



Rector

José Antonio González Treviño

Secretario General

Jesús Áncer Rodríguez

Secretario de Extensión y Cultura

Rogelio Villarreal Elizondo

Centro de Estudios Humanísticos

Alfonso Rangel Guerra

Anuario *Humanitas* es una publicación trimestral de humanidades editada por la Universidad Autónoma de Nuevo León, a través del Centro de Estudios Humanísticos. Certificado de Licitud de Título y Contenido número 04-2007-070213552900-102. Oficina: Edificio de la Biblioteca Universitaria "Raúl Rangel Frías", avenida Alfonso Reyes 4000 Nte. Primer piso, C.P. 64440, Monterrey, N. L. México. Teléfono y fax (81) 83 29 40 66. Domicilio electrónico: cesthuma@mail.uanl.mx. Apartado postal No. 138, Suc. F. Cd. Universitaria, San Nicolás de los Garza, N. L. México. Redacción y corrección de estilo: Francisco Ruiz Solís. Portada, diseño y formación: Yolanda N. Pérez Juárez.

HUMANITAS

ANUARIO

CENTRO DE ESTUDIOS HUMANÍSTICOS DE LA UNIVER-
SIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

Director Fundador

Dr. Agustín Basave Fernández del Valle

Director

Lic. Alfonso Rangel Guerra

Jefe de la Sección de Filosofía

M. A. Cuauhtémoc Cantú García

Jefe de la Sección de Letras

Dra. Alma Silvia Rodríguez Pérez

Jefe de la Sección de Ciencias Sociales

Lic. Ricardo Villarreal Arrambide

Jefe de la Sección de Historia

Profr. Israel Cavazos Garza

ANUARIO
HUMANITAS 2008

FILOSOFÍA

LA INVERSIÓN DE LO INMANENTE: HEGEL Y BATAILLE

Guillermo Nelson Guzmán Robledo
Universidad Nacional Pedagógica de Zacatecas

Imagino que mi vida [...] constituye por sí
sola la refutación del sistema cerrado de Hegel.
Georges Bataille, *Carta a X. Encargado de un curso sobre Hegel*

1. A propósito de dos filosofías opuestas

Dos autores que en apariencia elaboran respectivamente formas de pensamiento tan diferentes, e incluso diametralmente opuestas entre sí, suscitan con su debate la ocasión para pensar de manera radical el asunto que subyace a los problemas que plantean. La cuestión adquiere mayor dimensión cuando los términos del debate son puestos de manera explícita por alguna de las partes que abiertamente declara estar en el punto opuesto de la obra que rebate.

De ahí surge una cierta ambigüedad que dificulta establecer con claridad las relaciones que implican semejanza, pero también ruptura entre las filosofías implicadas. Bataille tuvo muy presente desde los comienzos de su obra el pensamiento de Hegel, incluso antes de asistir al seminario que Kojève impartiera en la Escuela de Altos Estudios sobre la *Fenomenología de Espíritu*. Desde sus artículos

tempranos hasta su obra madura, el fantasma de Hegel siempre estuvo presente de manera explícita y en ocasiones incluso de modo tácito.

Bataille fue siempre consciente de que la obra de Hegel le habría permitido elaborar gran parte de su propio pensamiento: “Hubiera debido, sin Hegel, ser en primer lugar Hegel”¹ llega a afirmar. Lo cual resulta en apariencia anómalo, pues frente al dominio de un pensamiento que pondría su propio valor en el sistema y en la exaltación de la razón, Bataille opuso la intención de hurtarse a toda forma de pensamiento vinculante. Pero más allá de un desacuerdo sostenido por las elucubraciones de su pensamiento, es la insuficiencia que tiene el propio sistema hegeliano para encontrar en él la proyección de la vida misma lo que le mantiene a la distancia: “Imagino que mi vida —o su aborto, o mejor aún, la herida abierta que es mi vida— constituye por sí sola la refutación del sistema cerrado de Hegel.”² Afirmación que en modo alguno puede considerarse gratuita y que por el momento nos indica el elemento desde el cual Bataille asume y se interesa por el pensamiento hegeliano, que no es otro que la herida misma que supone la vida y que por otra parte le hace considerar al sistema cerrado de Hegel como un sistema que falsea justamente la herida misma.

