



**APUNTES SOBRE LA
NOCIÓN DE EXPERIENCIA
EN BATAILLE, FOUCAULT
Y BENJAMIN**

Carlos Surghi

APUNTES SOBRE LA NOCIÓN DE EXPERIENCIA EN BATAILLE, FOUCAULT Y BENJAMIN

Resumen: el presente artículo indaga las relaciones entre filosofía y literatura en cuanto a la noción de experiencia desplegada por tres autores: George Bataille, Michel Foucault y Walter Benjamin. A través del ensayo, podemos apreciar de qué modo la experiencia se constituye en una problemática sustancial para la definición de sujeto que la modernidad ha construido. Sin embargo, dicho término, ha sido desplegado como tal en ámbitos aparentemente ajenos al pensamiento filosófico como son la noción de evocación poética de Bataille, la propuesta de un lenguaje literario infinito de Foucault y el fin de la figura del narrador como imposibilidad de la experiencia misma propuesta por Benjamin.

Palabras clave: experiencia, negación, modernidad, sujeto, literatura.

NOTES ABOUT THE NOTION OF EXPERIENCE IN BATAILLE, FOUCAULT AND BENJAMIN

Abstract: This article inquires into the connections between philosophy and literature in relation to the notion of experience, theorized by three authors: George Bataille, Michel Foucault and Walter Benjamin. Across the essay we can appreciate in which way the experience is such an essential problem for the definition of subject that modernity has constructed. Nevertheless, this notion of experience has been theorized in circles which apparently have nothing to do with philosophical thought, like the notion of poetic evocation in Bataille, the literary and infinite language proposal of Foucault and the end of narrator as the impossibility of experience itself proposed by Benjamin.

Key words: Experience, denial, modernity, subject, literature.

Fecha de recepción: enero 11 de 2010

Fecha de aceptación: febrero 5 de 2010

Carlos Surghi: Investigador en Literatura Argentina del Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina.

Correo electrónico: carlossurghi@yahoo.com.ar

APUNTES SOBRE LA NOCIÓN DE EXPERIENCIA EN BATAILLE, FOUCAULT Y BENJAMIN

El problema de la experiencia para el pensamiento filosófico no es sólo la posibilidad de su validación en el discurso, sino más bien, y por sobre todo, el de su registro como práctica, su expresión, la confrontación interna que desata en el lenguaje y la negación hacia la que arrastra a la propia escritura. ¿Es la experiencia una imposibilidad de la intimidad?, ¿Es la experiencia una afirmación de esa intimidad que acontece en el límite de la representación del lenguaje? Desde ya podemos situar estas preguntas en el terreno de la expresión. De hecho, que la escritura como posterioridad de la experiencia resulte incomprensible, oscura e intempestiva, no significa necesariamente que no comunique el resultado de una sensación, la impresión de un acontecimiento o la negatividad de un conocimiento. El lenguaje entonces es ese punto en el cual, la presencia o ausencia de experiencia se registra y se discute. Pero ante esta afirmación lo más pertinente sería señalar dónde la experiencia supone un límite para el lenguaje; pues ella como tal, acontece en el límite mismo de la representación, el conocimiento y los imaginarios posibles de la ciencia, el arte y hasta la religión. ¿Es entonces la literatura ese límite para el lenguaje?, ¿Es aún la literatura una posibilidad para la experiencia?

1. LA INTENSIDAD DEL CONOCIMIENTO

Bataille propone la existencia de caminos que conducen a la experiencia, de métodos que en su aparente inconsistencia logran acercarnos a ese límite de la representación. Sin embargo, en esta propuesta hay algo a tener en cuenta; y es el carácter de evocación que existe en la objetivación de la experiencia. Uno de los caminos entonces que Bataille nos propone es el de la poesía, pero la poesía como evocación de la experiencia, no como la apreciación literaria que la entiende como simple poesía. La particularidad a resaltar de esta evocación es que no toda poesía logra acercarnos a este punto conflictivo. Para que nos demos una idea de esa experiencia que se encuentra en el poema y que no atañe a la subjetividad ni al límite, debemos justamente librarnos de lo que el poema

comunica objetivamente, anular de algún modo su palabra y su inmediatez lingüística en procura de una riqueza que Bataille sitúa más allá de él; como una exigencia que se nos plantea para conocer la naturaleza del deseo que en él descansa y puede por lo tanto ser rememorada. Pero también el carácter evocativo justamente nos alerta sobre el problema de mediación existente en la propuesta de Bataille. Para él entonces toda experiencia es imposible; sólo de este modo ella aparece para el hombre atractiva por su poder y como exigencia por su dificultad y su sustracción al conocimiento. La pregunta sería entonces ¿Es la poesía una experiencia más allá de la poesía? A lo que deberíamos contestar que en cierto sentido sí lo es, y en otro no. En medio de esta ambigüedad Bataille señala que “La poesía no es conocimiento de uno mismo, menos todavía la experiencia de lo más lejano posible (de lo que antes no era), sino la evocación por las palabras de esa experiencia” (Bataille, 2003: 23).

