



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE  
MÉXICO**

**Facultad de Ciencias Políticas y Sociales**

**“EL EROTISMO COMO PROCESO SIMBÓLICO DE LA  
CULTURA (APROXIMACIONES TEÓRICAS)”**

**TESIS**

**QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:**

**Licenciada en Sociología**

**PRESENTA:**

**MARLEN MAYELA DEL CARMEN MENDOZA MORTEO**

APOYADA POR LA DIRECCIÓN GENERAL DE EVALUACIÓN EDUCATIVA,  
UNAM  
PROGRAMA DE BECAS PARA TESIS DE LICENCIATURA EN  
PROYECTOS DE INVESTIGACIÓN (PROBETEL)

ASESORA: Dra. Blanca Solares Altamirano.

Ciudad Universitaria, 2004.



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

## **AGRADECIMIENTOS.**

*A mis padres, por darme la existencia, su amor y todo lo que he aprendido de ellos y con ellos.*

*A mis maestros, por mi formación y su ejemplo.*

*A mis hermanos, por coexistir.*

*A Manuel, por su amor y confianza.*

*A mis amigos, por creer y compartir.*

*Y a todos y cada uno de aquellos que saben han contribuido con su amistad, su amor y su confianza a este proyecto de mi vida.*



***EROS***

# INDICE

## **Introducción**

## **Capítulo I. El análisis de la sexualidad en la sociología clásica**

### **PRIMERA PARTE. La sociología clásica de Emile Durkheim**

1.1 El nacimiento de la sociología

1.2 La concepción de Sujeto

### **SEGUNDA PARTE. El pensamiento clásico de Karl Marx y Friedrich Engels**

2.1 El Ser del hombre

2.2 Las formas históricas de la familia, el matrimonio y las formas materiales de producción humana

### **TERCERA PARTE. El sistema social de Talcott Parsons**

3.1 El subsistema erótico como punto de control y equilibrio  
3.2 Los tres demonios del cristianismo: el erotismo, el pensamiento intelectual y la riqueza

## **Capítulo II. Aproximaciones a la comprensión del erotismo en la obra de Georges Bataille.**

### **PRIMERA PARTE. Antecedentes**

1.1 El Colegio de Sociología francesa

1.2 Georges Bataille, un autor maldito

### **SEGUNDA PARTE. El Erotismo en la obra de Georges Bataille**

2.1 Sobre la noción del Hombre y el conocimiento científico

- 2.2 Algunos motivos teoricos para estudiar el erotismo
- 2.3 El erotismo considerado como cosa es un objeto monstruoso
- 2.4 Hacia una explicacion comprensiva del erotismo
- 2.5 Estudiar al erotismo es estudiar la intimidad del mundo social
- 2.6 Categorias

### **TERCERA PARTE. Teoria del Erotismo**

- 3.1 Reflexiones sobre Erotismo y Sexualidad. ¿Cual es el umbral entre la naturaleza y la cultura?
- 3.2 Erotismo y sociedad
- 3.3 El erotismo como gasto improductivo
- 3.4 El erotismo como transgresion social de lo prohibido
- 3.5 El individuo como celula social
- 3.6 El erotismo y sus formas

### **CUARTA PARTE. El erotismo en la historia**

- 4.1 Breve comentario al analisis de Bataille sobre la cueva de Lascaux
- 4.2 El Cristianismo
- 4.3 El matrimonio

### **Capítulo III. Georges Bataille a la distancia: Des-erotizacion y Modernidad**

- 3.1 La promesa o el mito de la Modernidad
- 3.2 Modernidad e instrumentalizacion del cuerpo
  - A) El Cristianismo y el surgimiento de la oposicion entre Bien y Mal
  - B) La sexualidad como discurso (intento de aprehension cientifica del Eros)
  - C) Comentario al libro *Eros y Civilizacion* de H. Marcuse
  - D) Capitalismo vs. Erotismo. Consecuencias de la modernidad
  - D.1) Deficit emocional y Eros electrónico

D.2) La «transformación de la intimidad»: A. Giddens

**A modo de conclusion**

**Bibliografia**

## **INTRODUCCIÓN**

El erotismo como problema “es el más misterioso, el más general y el más aislado” (G. Bataille). Desde la sociología, las formas del erotismo serían producto de construcciones sociales y culturales contorneadas en el transcurso de la historia. Un conjunto de prácticas tendientes hacia la afirmación de Eros y una forma de vida que comúnmente es entendida erróneamente como sinónimo de sexualidad.

Ruego al lector perdone la evocación de temas “tan bajos y fútiles” y sepa sobrellevar a lo largo del presente trabajo un secreto que se da bajo la paradoja de no ser público, -es decir, de estar reservado a la vida íntima-, y simultáneamente formar parte de las dimensiones social y cultural.

Hablar de erotismo es hablar de un tema prohibido. Vivimos, sin embargo, en una época de «atenuación de esta prohibición». En un mundo lleno de violencia agresora, es pertinente y urgente regresar la mirada al erotismo como ‘afirmación de la vida hasta en la muerte’. El erotismo es una forma simbólica que se modela culturalmente.

Esta tesis gira en torno de la “voluntad de abrir los ojos, de ver de frente *lo que ocurre, lo que es*”<sup>1</sup> en un plano de discusión muy profundo sobre nuestra época, que después de la segunda guerra mundial entró en el dilema de la modernidad y la construcción de sus formas desimbolizadas y deserotizadas.

La línea se centra en hacer posible “testimoniar un impulso que, desde que el hombre de las cavernas esculpió su Venus, hasta los acoplamientos dibujados por Rodin y Picasso, avanza entre el pudor y la abstracción del deseo”.<sup>2</sup>

Desde el plano de la disciplina, esta tesis es una tentativa de tributo a uno de los autores que más logró remover las bases sobre las cuales se sustentaba mi pensamiento racionalista, pues desde este lente, su obra es un intento de cosmizar nuevamente a la cultura en torno a los sistemas simbólicos: Georges Bataille.

---

<sup>1</sup> Georges Bataille, *El Erotismo*, Editorial Tusquets, Barcelona, 2002, p. 273.

<sup>2</sup> Lo Duca, *Historia del Erotismo*, Editorial Siglo XX, Buenos Aires, 1970, p. 17.



Este autor, más que divorciarme de la sociología ortodoxa me obligó a dar una vuelta reflexiva sobre sí, para acoger un mayor compromiso con el *ethos* de la disciplina, pues está a su cargo nada menos que la comprensión y explicación del acontecer del hombre en sociedad bajo todas sus manifestaciones concretas.

Retomo aquí temas que han sido ya ampliamente abordados, pero que aún hoy en día son considerados como “sociológicamente incorrectos” por su «textura sentimental» desde el plano de la prometida objetividad, consecuencia de la importación del método científico de las ciencias exactas.

Mi exigencia particular es pensar en un nuevo panorama inquietante para la sociología: Hacia una nueva manera de encarar el fenómeno de lo humano, sin alejarme de la propia disciplina que me ha acogido. Interesa sobre manera reconocer lo erótico como un principio ontológico, consustancial y constitutivo del ser humano que cohabita en sociedad, para fundamentar al erotismo como un fenómeno transhistórico.

Se trata de pensar la sociología de otra manera, de reformar a la disciplina moderna dando cabida a formas divergentes de plantear el plano de lo humano y sus temáticas contemporáneas. El ejercicio no es nuevo, pues ya ha sido planteado por el Colegio de Sociología francés, por lo cual su revitalización teórica es esencial en este trabajo.

Lo social oculta muchas cosas y en esta oscuridad se ubica el erotismo. Estamos hablando de la historia oculta de la civilización, de un comportamiento -que aunque social- es vivido íntimamente y se constriñe mayormente a lo íntimo, pero en ello no radica toda su tensión, pues el entorno social ha logrado hacerlo aparecer como una realidad fundada y no en constante construcción.

