catástrofe [...]. Al percibirlo, mi pensamiento se hunde en la aniquilación como en una caída en la que se lanza un grito [...] se libera en todas direcciones con un estruendo de catástrofe; esto surge de un vacío irreal infinito, y juntamente se pierde en él”.<sup>149</sup> Y esto es peculiar, porque al afirmar que la experiencia interior surge de un vacío infinito, apunta afuera del yo como el lugar más álgido de una experiencia subjetiva, lugar en el que parece resonar el impropio nombre de Dios, nombre que como se ha dicho, debe ser expiado tanto debe ser callado.

Es necesario, transitoriamente, pensar esta meditación producto de una imaginación excesiva, como si se tratase de un espacio delirante que nos es propio y sin final. Una figura que (a)trae al propio Bataille a la antesala de lo que parece su exceso y delirio es el *ojo pineal*. Si bien, el ojo no es el tema, traer esta figura a modo de digresión tiene una finalidad, y es poder, aunque con equívocos, imaginar en una figura lo imposible, y no andar sólo atentas en la “noche del alma, sin una luz y guía”. Aquí el ojo es una representación de lo imposible que permite pensar y por ende acercar a la comprensión esta desgarradura de la identidad en

---

<sup>147</sup> *Idem.*

<sup>148</sup> *Ibid.*, p.90.

<sup>149</sup> *Idem.*

dada en el instante de la expiación, “El ojo pineal –que se manifiesta como el emblema del gasto puro– se abre a la contemplación del sol, del vértigo celeste que es un vacío infinito [...] Sin embargo, el ojo pineal [...] no es la destrucción de la razón sino su transformación. [...] un “ojo” y, por tanto, una consciencia, dirige la mirada hacia la Noche: es una conciencia que ya no tiene nada por objeto, pero sabe porque ve”.<sup>150</sup> Dentro de la experiencia interior *el ojo* cumple la función de hacer de la imaginación participe del proceso de concentración de la meditación como una excreción o desecho funesto y sagrado.<sup>151</sup> Es por vía del ojo que puede proyectarse hacia el infinito y más allá de la imagen hacia un vacío en el que él mismo se pierde, aquello que he llamado en el capítulo anterior la iconoclastia de Bataille.

Quando solicito suavemente, en el corazón mismo de la angustia, un extraño absurdo, un ojo se abre en la cima, en el centro de mi cráneo.

Este ojo que, para contemplarlo, en su desnudez, cara a cara, se abre sobre el sol en toda su gloria, no es obra de mi razón: es un grito que se me escapa. Pues en el momento en que la fulguración me ciega, soy el fragmento de una vida rota, y esta vida -angustia y vértigo- al abrirse sobre un vacío infinito, se desgarrar y se agota de un solo golpe en ese vacío.<sup>152</sup>

Si se retiene la imagen morbosa de un ojo que se abre sobre la coronilla, esta sitúa a la mirada (de la imaginación) como una caída en un infinito en donde no sólo se proyecta sino se refleja ella misma, “como el sol en toda su gloria” de los girasoles y de la oreja mutilada de Van Gogh.<sup>153</sup> Este cielo es el vértigo en donde la consciencia se ha pensado como la posibilidad de ser ella misma un puente con su propio vértigo, con su muerte. Y sí el ojo nos permite representar en la imaginación el vértigo por el vacío, también nos representa dentro del sacrificio, es decir, permite dentro de la imaginación vincularse con el instante funesto, con el derroche improductivo y con el hacha del verdugo. Por lo que, en oposición

---

<sup>150</sup> Gerardo de la Fuente Lora y Leticia Flores Farfán, *Georges Bataille. El erotismo y la constitución de agentes transformadores*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México, 2004, p. 80.

<sup>151</sup> Esta forma de ver al ojo pineal se encuentra en concordancia con lo expresado por Miguel Morey en donde se relaciona este elemento con lo execrable. El ojo pineal aparece como un símil a un ano, “Según Bataille no es sino un tercer ojo que trata –o trató– de abrirse paso a través del cráneo: un ojo cuya única finalidad sería abrirse al vértigo celeste, al ilusorio «azul del cielo» [...] Pero la pasión ascensional es también promesa de una caída: lo alto tiene como fundamento lo bajo –y, en el esquema de Bataille el ojo pineal es efecto de la inversión de nuestra analidad: es un volcán asentado en el centro de nuestro cráneo; *ano solar*”. Miguel Morey, *Pequeñas doctrinas de soledad*, Editorial Sexto Piso, México, 2007, p. 122.

<sup>152</sup> Georges Bataille, *Œuvres complètes*, vol. V, *op. cit.*, p. 95.

<sup>153</sup> *Vid. supra*, cap 2.

al vértigo se ha inventado la vida humana a sí misma como trascendencia dando un sentido al sacrificio (dentro de ese ojo imposible) en contraste a la situación con la que se encuentra, los pies sobre el piso y el ano de vista a la tierra. Sólo el suplicio (la automutilación, el éxtasis, lo sagrado) en el que se refleja ese ojo, restituye el vértigo que surge de la posición del hombre en su estar entre el cielo infinito, “el sol en toda su gloria”, y el piso, su vida rota como la hendidura por la cual se derraman sus deyecciones, el vacío del que ella emana. Por ello emerge en la descripción del fulgor del delirio “místico”, una verborrea que peca de un orientalismo un tanto molesto como esclarecedor, algo similar a un deseo por ese vacío (el infinito cielo, y la tierra que pisa) del que él es un puente atravesado por un eje vertical, por un *axis mundi*,

El suelo llegará a faltar bajo mis pies.

Moriré en condiciones espantosas.

Gozo hoy de ser objeto de asco para el único ser al que el destino une mi vida [...]  
A partir de un abyecto sufrimiento, la insolencia que persiste solapadamente crece de nuevo, primero lentamente, después, fulgurante, alcanza el monto de una felicidad afirmada contra toda razón. Al fulgor deslumbrante del Cielo, hoy, apartada la justicia, esta existencia enfermiza, y, sin embargo, real, se abandona a la «falta» que revela su venida al mundo.<sup>154</sup>

Es por medio del goce en lo abyecto y su aniquilamiento, que se apunta a un horizonte en donde la razón es insuficiente para sí misma, y en ese preciso instante se afirma por encima de ella misma bajo la forma de un no-saber. Es la soledad con la que muere el ser abyecto de este saber (el hombre singular) que se afirma más allá de la razón, en el “fulgurante Cielo”. Simultáneamente ese mismo cielo reaparece como el tema de “la noche” de los místicos cristianos, el lugar por excelencia para el encuentro entre los amantes hasta su disolución, tal y como se da en san Juan de la Cruz,

La inquietud de los unos y de los otros crece y se multiplica en la medida en que advierten, merced a rodeos, la soledad del hombre en una noche vacía. Sin la presencia humana, la noche en que todo se encuentra —o, más bien, se pierde— parecería existencia para nada, sin sentido equivalente a la ausencia de ser. Pero esta noche acaba de ser vacía y cargada de angustia cuando advierto que los hombres no son nada en ella y le añaden en vano su discordancia. Si persiste en mí la exigencia de que, en el mundo, exista el «ser», el «ser» y no sólo mi «insuficiencia» evidente,

---

<sup>154</sup> Georges Bataille, *Œuvres complètes*, vol. V, *op. cit.*, pp.94, 95.



o la insuficiencia más sencilla de las cosas, estaré un día tentado de responder a ella introduciendo en mi noche la suficiencia divina -aunque ésta sea el reflejo de la enfermedad del «ser» en mí.<sup>155</sup>

Es decir, se muestra la insuficiencia del hombre como una “noche” de donde puede emerger otra insuficiencia aún mayor, una superabundancia de insuficiencia, exceso de la noche del mundo, por un lado lo divino, la enfermedad por el otro –una enfermedad sagrada– Esta enfermedad sagrada funda en la experiencia de su aniquilamiento una dirección que lo vincula con lo externo, lo que no es el, “hoy veo el lazo esencial de esta «enfermedad» con lo que consideramos divino –la enfermedad es divina–, pero en tales condiciones la divinidad no es «suficiente», es decir, no es la «perfección» concebible a partir de la angustia que introduce en nosotros la sensación de inacabamiento”.<sup>156</sup> Lo anterior quiere decir que tanto lo sagrado como lo divino, se nos dan de manera incompleta, en lo que no es ni lo sagrado ni lo divino, aquello que ilustran el ojo, la enfermedad y el delirio como aproximaciones de la razón frente a la noche de Dios.

Pareciese entonces que Bataille encuentra una forma dialéctica para explicar estas categorías: ipse, interior, noche, sagrado, etcétera. Sin embargo, para el autor del *Ojo pineal*, la dialéctica, no sólo da cuenta de la lucha que entre contrarios suscita (como la guerra entre los pueblos en la forma de sus universalidades, en culturas encontradas por afirmarse en la experiencia de su aniquilamiento, y así mismas identificarse con el sentido de esa finitud como el sentido del ser, o, del sujeto, o, de la historia), sino, que el devenir de la dialéctica en una historia sacrificial frente a la noche de Dios, que implicó esta lucha como guerra entre dioses, se muestra el carácter insuficiente del ser de Dios para presentar la universalidad del concepto como absoluto, finitud, ser o sujeto. Es decir, el movimiento sigue la lógica del trabajo en la medida que, el asesinato en nombre de Dios muestra la insuficiencia de Dios para nombrar lo infinito, para acceder a lo *imposible*, “la universalidad está sola y no puede luchar contra los semejantes [...] La universalidad suprime la competición. En tanto que las fuerzas análogas se opongan, una debe crecer a expensas de otras. Pero cuando una fuerza victoriosa permanezca sola, esta manera de determinar su existencia con ayuda de una oposición falta. El Dios universal [...] está solo en la cumbre, se deja confundir incluso con

---

<sup>155</sup> *Ibid.*, pp. 97, 98.