Como podemos apreciar la evocación no es más que el reflejo de lo que verdaderamente importa: la imposibilidad. En medio de ese juego tras la sustracción, no hay otra cosa más que la rebeldía de lo que se niega a ser. Pero para que la experiencia importe es necesario que al menos su riqueza se destaque por sobre sus dificultades. Para nuestro autor dicha riqueza –en donde se visualiza la exigencia de la que anteriormente hablábamos– es la negatividad misma. ¿Qué forma, qué experiencia del lenguaje o que literatura podría ser aquella que nos acerque al límite tan buscado por Bataille para que desde la negatividad se pueda pensar el afuera que toda forma clausura? La respuesta a esta pregunta está en la concepción que el mismo Bataille ha ido desarrollando de la poesía como “la literatura que ya no es literaria”, es decir, que evoca a la experiencia justamente en el carácter poético, un carácter particular que “corta en nosotros el deseo de reducirlo a las medidas de la razón”. La forma de la negación y de la evocación de la experiencia pasa a ser entonces la de la poesía como enriquecimiento de la existencia, como “acto de hombres fuera de sí” que suspenden las formas imaginarias de su expresión pues “la poesía le da expresión a lo que excede las posibilidades del lenguaje común. Utiliza las palabras para decir lo que trastorna el orden de las palabras. Es el grito de lo que en nosotros no puede ser reducido, que en nosotros es más fuerte que nosotros” (2003:33). Así es que el sentido de la poesía y el de cualquier forma literaria que se acerque a esa exterioridad que no puede ser reducida se vuelve íntimo. Esta intimidad que se corresponde con la anterioridad y la negatividad de la experiencia, es lo que podríamos señalar como una *reformulación del conocimiento*.

Las investigaciones de Bataille sobre la singularidad religiosa, sobre las formas primitivas del arte o sobre el carácter distante de la obra moderna –que en sus resultados llegaron a imponernos una forma particular de mirar el presente– nos permiten entender de qué modo el sujeto se presenta ante esas experiencias para de alguna manera tratar de objetivarlas, o sea, evocarlas nuevamente como formas de pensamiento. Para Bataille conocer por medio de la experiencia significa

suspender la sucesión del instante y confiar en lo indistinto como una especie de inspiración constante o como un rapto pasajero del instante que subleva y revela su naturaleza. Suspendida la sucesión temporal –esa especie de teatro de la conciencia–, no hay premisa mayor o menor que atienda a lo experimentado, ni adentro o afuera que instaure una dicotomía que en principio se postula como dialéctica y luego termina derivando en una moral del mal y del bien.

El objetivo de Bataille al recorrer estos caminos es ni más ni menos que vislumbrar “la posibilidad de una disciplina diferente de aquellas que tradicionalmente limitan los dominios del espíritu humano”; entiéndase por disciplinas tradicionales la argumentación de la ciencia, la lógica del razonamiento y la exposición comunicativa del lenguaje. Pero estas nuevas disciplinas en los dominios del espíritu humano son sin embargo “caminos aislados” que significan “búsquedas desligadas” respecto a un método establecido como puede ser el conocimiento racional o un sistema filosófico. De ahí entonces su carácter menor, aleatorio y hasta maldito que no siempre resulta un disvalor. De este intempestivo intento revulsivo hay que tener en cuenta que cuando Bataille resalta la negatividad de este método, lo hace pensando en función de que él no significa una forma de aprensión posible para la experiencia, ya que la singularidad de la misma es justamente ser irreducible a lo trágico, lo poético o lo místico en sí. Por lo que su valor se resalta y se consolida en el carácter aproximativo, ametódico y tentativo que singulariza también las pretensiones y los alcances del ensayo como forma. Así la experiencia no vale por su finalidad, es decir su reducción a una forma, sino más bien por su proceso en sí con el cual se resalta “la impotencia común para situar lo valioso en lo precedero” (2003: 70–72).

Del mismo modo que la poesía trabaja sobre las palabras que la expresan, la experiencia para Bataille debe trabajar sobre la subjetividad que la hace posible. Lo primero a tener en cuenta para ello es que sobre este nuevo paradigma del presente total, lo inmediato jamás podría reducirse a un objeto; este es el ejemplo del pensamiento religioso combatido por las tendencias místicas que señalan que “Dios es la reducción de lo inmediato a la necesidad del poder”, y que como tal, no hace otra cosa más que reducirse a sí mismo en lo que podríamos denominar una cosificación sagrada. Pero dejando de lado el poder de la reducción, el pensamiento de Bataille busca también modificar e instituir “un nuevo orden de pensamiento y de conductas” que en su aprehensión del instante en los ámbitos propios de la subversión social proponga “vivir eróticamente, poéticamente, trágicamente, extáticamente” como si se tratase de una inversión de valores que comienza por lo más cercano: la propia existencia, y que se proyecta en el afuera de la expresión, es decir en la sensación, el padecimiento o la felicidad de la existencia. El objetivo entonces de estas investigaciones llevadas adelante por Bataille no sólo linda con cierto irracionalismo filosófico propio de su tiempo, sino que también expone un programa abierto e inconcluso sobre los alcances del pensamiento al buscar reformularlo en el ámbito de la experiencia. Para Bataille,

postular la experiencia como conquista de la inmediatez a la que la filosofía ha renunciado, significa quebrar la servidumbre del conocimiento basado en la linealidad –enunciativa e histórica– de un sentido que vale “con respecto a algo más allá” en favor de “una libertad imposible, hacia una libre denuncia de lo inmediato” (73–74) que desde ya, se encontraría en el presente.

