

En torno a lo místico: los límites del lenguaje y el no-saber. Entre Wittgenstein y Bataille

Natalia Lorio

Creo, en una palabra, que todo aquello sobre lo que *muchos* hoy *parlotean* lo he puesto en evidencia yo en mi libro guardando silencio sobre ello.

Ludwig Wittgenstein

Ahora bien, si sólo hay una manera posible de decir la Verdad, hay innumerables maneras de callar(se)la.

Alexandre Kojève

Partimos de un encuentro, o de un desencuentro, según cómo se lo mire. En el centro que talla ese des-encuentro está el no-saber. Aquello que escapa a los límites de saber, que se abre a partir de esos límites, lo que escapa a ser nombrado. Y en esos límites, en sus alrededores, en su afuera, se trata también la puesta en cuestión del sujeto. Sobre esos lugares que, con el lenguaje creemos que podemos decir algo acerca de (los límites, el no-saber, el sujeto, etc.) quisiéramos poner en tensión dos modos de comprender una práctica de sí, que involucra la posibilidad de la filosofía (aún en su rebasamiento) o en su limitación: estos dos modos, antitéticos en algún sentido, se pueden leer como modos de comprender la práctica de la filosofía y que suponen dos modos de concebir las posibilidades del lenguaje entre lo decible y lo indecible. Para ello nos hemos centrado en el *Tractatus logico-philosophicus* y *La experiencia interior*, como dos muestras de formas muy disímiles de poner en tensión lo conocible y lo desconocido, la filosofía como práctica de sí y lo místico como ámbito que excede las posibilidades del lenguaje y el saber. En el posible encuentro o desencuentro entre Wittgenstein y Bataille está lo que rebasa nuestro pensamiento, nuestro saber y su expresión como problemas que señalan hacia los límites del sujeto y el lenguaje; sea para llamar al silencio más abrumador, sea para incitar al decir más excesivo.

De lo que se puede hablar y de lo que hay que callar

Nos interesa especialmente centrarnos en el *Tractatus logico-philosophicus* de Ludwig Wittgenstein en tanto entendemos que es allí donde se trama de un modo muy patente la relación de la filosofía con el sentido y, también aquello que -allende el sentido- es nombrado como mística. En este marco, entre la filosofía y la mística se juegan, primero, las diferentes formas de acceso a lo que puede conocerse (o no); segundo, una crítica al sujeto de la filosofía, crítica que entendemos involucra una práctica de sí y, tercero, una cierta relación con el lenguaje y con la experiencia del mundo que excede sus posibilidades.

En el *Tractatus*¹ encontramos el desarrollo en el que está presente el principio de reflexividad de la razón y las reflexiones sobre la representación de la representación: la relación del lenguaje y el mundo, la pregunta de dónde viene la lógica con la cual ponemos los objetos en relación y más aún, la certeza y la dificultad de este proceso que no puede ser

¹ Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, Alianza, Madrid, 2012. (Traducción de I. Herrera y J. Muñoz). Toda vez que se cite parte del texto se hará referencia al número de la proposición o al página cuando se trate del prólogo o introducción.

operado sino en el lenguaje²: en la medida en que accedemos al mundo desde o en el lenguaje, hay una parte de la relación que siempre se mantiene como inaccesible. Ese fondo, centro o *arhé* inaccesible lejos de ser eludido por la filosofía como práctica, ha sido aquello que ha fascinado a la filosofía diciendo, tratando, ensayando sobre el qué, el cómo y el porqué de ese resto al cual no tenemos acceso desde el lenguaje y el saber.

En la medida en que, según Wittgenstein, no es posible acceder a ese fondo y, en la medida en que para hacerlo, deberíamos poder transgredir los límites de eso que podemos decir sensiblemente, en el *Tractatus* se traman una serie de proposiciones que demarcan lo decible y lo indecible, y en ese mismo acto se señala qué tipo de uso del lenguaje es coherente con estos principios y, por ende, qué forma ha de cobrar la filosofía como práctica: desde Wittgenstein toda proposición sobre la totalidad del mundo está desprovista de sentido -por la simple razón de que una proposición, para tener sentido, debe tener la posibilidad al menos de ser verdadera o falsa).

Las principales proposiciones del *Tractatus* (a saber: 1. El mundo es todo lo que es el caso; 2. Lo que es el caso, el hecho, es del darse efectivo de estados de cosas; 3. La figura lógica de los hechos es el pensamiento; 4. El pensamiento es la proposición con sentido; 5. La proposición es una función veritativa de las proposiciones elementales (la proposición elemental es una función veritativa de sí misma) 6. La forma general de la función veritativa es: $[p, (\bar{\xi}), N(\bar{\xi})]$ y 7. De lo que no se puede hablar hay que callar) demarcan que el ámbito de lo que podemos conocer es el de aquello de lo que las ciencias algo pueden decir, aquello que puede ser enunciado con sentido y que puede ser verdadero o falso y que todo aquello que no cabe en ese ámbito circunscripto y definido es sinsentido. De aquello que cabe hablar con sentido es de lo que puede ser designado por un signo o, según las palabras de Wittgenstein “5.6. Los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo” y “5.6.1. La lógica llena el mundo; los límites del mundo son también sus límites (...) lo que no podemos pensar no lo podemos decir; así tampoco podemos *decir* lo que no podemos pensar”.

La correspondencia entre lenguaje-mundo es la matriz del sentido, pero esto no cierra los problemas a los que alude Wittgenstein, más bien todo lo contrario. Si las ciencias demarcan el terreno de lo decible, la filosofía tiene la tarea de poder disolver los falsos problemas delimitando aquello que se puede decir con sentido (de lo que sólo se puede mostrar). Según el *Tractatus*, aquello que habla del mundo en tanto que totalidad no lo hace más que en vistas de enunciar un sin-sentido. Pero sabemos que, esa misma teoría presente en el *Tractatus* es insatisfactoria, puesto que se contradice – Wittgenstein lo sabe bien,- porque justamente da una visión completa de nuestra relación con el mundo: una perspectiva *sub specie aeternitatis* es posible sólo a condición de que se pueda mostrar. Un punto de vista místico, una visión mística del mundo está forzosamente fuera del lenguaje. Podemos hablar de lo que está en el mundo, pero de la totalidad (incluso sobre el tiempo, la causalidad, la vida, etc.) podemos reducirnos a mostrar nuestra relación con el mundo como totalidad.

