

# LA CONFRONTACIÓN SARTRE-BATAILLE

## (Implicaciones diversas de lo imaginario)

Joaquín MARISTANY

La penetración en un autor no viene prefijada por códigos establecidos; implica, al contrario, una dosis notable de capricho. Logra más, en ocasiones, un ingreso lateral que el tremendismo inevitable del acceso a la obra objetivamente más lograda (no creo que ayude a un primer contacto con Nietzsche empezar por *Así habló Zaratrusta*, y sí recomendaría para iniciarse *El ocaso de los ídolos*, aperitivo más comestible). Asimismo, yéndonos a las polémicas que enzarzan a un autor con otro —las hallamos de toda índole—, no siempre las más explícitas coinciden con las más esclarecedoras. Percibir detrás del rechazo airado un significado escondido bien pudiera ser operación rentable en cualquier autor. Nos enseña aquella cara no confesada de sí y lo que en la ira misma revela complicidad con lo denunciado. De tal suerte considero la relación Sartre-Bataille (sus relaciones, es sabido, no se distinguieron por su gran cordialidad). Persigo, pues, aquello que polémicas más explícitas, y por eso más conocidas y estudiadas (como las habidas con Merleau-Ponty o Lévi-Strauss) no aportan. Se estudiará académicamente, es cierto, lo reseñable de esta relación Sartre-Bataille; pero no se engañe el lector, mi interés es otro: alumbrar simplemente a Sartre por contraste. Contat-Rybalka en *Les écrits de Sartre*,<sup>1</sup> consignan con su acostumbrada exactitud el lado sartriano del debate, concretamente la crítica que dirigió Sartre a *L'expérience intérieure* y la viva *Discussion sur le péché* tenida en 1944. Faltan —no era esta la intención de los compiladores— tanto los escritos críticos de G. Bataille sobre Sartre como un estudio de conjunto sobre las dos partes litigantes.

He de avisar también de los cambios tonales que este trabajo presenta en relación con otros ensayos dedicados a Sartre (en varios de ellos me apoyo e inspiro). Me tienta —este estudio ocupa sólo un recodo en el proyecto— figurarme al autor. Por figuración entiendo un ir estableciendo coherencias en las intenciones de Sartre, en sus *noesis*,

si utilizo el lenguaje fenomenológico. Sartre anima diversas intenciones a las que responden, aparentemente tan sólo, diversos intencionados (*noemas* diversos). Expresa la época —intención imaginaria—, la piensa —intención filosófica—, quiere cambiarla —intención política—. Pero cada intención es sostenida por un mismo *cogito* o a él circularmente revierte. Detrás del *cogito*, impregnándolo, alienta un ser vivo a quien difícilmente yo accedo. Resta un trabajo modesto pero estimulante: repercutir en el intento imaginario el reflexivo o político y viceversa. Un ensayo de correlacionar intenciones diversas supondrá además de abultar, metódicamente tan sólo, el intencionar sobre lo intencionado, una estructura primordialmente circular. Véase por contraste. Siendo importantes los cortes y evoluciones en la obra de Sartre, me interesa más lo que Sartre de algún modo repite que lo renovado. Sartre utiliza para expresarse la imagen y el concepto; prefiero sorprender las equivalencia de los conceptos en las imágenes o la de éstas en los conceptos, etc. Desatiendo bastante, por tanto, las luces que la adición cronológica o cada género expresivo autónomamente tomado dispersan.

La correlación de intenciones, su circularidad, suponen por mi parte una hipótesis orientadora que, sumiéndome a mí personalmente en complicidad —así siento yo a Sartre—, preside. Acéptese como presumible en el transcurso de este ensayo la hipótesis de que *L'imaginaire* de 1940<sup>2</sup> sea la obra más fértil respecto a correlaciones y circularidades futuras. *L'imaginaire* no se resuelve en pura imagen, *teatro* o *novela*; ni se aleja en espirales reflexivas, como *L'être et le néant* o la *Critique de la raison dialectique*; ni se identifica con imaginarios realizados en sí mismo o en otros personajes, *psicoanálisis existencial*; ni se adecua siquiera con los manifiestos o ensa-

<sup>1</sup> M. Contat y M. Rybalka, *Les écrits de Sartre*, Cronología y bibliografía comentada, París, Gallimard, 1970, pág. 94.

<sup>2</sup> A. J. Arnold y J. P. Pirion *Genèse et critique d'une autobiographie*, University of Virginia. Archives de Lettres Modernes, 144, 1974) han distinguido con razón el carácter ficticio de *Les mots* de lo que podría parecer un autoanálisis sartriano. Las críticas señalan alguna analogía respecto al «psicoanálisis existencial» de Flaubert donde diferenciamos difícilmente el documento de la ficción.

yos de crítica, *Qu'est-ce que la littérature?* o *Situations*. Las obras que suceden a *L'imaginaire*, sin embargo, tendrán mucho que ver con la reflexión sobre la imagen, según mi hipótesis. Desde *L'imaginaire*, en las complejidades concernientes a la imagen misma como problema autónomo (primer aspecto), en la valoración de la imagen en el campo abierto de otras valoraciones posibles, sartrianas o no (segundo aspecto) o desde su propia y peculiar tonalidad y desde su gusto imaginativo —los posee Sartre como cualquier autor en un complejo afecto-imagen indisolubles: *La nausée* como clímax— (tercer aspecto),<sup>3</sup> encuentra su lugar natural el debate o contraste entre J. P. Sartre y G. Bataille. Lo que en un proyecto más amplio<sup>4</sup> aparece tal vez como capítulo parcial o erudita cuestión historiográfica, adquiere aquí, en cambio, inesperada centralidad.

Siguiendo caminos más cronológicos y evolutivos, los estudiosos sartrianos se empecinan a menudo exclusivamente en preguntas algo reiterativas: ¿es Sartre realmente marxista?, ¿lo es a medias?, ¿no lo es en absoluto? Con tales preguntas se discute la continuidad o discontinuidad e incluso contradicción de Sartre en su obra —¿un doble Sartre? Importantes cuestiones son éstas; pero minimizan algo esencial: nos hallamos ante un radical, vertiginosamente radical, explorador de nuestra época, aireado por varias y nuevas solicitaciones culturales. Militante sin duda, pero explorador, tanto o

<sup>3</sup> En «Jalons pour une histoire du concept d'imagination» *La relation critique*. París, Gallimard, 1970, págs. 174-196 J. Satarobinski presenta las diferentes coordenadas en las que se incorporan las valoraciones que nuestra cultura ofrece de la imagen. Para el análisis de las complejidades internas de la imagen, ver según las tendencias, M. Dufrenne *Phénoménologie de l'expérience esthétique*, P. Malrieu *La construction de l'imaginaire*, G. Durand *Les structures anthropologiques de l'imaginaire* y O. Mannoni *Clefs pour l'imaginaire ou l'autre scène*. Para la tonalidad imaginativa de Sartre, ver M. D. Boros *Un séquestre, l'homme sartien*, París, Librairie A. G. Nizet, 1968. La doctrina literaria subyacente y, también, explícita en la novela sartiana, en G. J. Prince, *Métaphysique et technique dans l'oeuvre romanesque de Sartre*, Genève, Librairie Droz, 1968.

<sup>4</sup> En una próxima publicación, paralela a este artículo, insistiré sobre la convergencia de las intenciones en la obra de Sartre.

más que militante, se topa Sartre con otros compañeros de ruta: Merleau-Ponty, Lévi-Strauss o el propio G. Bataille.

#### NOTICIA DOCUMENTAL DE UNA RELACIÓN

A — La cronología de textos cruzados entre los dos autores es la siguiente: G. Bataille publica en 1943, *L'expérience intérieure*,<sup>5</sup> a la que sigue una dura y larga recensión. «Un nouveau mystique», de Sartre, en *Cahiers du Sud* del mismo año (el estudio se insertará en *Situations* I). Contat-Rybalka resumen así el contenido: «Sartre, en analizando *L'expérience intérieure* de G. Bataille, ataca el misticismo sin fe de éste y discute de paso la sociología de Durkheim así como el psicoanálisis de Freud».<sup>6</sup> Al ataque de Sartre contesta Bataille brevemente «Réponse a Jean Paul Sartre» (el escrito se encuentra en apéndice del *Sur Nietzsche*). En 1944 G. Bataille presenta a pública discusión un extracto —Klossowski lo efectúa—, de tesis fundamentales de su pensamiento; el texto resumido se encuentra asimismo en *Sur Nietzsche* bajo el título «Le sommet et le déclin». La subsiguiente discusión (se encuentra junto al extracto en *Dieu vivant* 5), precedida de una comunicación del P. Danielou, congrega a diversos oyentes creyentes e incrédulos. Participan en el debate Adamov, Gandillac, Madaulte, Hyppolite, Massignon, Marcel y Sartre. La intervención sartriana es abundante: se centra, como la de Hyppolite, en dificultades lógicas y terminológicas, alude también, pero marginalmente, a las dificultades ya expuestas en «Un nouveau mystique». Bataille clarifica, a raíz de la discusión con Sartre, su propia terminología en una nota, «Néant, transcendance, immanence» (asimismo en el apéndice del *Sur Nietzsche*).