<sup>156</sup> *Idem.*

la totalidad de las cosas y no puede conservar en Él la «ipseidad» más que arbitrariamente”.<sup>157</sup> Y esta soledad de Dios se refuerza con la idea de que para aprehender esta insuficiencia hay que hacer de Dios el ser a dilapidar.

Sacrificio incesante necesario para la supervivencia, hemos crucificado, de una vez por todas, y, sin embargo, cada día, de nuevo, crucificamos. Dios mismo crucifica. «Dios –dice Angela de Foligno (cap LV) –, ha dado a su hijo amado una pobreza tal que jamás hubo ni jamás habrá un pobre igual a él. Y, sin embargo, tiene el Ser en propiedad. Posee la sustancia y ésta es suya de tal modo que dicha pertenencia está por encima de la palabra humana. Y, sin embargo, Dios le ha hecho pobre, como si la sustancia no fuese suya.» «Pertenencia por encima de la palabra.», ¡singular inversión!, la «propiedad de la sustancia», la «pertenencia», no existe en verdad más que en la «palabra», y sólo la experiencia mística, la visión, se sitúa más allá de la palabra y no puede ser más que evocada por ésta. Pero el más allá que es la visión, la experiencia, se refiere al «sin embargo, Dios le ha hecho pobre», no a la pertenencia, que no es más que una categoría discursiva. La pertenencia está ahí para ampliar la paradoja de una visión.<sup>158</sup>

Es bajo esta forma de dilapidación como sacrificio de la palabra y de la razón (donde Dios se hace pobre) que se comunica lo sagrado, pero, al manifestarse en la historia como sacrificio y lucha entre pueblos, se sometió al éxtasis a una racionalización, ello a partir de representar lo sagrado en un objeto exterior: en un carnero, en Isaac, en Luis XVI, o en los soldados en las trincheras. Por ello precisa la mística de sacrificar a la palabra como al objeto exterior, y hacer emerger a lo divino no en la historia ni en la razón, sino en el espacio interior<sup>159</sup> y en lo no racional. Ello le da a la unidad del ser, una profusa inestabilidad y una

---

<sup>157</sup> *Ibid.*, p. 104.

<sup>158</sup> *Ibid.*, pp. 104, 105.

<sup>159</sup> Sin embargo, cabe aclarar que el espacio interior que habría surgido como el problema de la constitución de una interioridad en la mística, en este punto dista de ser la mera ideación de un espacio en oposición al exterior del sujeto. Aún la mística al referirse a una interioridad lo hace para hacer colapsar la distinción entre un afuera objetivo y un adentro subjetivo, donde lo afuera es lo profano frente a un adentro sagrado que lo desborda. “La experiencia no es de nadie, no le pertenece a ningún individuo; no es la proyección de nadie, ni es la expresión de ninguna interioridad. [...] La experiencia no es nunca un suceso individual, es, si pudiéramos hablar en estos términos, un acontecer comunitario que sólo es interior porque rompe con la estructura de la exterioridad fundada en el trabajo y en el saber” Gerardo de la Fuente Lora, y Leticia Flores Farfán, *op. cit.*, p. 31. Por lo que al hablar de experiencia interior Bataille ya no se referirá a un mero espacio, sino a la intimidad de la experiencia consigo misma, “la intimidad se relaciona con el hombre por ser aquello inmanente que le pertenece y ‘no se puede, discursivamente, expresar’. Además de no relacionarse al orden real de las cosas exteriores. La impotencia de efectuar tal relación es porque lo exterior pertenece a lo real, lo impuesto; mientras que lo interior del hombre tiene contacto directamente con su intimidad. Asimismo, Bataille diferencia la conciencia de algo —lo exterior— de la conciencia de o para sí —la intimidad—, pues ‘la intimidad es el límite de la conciencia clara; la conciencia clara no puede conocer nada clara y distintamente de la intimidad, excepto las modificaciones de las cosas que le están unidas’ Georges Bataille, *Teoría de la religión*. Taurus Ediciones,

identidad huidiza, donde toda posición de este ser, cual, si se tratara de un electrón en su órbita, fuera meramente una región de probabilidad.

Lo que tú eres depende de la actividad que une los elementos sin número que te componen [...] Son contagios de energía, de movimiento, de calor o transferencias de elementos que constituyen interiormente la vida de tu ser orgánico. La vida no está nunca situada en un punto particular: pasa rápidamente de un punto a otro [...] Así, donde quisieras captar tu sustancia intemporal, no encuentras más que un deslizamiento, los juegos mal coordinados de tus elementos perecederos.<sup>160</sup>

Si seguimos la proposición batailleana de que el yo es una improbabilidad, una vez que sucede y se hace probable, un ser posible, se desliza de nuevo hacia su improbabilidad, su ser imposible, su no-ser. Por lo tanto, la vida como ser probable está en una región donde no siempre puede llegar a ser. Por lo que el yo como ipse, sale de sí mismo en un éxtasis. En cada salida de sí mismo en tanto (im)probable se vuelve posible, toda improbabilidad ya está en un margen de (im)posibilidad. “Cada existencia aislada sale de sí misma [...] en una especie de fácil estallido, se abre al mismo tiempo al contagio de una ola que repercute, pues los que ríen se transforman en conjunto como las olas del mar [...] pero su unidad es igualmente indefinida, tan precaria como la de la agitación de las aguas”.<sup>161</sup> Por lo que la precarización del ser indefinido en su posibilidad de ser imposible (estar en éxtasis) sería similar a la pérdida y la automutilación, “rara vez los hombres están en disposición de darse la muerte [...] Pero sin llegar a entregarnos, podemos entregar una parte de nosotros mismos: sacrificamos bienes que nos pertenecen o aquello que nos ata con tantos lazos, de lo que nos es tan difícil distinguirnos: nuestro semejante”.<sup>162</sup> Donde se pierde por completo más que una parte por el todo.

Sin embargo, el lenguaje nos juega una trampa, porque si se pierde una parte por el todo, esta parte se pierde del todo, como un ipse por completo, ya sin singularidad sino “el mismo como los otros”. Por lo que, si lo desconocido lleva lo conocido que se desconoce, lo

---

España, 1991, p. 102. Dicha unión solamente es posible a través de la comunicación —comunió— entre los seres continuos que fusionan sus límites en la sagrada experiencia.” Paula Eugenia Reyes Núñez, *La risa como medio transgresor: un análisis hermenéutico en Georges Bataille*, Tesis de Maestría, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Facultad de Filosofía y Letras, 2017, pp. 18, 19.

<sup>160</sup> Georges Bataille, *Œuvres complètes*, vol. V, *op. cit.*, p. 111.

<sup>161</sup> *Ibid.*, p. 113.

<sup>162</sup> *Ibid.*, p. 114.

conocido se desliza hacia lo desconocido y entra en su negación. “La vida va a perderse en la muerte, los ríos en el mar y lo conocido en lo desconocido. El conocimiento es el acceso de lo desconocido. El sinsentido es el desenlace de cada sentido posible”.<sup>163</sup> Es por lo que lo desconocido es el objeto de conocimiento de esta teología de lo imposible, cuyos principios buscan mantener esta paradoja, donde el saber se refuta a sí mismo y se entrega una parte por el todo. Es por lo anterior que en esta teología imposible Dios mismo es ateo,<sup>164</sup> ello quiere decir, que no cree ni en sí mismo, no es idéntico a sí mismo, sino ipseidad. Dios sólo se encontraría idéntico consigo mismo en el momento de su sacrificio. Dios como en Eckhart es idéntico a su Nada. Sin embargo, no basta con Eckhart, Bataille vuelve a citar a la santa Ángela de Foligno, en un pasaje en el que la experiencia llega a tal punto que las categorías con las que el entendimiento se dirigía hacia Dios, como al amor mismo, son negadas, y más aún, los efectos del éxtasis de la santa nulifican toda espera(nza) en Dios.

Cierta vez, mi alma fue elevada y vi a Dios con una claridad y una plenitud que nunca había conocido hasta tal punto, de una forma tan plena. Y no vi allá ningún

---

<sup>163</sup> *Ibid.*, p. 115.

<sup>164</sup> Este sería el rasgo definitorio de la ateología como mística heterodoxa “Cuando Bataille se inspira en alguna experiencia mística diferente de la suya, lo hace, pero desarraigándola de la tradición en la que está inscrita. Así, por ejemplo, describe su obra *El culpable* como una experiencia mística heterodoxa. Por otra parte, de la experiencia extática lo que le interesa es precisamente el movimiento eks-tático, no el conocimiento de Dios ni la sensación placentera de la beatitud. Como prueba de lo anterior, diré que no hay en sus escritos siquiera un ápice de ese tipo de descripciones o de visiones tan recurrentes en los místicos. Lo que cautiva su atención, y en lo que centra su análisis, es el paso que transgrede el límite. Jamás busca sentar sus reales en el *País de las Maravillas*, sino sencillamente cruzar la frontera que lo anuncia. De hecho, esa experiencia revela una ausencia y el motivo de esa ausencia; por esta razón es a-teológica. Dios está ausente porque Él se ha crucificado. En consecuencia, la ateología se dedica a rumiar sobre el vacío que Dios ha dejado después de su muerte. Además, la experiencia ateológica carece por completo de contenidos positivos. No acarrea visiones, estallidos de luz ni “contentos”. Tampoco origina estados sublimes o levitaciones. A lo más, constituye el vértigo de una reflexión organizada que se instala en los confines del lenguaje para quebrantar el orden discursivo que le sirve de armazón significativa”. Ignacio Díaz de la Serna, *Para leer a Georges Bataille*, Fondo de Cultura Económica, México, 2015 p 23.