A partir de allí, Wittgenstein se ve forzado a recurrir a la idea de la filosofía en tanto trabajo sobre sí mismo: la distinción entre decir y mostrar es una distinción que no puede ser más que mostrada al sujeto. En el Prólogo al *Tractatus* Wittgenstein señala:

La verdad de los pensamientos aquí comunicados me parece, en cambio, intocable y definitiva. Soy, pues, de la opinión de haber solucionado definitivamente, en lo esencial, los problemas y; si no me equivoco en ello, el valor de este trabajo se cifra, en segundo lugar en haber mostrado cuán poco se ha hecho con haber resuelto estos problemas.³

Este avance y estas dificultades en la (di)solución de los problemas no implica satisfacción, más bien lo contrario. Si del sujeto, del tiempo, de la temporalidad, de la causalidad, de la totalidad del mundo nada puede decirse (6.53 El método correcto de la filosofía sería propiamente este: no decir nada más que lo que se puede decir), la filosofía

² Cf. Volbers, J. “Le sujet de la critique chez Wittgenstein et Foucault” en Gros F., Davidson, A. (dir), *Foucault, Wittgenstein: de possibles rencontres*, Kimé, Paris, 2011, p. 102.

³ Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, op. cit., p. 42.

coincidiría con las ciencias o con un análisis de lo decible que demuestren que todo el terreno de la metafísica no da significado a ciertos signos -o son un sin-sentido. Sin embargo, esto mismo está rebasado en el *Tractatus*, ya que en su propuesta se señala, se indica ese otro ámbito del cual solo hay posibilidad de mostrar.

De allí que aparece la filosofía como trabajo sobre sí mismo, una práctica que requiere el coraje de haber subido la escalera:

6.54. Mis proposiciones esclarecen porque quien me entiende las reconoce a final como absurdas, cuando a través de ellas-sobre ellas- ha salido fuera de ellas (Tiene por así decirlo, que arrojar la escalera después de haber subido por ella)

Tiene que superar estas proposiciones; entonces ve correctamente el mundo.

Según Wittgenstein es preciso hacer un análisis de la lógica de nuestro lenguaje, de cuya mala comprensión surgen todos los problemas filosóficos, la tarea de la filosofía será llevar a cabo un análisis del lenguaje en pos de la (di)solución de los problemas⁴, pero ¿sólo así se presenta la filosofía? ¿sólo como ejercicio intelectual de clasificación y de delimitación? ¿qué de la insatisfacción y la duda que están presentes en esta obra remite a que la filosofía no cuenta con un lenguaje propio, sino que debe usar el lenguaje de la ciencia (correspondencia lenguaje-mundo)?...

De allí, de esa insatisfacción y contradicción en la que cae la práctica de la filosofía en el *Tractatus*, éste aparece como el camino propedéutico que sólo sirve a a quien ha recorrido el camino y de allí, ¿no es acaso la tarea de la filosofía el señalar ese ámbito sobre el que nada sabemos, sobre lo que está más allá, lo que en el *Tractatus* se llama lo místico (límitrofe de lenguaje y mundo)?, ¿no remite también a ese ámbito de lo inexpresable (del forzado respeto ante lo “más alto”, el *que* del mundo, vinculado a nuestros problemas vitales de los que nada sabemos)... ?

Filosofía como técnica o ejercicio espiritual

Habida cuenta que el *Tractatus* quiere “trazar un límite al pensar, o más bien no al pensar, sino a la expresión de los pensamientos”⁵ (ya que reconoce que trazar un límite al pensar supondría poder pensar ambos lados), habida cuenta de la extensión que ocupa en la obra esa delimitación (entendemos que de las proposición 1 a la 5.557) y, a la vez, la contundencia con que se plantean esas remitencias y reflexiones a la totalidad del mundo (solipsismo, límites de la lógica y límites del mundo, el sujeto, causalidad, ética y estética, lo místico, etc.), cabe preguntarse en qué se ha convertido la filosofía durante su propio ejercicio. Es decir, la delimitación previa de lo que puede expresarse y pensarse, confluye en una serie de proposiciones paradigmáticas acerca de todo aquellos problemas vitales (el enigma de la vida, que el mundo sea, etc.) que las ciencias naturales no pueden resolver y que por ende, la filosofía solo tendría que señalar como límite del pensamiento. Y sin embargo, desde la proposición 5.6. “Los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo” el *Tractatus* desborda su propias fronteras hacia lo que Wittgenstein llama lo místico, aún cuando del ámbito de la ética -como de lo místico- no puede haber teoría, es inexpresable.

Wittgenstein refiere que “El sentido de mi libro es ético”, y en una carta a Von Fricker dice sobre el *Tractatus*:

Mi obra se compone de dos partes: de la que aquí aparece; y de todo aquello que no he escrito. Y precisamente esta segunda parte es la importante. Mi libro delimita por dentro lo ético, por así decirlo; y estoy convencido de que estrictamente, solo puede delimitarse así. Creo, en una palabra, que todo aquello sobre lo que muchos hoy parlotean lo he puesto en evidencia yo en mi libro guardando silencio sobre ello.⁶

Desde el *Tractatus*, la tarea de la filosofía como práctica de sí, como esclarecimiento,

⁴ Herrera, I., “Introducción” en Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, op. cit., p. 17

⁵ Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, op. cit., p. 41.