Cesa toda confrontación directa, mediando entre ellos tan sólo críticas de Bataille y, esto resulta menos documentable, alusiones de Sartre a la temática de Bataille. Veamos de nuevo las cronologías. En 1947 aparece el *Baudelaire* de Sartre que, como es sabido, suscita virulenta polémica en los medios franceses. Participa Bataille con un notable artículo, «Baudelaire», que se incluye dentro de un ensayo más amplio, *La littérature et le mal*,<sup>7</sup> de posterior publicación; también en dicho ensayo se encuentra la recensión crítica de Bataille sobre *Saint Genet comédien et martyr* aparecido en 1952.

<sup>5</sup> Cito, en la medida de lo posible, la obra de Bataille según la edición de las *obras completas* en curso de publicación, París, Gallimard, 1970-73. «La experiencia interior» se encuentra en el tomo V. *Sur Nietzsche* (tomo VI) contiene «Le sommet et le déclin» y un apéndice, «Réponse a J. P. Sartre», «Néant, transcendance, immanence» y el dossier sobre la «Discussions sur le péché».

<sup>6</sup> M. Contat-M. Rybalka, *op. cit.*, pág. 94.

<sup>7</sup> G. Bataille, «Baudelaire» y «Genet», en *La littérature et le mal*, París, Idées, 1957, págs. 37-38 y 197-244.

Creo importante observar que en el libro de Sartre sobre Genet se hallan referencias, veladas algunas, pero otras claramente explícitas sobre G. Bataille, y —no lo he visto suficientemente advertido— la temática que allí desarrolla Sartre tiene en gran parte como interlocutor a G. Bataille o al menos desarrolla temas «materialmente» idénticos. El esquema de *Saint Genet* se repite, engrosado, en la arquitectura de *L'idiot de la famille*; por tanto podría ampliarse mi observación anterior —si vale ésta— a la última obra de Sartre, aunque las alusiones a Bataille sean allí aún más veladas. Añádase, por último, la referencia a Bataille en *Qu'est-ce que la littérature?* —la incluye Sartre precipitadamente en el surrealismo<sup>8</sup>— y la nota sobre Bataille, más las frecuentes tematizaciones del *pollach*, que se encuentra en la *Critique de la raison dialectique* dentro de un tratamiento que dialoga con Lévi-Strauss.<sup>9</sup>

Por su interés indirecto tal vez ayude cotejar estos escritos con los cruzados entre Sartre y M. Blanchot. Dejo de lado otras referencias aisladas de Sartre a Bataille, como la de los entrevistas que Contat-Rybalka reseñan<sup>10</sup> o los contactos personales relatados por Simone de Beauvoir en sus *Memorias*, según las cuales M. Leiris media en la relación Sartre-Bataille.<sup>11</sup> Dentro de las pesquisas eruditas sería asimismo interesante dilucidar con exactitud la situación tanto de Bataille como de Sartre en el «renacimiento de estudios hegelianos» que protagonizan en Francia A. Kojève y J. Hyppolite. Ha escrito Jean Wahl que Sartre asistió a los cursos de Kojève junto con Bataille. Merleau-Ponty, Lacan, etc.<sup>12</sup> Confieso que mis propias indagaciones en los medios sartrianos no me permiten confirmar la aseveración de J. Wahl en lo que atañe a Sartre.

B— Resulta incómodo resumir o analizar en la polémica enumerada el único escrito en el que temáticamente ataca Sartre a Bataille. Las tres partes del artículo<sup>13</sup> van examinando críticamente el género literario de Bataille, sus contenidos, la cuestionabilidad de su experiencia mística. Poco ayudan a la inteligibilidad de una confrontación ya que, a mi entender, Sartre muestra notable incompreensión o al menos un tratamiento sumario de Bataille. Explicable resulta el hecho por las circunstancias (aún no se ha producido la reactualización de

Bataille) y la globalidad de una negativa excesivamente tajante. Lo mismo se repetirá en la «Discussion sur le péché»; Sartre intenta atenuar el adversario dentro de sus propias categorías doctrinales. Aventuro la opinión de que la confrontación temática, si existe, hay que buscarla por parte de Sartre principalmente en la compleja armazón del *Saint Genet*<sup>14</sup> o, anteriormente, en *Qu'est-ce que la littérature?* En lo que a Bataille respecta sí encuentro aumentos temáticos explícitos, ya sea en su artículo sobre Baudelaire, ya en el que le sigue sobre el Genet de Sartre y, también, en la precisión terminológica tras la «Discussion sur le péché». Aventuro entonces la hipótesis correlativa de que el amontonamiento inyectivo que prodiga el artículo de Sartre sobre *L'expérience intérieure*, por una parte, y el no advertir a Bataille detrás del riguroso desarrollo de *Saint Genet*, por otra parte, son la causa de que la relación Sartre-Bataille permanezca desatendida en los estudios sartrianos. En cualquier caso, los dos artículos de Bataille sobre Baudelaire y Genet ahí están, permitiendo un dibujo esquemático del enfrentamiento al menos por una de las partes: la de G. Bataille.

## I EL ESTATUTO DE LO IMAGINARIO LITERARIO

La dificultad de exponer la dualidad Sartre-Bataille desde los dos artículos de Bataille y su nota terminológica tras la «Discussion sur le péché» (lo he argumentado ya), me obliga a una porción de recursos retóricos. Acéptense nominalmente —su contenido se esclarecerá poco a poco— términos

<sup>14</sup> Me baso fundamentalmente en la estructuración de temas análogos, aunque la interpretación sea opuesta. El mismo Bataille señala la coincidencia temática, al igual que lo efectúa J. Lecarne en *Sartre (Les critiques de notre temps et Sartre)*, París. Garnier 1973, introduciendo en su antología el extracto de Bataille sobre el *Saint Genet*. Por otra parte, entre los autores a los que hace referencia a menudo Sartre (Claudel, Mircea Eliade, Jouhandeau, etc.), no creo que ninguno de ellos permita una confrontación temática equivalente. El libro que Sartre cita a veces para apoyar sus tesis, M. Bloch, *La société féodale*, Albin Michel, 1939, le proporciona hechos favorables pero de ningún modo una interpretación decisiva. En efecto, el adversario Bataille permite la estructuración a través de la conjunción que operan en él M. Mauss y su importante *Essai sur le don* y la creativa *Introduction a la lecture de Hegel* de A. Kojève. En este último Bataille descubre la presencia de Nietzsche. Más allá de «las figuras de conciencia» reales e históricas, el amo siempre «consume» y el esclavo «produce»: las dos actitudes son arquetipos permanentes.

<sup>8</sup> «Qu'est-ce que la littérature?», *Situations II*, París, Gallimard, 1948, pág. 318.

<sup>9</sup> *Critique de la raison dialectique*, París, Gallimard, 1960, pág. 187. *L'Être et le Néant*, París, Gallimard, 1943, págs. 683-85.

<sup>10</sup> M. Contat-M. Rybalka, *op. cit.*, págs., 29-83, 116, 124, 155.

<sup>11</sup> Simone de Beauvoir, *La Force de l'âge*, París, Gallimard, 1960, págs. 656-63.

<sup>12</sup> J. Wahl. *Tableau de la philosophie française*, París, Gallimard, 1952, pág. 171. La estima que a Bataille le merece, por su esfuerzo de interpretación hegeliana, A. Kojève, no se desmiente a lo largo de su obra. La posición de J. Hyppolite, en «Situation de l'homme dans la Phénoménologie hegelienne» (*Les Temps Modernes*, 1947) se aproxima a lo que Sartre realizará por su lado en la *Critique*.