2. LITERATURAS SOBERANAS

Los alcances de esta apuesta son en verdad un espejo para el pensamiento y el arte de mediados de siglo XX. Cuando por ejemplo la novela ve en su horizonte de expectativas la disolución de todas sus formas de representación, ésta no avanza ni retrocede en una supuesta e imaginaria teoría evolutiva del arte, sino que se detiene sobre momentos aislados de una forma que la refleja en sus deseos de realización y en sus imposibilidades materiales. ¿Qué hay entonces detrás de esos momentos en los cuales la historia ve su propia imposibilidad?, ¿A qué responde la función de narrar cuando se ve tentada por el silencio? En realidad, lo que impulsa estas formas negativas es una libertad sin afán de trascendencia como el *imposible cercano* que afirma cada premisa del pensamiento de Bataille. De hecho un arte que se libera de la servidumbre de la representación mimética es en realidad un arte que aspira al instante, a las virtudes del hallazgo feliz y a las premisas de *pensar con el favor del azar* la certidumbre de la soberanía. Podríamos señalar que toda escritura es así, un proceso de experiencia, una (*a*) *puesta al límite*, pues el fin de la obra o la realización y el cumplimiento del método no aspira a un más allá que no sea su materialización presente, la cual, en varias ocasiones, se ve modificada en relación con la tradición por el afuera con el que dialogan. Que la experiencia condicione a la obra en su elaboración y en su actualización es finalmente la intención manifiesta del propio Bataille; que ésta última se desplace de la sucesión lógica de las preposiciones hacia el instante de una impresión sensible que desborda cualquier forma es también su deseo. Un ejemplo de esto es una observación realizada a Proust y su negativa –según la interpretación de Bataille– a transformar el tiempo recobrado de su novela en un tiempo trascendente regido por una moral del absoluto: “Lo que otorga un carácter privilegiado a la enseñanza de Proust es sin duda alguna el rigor con el cual reduce el objeto de su *búsqueda* al hallazgo involuntario [...] El objeto de la *búsqueda* de Proust está tan bien definido por la inmanencia, que un método limitado a la *búsqueda* de objetos trascendentes pierde allí todo sentido” (80). Para Bataille aquí la suerte de la memoria no está dada por la totalidad del tiempo que recupera –entendiendo por totalidad ese más allá para el arte tradicional adonde todas sus formas se realizan–; sino más bien por los instantes aislados que conecta, por la inmanencia manifiesta de su irreducible forma y por la intensidad que desencadena el aluvión de recuerdos del pasado.

Del mismo modo que la narrativa parece de momentos una aventura que se desvanece en la totalidad inmanente de su aislamiento, así el pensamiento crítico se enfrentaría ante problemáticas que la soberanía de la experiencia desplazaría de su tradicional tratamiento hacia una lógica cuando no aforística al menos paradójica e intimista con visos de nueva mística como lo ejemplifica la crítica vertida por Sartre. En Bataille sobran los ejemplos de este movimiento que ante la negativa de superar la muerte eleva su celebración a la alegría, o que frente a la reprimenda sufrida por el erotismo como animalidad latente en la humanidad, se concentra en rescatar las conexiones subterráneas de un comportamiento justamente fuera de escena. El hecho es que a estos ámbitos singulares y conflictivos circunscriptos en el límite del pensamiento, les corresponde el camino de la experiencia como deseo tendiente a una forma, y es por eso que cualquier intento de afirmación como método recibe la misma crítica que se le hiciera a la filosofía del futuro de Benjamín respecto a la negación de la mediación.*

3. LA ORIENTACIÓN DE LA FELICIDAD

Podríamos decir que para Bataille la mediación es el poder mismo de la escritura, que de momento le impone al discurso significativo la palabra poética, extática y sagrada para que lo discursivo en sí se abra a la pérdida de todo sentido ante la orientación de la felicidad que el pensamiento persigue. Esa orientación es la que decide los alcances de la mediación, es la que condiciona la forma sensible como método aproximativo y finalmente es la que desplaza la autoreferencialidad del saber como historia del espíritu o la conciencia que, ya sea por la violencia o la contemplación, se detiene en la revelación del instante adonde toda huella de ésta se pierde. La experiencia entonces al hacerse cargo de la felicidad del hombre no hace más que extremar el alcance de su pensamiento, pues la felicidad

* Walter Benjamin en su ensayo "Sobre el programa de la filosofía futura" (1986: 7) entrevió la posibilidad de pensar como fundamento de la *filosofía del futuro* su transformación en conocimiento por vía de la negación que en el mismo conocimiento busca neutralizar; es decir, el futuro inmediato del saber dependía de los resultados y de las posibilidades que la filosofía tenía de comenzar a pensarse como *objeto de conocimiento*. Es en este punto que la adhesión al sistema kantiano que propone Benjamin es ese presente autoreflexivo que anteriormente en Kant se enunciara como *justificación del conocimiento* más que como alcance y profundidad del mismo. Para Benjamin esta propuesta kantiana pretende llegar hasta la fundamentación misma del conocimiento, casi hasta su naturaleza indiferente, atemporal y constante; lo que para Benjamin desde ya significa aspirar a un sistema en el cual, la verdad y la certeza, sean las únicas posibilidades para un futuro filosófico. ¿Se trata entonces de hacer creíble el proceso por el cual lo *singular* se transforma en *ley*, lo inmutable en cambio y lo particular en universal? Por un lado sí, pero también por otro lado se trata de una indagación en los primeros momentos del conocimiento; es decir, en una causa de origen que puede reducirse a ser pensada y conceptualizada ya que su naturaleza nos resulta inmediata como aquello ante lo cual, el pensamiento, se esfuerza y el instante de realidad se singulariza sobre el resto.

que se desgarran entre el erotismo y la literatura es justamente una experiencia irreductible que Bataille llama “voluptuosidad”.