⁶ Herrera, I., op. cit., p., 16.

no sólo debe leerse en relación a cierta continuidad kantiana, incluso humeana. La filosofía, en su búsqueda de delimitar el decir al *representar en el lenguaje la estructura atómica que coincide con la estructura atómica del hecho* no sólo puede leerse como un corte de la afilada navaja de Occam - que deja como borde el sin sentido como un falso problema que se disuelve con un tratamiento más profundo. Puede leerse también como el acceso -en su límite- al sin sentido que no se disuelve: que se trata de aquello inexpresable, hacia ese límite del que podemos tener experiencia.

El movimiento de la filosofía aquí aparece como ejercicio de pensar los límites de lo expresable y a la vez señalar todo aquello que escapa a ese objetivo. Así encontramos proposiciones que buscan la coherencia, pero que están atravesadas por el absurdo en y desde su propia comprensión. En y desde la comprensión del *Tractatus* -que propone la crítica de la filosofía en tanto metafísica, búsqueda también de los límites de una experiencia a priori y su expresión- como ejercicio del pensamiento hay un salto, al punto que las proposiciones devienen aforismos. Ellos señalan hacia una dirección, señalan hacia el límite que se había trazado, pero ahora hacia afuera, hacia esa totalidad de sentido del mundo de la que nada podemos saber: por ejemplo, la proposición-aforismo 6.41. “El sentido del mundo tiene que residir fuera de él. En el mundo todo es como es y todo sucede como sucede; en él no hay valor alguno, y si lo hubiera carecería de valor”.

¿En qué se transforma la filosofía aquí? ¿Qué tipo de práctica, de ejercicio es la filosofía? En principio, la filosofía aparece como una actividad de clarificación, no como una doctrina. Pero de la clarificación del lenguaje reservada para la filosofía no sólo cabe decir que es trata de una suerte de terapéutica (en la que la tarea de la filosofía es la de diluir “los falsos problemas”). Si esto es logrado por el *Tractatus* (aunque esto pueda ser puesto en duda), a su vez va más allá: sitúa problemas filosóficos, problemas vitales que son tales sin que podamos diluirlos en la clarificación. Lo que *dice* el *Tractatus* y lo que *muestra* pueden ser tomados como el señalamiento de todo aquello que queda tras el cerco: señalar la distancia entre el decir y el mostrar, señalar y tensar el sentido y el sinsentido, y al hacer esto decir hasta el límite y luego llamarse al silencio. Acaso esa última proposición, ¿no puede ser leída como un gesto de tensar esos límites del lenguaje y del mundo, del lenguaje-mundo?, ¿qué tipo de ejercicio es la filosofía como para seguir insistiendo cuando la ciencia no puede dar respuesta a nuestras preguntas vitales?

La proposición 6.52. refiere “Sentimos que aun cuando todas las posibles cuestiones científicas hayan recibido respuesta, nuestros problemas vitales todavía no se han rozado en lo más mínimo. Por supuesto que entonces ya no queda pregunta alguna; y esto es precisamente la respuesta”. El sentido de la vida no puede ser dicho, en todo caso se muestra. Y el método correcto de la filosofía (6.5.3.) se muestra en su propio hacer, en su propia práctica como insatisfactorio y, a la vez, yendo más allá de sus propios propósitos.

Si el *Tractatus* puede pensarse como ejercicio filosófico que involucra una crítica de la filosofía y su discurso, pero que también se propone a un sujeto (del ejercicio, sea quien escribe o quien lee y sigue y comprende), es posible pensar desde aquí también la forma literaria del *Tractatus* - como lo lee Hadot⁷- en donde las proposiciones se toman por aforismos que terminan de manera tan enigmática como “7. De lo que no se puede hablar hay que callar”. Incluso ¿no puede pensarse que la figuración tan pictural y jerárquica (vertical 1, 2, 3 y horizontal, 2.1, 3.1. ...6.1) de sus proposiciones son cada uno de los peldaños que Wittgenstein- y el lector que lo acompañe- debe subir, atravesar o superar? ¿No es esta una *imagen que busca mostrar* eso que la argumentación no puede decir? Las siete proposiciones centrales del *Tractatus* ocupan el espacio total de lo que puede ser dicho y el lector debe aprender eso que esta imagen quiere mostrar⁸.

Si la filosofía puede pensarse como ejercicio espiritual dirigida a modificar la manera

⁷ Hadot, P., *Wittgenstein y los límites del lenguaje*, Pre-textos, Valencia, 2007, p. 16

⁸ Cf. *Ibidem*.

de vivir y de ver el mundo, no son extraños entonces los motivos wittgensteinianos en los que está presente la insatisfacción del saber (la ciencia) respecto de los problemas vitales (de lo que poco o nada podemos saber). Las proposiciones éticas, metafísicas o místicas (los límites de nuestro mundo, los límites del sujeto- o el sujeto como límite del mundo, el hecho de que el mundo sea, la muerte, el tiempo y el espacio) aquello sobre lo que las proposiciones con sentido nada pueden decir, están atravesados por un uso indicativo del lenguaje⁹: el lenguaje muestra lo que no puede expresar, donde “lo que cuenta no es lo que nos dice, sino lo que nos permite vislumbrar”¹⁰. Lo central de esta práctica filosófica, de este modo de entender la filosofía como ejercicio no es lo que puede decir, sino lo que puede callar. Técnica de sí en la que el sujeto de la experiencia asume lo inexpresable como tal y hace silencio.

Retomando el vocabulario foucaultiano de *La hermenéutica del sujeto*¹¹, el *Tractatus* tiene una dimensión espiritual en tanto se ocupa del problema del acceso a la verdad y las condiciones de aquella para una transformación espiritual del sujeto¹². Sólo que el pasadizo que lleva a esta transformación es el lenguaje y sus límites. El lenguaje, en su imposibilidad -o como condición de posibilidad, es también el transporte, el soporte, la red, el límite y la experiencia de “todo eso” más allá de la lógica, de todo eso que compone la obra, pero que no está escrito (o que apenas asoma hacia el final), eso que es “la segunda parte es la importante”, la ética. O lo místico como experiencia no racional-discursiva.