La sociología en compañía de las demás disciplinas avocadas a la comprensión del hombre tiene pues que dar cuenta también de esos procesos ocultos y fundamentales del hombre. Pues si “la experiencia erótica se sitúa fuera de la vida corriente”,<sup>3</sup> es decir, al margen de la comunicación normal de las emociones y de las experiencias humanas cotidianas, no se estaría dando cuenta del hombre en todas sus dimensiones.

---

<sup>3</sup> Ibidem. p. 257.

El erotismo en la historia es un comportamiento social, que en tanto manifestación represiva en la actualidad, se convierte en un problema político. Como un fenómeno antiguo, originario y de naturalidad humana interesa rescatar el principio que lo define y a su vez lo diferencia de sus manifestaciones específicas para lograr una ubicación más clara de su forma contemporánea.

Cabe aclarar que se puede hablar del erotismo aludiendo a él y entender como dimensión humana que es compartida en las diferentes culturas, pero que siempre guardará su aspecto íntimo y de «experiencia interior». Su análisis consecuentemente debe respetar su naturaleza claustriva.

El erotismo como “esa vida secreta que llevamos en paralelo a nuestros más elevados sentimientos”,<sup>4</sup> nos habla de nuestra forma de vivir en sociedad, no sólo la sexualidad, sino el espectro general de la vida en comunidad tan aparentemente roto en la actualidad.

He escogido a Bataille porque considero logra llevar al erotismo más allá de la estructura de la sexualidad y porque analiza los procesos en los que se ha visto este fenómeno a lo largo de la historia de una manera integral, no separadamente, sino a través de diversas disciplinas. Bataille es un perpetuo enamorado de lo absoluto. Siguiendo a Durkheim, Bataille sería un ser anómico, una personalidad cuyo pensamiento estaría fuera del nomos, del orden y de la norma. Su pensamiento no busca llegar a un estado último de conocimiento, cuando uno cree estar llegando a un punto final de su obra, introduce rupturas y discontinuidades que no entran en la lógica racional, al final de todo estaría el vacío, un punto límite en el cual ya no es posible decir más. Por ello Bataille estaría rozando constantemente con la locura y por lo tanto fuera de la ciencia positiva que instauró el fundador de la sociología.

Nos dice Bataille que la vida íntima se había visto como una cosa y que ahora es tiempo de devolver la sensibilidad al análisis de lo real, para entender la importancia de lo íntimo en el conjunto de la vida social, pues en este universo se

---

<sup>4</sup> Georges Bataille, *El erotismo*, Barcelona, 2002, p. 145.

cristaliza la ausencia de la individualidad separada que tanto define a nuestra era moderna.

El hombre teme al orden íntimo pues no coincide con el orden de las cosas y tras esta visión dia-bólica (separada), la intimidad sagrada se pierde, o por lo menos es olvidada. Por lo tanto, la pregunta que surge sobre la vida social ya no es sólo ¿cómo actuamos en sociedad?, sino ¿cómo sentimos? y ¿cómo estamos viviendo o no eróticamente en esta sociedad?

Es por ello, que el presente trabajo busca hacer renacer una comprensión de lo social, -divorciada del positivismo tan ampliamente criticado por Patrick Champagne, Thomas Kuhn y Dudley Shapere- para cristalizar en lo que denomino una “una sociología sensible” si es que se permite el término.

En ese sentido, el interés se centra en coadyuvar a la construcción de un «intelectual colectivo» sensible a la comprensión de lo social. Se plantea ir de la idea positivista de la *ciencia social* como *logos de lo social (socio-logía)* hacia una integración de la disciplina social entre *mythos* y *ratio*.

Este cruce del pensamiento como reinstauración de la unidad pérdida o relación originaria entre la parte sensible y emocional del hemisferio derecho del cerebro con su correlato: el más joven polo izquierdo en tanto parte analítica; pretende un método que conciba el *cruce* entre estas dos porciones inmanentes al ser humano y cristalizados en la propia anatomía del cuerpo.

La propuesta de una *socio-mito-logía* (socio-mythos-logos) parte de una analogía propiamente natural como lo es la estructura cerebral, pues la situación de interacción de opuestos se expresa desde la bipolaridad anatómica del cerebro entre razón y sensación.

En esta época se trataría de sobrepasar la episteme *puramente racionalista y solamente racionalista*, para reconstruir nuevamente el discurso de análisis de lo social. Así, sin divorciarnos de la sociología, estaríamos construyendo una *socio-mitología* que engarce al logos como racionalidad empatizada con el mito y el plano sensible de la realidad que pareciera hemos estado cegados a reconocer.

No se trata de destrozar y negar del *logos* en la *sociología*, sino de rechazar esa racionalidad instrumental enferma como única y extrapolada, que por nada se

pretenda como absoluta, sino como una reducción de la razón a su aspecto más cosificado y utilitario.

Resustentemos el análisis de lo social en un entorno intelectual en el cual el positivismo -reconozcámoslo o no- ya está siendo fracturado en sus bases epistemológicas más sólidas, para orientarnos hacia una hermenéutica de lo social que más que medir y cuantificar, busque la penetración de los mundos sociales en los niveles de lo público y lo privado (si es que existe la separación) y engendre un nuevo lenguaje para comprender lo social: un nuevo método comprensivo que posibilite hacer fenomenología hermenéutica de lo social.

Reconociendo que “el ser del hombre es interpretante”, la prometida objetividad de la ciencia pasa necesariamente por la subjetividad. De esta forma, si la sociología -sobre todo en sus fundamentos clásicos- ha descuidado lo subjetivo sería momento pertinente para realizar esa *regresión* epistemológica que permitiera transitar de una relación entre el Sujeto-Objeto hacia el Sujeto-Sujeto(s).

Si bien, los hechos sociales son definidos como “formas de hacer, pensar y de *sentir*”, esta última cualidad pareciera estar relegada y postergada en relación a las dos primeras, pues la subjetividad (donde radican las emociones y las formas de sentir) es percibida como causante de prenociones que han de ser despojadas en el proceso científico.

Esos “hechos sociales” a los que hacía referencia Durkheim están siendo *vividos emocionalmente, interpretados, simbolizados*, y por supuesto también están siendo simultáneamente racionalizados. Por lo tanto, el investigador observa desde dentro, sintiendo y cruzando constantemente entre la racionalidad y la sensibilidad.

Lo que se está sugiriendo es preguntarnos nuevamente sobre las posibilidades de la sociología, sus horizontes y su potencialización. Esta tesis es un intento de sobrellevar esa «sociología tardía» que en fechas recientes se ha dado el nombre de “sociología de las emociones”,<sup>5</sup> y que alude a un reclamo ante

---

<sup>5</sup> Refiero aquí a la conferencia coordinada por el profesor Rodrigo Jokisch titulada “Sociología de las emociones ¿Hacia una nueva disciplina?” (FCPyS, 31 de mayo de 2004); y al ciclo “Sociología de las emociones” llevado a cabo en el Instituto de Investigaciones Sociales UNAM (2 de junio de

la exclusión de la subjetividad del sujeto en aquella sociología clásica que legítimamente -desde el contexto decimonónico en el cual surge- delimitó su alcance depurando las emociones de su propio ejercicio analítico.

Interesa sobre manera el estudio y la comprensión de los modos sociales de construcción de la interioridad. La sociología ortodoxa ya ha sido “invadida” por la teoría de lo simbólico, cuestionando el horizonte meramente sociológico y que sin embargo, se inscribe en el más amplio contexto de la teoría social.

Ese horizonte sociológico está siendo cuestionado por una especie de “revolución científica” en palabras de Thomas Kuhn, para quien el conocimiento de los fenómenos sociales se desarrolla de manera muy diferente a la física de los cuerpos. Se trata ahora de ir hacia una concepción no-determinista de las ciencias sociales, de causa-efecto, sino de replantear el problema real de la modernidad con la «disolución del vínculo» de identidad con el otro.