La voluptuosidad como experiencia extrema, como felicidad perdida, es la condición de animalidad del hombre que se encuentra erradicada del ser; el carácter extremo de la misma tiene que ver con que aún hoy, en la actualidad, para Bataille su búsqueda está condenada a la desgracia y su presencia se paga con la negatividad misma, pues se trata nada más y nada menos que de una no realización en la cual encontramos la destrucción del hombre. Pero también la condena de su búsqueda tiene que ver con las condiciones de existencia de la sociedad en las cuales Bataille ve una reducción del presente y la felicidad a la negación del lujo, la ostentación y el gasto; lo que para él hablaría claramente de una disminución de la potencia humana a la servidumbre de la angustia que se oculta en el trabajo:

La cuestión se hace más clara si precisamos que la felicidad es considerada por nosotros en el plano de la adquisición, cuando tendría que pasar por el plano contrario del gasto. Desde el gasto más fuerte, que es la voluptuosidad (acompañada por el lujo y la ostentación), hasta el más leve que es el reposo (que es un gasto negativo: el hombre que descansa consume poco, pero consume sin producir) no podemos ser felices sin ingresar en la perspectiva de la angustia (86).

Entre el desborde de la felicidad y la culpa de la angustia se extiende y se limita el instante como ese punto de fuga al alcance de la genialidad y el raptó creativo; mientras que en la administración de la felicidad y en el remordimiento de la angustia el consumo del instante termina por ponerle fin a la experiencia. Bataille construye así una unión entre felicidad e instante que de algún modo nos permite entender por qué la experiencia se ha perdido entre los abusos comunicativos de la literatura, la exposición metódica del pensamiento crítico o la mercantilización del arte de donde sólo la apreciación crítica es capaz de sacarla y devolverla a la intimidad de la que surgió. Así, que la experiencia, en el instante y la felicidad, no se entiende por lo que es sino por su negación: “Felicidad se refiere, no menos que al estado durable, al instante”, pero ese mismo instante que se debe dilapidar, en su significación y en su sentido, participa de una lógica opuesta a la naturaleza de la experiencia y, según Bataille “es arrojado por la razón al infierno de la angustia” (88), es decir, el infierno cotidiano de la duración, la acumulación y el consumo, ese infierno donde todo conocimiento es pensado como tal pues posee una anterioridad entendida como pasado y una proyección que se realiza en el futuro antes que una *gratuidad propia del presente*. Entonces, al importar la experiencia por su significación únicamente en el instante –podríamos decir que la voluptuosidad es ese instante en el que acontece el raptó de la felicidad– ésta “no puede ser definida como una categoría lógica” (90) ya que la potencia del lenguaje no alcanza a nombrarla; pero he aquí su punto crucial, pues aún sin poder nombrarla, el sujeto se consume en ella y es llevado por su poder de seducción hasta el límite mismo de su autorepresentación.

De acuerdo con lo anterior, la escritura de la experiencia no puede pensarse como representativa, pues cualquier acercamiento al límite donde las formas estables se pierden ante el movimiento que se percibe, automáticamente, en la lógica conceptual, dejan de ser experiencia para pasar a ser objeto percibido, instante que se detiene y descripción de lo más lejano. El problema entonces que plantean las experiencias del límite es justamente que la evocación, como el después de un momento de revelación, no soluciona el obstáculo de la cosificación. Por eso mismo Bataille piensa ese después en el sentido de un lenguaje capaz de hablar aún cuando se haya perdido la voz; como un lenguaje que en ese *después* es capaz de decir aún cuando se desconfe de las palabras que refieren su negación. Por lo tanto, una literatura o un pensamiento de la experiencia necesariamente son un problema de alcance y duración de la intensidad. Para Bataille una literatura erótica y hasta un pensamiento del erotismo –como todo pensamiento que experimente un límite o que se entregue a la revuelta no importa si se circunscribe al ámbito de la filosofía o la matemática– no pueden reducirse por comodidad comunicativa a la descripción estafalaria o a la desnudez que estalla en el instante de su revelación, sino que más bien deben continuar tras el movimiento de una enunciación que sortea la angustia de la apatía sufrida en una simple acumulación de objetos y sensaciones reflejadas sobre una secuencia simplemente imaginaria, hasta alcanzar una particularidad significativa, casi hasta un punto sin mediación.