Lo místico

Sabemos de las lecturas de Wittgenstein de Nicolás de Cusa, de sus lecturas de *Las variedades de la experiencia religiosa* de W. James, de los *Evangelios* de L. Tolstoi, sabemos que el *Tractatus* es la búsqueda de dar con la representación, con la cuestión de la representación, es decir, una imagen a priori correcta del mundo. Nos encontramos también con su fracaso, con su éxito fracasando, con su absurdo – en su búsqueda de coherencia) . La filosofía como ejercicio, como práctica de delimitación de lo decible y lo indecible, tropieza con lo místico. Pero, ¿qué es lo místico aquí?

Mientras que las proposiciones lógicas describen o representan el armazón del mundo, pero “no tratan” de nada (6.124), la filosofía es el ejercicio que lleva a cabo tal esclarecimiento -delimitando lo pensable y con ello lo no pensable (4.114)- y muestra un ámbito indecible en la medida en que representa claramente lo decible; la mística es lo indecible, lo inexpresable en el marco de las restricciones que se han dado previamente para el decir con sentido (es decir, en la correspondencia entre lo que es factible de ser dicho con asignación de sentido en tanto verdadero o falso). Al delimitar lo colindante, aparece lo místico:

6.431. Al igual que en la muerte el mundo no cambia sino que cesa-.

6.4311. La muerte no es un acontecimiento. No se vive la muerte .

6.432. Cómo sea el mundo es de todo punto indiferente para lo más alto. Dios no se manifiesta en el mundo.

6.44. No *cómo* sea el mundo es lo místico. Sino *que* sea.

6.45. El sentimiento del mundo como todo limitado es lo místico.

Sin embargo, siguiendo a Hadot, lo místico en Wittgenstein es esa caída en, con y tras los límites de lo expresable, los límites del lenguaje. Como explicita la proposición 6.522. “Lo inexpresable, ciertamente, existe. Se *muestra*, es lo místico”. Lo místico es aquel ámbito del sentimiento de totalidad, o sensación (en tanto plano existencial, ético, estético) del milagro

⁹ Hadot, P., op.cit., p. 46.

¹⁰ Idem, p. 47.

¹¹ Cf. Foucault, M., *La hermenéutica del sujeto*, FCE, Bs. As., 2009.

¹² Volbers, J., op. cit., p. 103.

de que haya mundo. Por tanto, lo místico en el *Tractatus* de Wittgenstein no es identificable con el Principio de la Teología negativa, ni con la experiencia extática o éxtasis fusional, sino con la sensación entendida como experiencia afectiva (*Erlebnis* y no *Erfahrung*)¹³.

Las últimas proposiciones del *Tractatus* dan cuenta de esa experiencia afectiva que no debe confundirse con la experiencia mística propia de la teología negativa (bajo la cual “la imposibilidad de pensar el Principio puede presuponer otro modo de conocimiento, diferente del conocimiento racional, una experiencia superracional”¹⁴ y que sólo puede definirse por la negación de todos los predicados posibles. Lo místico aquí está ligado indisolublemente a un modo de afectación vital en la que los límites del sujeto (que son los límites también de su mundo y del lenguaje) llevan a un extrañamiento sin perturbación, sin enigma:

6.5. El *enigma* no existe.

Si una pregunta puede siquiera formularse, también puede responderse....

6.51. [sobre el escepticismo] Porque sólo puede existir duda donde existe una pregunta, una pregunta donde solo existe una respuesta, y esta, sólo donde algo pueda ser dicho.

6.52. Sentimos que aun cuando todas las posibles cuestiones científicas hayan recibido respuesta, nuestros problemas vitales todavía no se han rozado en lo más mínimo. Por supuesto que entonces ya no queda pregunta alguna; y esto es precisamente la respuesta.

Si el sentido de la vida no puede ser dicho, no es porque sea enigmático, es porque nuestros límites así lo muestran. Y sin embargo, hay en el lenguaje indicios que evocan hacia lo que escapa de él mismo: 4.121. “Lo que en el lenguaje *se* expresa, *nosotros* no podemos expresarlo por el lenguaje”. Las proposiciones éticas, esas que afectan a nuestras preocupaciones vitales, las estéticas muestran un indecible: hablan de algo irrepresentable. Lo irrepresentable no es de suyo enigmático, es fuente de extrañamiento porque no podemos acercarnos sin caer en el sinsentido. Esa es la matriz desde la que aparecen la imposibilidad de dar un sentido al mundo, a su existencia y su totalidad desde el interior del mundo y del lenguaje. De allí que Hadot señala que lo místico en el *Tractatus* “parece tener tres componentes: el sentimiento de la existencia, el sentimiento del todo limitado y el sentimiento de lo inexpresable, es decir, de un más allá del lenguaje”.¹⁵

El misticismo del *Tractatus* o la metáfora de la escalera son dos vías alternativas para llegar a eso que el lenguaje por sí solo no nos puede dar acceso, sino solo mostrar, señalar. Pero, como señala Hadot, el problema del sentido/sin sentido; del mostrar/decir, no es un problema epistemológico. Sino un problema que atañe a la práctica de la filosofía como forma de vida, que atañe su práctica como búsqueda de coherencia. Y esto tanto para Wittgenstein -como “sujeto” del sentimiento de lo místico, que conlleva a la experiencia de mudez-, pero también en relación al lector que debe poder salir de las proposiciones, permitirse ir más allá de las proposiciones con sentido (aunque antes reconocer las que buscan esclarecer y a la vez reconocer otras como absurdas o sinsentidos)¹⁶.

El llamado al silencio es la mostración de que lo fundamental no es lo que el lenguaje nos dice de lo indecible, sino lo que nos permite vislumbrar: 7. “De lo que no se puede hablar hay que callar”. Afirmar los límites del lenguaje, muestra el misterio del lenguaje y del mundo, dejando “vislumbrar un estado de sabiduría silenciosa que sería alcanzado por aquel que superara las proposiciones del *Tractatus*”.¹⁷

Sabemos que tras la escritura del *Tractatus Logico-Philosophicus* Wittgenstein guarda silencio durante 12 años. El ejercicio filosófico continúa aún bajo la forma del silencio. Continúa encontrando otros modos de decir, problematizando el lenguaje y jugando sus

¹³Hadot, P., op. cit., p. 22.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Hadot, op. cit., p. 52.