Ahora bien, no es casual que una obra tan monumental como lo es la de Hegel suscite en los autores que le siguieron la necesidad de confrontarse con él. Schopenhauer, Kierkegaard, Marx y Engels, para no mencionar las corrientes de pensamiento del siglo XX que se le opusieron, pensaron sus propias teorías justamente como la antítesis del pensamiento hegeliano. Algunas de ellas, acaso no sin visos de frivolidad (sin que ello signifique que sus obras hayan sido de ninguna manera frívolas), simplemente lo desacreditaron. Sin embargo, en Bataille persiste un modo distinto de oponerse al pen-

¹ Georges Bataille, *El Culpable*, Taurus, España, 1974, p. 130.

² Georges Bataille, “Carta a X., encargado de un curso sobre Hegel”, en *Escritos sobre Hegel*, [trad. Isidro Herrera], Arena Libros, España, 2005, p. 84.

samiento hegeliano, del cual se considera deudor. Una forma de complicidad, no exenta de una permanente reserva, que le mantiene cercano al pensamiento hegeliano pero con miras a oponerse rotundamente a las consecuencias que el sistema encierra.

Sin duda, una de las afinidades básicas entre el pensamiento de Bataille y el de Hegel se debe al hecho de que ambos mostraron tener un especial interés por las cuestiones religiosas, particularmente por lo que compete a la posición del individuo en la realidad y por los problemas que acarrea el extravío singular que por principio sintieron que implicaba la existencia humana.

Bataille mismo, al escribir sobre la crítica emprendida por Kierkegaard hacia el racionalismo del sistema hegeliano, pareciera intentar hacer justicia a las consideraciones que sobre el filósofo alemán se vierten y que olvidan los motivos que desde sus escritos de juventud explican la génesis de su sistema.

Es posible, en cambio, relacionar al filósofo danés con el joven Hegel, cuyos textos, por otra parte, Kierkegaard no llegó a conocer. [...] Incluso bajo la forma sistemática que ha recibido y que es, en general, la única conocida, la filosofía de Hegel sigue siendo abiertamente cristiana, pero es especialmente en los escritos de juventud donde un cristianismo místico desempeñó un papel decisivo. El joven Hegel fue profundamente religioso y, como tal, irracionalista: por decirlo de alguna manera, planteó de antemano los límites de su empresa posterior y señaló su aversión hacia una filosofía que lo encerraría todo en un sistema.³

Pero no es sólo el hecho de que los escritos de juventud hegelianos tuvieran inclinaciones místicas y con amplias dudas hacia el pensamiento racional lo que está implicado en la importancia que Bataille otorgó a Hegel, sino que es precisamente la obra sistemática de Hegel, específicamente la que está contenida en la *Fenomenología del Espíritu* —que debemos considerar como respondien-

³ Georges Bataille, “Jean Wahl: Hegel y Kierkegaard”, *Obras escogidas*, Fontamara, México, 2006, p. 33.

do quizás incluso desde una perspectiva diferente a la de sus escritos tempranos— la que mayormente obsesiona y está en la mira del pensamiento de Bataille.

Por otra parte, es necesario considerar que ninguno de los dos se aproxima a la religión desde el mero acto de fe. Hegel, aunque no expresa una oposición frontal hacia la religión (entendida ésta en su culminación como *cristianismo*), identifica el contenido *simbólico* de la misma con lo que la filosofía absoluta expresa de manera reflexiva. El contenido de la religión no es otro que el del saber absoluto que se muestra explícita y racionalmente en su filosofía. A diferencia de él, Bataille sí mostrará el intento por situarse en una perspectiva que rebate la religión, en una reflexión que no sólo se opone a su contenido sino que implica llevar la reflexión hasta el límite en que la misma razón comienza a sucumbir.

En ambos casos, lo que se halla implicado es en cierta medida lo que la religión, en cualquiera de sus manifestaciones, implica: la búsqueda por resarcir la condición desgarrada del hombre. Sólo que la dirección que toma cada una implica una confrontación mutua, que las vuelve diametralmente opuestas.

Señalemos en primer lugar el hecho de que ambos autores conciben la naturaleza desgarrada de la conciencia. En su condición originaria, la conciencia es esencialmente escisión, ruptura. Que los humanos actúen ya es por sí la evidencia de que el hombre se niega a permanecer en la situación determinada por la naturaleza. A diferencia del animal, que “está en el mundo como el agua dentro del agua”⁴, el hombre perpetuamente pugna por evadirse o evadir su situación presente. Ante el campo de lo real, el hombre opone el campo de lo posible y de la acción. El deseo enarbola la bandera de la insatisfacción humana, que no encuentra satisfacción absoluta en la cadena ilimitada de los motivos que le mueven a transformar la realidad en el intento de encontrar un apacible momento de quietud, que difícilmente encuentra.