4. LA REVUELTA DE PENSAMIENTO LITERARIO

Como podemos ver el extremismo de Bataille nos lleva a plantear que su pensamiento avanza hacia una *apología del individuo soberano* originada en la intensión de la revuelta que venimos analizando, como procedimiento de asedio a la experiencia.* Ocurre que el reconocimiento de soberanía en el sujeto como medida de alcance para la voluntad humana, es la única posibilidad de la experiencia para plantear un pensamiento que se revele contra lo que en Bataille podríamos entender como la *sumisión sufrida por la sustracción del ser*: “Creo que en la sumisión el ser se sustrae; pero el cansancio, el deseo de sustraerse y la consiguiente decadencia se abren paso también cuando aspiramos pesadamente a la revuelta: inversamente, mediante el engaño o el darse sin reservas, a menudo la revuelta se abrió paso bajo el aspecto de la sumisión” (229). La contracara de la sumisión no sería otra cosa más que la experiencia transformada en revuelta, como el llanto que se confunde con la risa o como el instante que no se puede retener. Pero el avance hacia ese punto de libertad posee también su absoluto; sin él la experiencia no podría romper la sumisión. Cuando Bataille nos señala que “todo hombre sigue siendo, en potencia, un ser soberano, pero a condición de que prefiera morir antes que ser sojuzgado”, éste nos está de algún modo

* Para una profundización del concepto de *soberanía*, remitirse a lo expuesto por Bataille en “La identidad del soberano y del sujeto, por consiguiente del conocimiento de la soberanía y del conocimiento de sí”. En: *Lo que entiendo por soberanía* (1996: 96).

adelantando el absoluto de su pensamiento, el cual, no es otro más que la muerte, acaso la experiencia más personal y más extrema que podamos proponernos pensar como ya lo señalara Montaigne en sus ensayos.*

Toda escritura de la experiencia no puede separarse del límite en el cual se origina; toda escritura de la experiencia lleva consigo el poder de ese límite que supera la propia posibilidad de representación; he aquí entonces por qué toda escritura de la experiencia de los límites es una escritura de la muerte donde el pensamiento procede de forma negativa y apela al afuera del discurso, a la negación del método y a la exhuberancia del lenguaje. Pero también a esta altura, la escritura de la experiencia supone un orden de las cosas y de las interpretaciones que de ellos se sugieren, como si se tratase de una gramática propia del ser en sí de lo que se habla, se observa o se experimenta. Este orden es el que Foucault de alguna manera le otorga a la experiencia del lenguaje y su nacimiento como mediación, como zona de significado, como espacio en el cual el sentido puede ser una tradición o una trasgresión, como un doble límite que nos precede en la anterioridad del lenguaje y que también nos espera en su punto más distante donde simplemente desaparece o se entrega a un orden distinto, allí donde la mirada de la experiencia codificada y el conocimiento reflexivo conforman una región media en la cual el orden existe en su ser mismo: “Así existe en toda cultura, entre el uso de lo que pudiéramos llamar los códigos ordenadores y las reflexiones sobre orden, una experiencia desnuda del orden sin modos de ser” (Foucault, 1999: 6). Pero sin embargo, esa “experiencia desnuda” que va de la semejanza infinita de la afinidad entre palabra y acontecimiento al nacimiento en la modernidad de un orden binario, supone en su inicio como periodo del conocimiento, el surgimiento del problema mismo de la mediación y la experiencia del lenguaje, es decir “un régimen general de los signos representativos” que intenta ligar el signo a aquello que significa por medio de una *escisión inmanente en el lenguaje* que Foucault define de la siguiente manera:

* El sujeto del conocimiento que Montaigne propone en sus ensayos es de momento un sujeto que enmudece, es el mismo sujeto de la modernidad que sería entonces dueño de su propia negatividad, es más, la frecuentación de la muerte por medio de los desfallecimientos de la razón y de los sentidos que la experimentan, le permite construir el concepto de sí, que en ese límite de la experiencia se define como algo propiamente humano y a la vez excedente. La intimidad misma de la experiencia de la muerte es la evidencia de su imposibilidad de mediación, su renuncia a volverse vinculante o compartida con el resto de los individuos; de ahí que defina al sujeto de la experiencia como único, al mismo tiempo lo vuelve imposible de ser definido, pues resulta intratable más allá de la impresión que produce a la percepción. Un lenguaje lleno de figuras poéticas, un discurso de las sensaciones y las percepciones o una *imposible ciencia de la muerte* es lo que viene en procura de conservar esa intimidad que para nada es constante sino más bien aislada y en cierto grado incierta; pero al mismo tiempo, ese lenguaje de la experiencia que se singulariza es el que aísla al sujeto en su propia intimidad que resulta intratable y por cierto soberana (Montaigne, 1994: 337).

Se ha deshecho la profunda pertenencia del lenguaje y del mundo. Se ha terminado el primado de la escritura. Desaparece, pues, esta capa uniforme en la que se entrecruzaban indefinidamente lo visto y lo leído, lo visible y lo enunciable. Las cosas y las palabras van a separarse. El ojo será destinado a ver y sólo a ver; la oreja sólo a oír. El discurso tendrá desde luego como tarea el decir lo que es, pero no será más que lo que dice (50).

La gran continuidad de sentido y el profundo horizonte interpretativo reinante hasta el momento en el mundo bajo la cadena de la semejanza, han desaparecido, salvo –según Foucault– de la dimensión de la literatura, en donde aún parecería continuar el ser vivo del lenguaje lejos de la disolución que le significará la representación como forma de pensamiento y donde Bataille aún veía la posibilidad de la revuelta del pensamiento. Por lo que el cruce entre conocimiento y creación o la disolución de la mediación en la experiencia encuentra su espacio en la literatura misma, cuando ésta queda de algún modo excluida del sistema binario del pensamiento que la caracteriza –por contraste– como una forma siempre en estado de avance, cambio y desarrollo hacia un punto sin lugar que sin embargo es el origen del lenguaje que se ha perdido con el desarrollo de la modernidad y en el triunfo del discurso.