¹⁶ 6.54 Mis proposiciones esclarecen porque quien me entiende las reconoce al final como absurdas, cuando a través de ellas- sobre ellas- ha salido fuera de ellas (Tiene, por así decirlo, que arrojar la escalera después de subido por ella).

Tiene que superar estas proposiciones; entonces ve correctamente el mundo.

¹⁷Hadot, op. Cit., p 28

juegos.

De lo desconocido que sólo cabe decir en exceso

A diferencia de la pulcritud y limpieza en el decir con sentido que está presente en el *Tractatus* de Wittgenstein, Bataille propone otro juego con el lenguaje, otra búsqueda. La filosofía en Bataille aparece poniendo en entredicho la forma que ha cobrado el saber, pulsando hacia lo que está más allá del saber, el no-saber. En este sentido, la filosofía aparece como la crítica al discurso que ella misma ha labrado a lo largo de la tradición.

Para cada uno de nosotros es fácil advertir que esa ciencia [se refiere a la ciencia universal de Descartes] de la que se enorgullece, aunque completara respuestas a todas las preguntas que regularmente puede formular, al final nos dejaría en el no-saber; que la existencia del mundo de ninguna manera puede dejar de ser ininteligible. Ninguna explicación de las ciencias (ni más en general del conocimiento discursivo) podría remediar esto¹⁸.

Lo propio del saber es ordenar, establecer, definir, en el trazado de los límites ante lo que está seguro. Para ello suele alejarse de los objetos de los que trata, para, desde esa distancia, poder incorporarlos a un sistema de saber y un discurso que pueda acogerlos. Según Bataille, el saber no puede entenderse sino en el marco de la distancia respecto de lo que intenta conocer y respecto a sí mismo. Es esa distancia la que Bataille critica, pues es la trascendencia respecto de los objetos lo que ha interrumpido cierta continuidad o inmanencia.

El saber se asienta así sobre la trascendencia de la conciencia con respecto al resto de los seres. El hombre deja de estar en relación de intimidad (o continuidad) con el mundo, entra en una relación de exterioridad respecto a lo que le rodea y también con respecto a sí mismo. Afirma el cálculo racional para asegurar el saber. Tan lejos de esa exterioridad como puede estarlo, lejos de poder asegurarse un saber, de lo que se trata en *La experiencia interior* es de una ruptura de los marcos epistémicos de la filosofía, de los discursos científicos y de la religión (en sentido confesional o dogmático -donde también se forja una forma de saber): ya no es posible ir en pos de un saber, o una certeza, lo único que se revela es lo desconocido, que nunca aporta nada tranquilizador.

Lo desconocido no se presenta como una frontera a superar, como una meta tras la cual superaremos la imposibilidad y se asume el saber ya conquistado. Si bien Bataille sostiene que “El mundo le es dado al hombre como un enigma que hay que resolver. Toda mi vida-sus momentos estafalarios, desarreglados, así como mis graves meditaciones- se dedicó a resolver el enigma”¹⁹; el movimiento que propone cambia el modo de plantear los términos entre ignorancia y saber: va del conocimiento hacia lo desconocido, del saber al no-saber. No se trata sólo de un cambio de dirección (de la ignorancia al saber), sino de asumir que más allá del saber está el no-saber (y que este no es simple ignorancia).

En *La experiencia interior* Bataille lleva a cabo una crítica al saber para luego considerar su dislocación mediante la noción de experiencia. De allí se fragua el no-saber. Éste no es circular, sino movimiento abierto a la desgarradura, herida, inacabamiento. Frente al proyecto del saber, anima el movimiento hacia lo desconocido y el instante:

Conocer quiere decir relacionar con lo conocido, captar que una cosa desconocida es la misma que otra conocida. Lo cual supone o un suelo firme en el que todo reposa (Descartes), o la circularidad del saber (Hegel) (...) La cadena sin fin de las cosas conocidas no es para el conocimiento más que el acabamiento de sí mismo. La satisfacción descansa en el hecho de que un proyecto de saber, que existía, ha alcanzado sus fines, está realizado, que no queda ya nada por descubrir.²⁰

¹⁸Bataille, G., *La experiencia interior*, El cuenco de plata, Buenos Aires, 2016., p. 136. (Trad. de Mattoni, S.)

¹⁹Bataille, G., op. cit., p. 21.

²⁰Idem, p. 138.

Verá Bataille allí una contradicción que afecta al círculo entero del saber, pues suponiendo que se alcance el saber absoluto, sólo quedaría el cierre y el vacío del sujeto (“sé que no sabría ahora nada más de lo que sé”); el saber absoluto sólo ha podido convertirse en tal, tras los acabamientos por grados de la conciencia de sí, convirtiéndose en todo. Pero surge un problema ante este esquema, y Bataille lo plantea al considerar ese “más allá de los límites alcanzados, no ya algo desconocido, sino algo incognoscible y no por insuficiencia de la razón, sino por su propia naturaleza”. Se pregunta entonces “¿por qué hace falta que exista *lo que sé?*”²¹

Bajo este cuestionamiento muestra su crítica a las pretensiones del saber, por considerar que el discurso puede apropiarse de todo. Hay una inversión entonces en el plano del saber y de su sentido, puesto que la existencia no es reducible al conocimiento: de ser así, la reducción exigiría que lo conocido fuera el fin de la existencia y no la existencia el fin de lo conocido.

Reconociendo la importancia del conocimiento, dice “Como cualquier otra, por supuesto, mi existencia va de lo desconocido a lo conocido (refiere lo desconocido a lo conocido), (...) el conocimiento no se distingue en nada de mí mismo: *lo soy*, es la existencia que soy”²², pero hay un punto en que la existencia no coincide con el saber: la existencia no es reducible al conocimiento. Lo posible en el hombre, aquello que excede a toda apropiación, ese exceso muestra el *punto ciego del entendimiento*: La poesía, la risa, el éxtasis hacen que la vida se deslice en sentido contrario, yendo hacia lo desconocido.