<sup>13</sup> *Situations I*, París, Gallimard, 1947, págs. 143-89.

neutrales utilizables, por tanto, en diversa dirección por ambos autores aunque acusen procedencia batailleana. Son estos: *transgresión* (variaciones cuyas se encuentran en «ayección», «perversión», «traición» y recubren a la vez el término mayúsculo de *mal*), *santidad*, *soberanía*, *consumo* (correlativo suyo será la producción), *lo imposible*, *comunicación*. Tales nominaciones ya en Bataille, principalmente, ya en Sartre, logran formalización en registro filosófico mediante la categorización batailleana de *nada*, *trascendencia*, *inmanencia*. En su acepción expresionista o en la estrictamente técnica esa terminología invade, aparentemente sólo, los más heterogéneos territorios. En un contexto *Imaginario* hallamos en Bataille y Sartre el lugar propio de la conducta «imposible»; no queremos saber nada por ahora sobre las rutas de tal imposibilidad. Transportados los términos al territorio *moral*, tropezamos con las serias aporías del Bien y del Mal. Si convenimos en asignar a la *teología* el lugar absoluto del Bien y del Mal, *moral* y *teología* coincidirán en la ubicación. Será preciso advertir, sin embargo, la inversión que opera la modernidad en ese lugar absoluto. Bataille y Sartre rechazan la verticalidad del lugar absoluto; por ejemplo *l'autre* (sartrismo) connota exclusivamente a la horizontalidad de los otros. (El corrimiento semántico se dibuja meridiano en un artículo de la primera época de Sartre, «Liberté cartésienne», aparecido en *Situations I*, invirtiendo caprichosamente el itinerario de las *Méditations* de Descartes.) Tampoco estorbará remitir la oposición Sartre-Bataille, con palabras de Bataille (reinterpretando éste a Kojève), a un *lugar cultural* de la reflexión filosófica europea. «En la *Fenomenología del espíritu*, Hegel, persiguiendo la dialéctica del *amo* (del señor, del soberano) y del *esclavo* (del hombre condenado al trabajo), la cual está en el origen de la teoría comunista de la lucha de clases, conduce al esclavo a su *triunfo*, pero su aparente soberanía no llega a ser entonces más que autónoma voluntad de servidumbre; la soberanía no tiene para sí más que el lugar de lo imposible.»<sup>15</sup> Asumo aquí obviamente la remisión

<sup>15</sup> *La littérature et le mal*, ed. cit., pág. 228. La digresión de Bataille sobre la «dialéctica del amo y del esclavo», a

al *lugar cultural*, en modo alguno lo discutible de una interpretación Kojève-Bataille. Invito sí, en el mismo contexto de la cita, a reflexionar sobre la oposición «trabajo-soberanía» que Bataille establece; tornará a presentarse bajo la dualidad «producción consumo» logrando así el asunto que nos ocupa su transcripción *económica* a título nominal.

Como segundo recurso retórico dramatizo en mi exposición los términos neutralmente mentados. Dramatizando alternativamente las ideas, intento, a partir de los dos artículos-recensión de Bataille y su nota terminológica, abordar cotejándolo el circunscrito contenido de los dos largos estudios sartrianos *Baudelaire*, *Saint Genet comédien et martyr*; apuraré así sus profundas divergencias.

Valga acotar que Baudelaire o Genet en sí mismos no protagonizan, creo, la polémica sino preferentemente en cuanto brillantes pretextos en Bataille y en Sartre; desde luego no cuentan directamente en el examen que establezco. Respecto al interés de lo que Sartre y Bataille escribieran sobre Baudelaire y Genet caben distintas valoraciones según la perspectiva elegida. Cualquier lector imparcial ha de acusar la superior calidad sartriana de *Saint Genet* en comparación con el anterior psicoanálisis existencial dedicado a Baudelaire. Para la controversia que me ocupa, con todo, esta diferencia cualitativa es irrelevante por cuanto ya en el artículo de Bataille sobre Baudelaire se establecen las líneas de fuerza de la discusión y ésta sólo nos importa. Más relevante será, para perseguir el paso de una discusión a la siguiente, recordar que *La part maudite*<sup>16</sup> de G. Bataille aparece en 1949 o sea en el intervalo de sus dos artículos y también de los dos escritos de Sartre. Por lo demás, hasta 1960 no nos entrega Sartre su meditación crítica sobre el marxismo, la *Critique de la raison dialectique*.

la vez estrechamente ligada al texto de Kojève pero también distante de él, abre a Nietzsche espacios en el centro de la famosa dialéctica. Remito para este tema a «De l'au-delà de Hegel a l'absence de Nietzsche» de D. Hollier, en *Bataille*, París, 10/18, 1970, págs. 75-107.

<sup>16</sup> *La part maudite*, París, Minuit, 1949.

a) Alegato contra Baudelaire

Bataille discute a Sartre en su artículo «Baudelaire» fundamentalmente la valoración que deba darse a dos mundos estrechamente cercanos, Mal y Poesía. Derivadamente entenderá de modo opuesto el significado histórico de *Les fleurs du mal*. Siendo en Bataille y Sartre el Mal un término relativo, subordinado inexorablemente al Bien —en modo alguno evidente por sí mismo— nos encontramos con insolubles equívocos o aporías para determinarlo; sólo se salvan las aporías si atendemos a jerarquías previamente establecidas. La fundamos, afirma impecablemente Bataille, según nos hablen los propios sentimientos (véase la introducción a «Le sommet et le déclin», en *Sur Nietzsche*). Los sentimientos en ambos autores se despiertan en un contexto secularizado; se niega el lugar tradicional del Bien, Dios. Al negarse tal presupuesto nos exponemos al peligro de *marear* en terreno «materialmente» común las aporías que del Bien y del Mal tres morales de sesgo contrario presentan: la teológica o clásica, la hipercristiana (?) —en ella se sitúa a sí mismo Bataille— y la expresamente a-tea de Sartre. Las aporías afectarán, lo hemos de ver, a la poesía; lazo estrecho entre Mal y poesía, pero cuán diferentes devienen las vinculaciones. Bataille distingue en sí mismo y en Sartre lo que llama «actitud mayor» y «actitud menor» sobre la poesía y previamente sobre el Mal. Resumo primero la posición sartriana. Para Sartre, *l'Autre*, mayúscula que designa a Dios, ha sufrido un corrimiento a los otros; sucede ya la inflexión, insinuándose el primado de lo histórico, la anti-fisis, antes de las correcciones que presentará la *Critique*. Ahora bien, aquí centro sus propias aporías, al corrimiento corresponde en Sartre una profanación —léase trivialización— del lugar absoluto, ya del Bien, ya del Mal. Por trivialización entiendo, es correlativo, que la experiencia absoluta se transmutará en *creencia* absoluta, lo contrario de *corteza* o evidencia que incumbe exclusivamente al proyecto histórico concienciado o no. Puede Bataille caracterizar así la «actitud mayor»

de Sartre, su Bien. «Él designa bajo el nombre de libertad ese estado donde el hombre no posee ya apoyo del Bien tradicional o del orden establecido.» Y sigue, «comparada a esa posición *mayor*, él (Sartre) define como *menor* la posición del poeta».<sup>17</sup> Baudelaire «no ha sobrepasado jamás la infancia» (cita de Sartre). Analicemos la posición sartriana desde la actitud *mayor*: primado del proyecto histórico, luego, proyecto colectivo (*Critique*). Una vez establecido el Bien se suceden las aporías y equívocos con el «otro» Bien (Dios). Tanto la negación absoluta del Bien, Satán, como su afirmación absoluta, el santo, carecen de sentido en su objeto y en el acto de quererlo: «Querer lo que no se quiere —se continúa odiando a los poderes maléficos—, no querer lo que no se quiere —ya que el Bien se define siempre como el objeto y fin de la voluntad profunda.»<sup>18</sup> Lo absoluto, remitido ya a conducta infantil en *L'esquisse*,<sup>19</sup> pervive en la imagen psicológicamente (infantilismo biográfico) e históricamente (infantilismo social). Llamamos a tal imaginaria Mal, pero anotando las diferencias según las jerarquías consideradas. Resulta ser «Mal» en cuanto remitido a un proyecto histórico no asumido; resulta serlo también en cuanto transgresión imaginaria, inexistente, de un orden absoluto fantasmal. Baudelaire vive sumido en perpetuo «Mal» por cuanto *niega* el orden establecido: mundo divino, mundo adulto pero sigue en él *conservándolo*. Lo *niega absolutamente* y de su negación redoblada —su poesía «tematiza» el Mal, la Negación— brotan reflexivamente (término inadecuado) redundantes *Fleurs du mal*. Así consume Sartre el proceso de Baudelaire, de su poesía. Conducta imposible que recrea o se autoabastece de su propia irrealidad. Mal y poesía, moral y poesía se han indisolublemente abrazado a él.

En lo referente al significado histórico que merecen a Sartre *Les fleurs du mal* escasea el desarrollo temático en la obra; más tarde

<sup>17</sup> *La littérature et le mal*, ed. cit. pág. 39.

<sup>18</sup> *Ibid.* pág. 37.

<sup>19</sup> *Esquisse d'une théorie des émotions*, París, Hermann, 1939.

lo aumentará Sartre en *L'idiote de la famille*<sup>20</sup> estudiando con todo lujo de detalles el siglo XIX (prolonga y corrige *Qu'est-ce que la littérature?*). Algo, sin embargo, se apunta ya en el *Baudelaire*. El momento teológico, momento repetitivo, es asociado por Sartre al *Status* del nacimiento, el modelo social conformado según referencias naturalistas, el Feudalismo. Baudelaire, luego Flaubert, protagonizan complicados sucedáneos del modelo repetitivo; viven en la equívoca promiscuidad posromántica: el «arte por el arte» (el mal por el mal). Sartre suele apiñar a Baudelaire, Flaubert, Mallarmé en *impossibles* pretensiones restauradores. Resumamos la posición de Sartre. Culmina en el estadio poético una irreal e ineficaz transgresión que se congela —esencializa—, *Fleurs du mal*. Ha situado Sartre al Mal en el corazón del acto poético. Negación «absoluta» de una norma —*mal teológico*—, negación «relativa» in-esencial, pues la norma es inexistente y, por ende, coherencia sistemática de Sartre, *mal ético* en las nuevas coordenadas de la moral de la historia. De otro modo, poesía y Mal imaginario (teológico) carecen de consistencia propia subordinándose a la actitud mayor: el proyecto histórico.