De este modo, una poesía que piensa en sí su propia crítica; que ensaya su estilo de autoconocimiento en tanto que es pura expresión; o una narrativa que argumenta a favor de su existencia ficcional a través de la apelación a la tonalidad emotiva que desarrolla como experiencia inmediata, es nada más ni nada menos que ese retorno al lenguaje como objeto del mundo autónomo y singular que, cuanto más se lo busca formalizar, más huye de un esquema de pensamiento positivo que se antepone en la preeminencia del método:

Por ello es por lo que la literatura aparece, cada vez más, como lo que debe ser pensado; pero también, y por la misma razón, como lo que en ningún caso podrá ser pensado a partir de la teoría de la significación. Poco importa que se la analice por el lado del significado [...] o por el del significante (con ayuda de esquemas tomados de la lingüística o del psicoanálisis): esto no es más que un episodio (51).

5. LA EXPERIENCIA PERDIDA

Sin embargo el verdadero episodio en el cual la literatura ya no puede ser pensada, acontece en la relación imposible que ésta, a contramano de lo propuesto por Foucault, mantiene con la experiencia al establecer un límite que atañe al alcance del lenguaje, que atañe a la posibilidad de su escritura. Ocurre que no sólo es imposible expresar la experiencia por su relación con un sistema representativo que funciona de un modo reduccionista, sino que más bien se encuentra exiliada de nuestro alcance porque de algún modo, ella misma, ha alcanzado un punto de

desazón para el cual, ni el terror, ni la pesadilla, ni el silencio, alcanzan de algo; de hecho es Giorgio Agamben quien con base en sus lecturas de Benjamin, califica nuestro tiempo histórico como un tiempo en el cual la experiencia resultaría imposible, pues en él se lleva adelante un proceso de destrucción de la misma (Agamben, 2004: 17).

En su celebre ensayo, “Experiencia y pobreza” Walter Benjamin se dedica a analizar la ausencia de la experiencia en la historia contemporánea, y de algún modo nos propone entender esta falta no como una carencia que afecta los sistemas de representación elaborados por el hombre, sino más bien como un trauma originado en los acontecimientos que han terminado por demostrar no sólo la salida de cierta infancia de la humanidad, sino también, en el futuro, el límite de lo que se puede decir, de aquello que es aún comunicable. La respuesta de Benjamin entonces a nuestro estado de falta de experiencia comienza de un modo simple: “Sabíamos muy bien lo que era experiencia: los mayores se la habían pasado siempre a los más jóvenes”. Como podemos apreciar, la experiencia en tanto narración, pertenece justamente al tiempo original de un relato que puede ser intercambiable, que aún profesa un pasado común a toda sociedad, pues aún está en la esfera de una comunidad adonde el saber, al margen de su mediación, se piensa como una orientación comunicacional más que como un fin objetivo y preciso, casi como una participación ceremonial que se actualiza en el ritual de la voz y la atención. Sin embargo para Benjamin, ese mundo transparente donde las palabras revelan la profundidad de los objetos, las pasiones y los gestos, bruscamente se ha visto asaltado por la presencia de lo técnico, lo propiamente cultural, aquellos factores de civilización que entran en la escena del poder de la historia para concretar la realización del futuro.

De este modo, desde el presente inmediato y hacia el porvenir –y contemplando la destrucción del pasado–, Benjamin anticipa la distancia entre el hombre y la experiencia desde los factores contundentes y concretos, que hacen evolucionar al sujeto como histórico antes que como sujeto lingüístico. Para él la pobreza de la experiencia se vuelve claramente comprensible a la luz del horror que se cierne sobre el ángel de la historia: “La cosa está clara: la cotización de la experiencia ha bajado y precisamente en una generación que de 1914 a 1918 ha tenido una de las experiencias más atroces de la historia universal. Lo cual no es quizás tan raro como parece. Entonces se pudo constatar que las gentes volvían mudas del campo de batalla. No enriquecidas, sino más pobres en cuanto a experiencia comunicable” (Benjamin, 2002: 65). Esta es la pobreza que acompaña al hombre, la que origina su incapacidad de hablar, la que lo limita a una versión fragmentaria y por momentos a-dicta de lo experimentado, la que sin lugar a dudas lo condena a la contemplación de sus propios pobres restos sobre el paisaje del desarrollo de la técnica. Más allá entonces de un orden privado, para Benjamin “la pobreza de nuestra experiencia” consiste en “una especie de nueva barbarie” (66), la cual carece de una expresión orgánica, una escritura sistemática que se vea