En ese sentido, la importancia del estudio del erotismo tiene una doble intencionalidad, una, evidentemente interesada en descifrar en la medida de lo posible los elementos que lo componen en las diversas sociedades; y en un segundo plano, abrir áreas de conocimiento que pueden coadyuvar al desarrollo de la misma disciplina social.

En el primer capítulo se aborda la aportación de tres autores que desde la sociología clásica han hecho alusión más que al erotismo a la sexualidad bajo el referente de las instituciones sociales. Se trata aquí, el pensamiento de Emile Durkheim, Karl Marx y Talcott Parsons.

En el segundo capítulo se desarrolla la visión batailleana del erotismo a través de sus referencias bibliográficas básicas, y tratando de descomponer todos los elementos que conforman al erotismo como agente afirmativo de la vida, -siempre transgresor- para justificar la pertinencia de su obra bajo un lente de análisis muy divergente a los enunciados en el capítulo anterior.

Por último, el capítulo tercero es un intento de contextualizar nuevamente el erotismo en la llamada época moderna para hacer alusiones a Bataille desde

---

2004), donde se expone este término como el estudio social de las emociones humanas tales como el miedo, la angustia, la ira, la alegría y el amor entre otros.

perspectivas teóricas variadas, pero que convergen en un diagnóstico negativo sobre la modernidad y la consecuente des-erotización en la que nos encontramos.

## **Capítulo I. EL ANÁLISIS DE LA SEXUALIDAD EN LA SOCIOLOGIA CLÁSICA.**

La importancia de la teoría clásica en las ciencias sociales es un punto de partida en el ejercicio disciplinario. Su estudio constituye una herramienta de orden metodológico fundamental para la formación y desarrollo del sociólogo interesado en comprender y dar respuesta a los problemas sociales.

Así, en este trabajo, un punto de partida en el estudio del erotismo inicia en la revisión de tres autores clásicos: Emile Durkheim, Karl Marx y Talcott Parsons. Teóricos que han hecho alusión o comentarios específicos de investigación acerca del erotismo en la sociedad. En un primer nivel el pensamiento de estos tres autores corresponde a diferentes momentos históricos y socio-culturales. Mientras que en un segundo nivel nos plantean el desarrollo del pensamiento social clásico a partir del siglo XIX.

La revisión comienza con Emile Durkheim como fundador de la sociología en tanto disciplina moderna, haciendo énfasis en su concepción de sujeto social y en la correspondencia con la tradición de pensamiento positivista que le es heredada por August Comte. En esta parte, se plantean las referencias en torno a la sexualidad realizadas por Durkheim a lo largo de su obra -que aunque mínimas- aparecen en algún momento de su obra.

Posteriormente, se analiza el pensamiento de Karl Marx y Friedrich Engels en torno a la concepción del ser y el desarrollo de la familia. Cabe señalar que este salto teórico no responde a una cronología lógica con respecto del autor anterior. Por el contrario, esto se debe a que tanto Marx como Engels desarrollan un poco más la cuestión de la sexualidad en relación con Durkheim. Su aportación máxima se limita a alusiones del acto sexual que se desprenden de una concepción materialista de la historia y de las situaciones de clase desprendidas del entorno social capitalista.

Finalmente, el presente capítulo cierra con la revisión del autor clásico Talcott Parsons y su análisis sobre el subsistema de lo erótico en relación con el

desarrollo del cristianismo, y componiéndolo como objeto de trato ambivalente por parte de la Iglesia en diferentes contextos históricos.

Sin duda, se parte de una premisa analítica que concibe a la teoría sociológica clásica desde el propio contexto histórico en el cual surgieron. El sentido de su pensamiento se aborda de acuerdo a la comprensión de los autores con su tiempo.

A partir de este recorrido se harán evidentes las formas metodológicas bajo las cuales se alojan dichas teorías. Las propuestas, generan debates teóricos debido a que se sustentan en presuposiciones y modos variados de ver la realidad social.

La teoría sociológica en tanto adopta diferentes posturas ante los problemas de la vida social debe ser comprendida y enriquecida. Por ello, la revisión de estos tres autores responde a una necesidad primera del estado de la cuestión desde la óptica clásica del pensamiento que ha sido llamado sociológico.

Posteriormente, y una vez realizada esta breve revisión teórica, se presenta en el capítulo dos una contrapropuesta de análisis social en torno al erotismo como manifestación cultural. La cual corresponde a un análisis contemporáneo de lo erótico, también desde la dimensión social, pero haciendo uso de herramientas antropológicas y filosóficas en torno al erotismo.



## **PRIMERA PARTE. La sociología clásica de Emile Durkheim.**

### **1.1 El nacimiento de la sociología.**

Desde el siglo XIX la corriente de pensamiento conocida como el positivismo e instaurada por August Comte se planteó la existencia de tres niveles de conocimiento: el religioso, el metafísico y el positivo. En orden ascendente estas etapas del conocer humano darían la pauta para arribar a un estado de conocimiento último.

En este último nivel se reflejaría una forma de conocer objetiva, racional y comprobable. El positivismo nace como negación a lo especulativo y lo *a priori*, se sustenta a sí mismo sobre la base de la observación y la comprobación. Así, esta propuesta de pensamiento sustenta un método científico de carácter objetivo posible a partir de la observación, la medición exacta y la experimentación de las cosas.

Esta tradición de pensamiento aplicada al ámbito social se traduce en una importación y adecuación del método científico hacia el estudio de la sociedad. Si el análisis de la sociedad quiere afirmarse como conocimiento científico, debe atenerse a los fundamentos de este método universal y positivo sustentado en la observación y la experimentación.

Este modelo epistemológico constituye la materia prima de la sociología emergida en el siglo XIX y cuyo expositor principal lo será el autor clásico Emile Durkheim (1858-1917). Desde su fundación, la sociología nace con una preocupación inicial: el dar carácter científico a la disciplina.

En *Las reglas del método sociológico* Durkheim se propone brindarle a la sociología este carácter científico mediante el uso de un método riguroso similar al de las ciencias exactas pero enfocado a un objeto distinto: el hecho social.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Esta premisa es sustentada por el llamado monismo metodológico, es decir, bajo la idea de que existe un método científico universal. En dicha propuesta lo que cambia no es el método de análisis, sino el objeto a estudiar.

Se inicia entonces la tarea de legitimar a la sociología como disciplina científica capaz de proporcionar conocimiento objetivo. Es Durkheim quien lanza la promesa de un conocimiento de lo humano que será racional y positivo.

## 1.2 La concepción de Sujeto.

En esta ardua labor es necesario definir y caracterizar el *objeto* propio de la disciplina: los hechos sociales son “modos de actuar, de pensar y de sentir que exhiben la notable propiedad de que existen fuera de las conciencias individuales”.<sup>2</sup> Se trata de un fenómeno general, exterior y coercitivo que implica para su estudio objetivo el rechazo de toda prenoción subjetiva. Para ello, se hace patente “considerar a los hechos sociales como cosas”.<sup>3</sup>

Sin embargo, para lograr esto, había sido necesaria una búsqueda de la objetividad. El sociólogo como observador e intérprete de la realidad necesitaba diferenciarse de su objeto de análisis. Para ello, Durkheim propone la distinción y el desecho de toda carga subjetiva o valorativa, entendida como conocimiento vulgar o mundo de las prenociones.

A partir de este marco de referencia metodológico se brinda a la sociología un campo de estudio bien definido y un carácter científico. Lo que ha de estudiarse son los hechos sociales. Así, tratar al objeto de análisis como cosa le permite al *sujeto* que observa, mide y compara, diferenciarse completamente del *objeto* con el cual podría guardar alguna identidad de carácter subjetivo.