Así dibujada la versión sartriana de la poesía, se nos ofrece el lugar dirimente del debate. Bataille opone paladinamente «otra» actitud mayor que viene a ser precisamente la menor de Sartre. «Si la libertad es la esencia de la poesía; y si la conducta libre, soberana, merece sólo una *Recherche gémissante*», caigo en la cuenta de inmediato en la miseria de la poesía y las cadenas de la libertad... Cuando el horror de una libertad impotente compromete virilmente al poeta en la acción política, abandona él la poesía.»<sup>21</sup> A un primado de lo histórico, de la acción política, contraponen Bataille el primado trágico. El Bien, lo que nos habla *L'expérience intérieure*, excede el límite práctico-productivo; lo excede precisamente en cuanto límite o avaricia del ser que teme excederse. El Mal, actitud menor, se traduce

en el acatamiento del límite, sea en la aceptación de una norma teológica —Bataille cree que la moral clásica se asocia a la «duración del ser», a su conservación (salvación)— o de la norma de los procesos productivos. En Bataille, según esto, la transgresión del límite, el Mal, es un momento irrebasable donde se cumple la soberanía, la imposibilidad. «Yo creo que el hombre está necesariamente abocado contra sí mismo y que no puede reconocerse, que no puede amarse hasta el fin si no es objeto de una condenación».<sup>22</sup> Hemos alcanzado una nueva jerarquía, véase «Le sommet et le déclin». El Bien de la actitud soberana se cumple en la negación del «demasiado humano» nietzscheano y el Mal deviene crepuscular acatamiento del límite. Si, versión sartriana, identificamos Bien e historia, propugna Bataille la constitutiva imposibilidad histórica.

*La fiesta, la poesía, el sacrificio* son lugares de ruptura; arcaísmos de permanente presencia. Bataille, lejano de cualquier planteo teológico, reencuentra lo sagrado. *La poesía*, emergencia de lo sagrado, nos realiza constitutivamente. Cita Bataille un fragmento de *Mon cœur mis à nu*: «A chaque minute nous sommes écrasés par l'idée et la sensation du temps. Et il n'y a que deux moyens pour échapper à ce cauchemar —pour oublier: le plaisir et le travail. Le plaisir nous use. Le travail nous fortifie. Choisissons».<sup>23</sup> Comenta Bataille otro conocido fragmento del mismo escrito: «Il y a dans tout homme, à toute heure, deux postulations simultanées, l'une vers Dieu, l'autre vers Satan. L'invocation à Bien ou spiritualité, est un désir de monter en grade: celle de Satan, ou animalité, est une joie de descendre»; y lo asocia al primero: «El placer es la forma positiva de la vida sensible; no podemos experimentarlo sin un gasto improductivo de nuestros recursos («il use»). El trabajo, al contrario, es el modo de la actividad; tiene por efecto la acumulación —acrecentamiento— de recursos («il fortifie»)... Tales consideraciones colocan a la economía en la base de la moral, la colocan en la base de la poesía.»<sup>24</sup>

<sup>20</sup> «La situation littéraire de l'apprenti-auteur post-romantique», en *L'idiote de la famille*, III, París, Gallimard, 1972, págs. 66-445.

<sup>21</sup> *La littérature et le mal*, ed. cit., págs. 40-41.

<sup>22</sup> *Ibid.*, pág. 43.

<sup>23</sup> *Ibid.*, pág. 59.

<sup>24</sup> *Ibid.*, págs. 59-60.

Existe una grandeza histórica en *Les fleurs du mal*; radica en haber reivindicado ese indeclinable exceso en plena era industrial, en el momento posromántico, cuando las vinculaciones sociológicamente restauradoras del romanticismo se liquidan depurándose así su sospechosa vinculación con la poesía. (La justificación o el desarrollo sistemático de esa visión de la historia, a más de otros importantes asuntos, se encuentran en *L'apart maudite*; sus avales etnológicos en el notable libro de Roger Caillois (discípulo de Mauss), *L'homme et le sacré*.<sup>25</sup>)

En Bataille confluyen, bien lo advierte Sartre, la herencia sociológica de Durkheim-Mauss y el hiper cristianismo de Nietzsche.

#### b) Alegato contra Saint Genet comédien et martyr

El comentario que Bataille dedica al libro de Sartre sobre Genet indudablemente endurece las diferencias entre los dos autores, las hace más ostensibles, si bien Bataille no aporta elementos *substancialmente* nuevos en su polémica. Una vez abiertas las líneas divergentes, el hecho de que Sartre vertebralmente su propia postura es lo que permite por contraste o derivación aumentos temáticos de Bataille sobre nuevas zonas. Como señala Bataille, en la *Introducción* a las *Obras completas de Genet* contrapone Sartre dos sociedades:<sup>26</sup> una condenable, «la sociedad de consumo»; y otra a alabar, «la sociedad de producción». Es bastante presumible, al menos en esas páginas, la alusión a *La part maudite*, aunque se resuelva al revés la cuestión, como también advierte Bataille. Existiría por tanto, al menos, un tema común a contrastar. Pero hay algo más que la nueva vertebración sartriana provoca.

<sup>25</sup> R. Caillois, *L'homme et le sacré*, París, Gallimard, 1950. En la introducción, el autor comparte la responsabilidad de su escrito con Bataille.

<sup>26</sup> Las páginas que cita Bataille (133-38 y sobre todo 222-31) se refieren a las de la reedición de la obra en 1970; las páginas de la edición original en las que Sartre alude al tema son 112-116 y, sobre todo, 186-193.

En general se suele caracterizar la importante obra de Sartre *Saint Genet* desde una perspectiva preferentemente moral. Sería el libro sobre Genet un tránsito brillante, el negativo de su moral futura, entre *L'être et le néant* y la *Critique*; una especie de fenomenología de las conductas negativas pero en camino —tema de la traición— a su propia liquidación de tales; así lo ven A. Gorz,<sup>27</sup> M. Contat-Rybalka<sup>28</sup> y Laing-Cooper,<sup>29</sup> potenciando las inteligentes observaciones de F. Jeanson sobre la figura de conciencia traidora.<sup>30</sup> La perspectiva que adopto sobre *Saint Genet* es radicalmente otra aunque acepte las posturas citadas. A. Rovatti apuntó en su *prefacio* a la traducción italiana de *Saint Genet*,<sup>31</sup> y hago mía su observación, otra lectura posible —aplicable en mi opinión al escrito anterior, *Baudelaire*. Cabe sorprender en *Saint Genet*, afirma Rovatti, la emergencia y ampliación de los temas antiguos que estudiara Sartre en *L'Imaginaire*. A una lectura moral que incluiría, cierto, a la imagen como negativo (A. Gorz), prefiero otra directamente imaginaria con evidente carga moral. Precisamente por ofrecer lo imaginario presente en *Saint Genet*, como lo será en *L'idiot de la famille*, aumentos considerables sobre lo desarrollado en 1940, podrá tener Sartre una rica confrontación con Bataille. Dos escritores se definen sobre el estatuto y génesis del imaginario literario.

Desmenecemos lo que quizás aparece ilegítima o forzada extrapolación de temas. ¿Cómo las aporías del Bien y del Mal, *Baudelaire*, o el contenido manifiesto del *Diable et le bon Dieu*<sup>32</sup> hallan transcripción en un esquema comprensivo de la imagen? Así lo

<sup>27</sup> A. Gorz, «Sartre ou de la conscience à la praxis», en *Le socialisme difficile*, París, Du Seuil, 1967, págs. 205-13.

<sup>28</sup> M. Contat-Rybalka, *op. cit.*, págs. 243-45.

<sup>29</sup> R. D. Laing y D. Cooper, *Reason et violence*, Londres, Tavistock, 1964.

<sup>30</sup> F. Jeanson, *Le problème moral et la pensée de Sartre*, en la reedición que contiene la nota final «Un quidam nommé Sartre» (París, Du Seuil, 1966) y *Sartre par lui-même*, París, Du Seuil, 1955.

<sup>31</sup> P. A. Rovatti, *Introduzione* a J. P. Sartre, *Santo Genet comediante et martyr*, Milano, Il Saggiatore, 1972, pág. XX.