⁴ Georges Bataille, *Teoría de la religión*, p. 22.

Ese movimiento es lo que posibilita que el motor de la historia entre en marcha. Para Hegel, la condición escindida de la conciencia es a su vez el motor de su propio sistema, que desde el punto de vista de la *Fenomenología* se propone, no tanto explicar como describir el movimiento mismo de la acción de la conciencia. Por eso es que afirma que:

El espíritu sólo cobra su verdad al encontrarse [encontrándose] a sí mismo en el absoluto desgarramiento.⁵

En Bataille, la conciencia aparece también como ruptura e indicio de precariedad: “En la base de la vida humana, existe un *principio de insuficiencia*.”⁶ Insuficiencia originaria que eclosiona desde el momento en que el hombre tiene conciencia, que por lo tanto equivale a una ruptura, a la imposición de un límite que escinde al individuo del mundo y acaso también de sí mismo.

He podido decir que el mundo animal es el de la inmanencia e inmediatez: es que este mundo que nos está cerrado, lo está en la medida en que no podemos discernir en él un poder de trascenderse [...] Sólo en los límites de lo humano aparece la trascendencia de las cosas con relación a la conciencia (o de la conciencia con relación a las cosas).⁷

Pero entendamos. “Trascendencia” no significa aquí ninguna facultad de afirmar un poder o superioridad sobre las cosas. Significa simplemente y llanamente escisión, ruptura, afirmación del carácter insoluble con el que la conciencia se representa a sí misma frente a las cosas. Para Bataille hay en ello una pérdida, pérdida que significa para su obra el motivo y la obsesión central, alrededor de la cual giran el conjunto de sus elucubraciones.

⁵ Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, p. 136.

⁶ G. Bataille, “El Laberinto”, en *La Conjuración sagrada*, Adriana Hidalgo editora, Buenos Aires, 2003, p. 217.

⁷ Georges Bataille, *Teoría de la religión*, p. 27.

Tenemos por consiguiente, tanto en Bataille como en Hegel, dos formas de pensamiento que orbitan sobre la condición originariamente escindida del hombre. Sus filosofías estarán consecuentemente abocadas al propósito de desvanecer la condición de desgarramiento que subyace al hombre. En ambos casos, la posibilidad de hacerlo está condicionada por borrar el límite que supone la ruptura entre la conciencia y lo real, lo que se traduce en ubicar al hombre en la solución de continuidad que reconcilia su propia conciencia con el mundo, o en otras palabras, lograr la inmanencia con él.

2. La inmanencia del saber absoluto

La *Fenomenología del Espíritu* es una obra cuyo firme propósito consiste en mostrar el trayecto que hace la conciencia para llegar a su verdad. Con tal propósito, requiere asumir la figura de un devenir, de un constante desenvolvimiento de lo que se postula como verdad y de la constante negación y superación (*aufhebung*) de las mismas figuras donde sucesivamente cree encontrársela.

El sistema expuesto en la *Fenomenología* tiene la forma de un devenir porque Hegel ha percibido la necesidad de crear un idealismo que a diferencia del de Kant, no se imponga frente al mundo real como un acto arbitrario, como un mero prejuicio. La *Crítica de la Razón Pura* tiene para Hegel el inconveniente de suponer que por detrás del mundo interior al sujeto (fenoménico) existe un reducto inaprensible para el mismo y por lo tanto una alteridad que le resulta de entrada inasequible. Una alteridad como la que el mundo nouménico impone a la conciencia implica una trascendencia irreductible entre la realidad en sí y la representación humana. Una especie de abismo infranqueable entre el mundo y el hombre. Hegel se da cuenta de ello y sugiere una forma de sistema que se adhiera a su objeto, que no se imponga como una retícula sobrepuesta a la realidad, sino que se desenvuelva en el movimiento de su experiencia de ella.