El deslizamiento hacia lo desconocido, lejos de plantar un límite al decir, lejos de proponer el silencio, exigen en Bataille, la expresión de un pensamiento a merced de la suerte, en los límites de la coherencia, en los límites del pensamiento mismo. Lo experiencia de un ámbito desconocido supone la experiencia interior de no-saber que, sin ser inefable, choca con los límites del lenguaje: no invita al silencio, sino a un exceso del decir para mostrar esos límites.

La experiencia es la puesta en cuestión (a prueba), en la fiebre y la angustia, de lo que un hombre sabe por el hecho de ser. (...), sólo puede decir: “lo que vi escapa al entendimiento”, y Dios, el absoluto, el fondo de los mundos, no son nada si no son categorías del entendimiento.²³

Filosofía como ejercicio de puesta en cuestión

Frente a la forma del saber y sus búsquedas, Bataille opone otra forma: el no-saber. Según Bataille, la experiencia interior responde a la necesidad de la existencia humana de objetar todo, de cuestionar sin tregua. Experiencia interior que no está guiada por un objetivo del saber, por una finalidad del conocimiento (precisión en el lenguaje para la expresión de la experiencia o correspondencia con el mundo), sino que, sin fin dado de antemano, lleva al extravío, al sin sentido. Así lo expresa Bataille: “Quise que el no-saber fuera su principio (...). Pero esa experiencia surgida del no-saber permanece decididamente allí. No es inefable, no se la traiciona si se habla de ella, pero ante las preguntas del saber, le sustrae incluso a la mente las respuestas que aún tenía”²⁴.

Podría decirse que hay un elemento crítico en la experiencia interior, más bien un principio crítico que podríamos acercarlo al escepticismo si esa puesta en cuestión o crítica se mostrara en el plano de lo epistemológico y, a lo sumo, conllevara a la cierta forma de vida que busque la no perturbación. Pero, si ese puede ser un principio común, acaso es preciso decir que la experiencia interior es antes bien la puesta en tensión del saber y lo que

²¹ Idem, p. 139. Como se ve, Bataille retoma la pregunta leibniziana que hará contemporáneamente el propio Heidegger al preguntar *¿Por qué hay ser y no más bien nada?* (aunque la modulación que aquí cobra parece reunir y distanciar en un mismo movimiento a estos dos pensadores, Bataille y Heidegger).

²² Bataille, G., op. cit., p. 140.

²³ Idem, p. 25.

²⁴ Ibídem.

escapa al saber y, a la vez, supone en tanto experiencia, la angustia, la desesperación. Lejos de la apatía, se trata de exacerbar estados intensos en lo que la puesta en cuestión señala hacia la experiencia sensible de temblor ante lo desconocido.

Acaso para comprender la magnitud de la tentativa batailleana en torno a la experiencia, y contextualizar más ampliamente el sentido vasto que se ha dado a esta noción, es que sea preciso retomar los desarrollos de Martin Jay en *Cantos de Experiencia*. Jay señala la paradoja en la que se encuentra atrapada la noción de experiencia, pues, por un lado, a menudo se ha usado este término para señalar aquello que no se ajusta a la delimitación conceptual, aludiendo a lo que excede al lenguaje, donde la experiencia es aquello que le sucede a un sujeto; y por otro lado, tras el giro lingüístico, esta idea ha sido criticada pues se sostiene que nada significativo puede aparecer fuera del lenguaje, por tanto no puede hablarse de experiencia fuera de la mediación lingüística. En este marco, la experiencia es “sólo una función de los conceptos postulados contra ella (contra-conceptos) en un campo discursivo”²⁵. Cabe señalar que Bataille se sitúa en un cruce incómodo entre esas posibilidades. Su posición se mantiene en la tensión creada por la paradoja y así la experiencia aparece en el punto nodal de la intersección entre el lenguaje y una subjetividad no cerrada, excediendo a la vez los rasgos comunes expresables y el carácter inefable de la interioridad.

Sasso afirma la existencia de un sistema del no-saber en Bataille, como transgresión al sistema del saber hegeliano. A la subordinación del saber como trabajo en Hegel (ligado al discurso), Bataille establece otro despliegue al hacer coincidir su discurso nuevo con la impotencia del discurso²⁶. Sin embargo, Sasso complejiza la afirmación de un sistema del no-saber al señalar que el mismo debe ser pensado a partir de su inacabamiento, en una *ontología del juego*. “Sistema inacabado del no-saber” que ya desde su denominación excede todo posible ajuste al sistema²⁷.

Si ya no puede enmarcarse en el sistema del saber, ¿en qué se convierte la filosofía? ¿Cuál es la forma que cobra su ejercicio? La filosofía aparece como un ejercicio de extrañamiento y de pasaje entre el saber y el no-saber. La experiencia interior como punto extremo de lo posible, toda vez que vuelva o insista discursivamente, es decir, apuntando al decir con sentido (aun cuando sea de modo balbuceante, lacerado y precario) entorna su movimiento como un ejercicio filosófico.

Los momentos en los que la puesta en cuestión se exagera, son las ocasiones en las que se rompe el hilo de Ariadna²⁸, y sin embargo, la búsqueda continua, aun sin una respuesta concebible. Esto no sólo hiere el corazón del saber, también hiere el corazón del sujeto del saber. El ejercicio de ponerlo todo en cuestión que propone Bataille implica el descubrimiento del hombre de sus límites angostos, y de la imposibilidad de satisfacción de la negatividad que lo constituye. Bataille expresa ese descubrimiento en *La experiencia interior* con las fórmulas “no serlo todo”, “no querer serlo todo”.