<sup>32</sup> *Le diable et le bon Dieu*, París Gallimard, 1951 (para delimitar esta obra y su relación con *Saint Genet*, ver M. Contat-M. Rybalka, *op. cit.*, págs. 231-40).

propongo esquemáticamente —he de remitir una vez más a un ensayo futuro sobre el asunto—. La imagen, veámos, comporta una conducta imposible, una detención (según Sartre) en el cambio de la historia. Las aporías morales, tal como las trata Sartre, se resuelven siempre en proyecto o contraproyecto *intencionales*, incluso el antiproyecto. Tiene que ver, pues, la moral, no resulta difícil advertirlo, con la conducta imposible, con la génesis imaginaria; se juega la originalidad más pura del *psicoanálisis existencial*.<sup>33</sup> La conducta imposible fracasa ante los otros, no fracasa en abstracto imposible; la conducta imposible se resolverá siempre en la falsa reciprocidad frente al otro. De pronto, los procelosos análisis de *L'être et le néant* sobre «Le regard» y sus imposibles: sadismo, masoquismo se introducen en el territorio de la imagen. Dicho en forma explosiva, la cuestión imaginaria coincide inevitablemente con la cuestión erótica, aparezca o no la coincidencia. No era fácil advertir esto en *L'imaginaire*; faltaba el proceso del autoanonadarse imaginario (irreal subjetivo) frente al acento que allí marcaba el anonadamiento objetivo del imaginante, o sea, la distinción entre percepción-imagen. Tampoco se advertía en *Baudelaire* porque escasamente trataba allí Sartre no sólo el condicionamiento social de Baudelaire sino principalmente su condicionamiento subjetivo. Así se engrosa y funde el análisis de la imagen con el erotismo pues éste es su campo de juego.

El aumento temático es susceptible de nuevas direcciones. Siendo la imagen un equivalente de realidad, no la posee ella en sí misma, siguiéndose por tanto en Sartre su inconsistencia especular, su existir *probable* (se introduce en la imagen otro término de *L'être et le néant, la mauvaise foi*). Sartre nos dice que ingresar en la imagen equivale a hacerlo «simbólicamente» en la muerte real. Posiblemente acaece el fenómeno porque, en el fracaso erótico subyacente a las imágenes, «eróticamente» abandonamos previamente la realidad, reciprocidad, mediante simbóli-

cas irrealizaciones masoquista y sádica. Aquí se entiende, en esa constitutiva inexistencia del imaginario sartriano, la curiosa adscripción del teatro respecto a la imagen tan frecuente en la obra de Sartre, véase *L'idiot de la famille*.<sup>34</sup> (Tematizar la constitutiva teatralidad del imaginario sartriano, brillante esbozo de F. Jeanson, sigue pidiendo una monografía. Con Jeanson considero como el lugar más apto para ello a una pieza clave, *Kean*.)<sup>35</sup> *Erotismo, teatralidad, muerte* devienen insospechadas zonas imaginarias que nos ofrece *Saint Genet comédien et martyr*.

Hasta dicho escrito, quizás el más brillante que Sartre haya escrito jamás (tercer aumento), no había tratado el autor las metamorfosis mediante las cuales un hombre a través de viajes infernales por los otros alcanza su curación imaginaria o literaria librándose del autismo. Según Sartre, logra Genet el tránsito. Se adelantan en *Saint Genet* las alucinantes espirales imaginarias de ese proceso que Sartre perseguirá con gran morosidad en su monografía sobre Flaubert,<sup>36</sup> antes en *Les mots*. Aldo Rovatti en el prefacio citado apunta que en *Saint Genet* encuentran sobre todo Laing y Cooper las posibilidades antipsiquiátricas del sartrismo.

Por último (cuarto aumento y no agoto el tema), en *Saint Genet* vincula Sartre con detalle el Imaginario con el imaginario verbal ampliando las sumarias explicaciones que se nos diera en 1940. A ese imaginario verbal lo persigue además Sartre con inigualable maestría en el psicodrama imaginario que la simple operación de leer supone (erótica comunicación imaginaria entre autor y lector).

Sigue la confrontación polémica de Bataille por los nuevos derroteros que Sartre facilita. Coherente con sus propios postula-

<sup>34</sup> *L'idiot de la famille*, ed. cit., 1971, I, págs. 662-64, 785-90; II, págs. 774-906.

<sup>35</sup> *Kean*, París, Gallimard, 1954. Ver F. Jeanson, *Sartre par lui-même*, ed. cit. La publicación de *Sartre, un théâtre de situation* (textos elegidos y presentados por M. Contat y Rybalka), París, Gallimard, 1973, ofrece un material precioso, no utilizado aún, que yo sepa, en el estudio del teatro de Sartre.

<sup>36</sup> *L'idiot de la famille*, ed. cit., II, segunda parte. Ver las sucesiones expresivas: «Del niño imaginario al actor», «Del actor al autor», «Del poeta al artista».

<sup>33</sup> S. Doubrovsky, *Pour quoi la nouvelle critique*, París, Mercure de France, 1966 (el autor desarrolla la originalidad del «psicoanálisis existencial» como proyecto crítico).



dos ya expuestos en el artículo sobre Baudelaire niega de nuevo Bataille la *actitud mayor* que Sartre defiende. Entonces afirmaba Bataille trágicamente la constitutiva, no transitoria por tanto, estructura de la *transgresión*. Bataille afirma —esto aporta novedad al primer artículo— que la transgresión, cuando es *soberana*, permite el erotismo y la *comunicación*; *L'erotisme*<sup>37</sup> ilustra esas tesis. Afirma, asimismo, que sólo la comunicación mayor, la poesía, evita la soledad. Se cifra todo en esclarecer lo que invoca Bataille por *soberanía*: «Es el poder de elevarse, en la indiferencia a la muerte, por encima de las leyes que aseguran el mantenimiento de la vida»;<sup>38</sup> y más adelante: «La soberanía (o la santidad) se refiere a una realidad que nutre su belleza de indiferencia a la conservación (al tiempo) e incluso de la atracción por la muerte».<sup>39</sup> Consecuentemente, sólo le interesa a Bataille si se cumple o no la soberanía en la obra de Genet. Contra lo que Sartre sostiene niega Bataille —cruce inevitable de planteos— el logro de la *soberanía* y de una real *comunicación* en la *transgresión* de Genet. Analizando diversos personajes de su obra novelística observa Bataille el desliz calculador de la transgresión que Genet opera, su hundimiento ilimitado en lo sórdido o el *impasse* de su transgresión ilimitada. Genet, según confiesa el propio Sartre, ni puede ni quiere comunicarse con sus lectores: «La elaboración de su obra persigue la negación de quienes la leen».<sup>40</sup> Para Bataille el proceso comunicativo de Genet y su búsqueda calculadora de lo abyecto se relacionan entre sí como efecto y causa. Kant en la *analítica y dialéctica* de su *Crítica del juicio estético*<sup>41</sup> —esto lo sabe perfectamente Sartre pero lo asume en diversa cosmovisión— se pregunta cómo el placer estético, siendo particular y subjetivo, logra universalidad, comunicación. La universalidad de la obra de arte postula *a priori* la existencia de un «sentimiento co-

mún». Previamente caracteriza Kant al placer estético como placer desinteresado. Desinterés, desprivatización —lo que nos aísla resultan ser los intereses—, obtiene la admirable comunicación del arte. Bataille cree como Kant que «realizar una obra literaria no puede menos de ser *operación soberana*» (jubilosa la llamaría Kant). Esto acontece en el sentido de que la obra pide al autor lo mejor de sí mismo, exceder su yo pobre. Desde aquí el autor exige al lector; le exige lo que él previamente ha asumido, la negación del límite privado. «Realizar arte equivale a volver la espalda a toda servidumbre como a toda disminución; supone hablar el lenguaje soberano que, proveniente de la parte soberana del hombre, se dirige a la humanidad soberana»,<sup>42</sup> «sentimiento común» que Kant invoca. Así, el atractivo que despierta en Bataille la obra de Genet se reduce a su propio fracaso. «Interesa pero no apasiona». Genet transgrede en actitud menor para obtener bienes menores; de ahí la frialdad que se respira en su obra.

La distinción que establece Bataille entre yo disminuido y yo soberano reencuentra un lugar clásico en la génesis de la obra de arte, la relación *obra-autor*. «Un livre est le produit d'un autre moi que celui que nous manifestons dans nos habitudes, dans la société, dans nos vices», escribe Proust;<sup>43</sup> y en otro lugar de la misma obra, *Contre Sainte-Beuve*, añade: mientras que el mal escritor «ne voit pas sa propre pensée, alors invisible à lui, mais se contente de la grossière apparence qui la masque à chacun de nous à tout moment de notre vie», el escritor verdadero rechaza «les expressions toutes faites, que ce qui en nous vient des autres —et des plus mauvais autres— nous suggère, quand nous voulons parler d'une chose, si nous ne descendons pas dans ce calme profonde où la pensée choisit les mots où elle se reflétera toute entière».<sup>44</sup> Bataille, distinguiendo lo *profano* y lo *sagrado*, recubre las categorías bergsonianas y proustianas de *yo actual* - *yo virtual* que Sartre

<sup>37</sup> *L'erotisme*, París, Minuit, 1957.