Y precisamente porque esta exposición [este libro] no tiene por objeto sino el saber aparente [...], precisamente por eso no tiene la apariencia o aspecto de ser la ciencia en su estado libre, es decir, no tiene el aspecto de ser la ciencia en ese su moverse en su medio y forma peculiar, sino que esa exposición, cuando se la considera desde este punto de vista [desde el punto de vista de la ciencia] se la puede tomar por el camino de la conciencia natural en ese su empujar y penetrar hacia el verdadero saber; o también [se la puede tomar] por el camino o itinerario del alma en el peregrinar de ésta por la serie de sus figuras y configuraciones como otras tantas estaciones que le viniesen predestinadas por su naturaleza, de modo que fuese así como se limpiase y levantase el espíritu, llegando mediante la completa experiencia de sí misma al conocimiento de aquello que ella en sí misma es.⁸

El sistema expuesto entonces no es otra cosa que el seguimiento de la “historia” de la conciencia, realizado por ella misma. Sólo así se puede, en opinión de Hegel, alcanzar el saber absoluto. Pues este método implica la identidad de la ciencia que pretende elaborar con su mismo objeto de estudio, identidad que justamente le distingue de Kant.

El proceso por el cual el saber y su objeto se identifican implica atravesar las figuras de la conciencia en que ello aún no sucede. Esto es, las formas de la conciencia (que no sólo se restringen al conocimiento, sino también a todo aquello que supone un saber de sí mismo, como la moral, el estado de derecho o la religión) que no tienen como objeto el saber mismo, es decir las figuras que no se constituyen como un *saber sobre el saber*, sino un saber *sobre otra cosa*, como por ejemplo el mundo.

De hecho el movimiento que traza la *Fenomenología*, es aquel mediante el cual, la conciencia va cerniéndose paulatinamente en torno a sí misma, como una espiral que se dirige hacia su propio interior.

⁸ G.W. F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, [trad. Manuel Jiménez], Pre-Textos, Valencia, 2006, pp. 183-184.

Entonces, la *Fenomenología* comienza su camino por la forma de conocimiento que le resulta más extraña a la interioridad de la conciencia, la experiencia más abierta a la alteridad: el conocimiento sensible.

La razón por la que la el trayecto del sistema hegeliano inicia con la certeza sensible es doble. Hay una razón que Hegel hace explícita, pero también una implícita que además, en cierto sentido se contradice con la primera.

Hegel afirma que el inicio de la *Fenomenología* debe carecer de supuestos. Esto significa que va a prescindir del método axiomático o geométrico que había sido tan caro a Fichte y Schelling debido probablemente a la influencia de Spinoza. El método geométrico parte de postulados y axiomas que no son demostrados al interior del sistema, sino que se suponen y, con base en ellos, se deducen los subsecuentes teoremas.

Hegel desdeña este procedimiento, pues lo que el pretende es que su ciencia sólo sea la descripción de la vida del objeto que trata. Sólo así el saber podrá identificarse con su objeto, ser él mismo ese objeto y por lo tanto ser absoluto.

La *Fenomenología* debe por lo tanto *carecer de premisas* o supuestos y comenzar por el punto donde comienza el ser humano la experiencia: esta no es otra que la experiencia sensible. Tendríamos entonces la primera de las razones que referíamos para que el desenvolvimiento de la *Fenomenología* comience con la sensibilidad: el sistema no debe partir de ningún supuesto, sino sólo efectuar la reflexión, la conciencia *para sí* de la experiencia más inmediata.

Si analizamos el primer capítulo de la *Fenomenología*, nos damos cuenta de que en efecto, la certeza sensible, que funda el trayecto por el que la conciencia se experimenta a sí misma, es el más inmediato de los saberes posibles. Es el saber en que la conciencia aún no agrega nada a su objeto, en el que éste se ofrece en toda su inmediatez a la representación.

Sin embargo la superación de éste momento sí guarda un su-

puesto. Hegel enfatiza el error que implica depositar la verdad en la inmediatez de los sentidos, pues esta creencia guarda tácitamente una contradicción. Pues las palabras que se aproximan a la inmediatez de los sentidos, (esto es las palabras *aquí* y *ahora*), son abstracciones que reúnen una multiplicidad de objetos, cuya identidad está mediada por el sujeto que las pronuncia. La misma palabra “inmediatez” es, en tanto se la enuncia, la incursión de la mediación del sujeto en el reino de la universalidad. En pocas palabras, la “inmediatez” no es inmediata. Pues supone el acto de construir conceptos a través de la mediación del sujeto que es donde convergen las sucesivas experiencias de tiempo (ahora) y de espacio (aquí) que en sí mismas son evanescentes.