Con ello, el problema de la subjetividad es resuelto mediante el uso adecuado de las reglas del método sociológico. Por un lado, el objeto es tratado como cosa, y por el otro, el sociólogo es un sujeto que a pesar de sus cargas valorativas puede alcanzar un grado de objetividad.

Hasta aquí todo parecería adecuarse a una disciplina científica que funciona adecuadamente con relación a las normas objetivas universales de toda ciencia positiva. Sin embargo, esta sustentación metodológica se ha olvidado de

---

<sup>2</sup> Emile Durkheim, *Las reglas del método sociológico*, Ed. La Pléyade, Buenos Aires, 1964, p. 30.

<sup>3</sup> *Ibidem.* p. 40.

una definición primordial. El problema del ser como preludeo básico a toda disciplina encargada de dar cuenta de lo humano y de su aspecto social, se presenta en Durkheim como una cuestión superada.

La discusión y la definición ontológica de ese objeto que se pretende analizar ha partido de una pregunta secundaria: ¿qué es lo que existe? a lo cual Durkheim responderá: los hechos sociales en su cualidad de situaciones sociales fácticas, externas y observables. Así, la pregunta sobre ¿qué es ese ser que existe? simplemente no se realiza. Lo que ha de estudiarse es una certeza.

Durkheim parte de analizar y preguntarse sobre *lo que existe*: el sujeto y los hechos sociales. Al hacer esto, la discusión ontológica sobre *lo que es* se da por entendida o superada en el plano científico de la sociología. Los asuntos y discusiones en torno al ser corresponden a la filosofía, mientras que los fenómenos en su cualidad *de facto* se inscriben como campo directo de la ciencia social.

De ello se desprende que el autor conciba al hombre social simplemente en su carácter de sujeto observado o como individuo inmerso en un entramado social que se le impone. Si Durkheim contestase a la pregunta de ¿qué es el ser social? a respuesta inmediata sería el *sujeto*. El ser sería traducido en su aspecto objetivo como un sujeto, es decir, como una certeza que por lo tanto es posible de observar y que además no requiere de mayor definición ontológica. El hombre es un ser social *sujeto* a la dinámica impuesta desde fuera por la sociedad. La sociedad es una estructura normativa y el individuo se desarrolla dentro de ella.

La situación que se presenta a la sociología moderna es concebir a un sujeto social *escindido* de las dimensiones propias al ser humano. El individuo está sujeto a la sociedad, por lo tanto lo que importa para la sociología no es lo que es, sino lo que existe.

Si partimos de que la teoría sociológica de Durkheim parte del *sujeto* social y no del *ser* social como principio de conocimiento, el universo de análisis que va a tratar de estudiar a los hechos sociales lo hará de una manera cosificada. Y la consecuencia directa de ello será un análisis de impide de raíz concebir a los individuos en su sustancia de seres. Mientras el sujeto o individuo social se

conciba atendido a la dinámica de la sociedad existirá una ruptura directa con la idea del hombre como ser y por lo tanto, un aparente olvido de dimensiones immanentes en ese “objeto” de estudio.

Lo cual no se traduce en que temas como la religión y la sexualidad no puedan ser analizados sociológicamente desde el marco de referencia metodológico propuesto por Durkheim. Por el contrario, siempre y cuando se les conciba como hechos sociales serán tópicos propios de la disciplina y contará con la anuencia de la comunidad científica.

Mientras la sexualidad y la religión presenten su carácter general, exterior y coercitivo serán susceptibles de observación, definición, constitución de componentes generales y clasificación entre hechos normales y patológicos. Pero en esta propuesta metodológica, el carácter inmanente, es decir el ser como algo complejo más allá incluso de los hechos quedaría siempre fuera del análisis.

En un contexto en el cual el conocimiento positivo heredado de la promesa del Iluminismo en el siglo XVIII nace negando lo místico, las dimensiones del ser como esencia humana no concuerdan con la concepción de sujeto escindido que propone la ciencia positiva, pues ello implicaría el reconocimiento de un estado de conocimiento anterior y negativo, por lo tanto superado y ligado a las cuestiones metafísicas.

De esta manera, el análisis sociológico propuesto por Durkheim no quiere decir que imposibilite el tratar temas relacionados con la religión y la sexualidad, sino que su análisis -con base en la metodología de las reglas- pretenderá tratar a estos ámbitos en su carácter de hechos sociales, por ejemplo: quitando del hecho religioso toda ambigüedad metafísica.

En *Las formas elementales de la vida religiosa*<sup>4</sup> Durkheim se propone hacer de la religión un estudio científico que la explica y la limita como un conjunto de creencias y prácticas,<sup>5</sup> jerarquizadas en función de las formas, certificadas por la

---

<sup>4</sup> Emile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*. México, Editorial Colofón, 2000, 457 pp.

<sup>5</sup> “Una religión es un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a las cosas sagradas, es decir, separadas, interdictas, creencias a todos aquéllos que unen en una misma comunidad moral, llamada iglesia, a todos aquéllos que se adhieren a ellas”. Ibidem, p. 49.

etnografía y explicadas por la sociología a partir de las manifestaciones religiosas más simples y arcaicas como sucede con el Totemismo.

De manera tal que la religión de conjunto cuenta con elementos esenciales, representaciones fundamentales, actitudes rituales, significaciones objetivas y funciones sociales (principalmente de coerción de grupo) como características permanentes y generales de este hecho. La religión se entiende como una representación colectiva sobre una realidad colectiva que puede ser explicada a partir de sus causas y expresiones fácticas.

Mediante un estudio sociológico de corte positivo, Durkheim no logra comprender la complejidad del hecho religioso. Sus aportes, sin embargo, son de gran importancia sobre todo ateniéndonos al contexto particular en que fueron realizados, comprensibles de acuerdo al pensamiento social de la época y a una preocupación fundamental del autor: el dar carácter de cientificidad a una disciplina aún en formación.

En Durkheim existe una preocupación latente por el asunto religioso. Sin embargo, esta preocupación responde a una concepción de sujeto escindido que por su naturaleza abarca a esas formas religiosas de actuar, pensar y sentir de un modo aún parcial, es decir, sin la noción de que la actitud religiosa responde a una necesidad humana en tanto componente inmanente al ser humano.

La religión en un sentido comprensivo<sup>6</sup>, sería todo lo que Durkheim propone y más. Sólo que desde la perspectiva metodológica que hereda los principios positivistas, la religión se concibe en un aspecto más instrumental y funcional. En resumen, se le ha investigado no en términos de lo que es, es decir, de su dimensión inmanente al ser como *homo symbolicus*, sino en su carácter de funcionamiento y expresión colectiva impuesta.

Pareciera que Durkheim al definir a la religión como hecho social en tanto expresión objetiva, hubiese tenido que apartarse de la propia dimensión del individuo ya que no concibe en la religión una expresión necesaria del ser.

---

<sup>6</sup> Se alude a la comprensión en el sentido weberiano del término como afán de las ciencias del espíritu, es decir, como actitud científica que rebasa el plano de lo meramente explicativo y que supone una empatía más cercana con el objeto a estudiar. Cf. Max Weber, *Ensayos sobre metodología sociológica*. Amorrurtu editores, Buenos Aires, 1990.

Particularmente, en el torno al tema del erotismo -o si se quiere, en una acepción más sociológica del término- el problema de la sexualidad en la teoría de Durkheim podría sintetizarse de la siguiente manera:

Hay una interdicción de contacto de la que no decimos nada porque no es fácil determinar su naturaleza exacta: el contacto sexual. Hay períodos religiosos, en los que el hombre no debe tener contacto con la mujer (...) ¿Por qué la mujer es profana o por qué el acto sexual resulta temible? La cuestión no puede resolverse de pasada. La dejamos para otra ocasión, como todo lo concerniente a los ritos conyugales y sexuales. Depende demasiado del problema del matrimonio y la familia para poder analizarse por separado.<sup>7</sup>

Por otra parte, en *La división del trabajo social*,<sup>8</sup> aparece un poco la distinción entre los sexos referida a las funciones sociales que les son asignadas dentro del entramado social. El hombre y la mujer tienen una naturaleza diferente que se refleja en el trabajo, cada uno se especializa en funciones determinadas. Los dos sexos están estructuralmente diferenciados y sus funciones especializadas. Así, la esfera pública estaría relacionada más con los hombres, y la esfera privada relegada hacia las mujeres. En este último caso, la mujer sería la encargada social de la reproducción biológica y el cuidado de la familia, así como del trabajo doméstico en su conjunto.