Aunque este es el rasgo que define a la ateología como una heterodoxa frente a la mística (de por sí heterodoxa), también la relaciona con la mística de la tradición cristiana, a esto san Juan de la Cruz lo nombra contemplación infusa, “cuando las cosas divinas son en sí más claras y manifiestas, tanto más son al alma oscuras y ocultas naturalmente; así como la luz cuanto más clara es, tanto más ciega y oscurece la pupila de la lechuza [...] De donde, cuando esta divina luz de contemplación embiste en el alma que aún no está ilustrada totalmente, le hace tinieblas espirituales, porque no sólo lo excede, pero también le priva y oscurece el acto de su inteligencia natural. Que por esta causa san Dionisio y otros místicos teólogos llaman a esta contemplación infusa rayo de tiniebla” San Juan de la Cruz, *Obras completas*, 3er. ed, a cargo de Maximiliano Herráiz, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2002, 2N 5,3. Es decir, a pesar del propio Bataille y de sus lectores, toca la herida cristiana en sus propios términos. El riesgo no es menor porque entonces la crítica de Sartre a Bataille de plantear una reforma cristiana parecería atinada. Sin embargo, nuestra propuesta radica en concebir en el interior de la mística cristiana el germen de un ateísmo originario frente a formas deístas de la religión.

amor. Perdí entonces ese amor que llevaba en mí; fui hecha el no-amor. Y en seguida, después de esto, le vi entre tinieblas, pues un bien tan grande que no puede ser pensado ni comprendido. Y nada de lo que puede ser pensado ni comprendido le alcanza ni se le acerca (Libro de la experiencia, 105).<sup>165</sup>

Es decir, si la creencia como el pensamiento son un obstáculo para la experiencia; la experiencia misma es capaz de dinamitar las creencias con las que el entendimiento se dirige. La experiencia interior en ese instante logra evocar a la nada de Dios en tanto haber sido hecha un “no-amor”. Por sí mismo el amor es ya un tema, no sólo para la mística cristiana, sino para la filosofía occidental en general. Por vía del amor es posible dirigirse al conocimiento en su ausencia, es decir, en el deseo de conocer lo que nos es desconocido, el conocimiento mismo. Si la santa evoca a un no-amor, es porque incluso el nombre y en nombre del amor, no le es suficiente, como el lenguaje mismo, para hablar de su desasimiento, elevando su fiebre más allá de Dios, dirigiendo su mística, teología mística, hacia donde no se halla más a Dios sino lo desconocido, una ateología.

Es difícil decir en qué medida la creencia es un obstáculo para la experiencia, en qué medida la intensidad de la experiencia deriva de ese obstáculo. La santa agonizante tuvo un grito extraño: «¡Oh, nada desconocida!» (*jo nihil incognitum!*) que al parecer repitió varias veces. No sé si me equivoco al ver ahí una huida de la fiebre más allá de los límites divinos. El relato de la muerte le asocia el conocimiento que nosotros tenemos de nuestra propia nada... Pero la enferma, rematando su pensamiento de la única explicación profunda de ese grito dijo: «Más aún que en la vanidad de este mundo, existe una ilusión en la vanidad de las cosas espirituales, así cuando se habla de Dios, se hacen grandes penitencias, se penetran las Santas Escrituras y se tiene el corazón absorbido por cosas espirituales» (Libro de la experiencia, III parte, VIII) Se expresó de ese modo, después repitió su grito por dos veces: «¡Oh, nada desconocida!». Me siento inclinado a creer que la vanidad de lo que no es lo «desconocido» que se abre ante el éxtasis apareció a la moribunda, que no pudo traducir lo que experimentaba más que por gritos.<sup>166</sup>

---

<sup>165</sup> Georges Bataille, *Œuvres complètes*, vol. V, *op. cit.*, p. 122.

<sup>166</sup> *Ibid.*, pp. 122, 123.

### 3.2. Un no-saber sobre sí mismo, ¿pináculo de la meditación?

Sí se concede en principio que contrario a Bataille la mística efectivamente puede comunicar la experiencia interior, llevando a una ipseidad por una serie de juegos y estratagemas a donde no hay más yo sino silencio, pero, en donde sólo hay silencio o más bien nada ¿cómo puede dárse nos la forma de un sujeto que es todo lo contrario a un silencio? Dicho de otra manera, cuando se ha llegado al punto en donde Dios, igual a mí, no somos nada, ni nos reconocemos en nada, ¿puede emerger un ser que se reconozca idéntico a sí mismo<sup>167</sup>? Cuando se ha hecho del suplicio y la fragmentación la forma de comunicación entre los seres ¿Qué lugar queda para el yo que siempre está por entero<sup>168</sup>? Sin embargo, se puede afirmar que hasta el momento de la fusión total con la continuidad del ser dada en la muerte, hay un intersticio donde aparece la forma más paradójica del sujeto que se pierde, este es lo que Thomas de Kempis llamó la *cruz personal*. Pero sí no es ya un sujeto porque este se haya en pedazos, lo es como un alma que recoge sus pedazos, “si la cruz siempre está aparejada y te espera en cualquier lugar, no puedes huir dondequiera que estuvieras; porque donde quiera que huyas llevas a ti contigo, y siempre hallarás a ti mismo”.<sup>169</sup> Por lo que parece indicar que aún en donde el yo se diluye, en ese silencio inmenso subsiste una voz que no puede acallarse; voz que emerge desde lo más profundo de ese silencio y con una risotada aparece bajo la forma de un “tú”, el “yo” de “tu alma”. Es por demás problemático porque el proceso que de ser

---

<sup>167</sup> Precisamente este carácter paradójico es el que Giorgio Agamben, muestra como forma paradójica del sujeto soberano en Bataille “La paradoja del éxtasis batailleano es, en realidad, que el sujeto debería estar presente donde no puede estarlo, o en viceversa, que el sujeto debe perderse en donde debería estar presente. Es esa estructura antinómica de esta experiencia interior la que Bataille procurará por toda la vida aferrar y cuya realización constituía aquello que él definía como “opération souveraine [operación soberana]” o “la souveraineté de l’être [la soberanía del otro]”, la soberanía del ser.” Giorgio Agamben brindó esta charla durante el seminario sobre Georges Bataille, realizado en Italia, en el inicio de 1986 y organizado por el Centro Cultural Francés de Roma, bajo la curaduría de Jacqueline Risset con la colaboración de Marina Galletti y Annamaria Laserra. también participó, Georges Didi-Huberman, con “L’immagine aperta”. El evento fue recopilado en la publicación, en 1987, del libro *Georges Bataille: il politico e il sacro*. [Agamben, Giorgio. “Bataille e il paradosso della sovranità”. En: Risset, Jacqueline (org.). *Georges Bataille: il politico e il sacro*. Napoli: Liguori Editore, 1987, p. 115-119.

<sup>168</sup> Una objeción completamente válida vendría de parte del psicoanálisis, donde precisamente la unidad del yo es puesta en cuestión por el inconsciente. Cuando hablo de cierta unidad del yo, sería el del yo de la ciencia y del saber. En tanto unidad en la memoria, este yo que en el devenir de la historia de la conciencia se encarna objetivamente en cada yo que conoce al sí mismo como identidad, perdería en ese mismo proceso de autoconocimiento, el saber y la unidad de su yo, su identidad se fragmenta.

<sup>169</sup> Thomas de Kempis, *Imitación de Cristo*, introducción y traducción de Francisco Montes de Oca, 10ª ed. Porrúa, México, 1998., p.63.

correcto permite afirmar al misticismo dentro de la filosofía de Georges Bataille (y del misticismo en general para comunicar la experiencia interior) ha sido el de la negación del ser de Dios. Ya que el nombre de Dios no nos libera del objeto como mediación de la experiencia interior y por ende de todo yo, hasta el de “mi alma”.<sup>170</sup>

El éxtasis tiene necesidad de un objeto propuesto a su surgimiento: aun así, se redujera a un punto, este objeto posee una acción tan desgarradora que en ocasiones sería agradable, o cómodo nombrarlo. Pero es innegable, agregaban, un peligro: el coto (la gravedad) a la que se le da el nombre de Dios cuenta antes de la representación. A decir verdad, el objeto o el punto frente a mí, hacía el que se dirige el éxtasis, es con toda exactitud lo que otros han visto y descrito al hablar de Dios. Lo que enuncia claramente nos tranquiliza: la definición de un inmutable YO [...] Semejante definición proyecta lo que somos en el infinito y en la eternidad. La idea de una existencia individual es favorable a la posición del objeto hacia el que se dirige el éxtasis [...] Dicha posición no deja de ser un odioso límite: en la chispa del éxtasis, los cotos necesarios, sujeto-objeto, deber ser necesariamente consumidos [...] Esto significa que en el momento en que el sujeto se pierde en la contemplación, el objeto, el dios o Dios, es la víctima agonizante.<sup>171</sup>

Pero sí el “método” de meditación ha negado al sujeto, lo ha hecho invirtiendo la operación que iba del no-saber hacia el saber, de la materia a la conciencia, esto es lo que Francis Marmande nombra la “dialéctica del sujeto invertido”.<sup>172</sup> Es por esta inversión de la dialéctica del sujeto que Bataille afirma que la experiencia interior pasó por tres momentos en los que la historia del sujeto habría mostrado esta dialéctica del yo en la negación de esta inversión dada por la mística y el éxtasis, Descartes, Hegel y Nietzsche.

Es por este éxtasis dado como paradoja del saber que Bataille busca llevar a Descartes al no-saber. Esto es factible en la medida que la certeza del *cogito* de quedarse en el saber, no podría continuar con su búsqueda de conocimiento. La *duda metódica*, de ser tomada en sus últimas consecuencias, no podría anular el movimiento de la duda, porque en el momento de la certeza del *cogito* el yo que duda niega el sentido de la duda, niega el no-saber cómo camino hacia el saber. Por lo que la experiencia interior, como las experiencias

---

<sup>170</sup> La posibilidad de introducir un concepto tan anacrónico como el del alma, permite discutir de nueva cuenta dentro de la mística para con la filosofía de Bataille, el dualismo como génesis del problema de la emergencia del yo como ipse en la historia del sujeto, forma paradigmática de la relación subjetivo-objetivo, externo-interno, el alma-cuerpo.