Si digo “cosa individual” [einzelnes Ding], no puedo estar diciéndolo sino como algo *completamente universal*, pues todas las cosas son una cosa individual.⁹

Aquí encontramos una premisa esbozada dentro del sistema. Una premisa que, no obstante la certeza que nos puede infundir y la necesidad con que se nos ofrece, no deja de ser una premisa: esta es que sólo en el lenguaje puede existir la verdad.

Pero el lenguaje, como vemos, es aquí mucho más veraz; en el refutamos nosotros mismos de forma inmediata aquello que *estamos pensando*, aquello que *queríamos decir* [...], y, como lo universal es lo verdadero de la certeza sensible [...] resulta que no es de ninguna manera posible poder decir alguna vez algún ser sensible en que estemos pensando.¹⁰

Por lo tanto, es menester poner la verdad en otra parte. La figura que sucede a la certeza sensible, es la de la percepción que ya no funda su objeto en la inmediatez de la cosa sensible, sino en el mundo exterior pero que supone el lenguaje. Es el mundo de los

⁹G. W. F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, p. 209.

¹⁰ *Ibid.* p. 200.

conceptos universales que se refieren al mundo y lo clasifican.

Pero entonces, las razones por las que la *Fenomenología* comienza en la sensibilidad son divergentes: se comienza en ella para evitar cualquier supuesto o premisa, pero el paso siguiente es poner justamente la premisa que va a permitir echar a andar el desenvolvimiento de la obra: la mediación.

Hegel con esta suposición, que subrayo, es de hecho el supuesto que posee cualquier filosofía y más aún es lo que supone el lenguaje, está contraviniendo una de las condiciones que él mismo impone a su sistema: que el sistema carezca absolutamente de supuestos.

La *Fenomenología* supone de antemano, que es sólo al interior de la conciencia, donde puede abrirse el camino de la verdad.

Para no desviarnos de nuestro objeto principal, señalemos de una vez que la búsqueda por anular el desgarramiento de la conciencia, la escisión de ella y el mundo exterior, supondrá atraer hacia el interior de la conciencia *todo*. La empresa iniciada en la *Fenomenología del Espíritu* consistirá entonces en el movimiento mediante el cual, la conciencia *colonice* tanto el mundo exterior al sujeto, como el mundo interior, es decir, cuando la conciencia se tome a sí misma como la matriz última de la totalidad.

Por ello el último momento (es decir, el paso de la religión al saber absoluto) consistirá justamente en el acto por el que la conciencia atrae hacia su interior la última forma de exterioridad, que es además la más encumbrada: Dios.

Para Hegel el contenido de la religión y de la filosofía absoluta son idénticos, en ambos es el sujeto universal que comprende en sí mismo la esencia del espíritu, es decir, la afirmación de la *historicidad del sujeto* lo que está en juego. La religión (que tendrá la forma más acabada en la trinidad postulada por el cristianismo, pues pasa de la figura un tanto borrosa del sujeto en las divinidades de las religiones “estéticas” a la divinización más clara de un *dios-sujeto*) y la filosofía postulan lo mismo: la totalidad del mundo cae bajo la figura de un sujeto universal.

Pero si religión y filosofía coinciden en su contenido no lo hacen en su forma. La religión tendrá, en la manera en que representa su contenido para la conciencia un último reducto de alteridad. Dios es pensado como la trascendencia absoluta, ya que su contenido es simbólico. Para Hegel, el Dios trinitario del cristianismo no es otra cosa que la representación simbólica del sentimiento de sí mismo que hace el hombre. Pero debido a su carácter “metafórico” se presenta a la conciencia como un “otro” que ella misma.

El saber absoluto de Hegel, se distingue del religioso por el hecho de que no expresa su verdad de manera simbólica, sino de modo conceptual. Pero en este concepto ha comprendido que “Dios” no es otra cosa que la historia humana, historia a la que pertenece el individuo y le resulta inmanente.

Por lo tanto en Hegel, la posibilidad de liberar al hombre de su condición desgarrada necesita mostrar, que todo cuanto podemos pensar cae en la esfera del saber y de la conciencia. Todo se resuelve en la solución de continuidad del saber. Nada hay detrás de lo que el hombre piensa y obra, pues su pensar y actuar son los mecanismos que fundan el mundo.