\*\*\*

En resumen, dentro de la propuesta metodológica de Durkheim y en el contexto de una forma de conocimiento positiva, el hombre es concebido como sujeto escindido. Por lo tanto, la noción del ser queda fuera de un estudio científico porque con ello se correría el riesgo de involucrar hacia la metafísica y a cuestiones especulativas.

Desde el momento en que el Sujeto es un ser escindido, el estudio de ese ser reducido a su aspecto de sujeto está igualmente escindido. Por ello, el

---

<sup>7</sup> Emile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Libro III, capítulo I, Editorial Alianza, 1993, p. 486.

<sup>8</sup> Cf. Emile Durkheim, *La división del trabajo social*, Ed. Colofón, México, 2000.

presente proyecto de investigación apela como base metodológica la definición de un principio ontológico como requerimiento imprescindible para toda disciplina que se diga abocada al estudio del hombre.

Este recurso metodológico se considera indispensable para hacer posible la potencialización de la ciencia en este caso social, ya que una definición ontológica no se esgrime a un ámbito puramente filosófico, sobre todo en un contexto de desarrollo disciplinario donde la tendencia explicativa-comprensiva requiere de abrir los límites del conocimiento y de entrelazar instancias disciplinarias.

Partir de una concepción de *ser* y no de *sujeto* como principio ontológico amplía el panorama científico; en particular desde la sociología el universo social se ahonda más allá de un mero objeto de conocimiento. Al abrir la concepción de Hombre se abarcan más dimensiones de análisis y la comprensión de los sucesos puede profundizarse.

La propuesta de análisis sociológico que remite a una descripción, clasificación y comparación de los hechos sociales en normales y patológicos disuelve y anula esta posibilidad de apertura del conocimiento. De esta forma, cuando se habla de ampliar los límites del conocimiento en el fondo se apela a una comprensión de lo social, lo cual requiere de una madurez de la disciplina que esté abierta a la discusión de propuestas de pensamiento social, sobre las cuales existe igualmente una rigurosidad científica que no subsume ante una visión coercitiva del individuo en su expresión de sujeto.

Durante el principio de nuestra era, la “locura amorosa” era tema cubierto por la medicina,<sup>9</sup> se entiende que siglos más tarde tras el nacimiento de la sociología, Durkheim nos plantea que el estudio de los hechos sociales no abarcan la pasión, pues no es susceptible de análisis sociológico, sobre todo desde su base metodológica. Este supuesto puede atender a esa herencia médica originaria que asociaba la pasión con la locura, es decir, relacionada a una patología entendida en su base etimológica como *affectus* (pathos) o padecimiento, es decir, de una cuestión susceptible de cura.

---

<sup>9</sup> Cf. Michel Foucault, *Historia de la Sexualidad*, Tomo III, Editorial siglo XXI, México, 2003.

De lo que se trata ahora es de estudiar esas “otras patologías”; el erotismo desde esa visión no sería un objeto de estudio, sino una cuestión cargada de subjetividad y de prenociones agudas debido a la naturaleza del tópico. Si acaso, como nos dice Durkheim en *Las formas elementales...* se trataría el hecho de los actos sexuales, es decir, de la sexualidad en su expresión social más cabalmente ligada a las instituciones (colectivas) como el matrimonio y la familia.

Se analizaría lo normal de estas expresiones, dejando ver no obstante un interés aún naciente y sin forma sobre lo que genera ritos y temores en un contexto social. Preocupación o evasión, no es precisamente lo que incumbe, sino la latencia de una dimensión del ser que se sigue haciendo presente en ese sujeto escindido de origen desde el positivismo comtiano.

Finalmente, a la razón de que la sociología es objetiva y puramente sociológica cabría preguntar sobre la falsación de una ciencia que no se pregunta en el proceso explicativo sobre el referente primario de las cosas: la cuestión del ser.

Lo que el hombre sea no es posible afirmarlo de una vez por todas pues su ser está siempre en juego, es una apuesta permanente, una continua transgresión de cada uno de los órdenes que surgen con credenciales de definición y legalidades necesarias.<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> Leticia Flores, et. al. *El erotismo en la constitución de agentes transformadores*. Tesis de licenciatura en filosofía. UNAM-FFyL, 1984, p. 70.



## **SEGUNDA PARTE. El pensamiento clásico de Karl Marx y Friedrich Engels.**

### **2.1 El Ser del hombre.**

En la obra de Marx el ser humano se presenta como un ser creador de sí mismo y de su propia historia. Es bien sabido que mediante la transformación de la naturaleza –basada en el principio del trabajo- el hombre se transforma a sí mismo. En este proceso que humaniza al hombre y lo diferencia del reino animal están las bases de la producción y la reproducción social.<sup>11</sup>

El trabajo como capacidad humana de autorealización le permite al ser completarse en un sujeto que al producirse construye su propia identidad. De entrada, no somos seres completos, pero esa complementación es posible a partir del trabajo humano. Es decir, el trabajo se presenta como la manera específica del ser humano.

Con el trabajo el hombre se libera de la necesidad de satisfacer sus requerimientos esenciales. Pero este es un proceso constante y en movimiento. A partir de ello, el hombre es un ser que hace su historia y que crea su ser por medio del trabajo. El ser es el hacer. Es pues que el nacimiento de lo social se da en la producción:

Los hombres tienen historia porque se ven obligados a producir su vida y deben además, producirla de un determinado modo: esta necesidad viene impuesta de su organización física, y otro tanto ocurre con su conciencia.<sup>12</sup>

A partir de ello, es el hombre el encargado de producir su propia historia, su propia vida y sus medios de subsistencia. Sin embargo, la producción no se limita al nivel material, es decir, a la transformación de la naturaleza en bienes de consumo. Existe además otra forma de producción social que no está relacionada con el nivel material, sino con la generación de vida ajena.

---

<sup>11</sup> El ser humano a diferencia del animal, es conciente y tiene una actitud.

<sup>12</sup> Carlos Marx y Friederich Engels, "Feuerbach. Oposición entre las concepciones materialista e idealista" en: *Obras Escogidas*, tomo I, p. 28 (glosa marginal).

Por una parte, el hombre se produce a sí mismo a partir del trabajo, constituyendo también la producción y reproducción de la vida social. Pero además, el hombre produce la vida ajena en el nivel directo de la procreación:

La producción de la vida, tanto de la propia en el trabajo, como de la ajena en la procreación, se manifiesta inmediatamente como una doble relación – de una parte, como una relación natural y de otra como una relación social; social en el sentido de que por ella se entiende la cooperación de diversos individuos, cualesquiera que sean sus condiciones, de cualquier modo y para cualquier fin.<sup>13</sup>

La producción material y la producción de la vida (procreación) coexisten en el proceso de reproducción social. Podemos deducir del enunciado anterior que la producción de la vida (ajena y orientada a la procreación), se manifiesta como una necesidad física que se orienta o se le da forma de acuerdo a un modo determinado. Esto es, de acuerdo a la conexión social con la historia y el desarrollo material del momento.

## **2.2 Las formas históricas de la familia, el matrimonio y las formas materiales de producción humana.**

En el *Prólogo de la Contribución a la Crítica de la Economía Política*,<sup>14</sup> Marx nos habla de que “el modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política y espiritual en general”<sup>15</sup>. Con ello, el autor nos da la pauta para lo que posteriormente Friedrich Engels desarrollará en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*<sup>16</sup> como la evolución de las formas sociales de la familia a partir del momento histórico y material.