<sup>38</sup> *La littérature et le mal*, ed. cit., pág. 212.

<sup>39</sup> *Ibid.* pág. 213.

<sup>40</sup> *Ibid.* pág. 219.

<sup>41</sup> A. Philonenko, en su introducción a la traducción francesa de la obra de Kant, *La critique du jugement*, aborda de manera pertinente el tema de la comunicación.

<sup>42</sup> *La littérature et le mal*, ed. cit., pág. 225.

<sup>43</sup> M. Proust, *Contre Sainte-Beuve*, París, Pleiade, 1971, pág. 222.

<sup>44</sup> Proust, *op. cit.*, pág. 307.

aborrece. Sagrada es la poesía para Bataille así como profana es la prosa. «La cuestión de la *comunicación* está siempre implícita en la expresión literaria; aquélla o es poética o no existe (no siendo más que la búsqueda de acuerdos parcial-particulares, o la enseñanza de verdades subalternas que Sartre designa al hablar de prosa).»<sup>45</sup> La confluencia religión-arte «que hereda en parte los poderes religiosos», el carácter religioso de la transgresión remitirá de nuevo a *L'homme et le sacré* de Roger Caillois (datos etnológicos) y también a escritos de M. Blanchot como *La part du feu*, por lo que se refiere a la concepción de la escritura.<sup>46</sup>

Como ya observó Serge Doubrovsky,<sup>47</sup> tal vez el lugar débil coincide en Sartre con el fuerte. ¿No se reduce el ambicioso proyecto sartriano a retornar —victoria o fracaso— a la cuestión de Sainte-Beuve, relación *obra-autor*? Creo que la lectura más fecunda del gigantesco esfuerzo de *L'idiot de la famille* va en tal dirección.

c) *Nota terminológica: nada - trascendencia - inmanencia*

El equívoco subyacente a términos neutrales como los elegidos: *transgresión, santidad, soberanía, consumo, lo imposible, comunicación* se habrá ya disipado tras lo dicho. Tomemos algún término céntrico para comprobarlo: la *transgresión*, una de cuyas variantes es la traición. Para Sartre, protagoniza la traición una figura de conciencia necesaria para la realización histórica. En el prefacio al libro de A. Gorz, *Le traître*,<sup>48</sup> «Des rats et des hom-

mes»,<sup>49</sup> y aún más si cabe en el admirable texto de Gorz, sabremos a qué atenernos sobre la función histórica de la traición. La notable galería de traidores que desfila en la obra de Sartre dibuja también los aspectos abyectos y perversos de la traición. Genet, el estudio de Sartre sobre él, deviene el más impresionante fresco de sus horrores. Sartre mismo invoca la traición en *Les mots* y reivindica para sí la función de intelectual-traidor que A. Gorz, sartriano, expone con lucidez en *La morale de l'histoire*.<sup>50</sup> No pensemos lo mismo de G. Bataille aunque el inevitable éxodo de la conciencia desgraciada confunda los ecos. La traición (transgresión) reviste en Bataille contra lo que sucede en Sartre un carácter constitutivo que orienta más si lo referimos al incesto de Lévi-Strauss, *Structures élémentaires de la parenté*, revestido el material etnológico, valga decirlo, de meditación filosófica.<sup>51</sup> Pensemos también, ¿por qué no? en la acepción irregular de las *perversiones* freudianas, en lo que éstas resisten a una canalización adulta o histórica. *Lo imposible*, otro término neutral, será para Sartre y Bataille la conducta imaginaria. Ahora bien, el estadio imaginario es perfectamente distinguible en teoría para Sartre del estadio ético; Bataille en cierto modo, a sabiendas, los confunde y con él muchos contemporáneos. Transformación moderna de lo sagrado, representa el arte una suerte de ética superior.

Definamos categorías más formalizadas: *nada, trascendencia, inmanencia*, que, objeto de discusión cuando la sesión sobre el pecado (véase «nota terminológica»), recibieron aclaración por parte de Bataille. El manifiesto previo a la discusión, *Le sommet et le déclin* —no se enfrenta en su intención a tesis ni siquiera al interlocutor Sartre—, preveía lo que luego ulteriormente se formula en la discusión. Sartre ataca allí tanto en el terreno terminológico —acepción de *nada*— como en lo que considera hibridismo posteristiano de Bataille. ¿No nos hablan los místicos también de *nada*? Veamos por el comienzo

<sup>45</sup> *La Littérature et le mal*, ed. cit., pág. 239.

<sup>46</sup> M. Blanchot, *La part du feu*, París, Gallimard, 1949, págs. 67-80. La relación Sartre-Blanchot es comentada en el libro de P. Verstraeten, *Violence et éthique*, París Gallimard, 1972 (libro que merecería una mención especial por mi parte aunque lo dejo de lado en la medida que su exposición es claramente interpretativa).

<sup>47</sup> Doubrovsky, utilizando las categorías sartrianas desde un punto de vista muy personal, deja el *Contre Sainte-Beuve* abierto en cuanto lugar inevitable de toda hermenéutica, a pesar del esfuerzo sartriano.

<sup>48</sup> A. Gorz, *Le traître*, París, Du Seuil, 1958.

<sup>49</sup> Publicado bajo este título en *Situations IV*.

<sup>50</sup> A. Gorz, *La morale de l'histoire*, París, Du Seuil, 1959.

<sup>51</sup> *L'erotisme*, ed. cit., 2.ª parte, «L'enigme de l'inceste», donde Bataille reinterpreta a Lévi-Strauss.

aporético de su exposición, previamente a la discusión, cómo Bataille no recuerda en modo alguno a lo que *usualmente* se expone como moral cristiana.<sup>52</sup> «El bien se presenta en primer lugar como bien de un ser. El mal parece un perjuicio inferido a algún ser, evidentemente. Puede que el bien sea el respeto a los seres y el mal su violación. Si tales juicios tienen algún sentido, puedo atraerlos de mis sentimientos» (primera cara). Por otro lado, de manera contradictoria, el bien está ligado al desprecio del «interés» de los seres por sí mismos. Según una acepción secundaria pero que interviene en el conjunto de los sentimientos, el mal sería la existencia de los seres en tanto que está implicada su separación»<sup>53</sup> (segunda cara).

Así se nos habla al introducir *Le sommet et le déclin*, términos que prefiere Bataille a bien-mal. La moral de la cumbre responde al exceso sobre el límite o sea, nueva versión, a la transgresión. El ocaso (el mal) supondría más o menos en Bataille un miedo a la muerte, al desaparecer; cansancio y retención o proyección del tiempo que es lo que se conserva o pierdo. De ese miedo se originan en Bataille —genealogista de la moral— las seguridades, las leyes, el «bien». No hay en él, se le dijo en el coloquio, ética posible por cuanto Bataille vincula siempre con el «bien» una recaída utilitarista, transaccional, «humanista» de la cumbre.

A la transacción corresponde en Bataille el término *trascendencia*, intermedio entre *nada* e *inmanencia* (término privilegiado). Con incómoda pero legítima abreviación —no estudio a Bataille por sí mismo—, *nada* «es para mí el límite de un ser. Más allá de los límites definidos en el tiempo y en el espacio un ser ya no es... Pero este no-ser se me llena de sentido: sé que me puede *aniquilar*»;<sup>54</sup> lo sé en *mi* fragilidad. *Inmanencia* deviene el extre-

mo opuesto. En la medida en que capto la extensión de mi ser, su comunicabilidad, rompo la situación prehegeliana cuando no sorprendía la coincidencia de lo subjetivo y lo objetivo, al mismo tiempo que la fusión del sujeto y el objeto. La experiencia del objeto resulta ambivalente. En cuanto objetivo, yo mismo individuo y me alejo así del continuo animal. Trascendencia, posiblemente, reviste en Bataille un carácter transaccional ya que, al «objetivar», los fetiches, «objetos» agigantados, —pueden serlo para Bataille Dios o la polis— confunden engañosamente individuo y género. La poesía no, ella simplemente participa. «La moral es trascendencia en la medida en que apela al bien del ser edificado sobre la nada del Nuestro (la humanidad tomada como sagrada, los dioses o Dios, El Estado).»<sup>55</sup> La *moral* capitula así para Bataille en perpetuas permutas o transacciones.