El camino que traza la Fenomenología reduce a la imposibilidad todo lo que le es extraño. Y por tanto es un camino que para comenzar a andar, presupone su resultado, pues de entrada se descarta la forma más clara de alteridad y eso sólo lo logra contraponiendo a esa forma el presupuesto que resulta probablemente más importante de la Fenomenología. A la certeza de la inmediatez anterior al lenguaje, Hegel contrapone la necesidad de poner en el lenguaje, y por tanto en el saber, el elemento disolvente que atrae para sí toda la realidad.

Lo absoluto para Hegel exige que todo se resuelva al interior de la conciencia humana mediante la exclusión de todo aquello que la excede. Lo que da claros indicios de una voluntad sistemática por cerrar los ojos ante todo lo que niega a su propia filosofía. Principalmente todo lo que podemos encontrar en la inmediatez de la vida.

3. La inmanencia del no saber

El pensamiento de Georges Bataille constituye, al igual que el de Hegel, un testimonio de la voluntad por disolver las fronteras que hacen del sujeto un ser acorralado. Voluntad de inmanencia, que hace de la herida que se abre entre el hombre y el mundo, entre sujeto y objeto y aún más entre el sujeto consigo mismo, el espacio entero al que se remiten todo el conjunto de las acciones y los pensamientos humanos.

Pero la posibilidad de diluir la frontera que separa al hombre de aquello que se le escinde no va a ser encontrada, como en Hegel, en el acto de atraer hacia la conciencia el todo que sólo es transparente ante el sujeto por la paciente renuncia a su originaria otredad.

Todo puede caer en el espacio del saber siempre y cuando mutilemos de ello cualquier reducto de lo que se subleva contra la razón. Pero la vida de un hombre está atravesada justamente por elementos que se niegan a ser coaccionados por aquella: la risa, el sueño, la poesía, el erotismo, en fin, todo lo que se nos revela como incapaz de tener un trasfondo en el sentido, en la palabra acorralada por la finitud del objetivo, todo lo que eclosiona con la brillantez de la soberanía que no rinde cuentas, ni se rebaja a ser un medio, un peldaño para otra cosa, que por cierto nunca podemos acertar cabalmente a definir.

Para Bataille, la conciencia nace ineludiblemente de la ruptura, es la irrupción del yo frente al otro, que le separa de él y delinea con precisión un tanto ambigua el trasfondo de su soledad. El mundo de la razón, del saber y la conciencia están indisolublemente unidos a la esfera de la utilidad. Pero la utilidad no puede nunca sugerir el fin último, sólo puede pensar en función de los medios para obtener un fin determinado de manera arbitraria.

El sujeto como tal nace por lo tanto en el momento en que el útil hace su aparición. En *Teoría de la religión*, Bataille elabora la genealogía del sujeto en función del momento en que convierte su

entorno en un medio. A diferencia del animal que nunca subordina a su propia condición nada, ni siquiera aquello de lo cual se alimenta, el hombre transforma la realidad, y la subordina. La piedra tallada no es un fin en sí misma, sus cantos afilados hacen aparición en el mundo para el acto de cortar, siempre como un medio.

Cuando el hombre transforma la realidad, reduciéndola a útil, subordina esa misma realidad y la convierte en objeto. Sólo al momento en que el objeto aparece ante sus ojos, el hombre puede adquirir conciencia de sí mismo, lo que significa que sólo cuando el hombre convierte en objeto cualquier elemento dado de la naturaleza, se convierte simultáneamente a sí mismo en sujeto.

He ahí, según Bataille, la ruptura originaria entre el hombre y el mundo. Al reducirlo a objeto, el hombre deja de ser continuo con el mundo, se separa de él. A ello obedece también su horror a la humillación, que no es otra cosa que el verse expuesto a ser considerado como objeto.

La dualidad sujeto-objeto sería de este modo la condición originaria de la ruptura y simultáneamente de la conciencia. Sólo frente a un objeto, se vuelve posible la afirmación de un yo. Para poder decir “yo”, antes tengo que tener la conciencia clara de que frente a mi libertad, una cosa que depende de mí no es libre, es sólo un objeto.

Pero para convertir al mundo en un medio y un útil, el hombre debe emplear un tiempo durante el cual renuncia a la inmediatez. El tiempo que el hombre emplea para transformar la realidad es un intervalo en el que se convierte a sí mismo en un medio. Ciertamente que un medio para sí mismo (o incluso para otro si suponemos el enfrentamiento del señor y el siervo que Hegel desarrolla), pero un medio. Y por lo tanto un útil.