En esta obra se parte de que las condiciones materiales de la existencia determinan el carácter social y el desarrollo de los demás ámbitos en la producción y la reproducción de la vida social. En particular, seguiremos el texto

---

<sup>13</sup> Ibidem.

<sup>14</sup> Carlos Marx y Friederich Engels, “Prólogo de la Crítica de la Economía política” en *Obras Escogidas*, tomo I.

<sup>15</sup> Ibidem. p. 518.

<sup>16</sup> Carlos Marx y Friederich Engels, “El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado” en *Obras Escogidas*, tomo III.

con el interés de observar lo referente a la vida sexual y la lectura materialista que sustenta el análisis de la evolución de la familia.

Así, es importante precisar que este texto es realizado por Engels en 1884, una vez que Marx ha muerto. Pero la base del mismo es un documento previo escrito por Marx entre 1880 y 1881 sobre un libro “del científico progresista norteamericano L. H. Morgan *Ancient Society* («*La Sociedad antigua*»)”<sup>17</sup>, escrito en 1877. La importancia de esto radica en que para Marx y Engels, Lewis Morgan confirmaba la concepción materialista de la historia que ellos habían elaborado en el plano de la institución familiar.

Según la teoría materialista de la historia, el factor decisivo en la historia es, en fin de cuentas, la producción y la reproducción de la vida inmediata. Pero esta producción y reproducción son de dos clases. De una parte la producción de medios de existencia, de productos alimenticios, de ropa, de vivienda y de los instrumentos que para producir todo eso se necesitan; de otra parte, la producción del hombre mismo, la continuación de la especie.<sup>18</sup>

En este fundamento materialista de la historia Marx y Engels están observando al erotismo o a las primeras formas de sexualidad tribal, como una parte esencial de la producción y la reproducción de la vida inmediata. Es decir, desde el materialismo histórico, el proceso de producción y reproducción de la vida incluye obviamente al acto sexual. Sólo que se entienden que este comportamiento sexual está condicionado por la forma de producción.

Así, cuando el comunismo primitivo es rebasado, y con ello los lazos de parentesco, surge una sociedad organizada en el Estado. El régimen familiar monógamo “está completamente sometido a las relaciones de propiedad y en la que se desarrollan libremente las contradicciones de clase y la lucha de clases”.<sup>19</sup>

Pero para llegar a esta situación, la historia de la familia tuvo diferentes momentos. En primer lugar, y siguiendo a Morgan, Engels plantea que la forma

---

<sup>17</sup> Ibidem. p. 553 (nota al pie).

<sup>18</sup> Ibidem. p. 204.

<sup>19</sup> Ibidem.

más antigua y primitiva de la familia fue el matrimonio por grupos,<sup>20</sup> en el cual la línea de descendencia es materna.

A esta expresión primitiva de la familia le antecede “un período de promiscuidad sexual correspondiente al tránsito de la animalidad a la humanidad”, en el cual existía un «comercio sexual» sin trabas, es decir, sin límites prohibitivos.

Engels supone que para analizar este comercio sexual inicial, es necesario despojarnos de las ideas occidentales que califican de incesto a estas formas más primitivas de la familia. Entendiendo en ellas, “una forma de relaciones carnales que sólo pueden llamarse promiscuidad sexual, en el sentido de que aún no existían las restricciones impuestas más tarde por la costumbre”.<sup>21</sup>

Así, en el período del comunismo primitivo –etapa de la barbarie de acuerdo a Engels-, surgieron la familia consanguínea y la familia punalúa como formas posteriores al matrimonio por grupos. En el primer caso, se trata de una forma familiar donde todos son maridos y esposas entre sí, siendo el «comercio carnal recíproco», pero con una variante: los hijos y los padres del individuo están excluidos de una posible relación sexual con él.

En el caso de la familia punalúa se da una segunda variante aunada a la anterior: la exclusión de la relación sexual se hace extensiva también a los hermanos. Este punto es importante, porque para Engels aquí comienza el origen de la forma monogámica de la familia moderna, y con ello la descomposición del sistema de parentesco anterior.

Con la idea de la impropiedad de la unión sexual entre los hijos de la misma madre, comienza la escisión de las viejas comunidades domésticas, en donde lo que regía era “el interés común y el desapego al poder defensivo”.

Una vez iniciado este proceso se dará forma inicial a un tipo nuevo de familia, ahora fundada sobre el derecho paterno. Con ello, el proceso histórico de formación de la familia presenta un reconocimiento a la descendencia de una

---

<sup>20</sup> “El matrimonio por grupos, la forma de matrimonio en que grupos enteros de hombres y grupos de mujeres se pertenecen recíprocamente y que deja muy poco margen para los celos”. Ibidem. p. 228.

<sup>21</sup> Ibidem. p. 229.

pareja conyugal reconocida a través de los nombres de parentesco actuales. Proceso que requiere para Engels un sistema cultural completamente elaborado.

La familia pasa de un estadio inferior a un estadio superior, “nunca permanece estacionada”, a medida en que la sociedad evoluciona. Con la adopción del sistema de parentesco patriarcal, la familia rebasa el marco de referencia anterior, fundado en expresiones primitivas y aplicado en entornos sociales como la horda.

Este proceso es descrito por Engels como el origen de la forma monogámica actual, en el cual se comprende a la imagen del comercio sexual dentro de los límites de la pareja:

El estudio de la historia primitiva nos revela un estado de cosas en que los hombres practicaban la poligamia y sus mujeres la poliandria y en que, por consiguiente, los hijos de unos y otros se consideraban comunes (...), ese mismo estado de cosas pasa por toda una serie de cambios hasta que se resuelve en la monogamia (...), círculo comprendido en la acción conyugal común (...), se estrecha poco a poco hasta que, por último, ya no comprende sino la pareja aislada que predomina hoy.<sup>22</sup>

La pareja, entendida como molécula social primaria se erige como la garante de la producción de la vida, en la cual, la forma en que se institucionaliza el erotismo se presenta como monogámica y en los márgenes del matrimonio. Este proceso es entendido por Engels como el tránsito del matrimonio por grupos -aún con herencia de las relaciones sexuales promiscuas-, al matrimonio sindiásmico en el cual “la mujer adquiere el derecho de no entregarse más que a uno *solo*”.<sup>23</sup>

Monogamia estricta sólo para las mujeres que se concibe como descomposición del antiguo comunismo y como una situación opresora para la mujer. Sin embargo, la forma de la familia sindiásmica constituye para el autor, el paso de la barbarie a la civilización. Civilización sustentada por lo tanto, en una

---

<sup>22</sup> Ibidem. p. 225.

<sup>23</sup> Ibidem. p. 241.

unidad biatómica entre el hombre y la mujer, que presenta no obstante en su deformación los complementos del adulterio y la prostitución.<sup>24</sup>

Este proceso requirió abolir el derecho materno en favor del padre, y sus consecuencias fueron la familia patriarcal: sustento básico de la civilización. Pues esta organización se constituye de cierto número de individuos libres y no libres en torno al poder paterno cuyo ejemplo histórico es la familia romana.<sup>25</sup>

En este contexto, Marx y Engels sitúan a la situación de la mujer en un entorno de dominio patriarcal: “la mujer se vio degradada, convertida en la servidora, en la esclava de la lujuria del hombre, en un simple instrumento de reproducción”.<sup>26</sup>

Esta familia inventada por los romanos, es para los autores una representación en micro de los antagonismos posteriormente desarrollados bajo la forma del Estado. Y no solo eso, sino una forma de unión entre dos seres basada en un interés económico. “La monogamia no aparece de ninguna manera en la historia como un acuerdo entre el hombre y la mujer, y menos aún como forma más elevada de matrimonio”.<sup>27</sup> Para Engels se trata de una forma de familia sustentada en el esclavizamiento de un sexo.