<sup>171</sup> Georges Bataille, *Œuvres complètes*, vol. V, *op. cit.*, pp. 282, 283.

<sup>172</sup> Francis Marmande, *op. cit.*, p. 44.

de los místicos, seguiría el mismo movimiento de la duda, pero en el momento de inflexión entre asegurar o al yo en una certeza para garantizar la unidad del saber, o, a la duda en un no-yo como el ser de la nada de Dios, se inclinará por la duda hasta la nada y así mantener en el saber al no-saber en sus propios términos, como saber im-posible,

Descartes había señalado como fin a la filosofía «un conocimiento claro y seguro de lo que es útil para la vida», pero en él ese fin no podía separarse del fundamento. La pregunta así planteada atañe al valor del conocimiento razonado. Si es extraña a la intuición inicial, es signo y obra del hombre que actúa. Pero ¿y desde el punto de vista de la inteligibilidad del ser?, ya no tiene sentido.

Es fácil para cada uno de nosotros advertir que esta ciencia, de la que está orgulloso, incluso completada con las respuestas a todas las preguntas que pueden regularmente formularse, nos abandonaría finalmente en el no-saber.<sup>173</sup>

Por lo que la certeza de la que parte Descartes es, a la vista de Bataille, ambigua. Siempre el yo al referirse al infinito de Dios, se encuentra en falta, él está en la idea de Dios, pero no en Dios mismo, en ese sentido Bataille es más cercano a san Juan de la Cruz<sup>174</sup> o a santa Ángela de Foligno que de Descartes. Ello porque Descartes al haber hecho el análisis la única vía de conocimiento de Dios, como la certeza del *cogito*, negó lo que al saber desborda, a la duda misma y aquello en lo que sus propias categorías se fundan. El límite del pensamiento se encuentra en relación con lo que lo limita, es decir, con lo ilimitado, lo incierto y al exceso. Por lo que Dios como lo desconocido, no pueden ser un supuesto de la razón, ya que al suponer a aquel ser que representa lo ilimitado, la razón se ve excedida por

---

<sup>173</sup> Georges Bataille, *Œuvres complètes*, vol. V, *op. cit.*, p. 124.

<sup>174</sup> Haría falta una sola investigación sobre los lectores de san Juan de la Cruz y su impronta en la crítica al pensamiento moderno, crítica que es la Modernidad misma en su diferencia, la crítica al sujeto de lo que no es el mismo un sujeto, y que, sin embargo, se piensa (imposible) a la par que se vive (en lo posible) “en una noche oscura” y “toda ciencia trascendiendo”. En *La felicidad, el erotismo y la literatura*, se puede entre ver dicha influencia del carmelita de la siguiente manera, “mi proposición tiene el irritante aspecto de una paradoja; y parece anunciar una filosofía fúnebre. Pero a decir verdad la cuestión no es difícil ni triste. Es fácil advertir que un *objeto* propuesto a nuestra atención, en tanto que es *ese objeto distinto*, asociado a las posibilidades de producirlo y de usarlo, se dirige a la inteligencia práctica. [...] Ya no subsisten un *sujeto* ni un *objeto* distintos. En otros términos, el objeto –completamente ajeno a mí– me trascendía (*me trasciende* quiere decir que es *completamente ajeno a mí*): la supresión de un objeto trascendente revela la inmanencia, una realidad que me es inmanente, de la cual no estoy clara y distintamente separado. El despertar de la sensibilidad, el paso de la esfera de los objetos inteligibles -y utilizables- a la excesiva intensidad es la destrucción del objeto como tal [...]. En el mundo del instante, nada está muerto, absolutamente nada, aun cuando sólo la presión infinita de la muerte tenga el poder de arrojarnos allí en un salto. Nada está muerto, nada puede estarlo. No más diferencia, ningún cálculo que hacer: una calma chicha, la amplitud de un viento violento en pleno cielo, donde *la felicidad no piensa en nada...*” Georges Bataille, *La felicidad, el erotismo y la literatura*, Edición de Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2008, p. 53.



su propio pensamiento; por lo que todo presupuesto de Dios deja a la pregunta por el sentido que se mienta al evocar a Dios insatisfecha.

No puede hablarse del conocimiento que Dios tiene de sí mismo más que por medio de negaciones –negaciones sofocantes–, imágenes de lengua cortada. Pero se abusa así de uno mismo, se pasa de un plano a otro: ahogo y silencio provienen de la experiencia, no del discurso.

No sé si Dios existe o no existe, pero suponiendo que exista, si le supongo conocimiento exhaustivo de mí mismo y uno a este conocimiento los sentimientos de satisfacción y aprobación que se añaden en nosotros a la facultad de aprehender, un nuevo sentimiento de insatisfacción esencial se apodera de mí. Si no es necesario en algún momento de nuestra miseria suponer a Dios, es sucumbir a una huida muy vana someter lo incognoscible a la necesidad de ser conocido. [...] Dios es en nosotros primeramente el movimiento del espíritu que consiste –tras haber pasado del conocimiento finito al infinito– en pasar como por una extensión de los límites a un modo de conocimiento diferente, no discursivo, de tal suerte que nazca la ilusión de una saciedad realizada más allá de nosotros, de la sed de conocimiento que existe en nosotros.<sup>175</sup>

Este movimiento del saber que empieza en Descartes y culmina en el saber absoluto de Hegel llevado a sus últimas consecuencias formula que la proposición de un saber absoluto implica que se desdoble en un no-saber absoluto. Por lo que el movimiento del saber cómo pensamiento de un yo (*ipse*) realiza la negación del pensamiento de ese yo (*sum*). Esto quiere decir que es necesario entrar en los derroteros de lo incognoscible, incluso aun cuando se cree haber alcanzado lo incognoscible por una definición negativa, el conocer. Por lo que este movimiento del saber es el de un desgarramiento en el seno del saber, llevando al que sabe al arrobo, al no-saber,

Si «mimetizo» el saber absoluto, heme aquí, Dios yo mismo por necesidad (en el sistema, no puede, ni siquiera en Dios, haber conocimiento que vaya más allá del saber absoluto). El pensamiento de este yo mismo –del ipse– sólo ha podido del espíritu reunir dos elementos esenciales que completan un círculo: es el perfeccionamiento gradual de la conciencia de sí (del ipse humano), y el llegar a serlo todo (llegar a ser Dios) de ese ipse que completa el saber (y de este modo destruye la particularidad en él, realizando, pues, la negación de sí mismo, llegando a ser el saber absoluto). Pero si de esta forma, como por contagio e imitación, realizo en mí el movimiento circular de Hegel, defino, más allá de los límites alcanzados, no ya algo desconocido, sino algo incognoscible [...] ¿por qué es preciso que haya

---

<sup>175</sup> Georges Bataille, *Œuvres complètes*, vol. V, *op. cit.*, p. 126.

lo que yo sé? ¿Por qué es necesario? En esta pregunta se oculta –no aparece a primera vista– un desgarramiento extremo, tan profundo que sólo el silencio del éxtasis le responde.<sup>176</sup>

Este desgarramiento en el corazón del saber mismo debería ser suficiente para arrebatarnos y llevarnos a un éxtasis, pero es a este éxtasis al que se resiste el proyecto de la razón. Sin embargo, esta resistencia de la razón al éxtasis introduce un desequilibrio, a saber, que lo conocido también es lo desconocido, o, dicho de otra manera, que nunca se conoce por completo más que desconociendo lo conocido. Ya que si bien lo conocido parte también de lo desconocido, al llegar al saber, como saber de lo que es, debe ser reintegrado a la existencia que soy, “soy” que el propio saber ha disuelto en la continuidad del ser. Sin embargo, este ser que soy, no es reductible al conocimiento de mí, ya que la existencia no culmina en el conocimiento sino en la muerte, muerte que desgarrar y disuelve al yo del conocimiento en la existencia. Ese es el momento en el que lo conocido retorna a lo desconocido, manteniendo al saber en movimiento y por ende en éxtasis (fuera de sí). “La existencia finalmente descubre el punto ciego del entendimiento y se absorbe inmediatamente en él todo entero [...] lo único que permanece es la agitación circular, que no se agota en el éxtasis y vuelve a comenzar a partir de él”.<sup>177</sup> Es por lo que el saber es el medio por el cual se llega al no-saber; no-saber que introduce el desequilibrio necesario para que la existencia dentro del saber se dirija a su disolución (al punto ciego y el sacrificio).

Aun así, Bataille no rechaza por entero al discurso como forma de comunicar al éxtasis, como sí lo ha hecho respecto al concepto frente a la experiencia interior. Es en el tránsito de la experiencia al discurso que ésta nos deja en los linderos de una narración posible. (A)parece por un instante que el éxtasis hace parodia de lo poético como de lo vivido que desborda las definiciones, por lo que, para hablar de la propia experiencia interior, se necesita construir imágenes (los cien pedazos o el crucificado) que puedan decir lo que el concepto no puede, aunque sólo sea por vía metafórica,

Quise –dije antes– en primer lugar, pasar de una contemplación que retraía el objeto a mí mismo (como es habitual cuando gozamos de un paisaje) a la visión de ese objeto en el cual me pierdo otras veces, al que llamo lo “desconocido” y que no es

---

<sup>176</sup> *Ibid.*, pp. 127, 128.