Si alguien ha frecuentado a Sartre, sabe que *nada* y *trascendencia* significan algo radicalmente diverso. Contra lo que algunos han escrito pienso que Sartre posee una acepción rigurosa de *nada* pero rica e irisada de distintas variaciones semánticas. En la elipsis de un tratamiento satisfactorio, cuando menos sostengo el monismo de *être-pour-soi* siendo aislable sólo en un análisis posterior la rígida oposición *en-soi* —*pour soi*. Para mantener el monismo es indispensable el término mediador de *nada*. Coincidiría con intérpretes notables —A. Gorz,<sup>56</sup> C. Audry<sup>57</sup>— en el rechazo del manido dualismo de Sartre que sólo con múltiples reservas se debería parcialmente admitir. Como ilustración del carácter mediador de *nada* propongo —aquí sin demostración rigurosa— relacionarlo con el término aristotélico de *στέρησις* o privación, diverso, por tanto, de la estricta negación. Sartre introduce en su categoría *nada*, una inconsistencia o progresiva evanescencia. Ilustrémoslo: un individuo, una familia, una clase «ya» no son sino la sombra de sí mismos y el sujeto interioriza esa experiencia como

<sup>52</sup> Subrayo *usualmente*, porque, a mi parecer, el P. Daniélou no ha agotado en su respuesta a Bataille las virtualidades que el cristianismo ofrece, exceptuando las que la teología oficial *usualmente* expresa. Dostoyevsky, por ejemplo, en *Los hermanos Karamazov* y en *El idiota* propone algo nuevo sobre el tema. Pienso también en el último capítulo de *L'action*, de 1893, de Maurice Blondel.

<sup>53</sup> G. Bataille, ed. cit. de sus *obras completas* París, Gallimard, 1970-73 IV, pág. 41.

<sup>54</sup> *Ibid.*, VI, pág. 203.

<sup>55</sup> *Ibid.* VI, pág. 202.

<sup>56</sup> A. Gorz, *Le socialisme difficile*, ed. cit. pág. 207, en nota.

<sup>57</sup> C. Audry, *Sartre*, París, Seghers, 1966.

ausencia. Basta traducir *en soi* por naturaleza humana o sucedáneos: clase-familia y se advierte de qué tratamos. Por tanto, nos hallamos ante una categoría relativa: «privado de», privativa, erosiva que reencuentra —en nuevo contexto desde luego— la formalización aristotélica.

La *nada* de Sartre se opone a la de Bataille como un contexto de *φύσις* (repetición) se opone a otro de *ἄνυτι - φύσις* (tiempo irreversible o histórico). Para Sartre, la *inmanencia* de Bataille recae en una especie de restauración naturalista, antihumanista (en ocasiones englobable bajo su despectivo «ancien régime»). Sabemos ya lo que piensa Bataille sobre el primero de la *trascendencia* sartriana. En una palabra: experiencias, contextos, formalizaciones son irreconciliables e indialogables; toda neutralidad terminológica se disipa.

## II. DOS INTERIORIZACIONES DE LO ECONÓMICO: RARETÉ Y GASPILLAGE

La dimensión ético-poética arrastra a Sartre y a Bataille a nuevos parajes, a lo que osadamente califica G. Bataille de «Economía generalizada» en *La part maudite*. Ambos autores, Bataille en dicha obra y Sartre en la *Critique*, intentan anclar sus mundos respectivos en suelo económico. Tomemos en excepción muy laxa la economía. Etimológicamente proviene el término del griego «administrar la casa» o vigilar su duración. Fisiológicamente cuida la economía de las funciones orgánicas —Sartre acentúa las productivas y Bataille las de consumo—. El uso etimológico o el uso fisiológico de economía algo tiene que ver con aquello usualmente designado como tal, la economía política: ciencia que trata de la producción, desarrollo y consumo de los bienes destinados a satisfacer las necesidades humanas. Lo que no define la economía política en cuanto tal serán esas *necesidades*, los *usos* y la *normativa* que tales necesidades postulan. Si a esa amplísima zona —desdibujada aquí— de la existencia la asociamos sin mayor análisis con el

simple sobrevivir, nos atañe el problema y suscita nuestra complicidad.

Nueva precisión. Cabe distinguir las infinitas discusiones sobre los fundamentos objetivos de la actividad económica, sus primeros conceptos especulativos u operativos de la *elemental interiorización* de esa misma realidad que aquellos estudian. Problematizará Sartre y en cierto modo Bataille con R. Caillois<sup>58</sup> si la economía arcaica y la economía moderna poseen elementos comunes; hallaremos posiciones dispares en sus trasfondos doctrinales. No se persigue aquí este asunto difícil. Reduzco la oposición Sartre-Bataille a proporciones más asequibles y tangibles que continúan los asuntos ventilados anteriormente. ¿Cómo se vinculan en Sartre y Bataille, sus imaginarios, con la interiorización económica que sus economías circularmente generan? Ni a Sartre ni a Bataille les corresponden especiales títulos en Economía Teórica; si acaso, reivindicar para sí otro lugar, la Antropología Económica, que subyace en cualquier teoría económica se acepte o se niegue el presupuesto.<sup>59</sup> De esa Antropología destaco yo —a eso me limito— la *interiorización subjetiva*. Sin negar, claro está, el fundamento objetivo que otros ya han estudiado en Sartre cuando menos.<sup>60</sup>

Sartre radicaliza su antropología económica en torno a una categoría por él acuñada, *rareté*. Traducida adecuadamente, *rareté* pide el término castellano de «escasez» pero tal vez otro más imperfecto, «rareza», cubra la amplia oscilación semántica de lo que Sartre apunta. Rareza (calidad de lo raro) connota por una parte la objetiva acepción de «escaso» y por otra subjetivas alusiones a raro o

<sup>58</sup> R. Caillois, *op. cit.*, especialmente págs. 15-35: «Rapports généraux du sacré et du profane».

<sup>59</sup> Para la dificultad del concepto mismo de antropología económica actualmente en desarrollo, ver el libro de M. Godelier, *Economía, fetichismo et religion dans la société primitive*.

<sup>60</sup> Para la complejidad de la noción de rareza en Sartre, y solamente a título de ejemplo, ver el capítulo «Necesidad y rareza» del libro de Vignorelli, *Sartre tra l'ideologia e la critica*, «Aut Aut» n.º 136-37, 1973, págs. 117-31, y el número 134 consagrado casi enteramente al problema. En estas publicaciones se desarrollan las observaciones hechas anteriormente por Enzo Paci.

«enrarecido», a raro o «extraño». Aunque insista yo en la vivencia de lo escaso, *rareté* interiorizada de Sartre, su dimensión subjetiva descansa necesariamente en la objetividad que la funda. Definamos a ésta. «Tal substancia natural o tal producto manufacturado existe en cantidad insuficiente en un campo social determinado, *dado* el número de miembros de los grupos o de los habitantes de la región porque *no hay bastante para todos*».<sup>61</sup> Sartre generaliza la escasez objetiva —no llega nunca así, desnuda ésta, hasta nosotros sino oculta tras sucesivas mediaciones— al campo de los objetos sobre los que recae: todos; la extiende también a las sucesivas situaciones de producción de objetos «...de la guerra de nómadas a la huelga».<sup>62</sup> Tal generalización en su fundamento y, consecuentemente, en su interiorización motiva la inevitable secuela de la escasez. El hombre, organismo biológico necesitado del exterior, apurado —aquí incide Sartre— por los menguados recursos exteriores, lucha por sobrevivir. La historia campo de juego de la escasez se reparte, por tanto, entre miembros sobrantes, sus muertos, y miembros supervivientes —unos y otros viven la *rareté* en peligro; unos ya han perdido, otros pueden perder, etc...—. Nos dirigimos así en la evolución ideológica de Sartre hacia el fundamento originario del mal y la violencia. No se originan ya éstos, pudo sugerirlo *L'être et le néant*, en una condición pre-natal (pecado original secularizado) sino en la dura situación exterior, «proviene (la escasez) de la relación de interioridad que une al hombre en cuanto organismo práctico, con su entorno».<sup>63</sup> Supuesto el hecho, así lo delimita Sartre, retengamos tan sólo, zafándonos de los escollos teóricos de su cara objetiva, cómo vivencia al sujeto humano la escasez cuando, nacido en un contexto histórico social y familiar determinado, debe interiorizarla y asumirla.

La rareza, interiorización humana de los

<sup>61</sup> *Critique de la raison dialectique*, ed. cit., pág. 204.