Sin embargo, esta forma de la monogamia que desarrolló en sus límites al amor sexual moderno no fue la única. A la par existió el amor caballeresco de la Edad Media basado en torno a la belleza personal, la intimidad y las inclinaciones comunes.

Esta forma es entendida como el amor sexual individual pero al margen del matrimonio, por lo tanto que no se generó en el amor de la cultura Antigua. “Nuestro amor sexual difiere esencialmente del simple deseo sexual, del *eros* de

---

<sup>24</sup> El heterismo como antigua libertad sexual se traduce en la familia patriarcal como «comercio extraconyugal» que sigue al género humano hasta en la plena civilización.

<sup>25</sup> De ahí, Engels aclara que el término de familia proviene de «famulus» que quiere decir esclavo doméstico. Por lo tanto, desde la lectura materialista, la familia patriarcal que da pauta a la nascente civilización, se concibe como conjunto de esclavos pertenecientes a un mismo hombre. Cf. p. 247.

<sup>26</sup> Ibidem. p. 246.

<sup>27</sup> Ibidem. p. 253.

los antiguos”.<sup>28</sup> Pues supone la reciprocidad del ser amado y una situación igualitaria entre el hombre y la mujer.

Este amor sexual que nos describe Engels no sólo es más intenso, pues se basa en el amor y el afecto recíproco, sino además contiene un nuevo criterio moral en torno a la relación sexual: lo que importa es no sólo si es una relación legítima y reconocida, sino si se funda en el afecto y el amor.

Sin embargo, esta forma de amor sexual individual que arranca desde la Edad Media y preponderantemente bajo la forma del adulterio, está para Engels fuera del matrimonio. Pues “en los más de los casos, y hasta el final de la Edad Media, el matrimonio siguió siendo lo que había sido desde su origen: un trato que no cerraban las partes interesadas”.<sup>29</sup>

En este contexto, el matrimonio por interés económico se difunde y empalma perfectamente con el surgimiento del capitalismo. A este orden económico le vino un orden social burgués que promovía el matrimonio contractual como derecho de los individuos libres: “disponía del cuerpo y alma de dos seres humanos para toda su vida”.<sup>30</sup>

En esencia, “al transformar todas las cosas en mercancías, la producción capitalista destruyó todas las relaciones tradicionales del pasado y reemplazó las costumbres heredadas y los derechos históricos por la compraventa, por el «libre contrato»”.<sup>31</sup> Este movimiento del *status* al contrato se traduce para Engels en un matrimonio de clase con cierta libertad de elección hacia la mujer, pero aún como derecho reservado a la burguesía.

“La burguesía ha desgarrado el velo de emocionante sentimiento que encubría las relaciones familiares, y las ha reducido a simples relaciones de dinero”.<sup>32</sup> La familia burguesa descansa ahora en el lucro privado. Y bajo esta condición, la mujer se ubica como un simple instrumento de producción.

En su lectura vemos que tanto Engels como el propio Marx, critican los comportamientos sociales de la época de apogeo burgués. En particular, la

---

<sup>28</sup> Ibidem. p. 264.

<sup>29</sup> Ibidem. p. 265.

<sup>30</sup> Ibidem. p. 267.

<sup>31</sup> Ibidem. p. 266.

<sup>32</sup> C. Marx y F. Engels, “Manifiesto del partido comunista” en *Obras Escogidas*, tomo I, p. 113.

constitución de la familia que descansa sobre un orden social capitalista y sustenta al matrimonio monógamo como fundamento del aparato social, no puede dar pie al amor sexual individual descrito por Engels.

El amor sexual es para Engels exclusivista, es decir, en efecto descansa sobre la base de la pareja y el matrimonio monogámico, pero sin preponderancia económica del hombre sobre la mujer. Y sobre todo requiere de un orden diferente al capitalista “que aún ejerce tan poderosa influencia sobre la elección de los esposos”.<sup>33</sup>

\* \* \*

En su exposición, Engels encuentra que las construcciones sexuales en torno al sexo -como conjuntos de ideas y valores relativos a este comportamiento-, son en efecto un constructo histórico y cultural. Refiriéndose a los vestigios del comercio sexual sin restricciones alude a ver en esas “relaciones anticristianas algo más que una simple «abominación»”.<sup>34</sup>

Se percibe aquí un interés metodológico de interpretación más amplio que rebase las formas comunes de observación. Esto, en pos de una comprensión del entorno, pues Marx crítica los juicios de valor referentes al comportamiento sexual emitidos por Bachofen, pues nos dice:

Si Bachofen halla «licenciosos» esos matrimonios «punaluenses», un hombre de aquella época consideraría la mayor parte de los matrimonios de la nuestra entre primitivos próximos o lejanos, por línea paterna o por línea materna, enteramente tan incestuosos como los matrimonios entre hermanos consanguíneos.<sup>35</sup>

En este afán comprensivo, se trata no de ver inmoralidad, sino las reglas sociales que estructuran este comportamiento sexual. Es decir, la base social que en esencia regula la forma de relacionarse y de producirse en sociedad.

---

<sup>33</sup> Ibidem. p. 268.

<sup>34</sup> *La familia, la propiedad privada y el Estado. Op. cit.* p. 232.

<sup>35</sup> Ibidem. p. 232 (glosa marginal).



En la lectura materialista, existen fases o estadios de desarrollo material, sobre las cuales se ubica la base del orden social desde las tribus (pueblos bárbaros) hasta la civilización (Grecia y Roma).

En general, si buscásemos en la obra de Marx y Engels una visión entorno a la vida erótica, este análisis se realiza en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, pues se reconoce este comportamiento social a partir del marco material que lo delimita, y sobre todo inmersas en un proceso evolutivo de la institución de la familia.

Su lectura profundiza por lo tanto desde el origen primitivo del hombre, hasta las formas de matrimonio en el orden burgués y su eventual constitución de la pareja monogámica.

\* \* \*

Evidentemente toda discusión sobre el erotismo como placer sexual queda fuera de esta noción teórica, pues de lo que se trata aquí es de manifestar los grandes procesos históricos de la familia con relación al desarrollo de la producción material. El erotismo se traduce en una propiedad de la familia aún desde sus manifestaciones “primitivas”. Sin embargo, esta lectura es fundamental para la posterior crítica del sistema civilizado, erigido bajo relaciones de dominio y con un interés económico que dio origen a la propiedad y a la herencia.

Por otra parte, es notable la importancia de la concepción de Engels en torno a lo que él llama el “amor sexual individual” posibilitado una vez que los escenarios económicos de dominación hallan sido abolidos. Es decir, la forma de amor sexual libre se plantea como factible solamente a partir de un régimen comunista, que ponga fin también a la relación diferenciada entre el hombre y la mujer que surge y se mantiene en la familia monogámica.

## TERCERA PARTE. El sistema social y la obra de Talcott Parsons.

### 3.1 El subsistema erótico como punto de control y equilibrio.

Talcott Parsons (1902-1979) desarrolla una propuesta metodológica que supone a la realidad social inmersa en un sistema estructural orgánico. Su pensamiento forma parte de lo que en las ciencias sociales se ha dado el nombre de la escuela estructural-funcionalista. En su teoría, la sociedad es una totalidad organizada y jerarquizada, susceptible de control social en pos de un equilibrio que mantenga con vida y en unidad a este sistema orgánico.

Particularmente, en su texto sobre *El simbolismo religioso y económico en occidente*,<sup>36</sup> Parsons plantea la existencia de “estructuras simbólicas” que influyen sobre el sistema general de la acción social. Dichas estructuras simbólicas culturales (como pueden ser los sistemas religiosos), afectan al campo de lo económico y sufren una ulterior adaptación dentro del sistema social en general. Adaptación que coadyuva al progreso y a la evolución de la organización humana.