<sup>177</sup> *Ibid.*, p. 130.

distinto de la nada por nada que el discurso pueda enunciar. En esta frase en la que se detiene el discurso interrumpido, daba a la noche el nombre de objeto, pero poco importa. Entre tanto, he mostrado el camino que va generalmente del estado común, en el que conocemos el mundo, a lo «desconocido». Pero el día de la experiencia a medias fallida que he contado, me agotaba en vano en mi esfuerzo por volver a encontrar el acceso a ese vacío. Al cabo de un largo tiempo, no pasó más que esto: percibí la posesión de un fluir de la existencia en mí y ante mí, como si ocurriese encerrada por dos ramas que se cruzan (como los tentáculos de mi avaricia). Finalmente, como si las ramas se cruzasen más, los flujos que yo dirigía escaparon más de ella, en la prolongación de la cruz de San Andrés que se formaba. En ese momento, esos flujos se perdieron en una corriente viva y libre, y esa corriente huía ante mí súbitamente liberada de un abrazo avaro y yo permanecía agitado, en suspenso, sin aliento. Esta escapatoria estaba huera de contenido intelectual y, tan sólo hoy, imagino que respondía a la posición del «punto», pero el deslizamiento de mí mismo en el «punto» y la confusión precipitada eran más vivos; y, aún más que ante el «punto», permanecía sin aliento por lo que tenía de inaprehensible. Abro aquí este paréntesis para completar, si puedo, lo que he dicho precedentemente: en tanto que ese deslizamiento era inaprehensible, era cautivador; estaba en el último grado de la tensión. Hasta tal punto que ahora veo lo que hay siempre en el «punto», al menos lo que siempre comienza en él una fuga desordenada, frenética, hacia la noche, pero en ese momento que apenas duró, el movimiento de huida era tan rápido que la posesión del «punto», que le limita habitualmente, era desde un comienzo superada, de suerte que, sin transición, fui de un abrazo celoso a la desposesión completa. Y esta palabra de desposesión es tan cierta que en poco tiempo me encontré vacío, intentando aprehender en vano lo inaprehensible que acaba decididamente de escapárseme, entonces me sentí idiota.<sup>178</sup>

Por ello no son menos importantes los contenidos (difusos) que la narración trae al presente, un éxtasis narrado como si fuese el éxtasis vivido, aunque sea posible dudar en algún momento sobre la veracidad del éxtasis narrado respecto al vivido. Al igual que con la lectura de los místicos cristianos, se exige una complicidad con el autor. Por lo que debe, entonces, pensarse desde la posibilidad de estar ya en éxtasis y de haber vivido lo que no se puede decir, como sí se tratase de una historia pasada, es decir, entender lo inaudito que se nos presenta: el conocimiento de lo imposible, “lo desconocido y que no es distinto de la nada en ningún aspecto que el discurso pueda enunciar”.<sup>179</sup> Pero esta posesión es a la par imposible, porque poseer como aprehender es por medio de un sujeto; sujeto que debe perderse, aunque sea por un instante para que la experiencia interior sea posible. La narración en ese sentido lo que busca no es la posesión de la experiencia interior, sino desencadenarla

---

<sup>178</sup> *Ibid.*, p. 146.

<sup>179</sup> *Ibid.*, p. 133.

desde el recuerdo (el pináculo), como parte de una técnica de éxtasis que evite regresar a la experiencia al pináculo del que emana, similar al método de san Simón el estilita.

Mas, aunque en todas las cosas san Simeón fue espejo de la perfección y dechado de toda virtud, en una cosa mostró mucho su santidad, y echó como el resto de su vida. Juntárosle los santos ermitaños que moraban por aquellos desiertos, y para hacer prueba del espíritu de Simeón y entender mejor si iba acertado o errado, te enviaron algunos de ellos, que de su parte le dijese que estaban maravillados que él dejase los caminos trillados, ciertos y seguros, que los santos padres nos habían dejado, y echase por otro nuevo, extraño y no conocido jamás de hombres; y que así le mandaban que bajase de aquella columna y viviese como los demás. Esta embajada le enviaron, avisando a los que la llevaban, que, si Simeón obedeciese luego y bajase de la columna, le dejasen estar en ella; porque era señal que Dios le gobernaba, y estaba con él, y era bueno y seguro el espíritu que le movía: pero si no quisiese obedecer, y se hiciese fuerte en la columna, le sacasen de ella y le derribasen; porque allí no estaba Dios. Propusieron los monjes su embajada, y al punto Simeón dijo que él obedecería de muy buena gana, y pidió la escalera para bajar de la columna; con esto dio a entender que el Señor estaba con él, y le había inspirado aquella vida.<sup>180</sup>

Por lo tanto, es posible afirmar que la mística es anterior a la teología como a la mitología. Esto es porque la experiencia se fundamenta en la existencia y no en la idea (aunque requiera de la idea para negarla), hay existencia sin idea como lo sería la vida vegetal, pero no hay idea sin existencia, incluso un lenguaje tan abstracto como el de las matemáticas se fundamenta en la experiencia de una conciencia particular con el número, la cantidad y el conjunto.<sup>181</sup> Aunque Bataille insiste en que la mística somete a la experiencia al dominio de la teología como instancia fundante de la misma, es decir, a un sujeto. Lo importante es que, a pesar de la teología, la experiencia se entrega a lo que no funda teología alguna, a lo sin-razón, en donde ya no es el yo como idéntico a sí, sino como un fragmento singular (ipse) el que se entrega a su aniquilamiento, a la salida de sí mismo. Este es el punto en el que el sí mismo

---

<sup>180</sup> Santiago de la Voragine, *La leyenda de oro para cada día del año: vidas de todos los santos que venera la Iglesia*, Tomo I, Librería Española, Madrid, Barcelona, 1853, p. 90.

<sup>181</sup> ¡Porque la existencia precede a la esencia! Una confusión habitual ha sido subsumir por un lado toda la existencia a la existencia humana, y otra hacer de la demostración por axiomas una evidencia inmutable del carácter vinculante de las leyes de las matemáticas y de la física. Ambos prejuicios obnubilan la comprensión tanto de la experiencia humana como de las leyes de la física. No se trata en este pasaje de dar preeminencia al subjetivismo sobre la universalidad de las demostraciones, pero tampoco se busca hacer de un lenguaje abstracto el lenguaje de la naturaleza, o, de buscar signos en el firmamento (una astronomía como suerte de astrología depurada de todo esoterismo y magia) que den cuenta de la inmutabilidad de la ley. Incluso frente a los axiomas de las matemáticas nuestra postura defiende el ateísmo hasta sus últimas consecuencias, no hay un lenguaje último de la naturaleza, ni una geometría sagrada.

se entrega a su no-ser en el no-saber, y simultáneamente es el no-mismo como la forma de su sí mismo. Es el punto al que llega al dramatizar la salida de sí mismo, donde se da el intercambio entre su yo con su no-yo, el momento erótico. Este es el momento de la pérdida del objeto de la experiencia, la confusión del objeto con el sujeto (Jesús crucificado, los cien pedazos o los sacrificios al sol de los antiguos mexicanos, etcétera). “El espectáculo deseado, el objeto, en espera del cual la pasión se exorbita, es aquello por lo cual «muero porque no muero». Este objeto se desvanece y la noche se presenta: la angustia me ata, me reseca, pero ¿y esa noche que substituye al objeto y ahora es lo único que responde a mi espera? [...] ¡no es a un objeto, sino a ELLA a quien esperaba!”<sup>182</sup> Pérdida del objeto por el deseo del objeto, goce de la noche al buscar lo no objetivable en un objeto, en lo que no es noche, pero tampoco día, parafraseando a san Juan de la Cruz “en un rayo de tiniebla”.

Si no hubiera buscado el objeto, nunca la habría encontrado. Fue preciso que el objeto contemplado hiciese de mí este espejo sediento de fulgor en que me he convertido para que la noche se ofreciera finalmente a mi sed. Si yo no hubiese ido hacia ELLA como los ojos van hacia el objeto de su amor, si la espera de una pasión no la hubiese buscado, ELLA no sería más que la ausencia de la luz. Mientras que mi mirada exorbitada la encuentra, se abisma en ELLA, y no solamente el objeto amado hasta el furor no es echado de menos, sino que poco falta para que olvide – desconozca y envilezca ese objeto sin el cual, sin embargo, mi mirada no habría podido «exorbitarse», descubrir la noche.<sup>183</sup>

Esto se expresa en la búsqueda de aquello que es sagrado, lo no objetivable del sacrificio. Es en este ir a lo sin objeto que se muestra la posibilidad de hacer del todo (Dios) la parte o singularidad (ipse) que se expía. Es decir, hacer un sacrificio sin objeto, una mutilación que no se mutila, paradoja sin lugar a duda, en donde la remisión a Dios es la negación de Dios mismo, haciendo de la experiencia una negación de la experiencia, una forma de conocimiento que se conoce como lo desconocido. “Cuando soy Dios, lo niego hasta el fondo de la negación. Si no soy más que yo, lo ignoro. En la medida en que subsiste en mí el conocimiento claro le nombro sin conocerlo: le ignoro. Intento conocerlo: de inmediato heme aquí no-saber, heme aquí, Dios, ignorancia desconocida, incognoscible”.<sup>184</sup>

---

<sup>182</sup> *Ibid.*, 144, 145.

<sup>183</sup> *Idem.*

<sup>184</sup> *Ibid.*, p. 152.

Esto es por lo que Bataille, y siguiendo a Nietzsche, describe la genealogía del sacrificio en las sociedades arcaicas. En estas sociedades se habría dado lo sagrado bajo la forma opuesta a la desobjetivación de lo sagrado, es decir, como objetivación (e incluso como fetichización) de lo sagrado, donde la parte remite al todo, ¡el *asesinato ritual*! Este acto habría sido representado primeramente como el sacrificio de lo más valioso (el sacrificio del rey) para después desplazarse a lo más ruin (el esclavo). Este movimiento sacrificial al interior de las sociedades arcaicas les permitió por un lado (y por un tiempo) el contacto con lo divino, pero al mismo tiempo o mejor dicho con el tiempo, devino en la conclusión de que el sacrificio tenía una utilidad, la de comunicar lo sagrado. Esto es lo que llevo al hombre al servilismo de las formas arcaicas del éxtasis, haciendo del acto sacrificial una forma más del trabajo, un trabajo sagrado. Es por lo que la experiencia interior no puede más que profundizar y llevar al sacrificio a sus últimas consecuencias para liberarlo del servilismo del trabajo, y expiar la utilidad del sacrificio como forma de comunicar lo sagrado.