Al definir esta experiencia como ir hasta el límite de lo posible, la extremidad en la que se embarca supone que el conocimiento como fin también debe ser traspasado, de allí la dificultad de inscribirla como un proyecto del saber, de allí la dificultad de que sea asimilada por la filosofía. La experiencia interior se presenta como una provocación a la filosofía, en particular, y a los discursos del saber, en general. A los límites analíticos del saber que separa el sujeto que conoce y el objeto del conocimiento, la experiencia de la que habla Bataille opone la indistinción entre sujeto y objeto.

El gesto presente en *La Experiencia interior* es el del deslizamiento del saber al no-saber, toda vez que el fracaso del saber señala el deslizamiento al no-saber. Este deslizamiento debe ser pensado en sus diversas aristas: indica salir del discurso de la razón, salir del saber como

²⁵ Jay, M., *Cantos de experiencia*, Paidós, Bs. As., 2009, p. 20. Otra de las paradojas de la experiencia que se señalan apunta a que, si bien es interpretada como algo propio, como una posesión personal, no se adquiere más que en el encuentro con la otredad, con lo nuevo.

²⁶ Sasso, R., *Georges Bataille: Le système du non-savoir. Une ontologie du jeu*, Éditions de Minuit, Paris, 1978, p. 77.

²⁷ Idem, p. 13.

²⁸ Cf. Bataille, G., op. cit., p. 55.

proyecto; revela la importancia de la comunicación de esta experiencia anómala en la que el sujeto está abierto; a la borradura del sujeto se añade que el punto extremo no es alcanzado hasta ser comunicado (ya no hay objeto ni sujeto, sino la brecha distendida entre ambos); además, en la experiencia, la comunicación “le quita la silla al Sujeto y al objeto”, por lo que el no-saber no sólo comunica el éxtasis, sino que se opone al saber y a la satisfacción del saber.

Desde estas aristas, la tensión entre la filosofía y el no-saber no se clausura en esa posibilidad de la comunicación discursiva de la experiencia (como giro discursivo), ni en el reconocimiento de esa subjetividad lacerada, ni en la no pertinencia en relación al saber. También Bataille señala que la filosofía puede disolverse, convertirse en otra cosa:

Una vez alcanzado esto como un extremo de lo posible, resulta obvio que la filosofía propiamente dicha es absorbida y que, al estar separada por el simple intento de cohesión de los conocimientos que es la filosofía de las ciencias, se disuelve. Y al disolverse en esa nueva manera de pensar, resulta que ya no es más que la heredera de una teología mística fabulosa, aunque mutilada de un Dios y que hace tabla rasa.²⁹

La experiencia mística

El límite de lo posible que señala Bataille en *La experiencia interior* señala hacia un ámbito que roza la mística (pero una mística sin Dios, sin salvación). Comenzaremos por señalar las particularidades de este misticismo, que nos permitirá luego otras consideraciones en relación a las diferencias con lo místico tal como aparece en Wittgenstein. a los límites del lenguaje.

En la primera parte de *La experiencia interior*, “Esbozo de una Introducción a la Experiencia interior”, se muestra la ambigüedad en la que se encuentra la posición de Bataille respecto al misticismo al encarar una crítica de lo que llama servidumbre dogmática (y del misticismo). Bataille afirma que la experiencia de la que habla es una experiencia de éxtasis, muy cercana a la que habitualmente recibe el nombre de “mística”, pero que se diferencia de la mística en el punto en el que no está atada a ningún dogma, a ninguna experiencia reconfortante, ni a ningún Dios: “Entiendo por experiencia interior lo que habitualmente se llama experiencia mística: los estados de éxtasis, de arrebatado, cuanto menos de emoción meditada”.³⁰

Hay algo en esta experiencia -que rechaza el apelativo “mística” sin alguna aclaración previa- que a la vez que la distancia de la mística confesional, también la distancia de otras actitudes filosóficas como el escepticismo a las que por momentos se asemeja (“No estamos totalmente despojados más que yendo sin trampas a lo desconocido”³¹). En este punto de partida puede reconocerse la importancia de la experiencia de ausencia de Dios (que implica a su vez la ausencia de autoridad, de fundamento y de sentido), en tanto que Bataille asume un tipo de experiencia que no se guiará por nada más que ella misma, sin un fin de antemano. Es el no-saber su principio, es decir, la puesta en cuestión permanente.

Dijimos más arriba que la experiencia interior es la puesta en cuestión de todo bajo la afirmación vital de “no querer serlo todo”, bajo esa premisa que marca la insuficiencia del sujeto de la experiencia y del saber también se marcan los límites de su búsqueda: mientras que la mística confesional busca la salvación – aunque sea por un camino escarpado- y el escepticismo busca la ausencia de perturbación, la experiencia interior batailleana se acerca más a la exaltación de la perturbación, al darle curso a un sentimiento que aflora y trastorna todo saber previo, toda búsqueda premeditada, imponiendo una experiencia sensible ligada a ese trastorno:

Lo desconocido nos deja fríos, no se hace amar antes de que trastorne todo en nosotros

²⁹ Idem, p. 31.

³⁰ Idem, p. 25

³¹ Idem, p. 27.

como un viento fuerte³².

Entro en un callejón sin salida. Allí toda posibilidad se agota, lo posible se sustrae y lo imposible hace estragos. Estar frente a lo imposible -exorbitante, indudable- cuando ya nada es posible es para mí tener una experiencia de lo divino, es análogo al suplicio³³.

La experiencia interior, que no puede tener un principio ni en un dogma (actitud moral), ni en la ciencia (el saber no puede ser su fin ni su origen), ni en una búsqueda de estados enriquecedores (actitud estética, experimental), no puede tener otra aspiración ni otro fin que ella misma³⁴.

Según Bataille la experiencia interior no es inefable, pero no responde a las preguntas del saber, se trata de una experiencia que escapa al entendimiento, que escapa a cualquier nombre, puesto que llamar Dios o fondo de los mundos a esa experiencia supondría cercar lo desconocido inconcebible, lo de salvaje que ella aporta. “Vivo de experiencia sensible y no de explicación lógica. Tengo una experiencia tan loca de lo divino que se reirán de mí si hablo de ella”³⁵.