imposibilitada para hacer filosofía o producir crítica sobre el silencio del horror. Aún así sobre este cuadro de principio de siglo, la ausencia de la experiencia no es más que un incentivo para el arte moderno, el cual en lugar de refugiarse en la nostalgia por las formas del renacimiento, apuesta por crear un entendimiento con la condición del presente. Este entendimiento llevaría a un esquema del cual Benjamin no puede escapar, y que se puede plantear en la siguiente pregunta, ¿Es la experiencia el estado de naturaleza anhelado en los momentos en los cuales la historia se transforma en una pesadilla? En respuesta a ella parecería llegar la idea de un arte que frente a tal demanda reacciona de un modo fragmentario, y ya no en sintonía con una totalidad orgánica que emana del seno mismo de la comunidad donde se produce. Un arte del fragmento, una expresión imposible y hasta formas a medio camino de la tradición premoderna, parecerían ser la respuesta “decorosa” que Benjamin ve en la aceptación de la pobreza, en el límite de lo que se puede decir del presente: “Pobreza de la experiencia: no hay que entenderla como si los hombres añoraran una experiencia nueva. No; añoran librarse de las experiencias, añoran un mundo entorno en el que puedan hacer que su pobreza, la externa y por último también la interna, cobren vigencia tan clara, tan limpiamente que salga de ellas algo decoroso” (69).

6. EL ÚLTIMO HOMBRE

Esta añoranza de un lenguaje enmudecido que aun así continua pronunciando sus palabras, se puede apreciar de algún modo en las observaciones que el mismo Benjamin ha realizado sobre la figura del narrador como sujeto de la experiencia. En esas observaciones Benjamin no deja de señalar el fin del arte de la narración, esa “facultad que nos pareciera inalienable” (69–70) y que justamente ahora desaparecería como escucha puesta a la historia o como intercambio de experiencias que se vuelven imposibles. En el ensayo titulado *El narrador* podemos leer también que la causa de esta extinción se debe en cierta medida a un cambio de orientación en los intereses de la comunidad; cambio que en realidad la alejan del sentido práctico de los relatos, cuya utilidad moral caduca junto con la comunicabilidad de la experiencia que se buscaría transmitir. En resumidas palabras, la desaparición de la figura metafórica del narrador y el fin de la narración tiene que ver con una privación en la comunidad de sus lazos de representación, tiene que ver también con el corto alcance de sus intercambios culturales y con el desencantamiento de sus experiencias que se ven fragmentarias y aisladas del conjunto de la totalidad: “El concejo es sabiduría entretejida en los materiales de la vida vivida. El arte de narrar se aproxima a su fin, porque el aspecto épico de la verdad, es decir, la sabiduría, se está extinguiendo” (70). Tal es así, que para Benjamin una *belleza del desvanecimiento* poblaría y animaría las historias de nuestra contemporaneidad; cierta *secularización del arte* estaría presente como fundamento de la imposibilidad de la experiencia y hasta asistiríamos a un presente en el cual, lo único que podemos escuchar, es el nunca acabar de *una narración sin voz*.

¿Pero por qué narración y experiencia se empobrecen hasta el punto de ya no ser esa síntesis que el arte clásico ha alcanzado en sus formas épicas como experiencias objetivas de una comunidad? La respuesta a esta pregunta la encuentra Benjamin en una clara distinción entre narración y novela, entre experiencia y práctica de las formas:

El narrador toma lo que narra de la experiencia; la suya propia o la transmitida. Y la torna a su vez, en experiencia de aquellos que escuchan su historia. El novelista, por su parte, se ha segregado. La cámara de nacimiento de la novela es el individuo en su soledad; es incapaz de hablar en forma ejemplar sobre sus aspiraciones más importantes; el mismo está desasistido de consejo e imposibilitado de darlo (76).

Escribir entonces sobre el paisaje del fin de la experiencia, significa de algún modo entender no sólo los límites que la escritura alcanza en la pesadilla de la historia, sino también entender que ese límite no está dado tanto en la representación sino más bien por el grado de afección del sujeto quien se ve imposibilitado de una voz para contar a sus semejantes el infierno en común adonde se ignoran.

No sólo entonces a la suerte de los alcances de la representación se encuentra librado el presente de la experiencia, sino también, y por sobre todo, a los alcances de la historia como afección, que en su interior predispone la modelización subjetiva con la cual se desarrollan las formas del arte moderno. De ahí que podamos relacionar el carácter conflictivo, la distancia de su autonomía y la particularidad de la expresión en las obras de arte del siglo XX con la erradicación de la experiencia, con su salida de circulación y su pérdida en el *infierno de lo privado* que termina por transformarla en su búsqueda incesante. Es así como de un modo radical, la imposibilidad, los alcances y el fin de la experiencia se han traducido en el terreno de las formas –ya sea desde la experimentación vanguardista o desde la reivindicación individual del sujeto–, como aspectos propios de la obra en la cual, aquello que se origina, no es ni más ni menos que su negatividad.