En razón del servilismo creciente en nosotros de las formas intelectuales, nos corresponde realizar un sacrificio más profundo que los de los hombres que nos precedieron. Ya no tenemos que compensar con ofrendas el abuso que el hombre ha hecho de las especies vegetales, animales, humanas. La reducción de los mismos hombres al estado de servidumbre presenta ahora (por otra parte, desde hace largo tiempo) consecuencias en el orden político (es bueno, en lugar de sacar consecuencias religiosas, abolir los abusos). Pero el supremo abuso exige un último sacrificio: la razón, la inteligibilidad, el suelo mismo sobre el que se asienta deben ser rechazados por el hombre, Dios debe morir en él, es el fondo del espanto, el punto extremo en el que sucumbe. El hombre no puede encontrarse a sí mismo más que a condición de escapar incansablemente a la avaricia que le oprime.<sup>185</sup>

Es a partir de la profundización del sacrificio que Bataille se encuentra con la poesía como medio de expresión de la mística, pero sí se encuentra con ella es para perderla como forma definitiva de referir a la experiencia, sino como parodia de la mística y del sacrificio. Sin embargo, similar a la mística, en la poesía es posible encontrar un medio aparente para desobjetivar a la expiación y a la misma palabra poética en el instante de producción de nuevas imágenes que restituyan el carácter inútil del sacrificio en el lenguaje, para, en un siguiente momento sacrificar al lenguaje y dejar de lado toda mediación. Lo anterior lleva a

---

<sup>185</sup> *Ibid.*, p. 155.

la palabra poética a evocar al silencio, a la noche oscura. “Puede lo que pueden la granjera o el chico de la cuadra, presentar un caballo de mantequilla. Sitúa, de este modo, ante lo incognoscible. Sin duda, apenas he mencionado las palabras, las imágenes familiares de caballos y mantequillas se presentan, pero sólo son solicitadas para morir de inmediato. En esto es la poesía sacrificio, pero el más accesible”.<sup>186</sup> Posibilitando restituir el valor del sacrificio sin un proyecto, sin una finalidad (razonable o moral), a un símil o parodia de un misterio inaccesible. “El sacrificio es inmoral, la poesía es inmoral”.<sup>187</sup>

Aparece entonces en la palabra una fuga que remite en dos direcciones, 1) lo que ella significa de conocido a lo semejante y 2) lo que no significa, es decir, de lo conocido a lo desconocido. Debe en ese caso la palabra poética llevarnos a un momento que no es propiamente poético, sino el de la pérdida de lo que por vía de la memoria se podía recuperar, a una memoria perdida, la del contacto con lo sagrado. Por lo que es el olvido simultáneamente ausencia como recuerdo de lo desconocido, del momento extático (parodia del recuerdo), reminiscencia del silencio que se rompe con la palabra que lo comunica.

El triunfo de las reminiscencias tiene menos sentido de lo que se imagina. Es, unido a lo desconocido, al no saber, el éxtasis que se desprende de una gran angustia. A favor de una concesión hecha a la necesidad de poseer, de conocer (engañado, si se quiere, por el reconocimiento), un equilibrio se establece. A menudo, lo desconocido nos da angustia, pero es la condición del éxtasis. La angustia es miedo de perder, expresión del deseo de poseer. Es un frenazo ante la comunicación que excita el deseo pero que da miedo. Engañemos a la necesidad de poseer y la angustia, de inmediato, se convierte en éxtasis.<sup>188</sup>

Quiere decir que hay algo de lo conocido que se une con lo desconocido, el no-saber del saber, y, sin embargo, aún no nos deja lo suficiente en lo desconocido, su comunicación es incompleta. Aunque sea a la par que el sacrificio un medio de comunicación de la experiencia interior, porque es medio, la poesía aún participa del trabajo, tiene una utilidad,

Por sí solo, el deseo de la poesía hace intolerable nuestra miseria: ciertos de la incapacidad que tienen los sacrificios de objetos para liberarnos verdaderamente, experimentamos a menudo la necesidad de ir más lejos, hasta el sacrificio del sujeto.

---

<sup>186</sup> *Ibid.*, p. 157.

<sup>187</sup> *Ibid.*, p. 158.

<sup>188</sup> *Ibid.*, p. 169.

Lo cual puede no tener consecuencias, pero, si sucumbe, el sujeto levanta el peso de la avaricia, su vida escapa a la avaricia. El sacrificador, el poeta, al tener que llevar la ruina implacablemente al mundo inaprehensible de las palabras, se fatiga pronto de enriquecer un tesoro literario. Está condenado: si perdiese el gusto del tesoro, dejaría de ser poeta. Pero no puede dejar de ver el abuso, la explotación que se hace del genio personal (de la gloria). Cuando dispone de una parcela de genio, un hombre acaba por creer que es «suya», como pertenece al agricultor una parcela de tierra. Pero igual que nuestros antepasados, más tímidos, sintieron ante las cosechas y los rebaños —que tenían que explotar para vivir— que había en tales cosechas y rebaños un elemento (que cualquiera reconoce en un hombre o un niño) que no se puede utilizar sin escrúpulo, lo mismo repugnó, en primer lugar, a unos cuantos, que se «utilice» el genio poético. Y cuando se experimenta la repugnancia, todo se oscurece, hay que vomitar el mal, hay que «expiarlo».<sup>189</sup>

Esto quiere decir que hay algo en la poesía que como el misticismo nos deja de regreso en el yo, se hace una ciencia (τέχνη) poética y no propiamente el sacrificio de lo más valioso, el del yo. Es por lo que la experiencia interior se distingue de las otras experiencias, para que el yo que sacrifica, y el poeta mismo, sea alcanzado por su propia daga, uniéndose con la víctima de su crimen (porque es el yo el que es sacrificado).

Este sacrificio que nosotros consumamos se distingue de los otros en esto: el mismo que sacrifica es alcanzado por el golpe que asesta, sucumbe y se pierde con su víctima. Una vez más: el ateo está satisfecho con un mundo completamente acabado sin Dios, pero este oficiante del sacrificio está, por el contrario, angustiado ante un mundo inacabado [...] para siempre ininteligible, que le destruye, le desgarrar (y este mundo se destruye, se desgarrar a sí mismo).<sup>190</sup>

Esto es peculiar porque esta es la manera en la que Bataille va a entender la muerte de Dios, el pináculo del sacrificio del sí mismo, es decir, como el sacrificio de la razón por lo imposible (el todo por la parte), “este sacrificio de la razón es, en apariencia, imaginario, no tiene consecuencias sangrantes ni nada parecido. Difiere, sin embargo, de la poesía en que es total, no dispensa gozo más que por un deslizamiento arbitrario, que no se puede mantener, o por una risa desenfrenada. Si consiente una supervivencia azarosa, sólo es olvidándose de sí misma”.<sup>191</sup> Y este es el punto en donde, como razón negada y también de lo poético negado, Bataille vuelve a encontrarse con la mística, pero, a partir de negar todo lo que por vía de la

---

<sup>189</sup> *Ibid.*, p. 172.

<sup>190</sup> *Ibid.*, p. 176.

<sup>191</sup> *Ibid.*, p. 178.



palabra puede comunicar el éxtasis, de lo cual se deduce una distinción que hace que lo místico (lo misterioso) de la mística no se subsuma a la historia de la teología, sino, mucho más cercano a la formulación negativa del Dios sin modo y sin forma de maestre Eckhart, un no-Dios, como un no-sí-mismo, un *vacío soberano*, “la iluminación sin forma y sin moda”,<sup>192</sup> y una razón que opta por un éxtasis idiota como “el sentimiento alegre pero angustiado de mi estupidez desmesurada”.<sup>193</sup>

---

<sup>192</sup> *Ibid.*, p. 203.

<sup>193</sup> *Idem.* A lo que el mismo Bataille contesta “sólo la filosofía está sometida a la estupidez. La estupidez es la conciencia, ya que la conciencia es conciencia de los límites. La conciencia está totalmente del lado de la regla. Si la conciencia faltara, sólo en ese punto la filosofía podría comenzar” Georges Bataille, *La felicidad, el erotismo y la literatura*, *op. cit.*, p. 157.

## Una conclusión imposible.

¿Qué hacer ante la inminencia de lo posible? Esta ha sido, en cierto sentido, la pregunta subyacente en este libro como efecto de poner al yo en suspenso. Para responderla he escogido el “método” batailleano de ir hasta la experiencia de todo lo que es posible (forma paródica de la máxima fenomenológica ¡ir a las cosas mismas!), donde ir hasta el extremo de lo posible es equiparable a un abandono de sí mismo. Pero ¿cuál es el sentido de ir al todo de lo posible como salida de sí? No acaso, ¿parece una invitación superflua? En cierto sentido sí lo es. El abandono de sí, para decirlo deleuzianamente, es un *efecto de superficie*. Sin embargo, a lo largo del recorrido planteado fue posible observar que este ¡abandona a ti mismo! implica frente al sí mismo que se abandona, un momento fundante/fundamental. Este momento que es descrito como el punto en el que la experiencia de sí mismo consigo se niega para distanciarse y verse desde un *lugar otro*, el no de sí mismo, para posteriormente regresar a sí mismo, pero de una manera diferida/diferenciada. El sí mismo regresa herido por el éxtasis de estar de cara (incluso como simulación) de su posibilidad más próxima (la muerte), principio de la ateología.