De esta manera, la escisión que la conciencia traza frente al mundo es llevada al interior de sí misma. El hombre, mientras trabaja hace de sí mismo un útil, un objeto. Dueño y esclavo de sí mismo, el hombre debe forzar su natural instinto para poder transformar el mundo y someterlo. Pero ello implica elaborar un meca-

nismo que le permita al someter ese instinto a los fines del trabajo. Con ello aparece la moral.

Escisión tras escisión, el camino de la conciencia no es, para Bataille, otro que el camino que agranda la brecha de la ruptura. La utilidad aleja cada vez más al hombre del mundo y de sí mismo.

Pero una especie de nostalgia se apodera del hombre en este trayecto. Y a la acción que niega todo lo que sobre la razón y la utilidad se funda, es lo que se le da el nombre de *sagrado*.

Lo sagrado es lo que opone al ciclo de lo utilitario la soberanía: la ofrenda que niega al objeto su mero estatuto de útil, el despilfarrero de la fiesta que sistemáticamente contraviene el orden del mundo profano y la acumulación usurera, el acto que por diversos caminos (ascéticos o desenfundados) hace que el individuo borre de sí mismo las huellas del yo en la experiencia del éxtasis. En fin, todo lo que es precisamente lo otro que la razón.

De este modo la inmanencia de lo sagrado es del todo distinta a la inmanencia del saber que postula Hegel. Es la inmanencia que se cimienta justamente en la disolución de lo que la conciencia erige, en la anulación misma de todas sus creaciones.

Dentro de la *Fenomenología* de Hegel, el momento que más se aproxima a lo que Bataille quiere describir como sagrado es precisamente el de la certeza sensible. No es casual que Hegel mismo vincule la figura de lo sensible con los ritos orgiásticos de Baco y de Cibele.

Fijándonos en lo práctico a aquellos que afirman la verdad y certeza de la realidad de los objetos sensibles, se les puede replicar que no tenemos más remedio que remitirlos al nivel ínfimo de la escuela de la sabiduría, a saber: a los viejos misterios eleusinos de Cibele y Baco para que empiecen a enterarse de en qué consistía el misterio del comer pan y del beber vino.¹¹

La inmediatez, estadio que niega por principio la filosofía hegeliana, es justamente la figura en que Bataille pareciera haber encontrado la única inmanencia posible. El principio de la filosofía

¹¹ *Ibid.*, p. 207.

de Hegel es el final de la filosofía de Bataille. Y Bataille estará de acuerdo en considerar que esa figura es inasequible al saber, más que nada por el hecho mismo de sostener su vocación por el no saber.

Desde hace mucho tiempo tomé la opción de no buscar, como los demás, el conocimiento, sino su contrario, que es el no-saber. Ya no esperaba el momento en el que obtendría la recompensa de mi esfuerzo, *en el que al fin sabría*; sino aquel *en el que ya no sabría, en el que mi primera espera se resolvería en NADA*. Quizá es un misticismo, en el sentido de que mi sed de no saber, un día dejó de distinguirse de la experiencia a la que los religiosos dieron el nombre de mística —pero yo no tenía ni presupuestos ni Dios. En cualquier caso, esta manera de ir a contracorriente en las vías del conocimiento —para salir de él, no para obtener un resultado que otros esperan— conduce al principio de la *soberanía* del ser y del pensamiento, que en el plano donde estoy ahora situado tiene este sentido: que el pensamiento, subordinado a algún resultado esperado, completamente sometido, deja de ser el ser *soberano*, que sólo el no-saber es *soberano*.¹²

Puede ser que en más de un sentido Bataille y Hegel coincidan en el concepto de la conciencia. Pero dan a ella un referente del todo opuesto al indagar por las vías de reconciliación del hombre y del mundo: Hegel impondrá el dominio de la conciencia sobre toda la realidad y que por lo tanto negará aquello que se le opone (quizás la vida misma); Bataille, señalará que la inmanencia es posible sólo en ciertos momentos, en aquellos que precisamente se niegan a someterse al saber y a la razón.

Pero esa inmanencia estará siempre fuera de la esfera del lenguaje y del saber. Estará consecuentemente fuera de lo que Bataille enuncie en su discurso, pues no podemos eludir, que la obra más filosófica de Bataille sigue el medido hilo de una conciencia que paradójicamente abomina de sí misma.

¹² Georges Bataille, *Lo que entiendo por soberanía*, Paidós, Barcelona, 1996, p. 76.