Sin embargo el carácter conflictivo de la obra que puede abarcar lo confesional o lo poético, está relacionado con la denegación de la muerte que el arte o la escritura llevan adelante, más que con esa negatividad de su elaboración y su proceso que la singularizan como única e irrepetible. Así, la ausencia de experiencia en el arte moderno –o la reducción inmanente de la experiencia a las formas del arte– es el resultado de la exclusión de la muerte en la circulación social, en la elaboración de modos de expresión y hasta en la intimidad misma del sujeto. Esta denegación de la muerte en tanto que reiteración de la imposibilidad de la experiencia, es lo que lleva a Benjamin a afirmar que lo imposible no es aquello que no se puede ya comunicar, sino más bien aquello que no se desea comunicar: “Desde siempre, el concepto de eternidad tuvo en la muerte su fuente principal. Por consiguiente, el desvanecimiento de este concepto, habrá que concluir, tiene que haber cambiado

el rostro de la muerte. Resulta que este cambio es el mismo que disminuyó en tal medida la comunicabilidad de la experiencia, que trajo aparejado el fin del arte de narrar” (85). El último hombre es entonces aquel sujeto que imposibilitado de conquistar su propia muerte, la difiere como centro imaginario de todas sus representaciones; el último hombre es en realidad el sujeto que se pregunta por la pérdida de la experiencia, pero no ya como origen de una comunidad simbólica, sino más bien como negación que sólo la literatura puede simular.

En esa negación que no llega a ser un proceso, sino que más bien tiene todos los síntomas de un trauma, reside la separación de la infancia sufrida por el hombre. Además en esa negación encontramos la naturaleza de la muerte a la cual resulta imposible regresar:

Desde hace una serie de siglos puede entreverse cómo la conciencia colectiva del concepto de muerte ha sufrido una pérdida de omnipresencia y plasticidad. En sus últimas etapas, este proceso se ha acelerado. Y en el transcurso del siglo diecinueve, la sociedad burguesa, mediante dispositivos higiénicos y sociales, privados y públicos, produjo un efecto secundario, probablemente su verdadero objetivo subconsciente: facilitarle a la gente la posibilidad de evitar la visión de los moribundos. Morir era antaño un proceso público y altamente ejemplar en la vida del individuo [...] –morir, en el curso de los tiempos modernos, es algo que se empuja cada vez más lejos del mundo perceptible de los vivos. En otros tiempos no había casa, o apenas habitación, en que no hubiese muerto alguien alguna vez [...] Hoy los ciudadanos, en espacios intocados por la muerte, son flamantes residentes de la eternidad, y en el ocaso de sus vidas, son depositados por sus herederos en sanatorios u hospitales. Pero es ante nada en el moribundo que, no sólo el saber y la sabiduría del hombre adquieren una forma transmisible, sino sobre todo su vida vivida, y ése es el material del que nacen las historias (85).

Así, la suerte de la muerte como condicionamiento de lo humano y de la experiencia como forma, une al individuo y a la experiencia de morir como negatividades que se encuentran en una forma de pensamiento que es la forma llevada adelante por la obra de arte. Privado entonces de la propia muerte, imposibilitado de hablar y excluido del instante que orienta el poder de la narración, es como el sujeto de la experiencia moderna termina *encontrando en la escritura la evocación de su soberanía*, el correlato objetivo que lo tiene como artífice de un conocimiento singular y del límite hasta el cual puede llegar para otorgarle sentido a las palabras con las que se escenifica el simulacro de la experiencia; simulacro que ahora se llevará adelante en el terreno imaginario, en ese espacio que denominamos obra, en esa experiencia que se evoca al conquistar la muerte merecida, o que como señalaba Blanchot al describirnos la experiencia de Kafka debe “elevar a la vida infinita lo que es percedero y aislado, al dominio de la ley lo que pertenece al azar” (Blanchot, 1969: 66) φ

REFERENCIAS

Agamben, Giorgio (2004). "Infancia e historia. Ensayo sobre la destrucción de la experiencia". En: *Infancia e historia*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.

Bataille, George (1996). "La identidad del soberano y del sujeto, por consiguiente del conocimiento de la soberanía y del conocimiento de sí". En: *Lo que entiendo por soberanía*, Barcelona: Paidós.

Bataille, George (2004). "La voluntad de lo imposible". En: *La felicidad el erotismo y la literatura*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.

Bataille, George (2004). "De la edad de piedra a Jacques Prévert". En: *La felicidad el erotismo y la literatura*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.

Bataille, George (2004). "Postulado inicial". En: *La felicidad el erotismo y la literatura*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.

Bataille, George (2004). "Marcel Proust". En: *La felicidad el erotismo y la literatura*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.

Bataille, George (2004). "La felicidad, el erotismo y la literatura". En: *La felicidad el erotismo y la literatura*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.

Bataille, George (2004). "El soberano". En: *La felicidad el erotismo y la literatura*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.

Benjamin, Walter (1986). "Sobre el programa de la filosofía futura". En: *Sobre el programa de la filosofía futura*, Buenos Aires: Planeta Agostini.

Benjamin, Walter (2002). "El narrador". En: *Ensayos I*, Madrid: Editora Nacional.

Benjamin, Walter (2002). "Experiencia y pobreza". En: *Ensayos III*, Madrid: Editora Nacional.

Blanchot, Maurice (1969). *El espacio literario*, Buenos Aires: Paidós.

Foucault, Michel (1999). *Las palabras y las cosas*, México: Siglo XXI.

Kristeva, Julia (1995). "Bataille: Experience and Practice" in Boldt-Irons, Leslie Anne (ed). *On Bataille: Critical Essays*. Albany : State University of New York Press.

Montaigne, Michel (1994), "De la experiencia". En: *Ensayos III*, Barcelona: Altaza.

Privitello, Lucio Angelo (2007). "S/laughter and Anima-Lēthē" in Winnubst, Shannon (Ed). On: *Reading Bataille Now*, Bloomington: Indiana University Press.