Desde el sentido del abandono (como si fuese una muerte) se ha entendido el ir al todo de lo posible. No es el disparate de un sujeto perturbado que está impedido para ir al encuentro con su imposible en sus propios términos (en el suicidio), sino, como el principio de un método y de una filosofía del éxtasis. Ello se debe a que en lo posible se hace parodia lo imposible para traerlo como un acto de soberanía e intimidad del yo consigo mismo, lo que ha entendido Bataille como el principio de una comunidad (inconfesable) en torno a la experiencia interior. En el repaso de la literatura mística cristiana (a la luz de Bataille) fue viable mostrar que lo que se aparece como un disparate para la razón, funda un nodo importante para la constitución de la subjetividad, el no del saber. Es en torno al no-saber que se han formado una serie de prácticas (la contemplativa, el sacrificio, la automutilación) para el encuentro del yo consigo mismo. No obstante, este encuentro es paradójico, allí el sí mismo esta de cara a su negación que lo funda, el no del sí mismo, es decir, un desdoblamiento en la experiencia, el *solus ipse* encontrada con su *solus ídem*, en esa salida del yo de sí mismo en un *éxtasis*.

El primer paso para mostrar cómo se dio este éxtasis filosófico fue plantear una contrahistoria en torno de las prácticas culturales. En dichas prácticas se produjo una topología específica el espacio heterótopo (el lugar otro) que permitió la emergencia del no-saber, instancia necesaria para interpretar al mismo éxtasis en sus propios términos. Una peculiaridad encontrada fue que a lo largo de la Historia dicha topología se confundió con la interioridad. Sin embargo, aunque el espacio heterótopo no es una interioridad, sí puede ser apropiada por una, este gesto de apropiación de un yo fue el origen de la confusión en muchos estudios históricos de la religión como el del problema de la constitución de una interioridad (o espiritualidad). Esta confusión en el estudio de la religión dejó de lado el problema del reconocimiento de sí desde un recogimiento que, simultáneamente, es una externalización o, mejor dicho, que es una dislocación de los valores adentro y afuera del sujeto con el espacio de su propia experiencia. A lo largo de la historia del culto y de la mística este proceso de dislocación del espacio se vio reflejado en los intentos de realización de los ideales más altos del mismo culto, el punto en donde las utopías tocaban lo que excluían, sus *heterotopías*. Las heterotopías se diferenciaban de los grandes relatos utópicos en la medida en que ponían en cuestión los ideales de los cuales emanaron. Es decir, aparecían dichos lugares como una vuelta de rueda de eso que en la práctica parecía imposible, el contacto real y sin mediaciones culturales con lo numinoso-escatológico, pero también ominoso, el llamado por Bataille *sacrificio sin objeto*, los lugares del éxtasis y la intimidad, lo que hace a la intimidad el espacio para la constitución de un sujeto, pero diferido o paradójico, no idéntico a sí mismo, sino singular, la *ipseidad*.

Esta posibilidad de un sacrificio sin objeto, así como la constitución de un sujeto *ipseal* para ser comprendido a cabalidad deben leerse a la luz de la heterología, o ciencia de los residuos violentos. Es desde una heterología y su estudio diferido en distintas disciplinas, como en la economía general y la sociología sagrada, que Bataille mostró un campo fructífero para la filosofía de la religión y la historia de la mística, “la emergencia del no-saber” en un espacio que, a su vez, es una función, el heterótopo. En el entramado de conceptos como heterotopía y heterología se hace posible entender las llamadas experiencias con lo sagrado y los éxtasis desde otra óptica distinta a la exegesis de la religión de Eliade especialmente frente a la hierofanía. Para el autor de *Madame Edwarda* lo sagrado no trata de las manifestaciones súbitas de lo trascendente en lo inmanente, sino de las transgresiones frente

las prohibiciones de la religión y del mundo del trabajo. Por lo que, si el sujeto es un éxtasis, el papel histórico que habrían desempeñado las distintas expresiones religiosas habría sido regular las salidas del sujeto en dicho éxtasis, al instaurar en un doble movimiento el interdicto como la transgresión, el momento del sacrificio. Es por lo que frente a la jerarquía sagrada y profana que instaura la hierofanía, la heterología emerge como su reverso, el lado oculto de la hierofanía, la ruptura del orden instituido, y la recuperación de lo sagrado en su sentido original, un sacrificio sin objeto, invirtiendo los valores entre lo sagrado y lo profano, dicho de otro modo, lo profano se vuelve lo más sagrado en el preciso instante en que “¡Dios se hace puta!”

Es desde esta inversión de valores respecto a las experiencias piadosas que fue posible ver este no-saber cómo un método paradójico o anti-método de conocimiento, el cual confirió a la experiencia interior su dirección y autoridad frente a la razón y el conocimiento. Con este método se designó a la aprehensión de la ausencia de conocimiento en la puesta en cuestión de lo conocido y revelado por los éxtasis. A la par el no-saber, en tanto método, habría sido el modo en el que el yo *ipse* se sumerge en la experiencia interior, sin la necesidad de reconocerse idéntico a sí, lo que permitió a la experiencia librarse de las ataduras impuestas por la teología y la religión. Este es el giro que me permitió encontrar en el éxtasis otra fundación del sujeto y a la mística en una dirección profana, el yo de la ateología.

Pero la profanación del sentido habitual de lo sagrado de alguna manera arranca a la explicación misma del proceso extático y la lleva a un silencio. Una vez llevados al silencio el éxtasis vuelve a comenzar. Este reinicio muestra el carácter fascinante del éxtasis de los místicos cristianos, ya que ante toda reducción y proceso que la razón tenga para aprehender al éxtasis deja a la misma razón insatisfecha. Ello muestra un vacío dentro del propio conocimiento aún desde la forma paradójica del no-saber, y como si fuera un barroquismo un tanto obscuro deja al que experimenta en un *horror vacui*. Y es porque la razón frente al vacío de explicación que puede entenderse como una ausencia da un sobresalto, de ahí que haya presupuesto a Dios como explicación de eso que en la experiencia no se puede conocer y que a la vez fascina. Sin embargo, todo presupuesto frente a la experiencia deja de nuevo a la razón mutilada, eso fue lo que motivó a las prácticas místicas a ocupar el vacío dejado por la explicación, y así llevar a la experiencia interior a un piso común, aunque este no fuera

el del reconocimiento. Esto es lo que Bataille nombró el principio de una comunidad, es decir, la comunicabilidad de la experiencia interior.

En las sociedades arcaicas, los sacrificios, el gasto inútil y el suplicio fueron los medios por los cuales la experiencia interior pudo ser comunicada. Por vía de los sacrificios se hacían partícipes a los individuos de esa experiencia aterradora del vacío, es decir, del desdoblamiento y la pérdida de reconocimiento que, como Damians descuartizado, se abría ante unos ojos perplejos, o “como el sol en toda su gloria” de Vincent van Gogh. En estos momentos de derroche que son los del erotismo, campos que se encontraban en aparente oposición se tocan e intercambian su posición en el espacio, lo que mata es matado y lo sagrado se vuelve profano. Momentos de tremenda tensión erótica, como mística, y es que en cierto sentido lo que narran muchas de las experiencias místicas son dislocaciones del lugar del propio yo con el de la divinidad en la llamada “unión”; unión que no es otra cosa que la transgresión del interdicto de la teología, el de la inmutabilidad de Dios. Es por ello por lo que podemos decir que en la experiencia interior el suplicio cumple la función del saber en la filosofía para poder hacer, aunque se de manera paródica, aprehensible la experiencia interior. La otra figura que fue explorada junto con la del suplicio fue la de la automutilación o mutilación ritual. Al igual que el sacrificio, la automutilación fungió como vehículo de comunicación de la experiencia interior, en donde la parte desprendida permitía al automutilador vincularse por entero con el objeto de su dislocación (como un Dios), a la par de que por ese medio podía regresar después del acto nefando al horizonte profano, aunque con una marca indeleble y un miembro fantasma.

Al final del recorrido de esta tesis se mostró que, ante un pensamiento de lo imposible, la filosofía de Bataille se encontró con la mística como su posibilidad más próxima. Sin embargo, la cercanía entre la experiencia interior y la mística debe tomarse a pie juntillas, no hay que olvidar que el proyecto batailliano se planteó como una superación de la mística y de la filosofía idealista, dejando al no-saber y a la experiencia interior en su indecibilidad. Si he hablado de una filosofía mística es por el carácter paradójico en el que deja al pensamiento la misma indecibilidad de la experiencia interior, es decir, se planteó una profanación dentro del pensamiento de Bataille, haciendo de la mística una filosofía y al saber un esoterismo. Ya que la mística en el momento en el que llega al saber se deslizaría

de nueva cuenta hacia el no-saber evitando su anquilosamiento, un saber absoluto que es a la par un no-saber absoluto.

Es el deslizamiento del saber hacia el no-saber el motivo por el cual el objeto de esta filosofía es lo desconocido, lo que yo llamo la “teología de lo imposible”. En esta teología una de sus características más importantes es que Dios mismo es ateo, sin unidad simple ni identidad, en donde el éxtasis nulifica toda esperanza en un fin salvífico, es decir, la experiencia incluso la que se piensa desde la perspectiva de la divinidad se pierde por entero en el no-saber, logrando parodiar el sentido original del sacrificio como pura pérdida (gasto inútil); la pérdida del sí mismo. Ello produce un desgarramiento necesario en el movimiento que va del saber al no-saber, lo que quiere decir que la emergencia en la experiencia del éxtasis es pura pérdida. Ante ello fue posible afirmar que la mística es anterior a la teología y no a la inversa, lo que quiere decir, que en la mística la teología como Dios mismo son sacrificados. Simultáneamente en este sacrificio de Dios, la mística como experiencia interior alcanza su soberanía e independencia respecto a una idea (la teología), idea que pone límites indebidos a lo que un sujeto en tanto *ipseidad* pueda experimentar (o perder), aquello que nombro a partir de Bataille *vacío soberano*. Al colocar a la “experiencia interior” en el *vacío*, ella apareció como una forma paradigmática de la vida que lleva a su apagamiento (la muerte). En efecto, para la experiencia interior como para la ateología, la experiencia en la vida que supera al transe de la muerte en un éxtasis (incluso como raptó de la divinidad o arrobó), constataría de forma primaria y sin engaños la forma del sujeto que muere *in situ*, dicho de otra manera, la forma del yo *ipse* está dada como una salida de sí mismo, es decir, como indiferencia entre el yo y el éxtasis.