<sup>62</sup> *Ibid.*

<sup>63</sup> *Ibid.*, pág. 285-86, nota Contat y Rybalka (*op. cit.*, pág. 87) comentan esta nota indicando que en ella Sartre marca claramente la ruptura y la continuidad entre sus dos grandes construcciones teóricas.

medios escasos, es vivida principalmente como «extraña» o, si se quiere, enajenación o alienación —distintos matices neuróticos del imaginario de *rareté*—. Sartre, aludiendo a la triada hegeliana (la triada, no sólo la diada está implicada en la *rareté* objetiva o subjetiva), visualiza a ésta como la constante intrusión de un tercero (*l'Autre*) en los contactos humanos. Desde la fría ajenidad de una cola de autobús a la irritante e impuesta complicidad de los medios audio-visuales, todo advierte de que en cualquier lugar el *Otro* roba las cercanías. Si me encuentro con alguien soy remitido ipsofacto a distintas y dispersivas alteridades: él no pertenece a mi profesión, al ambiente social en que me muevo, a la generación que comparto, etc. Quien se haya aterrado algún día de las distintas ajenidades en el espacio y en el tiempo que la existencia urbana comporta —en la urbe moderna concurren otras pequeñas ciudades interferidas— comprende perfectamente algún aspecto de la presencia del *otro* sartriano. He de añadir que el *otro* condiciona y exaspera, desde luego sin avisar, la relación dual: dos personas «hablan» o mejor gesticulan. Tras el «duo» manifiesto, otra realidad acompaña robando, así lo cree Sartre, la aparente cercanía convirtiendo el acto en gesto. En cierto modo, el *otro* arrastra como en las pesadillas del sueño. Piénsese en cualquier micromundo laboral, basta el de la personal experiencia profesional. (Evito el micro-organismo familiar y sus ramificaciones de parentesco o amistad a las que Sartre extiende el hecho). Las personas se interfieren y tropiezan entre sí centrifugadas; cada personaje, pese a los lenguajes correctos que utiliza, ve al otro del grupo como un sobrante suprimible y al *mismo tiempo* se advierte a sí mismo como un posible superviviente. La virulencia, inmediatez y conciencia de esta relación variará hasta el infinito según los tiempos, lugares, personajes o interferencias directas o indirectas de ellos entre sí. Se ventila aquí nada más y nada menos que la reciprocidad de los hombres —reciprocidad en la que Hegel<sup>64</sup> encierra a amos y esclavos

<sup>64</sup> La influencia del tema hegeliano es innegable en la *Critique* como lo fue anteriormente en los análisis de

(supervivientes y sobrantes de Sartre) afectando a ambos su falsedad—. En realidad sólo atisbamos a la reciprocidad, al tercero, en ausencia o en fantasmal agresividad y anonimato. Que al fenómeno aquí descrito lo encerrara Sartre en épocas más individualistas en un lugar mítico «el infierno son los otros», no deja de tener su pizca de verdad. Sartre ha detectado siempre, a propósito del lugar mítico o hiperbólico: el infierno, el límite condenado de la presencia del otro. El límite traduce simple y llanamente la congelación de la falsa reciprocidad descrita, su aceptación de irrevocable. «La moral inerte del maniqueísmo y del mal radical, — escribe Sartre— o sea, en un contexto de rareza económica, supone una impotencia sufrida, una manera determinada de descubrir la rareza como destino, esto es, un auténtico dominio del hombre por lo circundante material interiorizado.»<sup>65</sup>

A la enajenación en el *otro* le corresponde —es correlativa— mi propia enajenación o ausencia. Si en la alienación exterior la nota predominante acentúa lo raro como «extraño», en la interior percibimos lo raro como «enrarecimiento». Y es obvio, si contemplo a los otros en espejos giratorios a la larga me advertiré como un espejo más. Toda la autobiografía de Sartre, *Les mots* (algo nos leemos allí a nosotros mismos) gira en torno a la vampirización progresiva de una clase, de una familia, los Schwitzer y, de rechazo, de un niño. Usualmente establecen aquí los estudios sartrianos, en la interiorización del extrañamiento objetivo, el lugar donde confluyen dos análisis complementarios: el marxista (condicionamiento objetivo) y el freudiano (interiorización subjetiva del condicionante). La alienación objetiva repercute en lo que Laing llama «inseguridad ontológica»,<sup>66</sup> yo dividido de los otros y de sí mismo, con la evolución que siga el comienzo neuró-

tico. A esta situación, ya esquizoide y, en cuanto tal imaginaria, nos arrastra al menos como permanente pendiente la *rareté*.

Sólo el proyecto colectivo, la otra cara de la antropología sartriana (la dejo, pues importa menos para la existencia imaginaria), trasmuta a la alienación en proyecto o asunción liberadora del *otro*. El sujeto enajenado mediante sucesivas metamorfosis —en los psicoanálisis existenciales de Sartre se suceden un tanto estereotipadas— asume la excisión. Se reaniman los gestos sin substancia de los robots que Sartre nos pinta. Los traidores del destino o sea de la clase establecida, previamente erosionados en sus certezas (*esencias*), devienen hombres de reciprocidad (*existencias*), revolucionarios virtuales. No trato esa compleja evolución; me interesaba sólo el negativo imaginario en la economía de los medios escasos.

Muy diversa complicidad despierta en nosotros la experiencia batailleana centrada también en lo económico y en lo histórico. Quizás lo raro entendido como «extraño» y fascinante nos sitúa rápidamente en el centro. Remitida a la experiencia primordial del nacer y del morir, de su límite, la existencia individuada se extraña, se fascina y se aterra de su origen. El sujeto —véase la *Théorie de la religion*<sup>67</sup>— se extrovierte en los objetos, en la historicidad. Ahora bien, su vinculación con el objeto, con lo que llamamos su «principio de realidad», va acompañada de una permanente sensación de fragilidad. Al vínculo objetivo lo sostiene el sujeto mismo que se exterioriza y dura objetivando para sobrevivir; pero el vínculo resulta frágil por serlo el sujeto que lo soporta, es éste en definitiva un sujeto mortal. Todo no está dicho aún. El individuo mortal, desde la muerte, encuentra la vida en su inmanencia o continuidad animal. Si bien al morir pierde sus objetos, precisamente entonces percibe la vida que el posesivo sostenía y disimulaba: «sus» objetos. Las lágrimas verdaderas, dice Bataille, son tristes pero con mayor radicalidad recuerdan la vida aludida por la muerte. También —nuevo ejemplo de Bataille referido

Sartre sobre la *mirada* y otros temas. Esto no implica que la relación Sartre-Hegel deje de ser fuertemente problemática, como frecuentemente lo es toda relación de Sartre con la filosofía histórica.

<sup>65</sup> *Critique de la raison dialectique*, ed. cit., págs. 204-210.

<sup>66</sup> R. D. Laing, *The Divided Self*, Londres, Tavistock, 1959.

<sup>67</sup> G. Bataille, *Théorie de la religion*, París, Gallimard, 1973.

ahora a la vida urbana—, cuando atravesamos el pavimentado asfalto de una calle percibimos la violación y consiguiente violencia del objetivar. Cuanto más presionado está el asfalto mayor olvido del vegetal y, dialécticamente, mayor presión más que recuerdo del suelo ollado. Llegamos sólo a la objetivación perfecta cuando el cadáver logra su perfecta disimulación de tal. Bataille ilustra su afirmación mediante una experiencia banal y culinaria. Comemos nuestro pan perfectamente olvidados de sus granos y en mayor lejanía confeccionamos un guiso. Distinta oscilación: lejanía-presencia, marcaría masticar *in situ* granos de trigo o, en un límite mítico, la operación antropofágica. Para Bataille la fascinación comporta de una parte la irrealidad del objeto o, si se quiere, la pérdida de densidad de la objetivación misma. Las fiestas o interrupción del diurno laborar transgreden, despilfarran los objetos. Los sacrificios, sobre todo los antiguos sacrificios e incluso hoy los escasos reductos de religiosidad consuman y queman los productos. Irrealización —atención porque así llama también Sartre a la imagen— supone la presencia mayor, la autoconciencia soberana, el principio del gesto.

Cierto que el hombre ejerce sus operaciones históricas. Cierta también que los objetos, las manufacturas, van reificando

poco a poco la soberanía del sujeto. Sin embargo, para Bataille, la experiencia suprema de una economía generalizada es radicalmente distinta de la de Sartre. Bataille opina que la transgresión del objeto, el primado del sujeto, son datos infranqueables. Si no los advertimos directamente, percibimos en cambio los efectos nocivos de su ocultamiento. La historia, la secularización de la historia, lleva consigo el autoesclarecimiento de sus cambios o metamorfosis que debemos concienciar. ¿Cómo a partir del sujeto objetivado se establecieron las garantías jurídicas y éticas de la primera objetividad? (Piénsese evidentemente en garantías de producción) ¿Cómo lo sagrado o sea el sujeto proyectóse en objeto absoluto, en Dios, garantizando éste los sucesivos regímenes de producción? etcétera.

Las dos perspectivas de Sartre y Bataille aluden a una Economía generalizada, aluden a lo Imaginario. Cada una de esas perspectivas ofrece una explicación de su contraria. Para Sartre el *potlach*, la primera relación de intercambio que esgrime Bataille pertenece a lo *práctico-inerte*, congelación de la escasez. Para Bataille, el primado utilitarista de Sartre, su atención exclusiva por la *rareté* tal vez traduzcan una más radical escasez o sea aquella que en el objeto se advierte como reverso mortal de la *soberanía*.