En ese marco es que la experiencia de ir hasta el extremo de lo posible se encuentra con lo milagroso. El milagro es aquí lo imposible que sin embargo sucede –acaso asimilable al milagro tal como Wittgenstein lo expresa, pero- que no revela nada más que eso desconocido y nuestra insuficiencia para comprender, para entender y para expresar ese milagro.

La experiencia soberana e interior de la que habla Bataille no evoca ningún Dios de la infancia, no evoca un más allá, sino lo desconocido, la desnudez del sujeto que deja caer sus seguridades y que va tras la experiencia de desgarramiento como único valor y única autoridad. No obstante, es la escritura la que manifiesta desde el principio las contrariedades de la expresión de la experiencia: allí se exponen las paradojas en las que cae el lenguaje al querer asir con un lenguaje limitado algo que excede al entendimiento, que excede el saber, que excede la posibilidad de decir y de ir más allá de la simple mudéz del silencio.

...¡palabras!, que me agotan sin tregua; sin embargo iré hasta el fondo de la posibilidad miserable de las palabras.

Quisiera encontrar las que reintroduzcan – en un punto- el silencio soberano que interrumpe el lenguaje articulado³⁶.

De distancias y cercanías

Hemos tramado un recorrido por algunos de los lugares desde los que se pueden establecer puntos de contacto entre Wittgenstein (en el *Tractatus*) y Bataille (en *La experiencia interior*), en torno a lo que puede saberse (o ser conocido, pensado y dicho), a la filosofía como práctica crítica respecto de los límites del saber y, por último, de lo místico como terreno que está más allá de la filosofía.

Las cercanías y distancias que encontramos entre los planteos de estos dos pensadores, señalan dos modos diversos de concebir la filosofía como trabajo (o técnica) de la interioridad, actitudes diferentes respecto a los límites del lenguaje y las limitaciones que suponen al sujeto del saber, así como también cada uno traza condiciones disímiles de ese ámbito que llaman lo místico o experiencia mística (según el caso).

Partiendo de un punto que los hace cercanos, referimos a la situación del sujeto respecto del saber: referimos a la situación crítica del sujeto del saber que se encuentra con lo que escapa al entendimiento y la expresión. En ambos se da cierta insatisfacción respecto al saber, al menos en tres sentidos: Primero reconociendo sus límites (en el reconocimiento de la correspondencia con el hecho o al mundo al que remite); segundo, estableciendo una denuncia a los alcances cortos de la perspectiva científicista al no llegar a aclarar o saber

³² *Ibidem*.

³³ *Idem*, p. 55.

³⁴ *Idem*, p. 29.

³⁵ *Idem*, p. 55.

³⁶ *Idem*, p. 220.

acerca de los problemas vitales -esos problemas que cuando se presentan involucran la sensibilidad y ponen en jaque las certezas del sujeto); tercero, criticando (o reubicando) a la filosofía y su potencialidad respecto del saber. Sobre este punto vale señalar que el rol de la filosofía es, o bien el de disolver los falsos problemas a partir del análisis del lenguaje y circunscribiendo aquello sobre lo que es posible decir algo con sentido (Wittgenstein), o bien el de poner en cuestión los límites del sujeto, del saber y de la propia filosofía abriendo a otra experiencia (del laceración del sujeto, de no-saber y de experiencia interior).

En ambos, se daría cierta vuelta a la filosofía (que no debería entenderse solo como retorno, sino como rodeo, o dar vuelta, voltear) de la fuerza viva que toca el ser mismo del sujeto. En Wittgenstein, se trata de una sabiduría que toca el ser del sujeto, en la que algunos han señalado la transformación (acaso enmascarada) de la filosofía como un ejercicio de sí, que supone un trabajo sobre sí mismo, bajo la premisa de ir más allá de las pretensiones de la metafísica. Si se parte de que la filosofía en Wittgenstein (en el *Tractatus*) es una suerte de terapéutica, cabe preguntar si esa no es una interpretación intelectualista que no toma en cuenta la *causa* de la búsqueda filosófica, esa a la que hace alusión Wittgenstein sobre los problemas vitales, o las preocupaciones más claramente filosóficas y de las que termina callando. En Bataille, la filosofía es el modo (tramposo, transgresor) de poner en cuestión el saber y la tradición de la filosofía como modo de saber: la apelación a la experiencia abierta en el no-saber vuelve a la filosofía para mostrar toda aquella intensidad que se le escapa.

Sobre lo místico o la experiencia mística, según se habrá visto, no debemos dejarnos engañar por la expresión. Tanto Wittgenstein como Bataille no refieren a una experiencia confesional o de unión con la divinidad; antes bien involucra una experiencia de lo inconcebible, una sensación de milagro que atañe a los límites del lenguaje. Se distancian en la afirmación o la negación de lo que sea eso inconcebible como enigma. En Wittgenstein, la demarcación de lo que puede ser dicho establece la negación del enigma en tanto tal; en Bataille, el enigma es afirmado, tanto como la imposibilidad de poseer una respuesta.

Respecto a lo que huye de ser sabido y ser expresado, ambos pensadores tomarán distintos senderos frente a la misma certeza: los límites del lenguaje. El decir y el callar wittgensteinianos (para representar un hecho objetivo o para mostrar algo irrepresentable, respectivamente) montan la barrera entre el decir con sentido y el sinsentido. Reconociendo los límites precarios de las palabras y el lenguaje, la estrategia batailleana será decir, describir, dramatizar con ese lenguaje las formas del sinsentido, los extremos de lo posible y el no-saber. La repetición, las descripciones, la insistencia en el decir, son modos de dar cuenta (mostrar?) todo lo que escapa al lenguaje, forzándolo a mostrarse insuficiente *en* su uso, en su terreno: exceso de palabras para dar cuenta de lo irrepresentable, de la experiencia. Los límites que hacen callar a uno, son los mismos que el otro se cansa de decir sin poder decir plenamente.