## Referencias bibliográficas

- Agamben, Giorgio, “Bataille e il paradosso della sovranità”, en: Risset, Jacqueline (org.).  
Georges Bataille: il politico e il sacro. Napoli: Liguori Editore, 1987.
- Álvarez, Francisco Javier, *Éxtasis sin fe. La hiperia*, Editorial Trotta, España, 2000.
- Anónimo, *La nube del no saber*, Herder Editorial, Barcelona, 1999.
- Arnau, Juan, *La palabra frente al vacío*, Fondo de Cultura Económica, México, 2005.
- Auge, Marc, Los “no-lugares” espacios del anonimato. Una antropología de la  
sobremodernidad, Editorial Gedisa, España, 2000.
- Bachelart, Gaston *La poética del espacio*, trad. español de Ernestina de Champourcin, Fondo  
de Cultura Económica, Argentina, 2000.
- Baigorria, Osvaldo, *Georges Bataille y el erotismo*, Campo de Ideas SL, Madrid, 2002.
- Bataille, Georges, *Documentos*, traducción de Inés Cano, Monte Ávila Editores, Venezuela,  
1968.
- \_\_\_\_\_, *Œuvres complètes vol. V*, Editions Gallimard, France, 1973.
- \_\_\_\_\_, *Œuvres complètes, vol. VI*, Editions Gallimard, France, 1973.
- \_\_\_\_\_, *Œuvres complètes, vol. VII*, Editions Gallimard, France, 1976.
- \_\_\_\_\_, *Œuvres complètes, vol. X*, Editions Gallimard, France, 1987.
- \_\_\_\_\_, *Œuvres complètes, vol XII*, Editions Gallimard, France, 1988.
- \_\_\_\_\_, *Las lágrimas de Eros*, traducción de David Fernández, Tusquets Editores,  
Barcelona, 1981.
- \_\_\_\_\_, *Lo que entiendo por soberanía*, traducción de Antonio Campillo, Ediciones  
Paidós, Barcelona, 1996.
- \_\_\_\_\_, *Obras Escogidas, El valor de uso de D.A.F. de Sade*, traducción de Joaquín  
Jordá, Ediciones Coyoacán, México, 2006.
- \_\_\_\_\_, *La conjuración sagrada. Ensayos 1929-1939*, traducción de Silvio Mattoni,  
Adriana Hidalgo editora, Buenos Aires, 2008.
- \_\_\_\_\_, *La felicidad, el erotismo y la literatura, ensayos 1944-1996*, Adriana  
Hidalgo editora, Buenos Aires, 2008.
- \_\_\_\_\_, *Escritos sobre Hegel*, traducción de Isidro Herrera, Arena Libros, Madrid,  
2016.

- Bergamo, Minio *La anatomía del alma*, traducción de Diana Segarra Crespo, Editorial Trotta, Madrid, 1998.
- Bürger, Christa y Bürger, Peter, *La desaparición del sujeto, una Historia de la subjetividad de Montaigne a Blanchot*, traducción de Agustín González Ruíz, Ediciones Akal, Madrid, 2001.
- Cross, Elsa, *Los dos jardines, mística y erotismo en algunos poetas mexicanos*, Ediciones Sin Nombre, CONACULTA, México, 2003.
- De Certeau, Michel, *La fábula mística, siglos XVI-XVII*, traducción de Jorge López Moctezuma. México, Universidad Iberoamericana, 2010.
- De la Cruz, San Juan, *Obras completas*, 3er. ed., a cargo de Maximiliano Herráiz, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2002.
- \_\_\_\_\_, *Poesía*, 15a. ed., edición Domingo Ynduráin, Catedra, España, 2008.
- De la Fuente Lora, Gerardo y Flores Farfán, Leticia Georges Bataille. El erotismo y la constitución de agentes transformadores, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México, 2004.
- De Kempis, Thomas, *Imitación de Cristo*, introducción y traducción de Francisco Montes de Oca, 10ª ed. Porrúa, México, 1998.
- De la Vorágine, Santiago, *La leyenda de oro para cada día del año: vidas de todos los santos que venera la Iglesia*, Tomo I, Librería Española, Madrid, Barcelona, 1853.
- Díaz de la Serna, Ignacio, *Del desorden de Dios*, Taurus, México, 1997.
- Eliade, Mircea, *Lo sagrado y lo profano*, trad. español por Luis Guil, Guadarrama. Punto Omega, 1981.
- Foucault, Michel *Critique, Hommage à Georges Bataille, Préface a la transgression*, Editions de Minuit, Paris, 1963, (195-196).
- \_\_\_\_\_, *De los espacios-otros*, traducción de Pablo Blitstein y Tadeo Lima, consultado el 08/febrero/2018, en [http://yoochel.org/wp-content/uploads/2011/03/foucault\\_de-los-espacios-otros.pdf](http://yoochel.org/wp-content/uploads/2011/03/foucault_de-los-espacios-otros.pdf).
- \_\_\_\_\_, *Topologías, dos conferencias radiofónicas*, traducción de Rodrigo García, consultado el 17/febrero/2018, en <https://mxfractal.org/articulos/RevistaFractal48MichelFoucault.php>



- \_\_\_\_\_, *Georges Bataille, meditaciones nietzscheanas, Prefacio a la transgresión*, traducción de Pablo Sigg y Gerardo Villegas, UNAM/UAM, México, 2001.
- Gasquet, Axel, *Georges Bataille, una teoría del exceso*, Universidad Veracruzana, México, 2014.
- Guzmán, Nelson, *La inversión de la inmanencia. Georges Bataille y la negatividad hegeliana*, Universidad Autónoma de Zacatecas, México, 2017.
- Habermas, Jürgen, *El discurso filosófico de la modernidad*, traducción de Manuel Jiménez Redondo, Taurus ediciones, Madrid, 1989.
- Heidegger, Martín, *Ser y Tiempo*, traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera, Edición digital de <http://www.philosophia.cl>.
- Langevin, Paul, *La Notion de corpuscules et d'atomes*, Herman et C<sup>ie</sup>, Paris, 1934.
- Lawrence, C.H. *El monacato medieval. Formas de vida religiosa en Europa occidental durante la edad media*, traducción de Javier Miguélez, Editorial Gredos, 1999.
- Marmande, Francis, *Georges Bataille, político*, Ediciones del signo, Buenos Aires, 2009.
- Mattoni, Silvio, *Bataille, una introducción*, Editorial Quadrata, Buenos Aires, 2011.
- Melloni, Javier et. al., *El no-lugar del encuentro religioso*, Editorial Trotta, Madrid, 2008.
- Menéndez y Pelayo, Marcelino, *Las cien mejores poesías líricas de la lengua Castellana*, edita por Victoriano Suárez, Madrid, 1910.
- Morey, Miguel, *Pequeñas doctrinas de soledad*, Editorial Sexto Piso, México, 2007.
- Nietzsche, Friedrich, *Humano demasiado humano*, traducción Carlos Vergara, 2<sup>a</sup>. ed., Editorial EDAF, Madrid, 2010.
- Reyes Núñez, Paula Eugenia, *La risa como medio transgresor: un análisis hermenéutico en Georges Bataille*, Tesis de Maestría, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Facultad de Filosofía y Letras, 2017.
- Rivera Acosta, L. Gabriela, *Estudios Mesoamericanos, Volumen 13, Cosmovisión y religiosidad entre "los soldados de la Virgen". La rebelión maya de 1712*, edit. por Berenice Alcántara Rojas, Julio-diciembre 2012.
- Paz, Octavio, *Obras completas X, Ideas y costumbres II. Usos y símbolos, La llama doble*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996.
- Vitiello, Vincenzo, *Cristianismo sin redención, nihilismo y religión*, traducción de Miguel Ramos Sánchez, Editorial Trotta, Madrid, 1999.

## Bibliografía

- Barth, Karl, *Carta a los Romanos*, traducción de Abelardo Martínez de la Pera, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2002.
- Blanchot, Maurice, *La comunidad inconfesable*, traducción de Isidro Herrera, Editorial Nacional, Madrid, 2002.
- Dawson Christopher, *Historia de la Cultura Cristiana*, 2a. ed. compilación, traducción e introducción de Heberto Verduzco Hernández, FCE, México, 2006.
- Lanceros, Patxi, *Orden sagrado, santa violencia. Teo-tecnologías del poder*, Abada Editores, Madrid, 2014.
- Díaz de la Serna, Ignacio, *Para leer a Georges Bataille*, Fondo de Cultura Económica, México, 2015.
- Gómez, Vicente. «La escritura de la diferencia G. Bataille, J. Derrida y Th.W. Adorno». CONVIVIUM, [en línea], 1995, Núm. 8, p. 110, <https://www.raco.cat/index.php/Convivium/article/view/73420> [Consultado: 8-12-2020].
- Haas Alois M., *Visión en azul, Estudios de mística europea*, traducción de Victoria Cirlot y Amador Vega, Ediciones Siruela, España, 1999.
- Hegel, G. W. F, *Fenomenología del espíritu*, traducción de Gustavo Leyva, 2ª. ed., Fondo de Cultura Económica, México, 2017.