Esta interpretación sobre la influencia del ámbito religioso al campo de la economía es retomada de lo que Max Weber había realizado años antes en su *Ética protestante y el espíritu del capitalismo*.<sup>37</sup> Sin embargo, Parsons la retoma con cierta cautela, y sobre todo enfatizando aspectos y líneas de investigación diferentes.

En este ensayo realizado en 1979, el autor desarrolla una hipótesis general: “el cristianismo ha facilitado ciertas contribuciones evolucionistas (...), específicamente en cuanto a lo erótico, a lo intelectual y a los aspectos económicos y a la riqueza”.<sup>38</sup> A partir de este planteamiento, se desarrollará en el presente trabajo, la concepción de Parsons en torno a lo erótico, particularmente desde su seguimiento al cristianismo como estructura simbólica que precede una actitud ambivalente sobre el mundo.

---

<sup>36</sup> Talcott Parsons, Universidad Autónoma de Puebla, México, 1979, 126 pp.

<sup>37</sup> Max Weber. México, Editorial Diálogo abierto, 1998.

<sup>38</sup> Talcott Parsons, *El simbolismo religioso y económico en Occidente*, Op. Cit. p. 82.

### 3.2 Los tres demonios del cristianismo: el erotismo, el pensamiento intelectual y la riqueza.

En torno a lo erótico, lo intelectual y la riqueza existe una aceptación simple, pero también una preocupación latente frente a los síntomas de peligro.<sup>39</sup> De acuerdo a esto, el cristianismo aprovechó las relaciones dinámicas de estos tres conjuntos, haciéndolos a la vez “indispensables y peligrosos” para el mantenimiento del sistema social.

En el punto de lo erótico Parsons plantea que el cristianismo se aprovecha de su dinámica, especialmente “en cuanto a sus funciones en la evolución de la «humanidad» desde su fase de «animalidad»”.<sup>40</sup> Su grado de aceptación radica en que los seres mortales pueden vivir en familia. Esto, en un primer nivel como reproducción del modelo de la Sagrada Familia, y en un segundo momento, como elevación del matrimonio al sacramento. Sin embargo, y siguiendo esta actitud ambivalente, el cristianismo concibe a la mujer como una tentación en contra de los principios de la vida monástica.

Desde la lectura de Parsons, y en particular sobre el tema de lo que él concibe como lo simbólico, se plantea un proceso de significación en torno a las zonas eróticas: “no son sus características y funciones orgánicas las que son esenciales en el contexto actual, sino el *significado* de estos órganos como símbolos para los seres humanos, significados que han permanecido en gran parte «inconscientes» en el sentido freudiano de la palabra”.<sup>41</sup> Hasta aquí la interpretación simbólica de las zonas erógenas y su función como “entidades orgánicas simbólicas”.

Parsons realiza este planteamiento por lo demás sin mayor profundidad en el tema. Simplemente define las zonas erógenas en su funcionalidad simbólica, pero su análisis se desliza más hacia la función adaptativa de dichas zonas

---

<sup>39</sup> “Al ser ambivalente, el cristianismo reconoció los peligros (muchas veces de manera exagerada) pero no rechazó, aún más, no enunció a estos elementos potencialmente progresistas”. Idem.

<sup>40</sup> Ibidem. p. 82.

<sup>41</sup> Ibidem. p. 85.

orgánicas. Nos dice que el complejo erótico surgido en la adolescencia como fenómeno orgánico, se utiliza correctamente para organizar las energías motivacionales de la persona, proceso fundamental en la socialización del individuo.

Se entiende que el énfasis radica en la correcta articulación de esta energía sexual para constituir una persona adaptada al entorno. Parsons, siguiendo a Freud, plantea que esta experiencia adaptativa entre el individuo social y cultural constituye una experiencia de socialización.

“El simbolismo de la relación sexual, es parte del complejo más general del simbolismo de la socialización”.<sup>42</sup> En este sentido, la madre constituye la experiencia erótica primaria en torno al niño, el cual es alimentado por la progenitora.

Cada una de las experiencias eróticas tendrían que ser de acuerdo a Parsons, enfocadas a su funcionalidad, es decir, a la adaptación de un individuo al sistema social general, a través de diversos procesos de socialización.

Cabe señalar que desde esta visión, existe un reconocimiento de que todo individuo es un organismo vivo, producto de una reproducción sexual entre dos organismos paternos. Lo cual alude a la formación médica y al interés por la biología que el propio Parsons reconoce.<sup>43</sup>

Sin embargo, más allá de la concepción orgánica del individuo, lo que resalta es la idea de que existe una tendencia humana a “simbolizar”<sup>44</sup> sobre las zonas eróticas y que dicho proceso tiene una carga de funcionalidad en su aspecto de socialización. El sujeto nuevo, producto de dos organismos predecesores, se conforma a sí mismo como un complejo erótico nuevo que requiere dar sentido a su sexualidad.

---

<sup>42</sup> Ibidem. p. 86.

<sup>43</sup> Cf. Talcott Parsons, *Biografía intelectual*. El simbolismo económico y religioso..., Op. Cit.

<sup>44</sup> A este respecto, las alusiones de Parsons a lo simbólico distan mucho de la concepción de la hermenéutica simbólica de Gilbert Durand en torno al símbolo como “la estructura misma de la imaginación que lo suscita”. Cf. G. Durand *Lo imaginario*, Ediciones del Bronce, Barcelona, 2000, 165 pp; y B. Solares *Los lenguajes del símbolo, investigaciones de hermenéutica simbólica*, Editorial Anthropos- UNAM, CRIM, Barcelona, 2001, 303 pp.

En el sentido estricto de Parsons, este individuo como complejo orgánico nuevo (categorizando al período de la niñez) genera significados simbólicos sobre su cuerpo y sus zonas, pero estos significados son generados socialmente. Por lo tanto, esta significación o carga simbólica es entendida en Parsons bajo la forma de funcionalidad-socialización-adaptación.

Frente a esto, existe además una fase de cambio estructural histórico, en el cual el cristianismo protestante surgido a raíz de la Reforma aceptó las condiciones de vida en el mundo. Se reconoce que desde su nacimiento el hombre entró al terreno de lo mundano. Sin embargo, lo que le interesa a Parsons es cómo el cristianismo asimiló la condición sexual como humana.

Por una parte, y desde la teoría de sistemas, este proceso constituye un cambio en la estructura del propio cristianismo. Es decir, un cambio estructural-adaptativo. “Pero también existen dudas y una fuerte actitud negativa en otros aspectos”.<sup>45</sup> Se acepta a la familia en la forma de matrimonio, pero la inquietud por la sexualidad prevalece. Esto se debe a que el cristianismo glorifica la virginidad y al celibato. Pero a partir de la Reforma Protestante (entendida como cambio estructural en la religión cristiana), la iglesia católica legitima al acto sexual encaminado a la procreación, es decir, dejando fuera el problema del placer.

El sentido erótico y la atracción sexual se reconocen como normas generales de la actividad humana, en tanto constituyen el origen de la vida misma. Pero para Parsons, “por su misma naturaleza, esta atracción puede «escapar de control»”.<sup>46</sup> Por esta razón, es que él observa en el cristianismo, una institucionalización del erotismo para poder controlarlo.

Por su misma volatilidad, el ámbito erótico es susceptible de control. En el caso concreto del cristianismo, la problemática frente a estos aspectos de la vida social (el mundo de lo erótico, el intelecto y lo económico) tratan de resolverse - desde la visión de Parsons- a través de un pacto con “lo que muchos consideran otro «diablo»”.<sup>47</sup>

---

<sup>45</sup> Talcott Parsons. *Op cit.* p. 90.

<sup>46</sup> *Ibidem.* p. 91

<sup>47</sup> Uno de los peligros que trascienden por mucho al complejo de lo erótico es el intelecto. Debido a que es también un fenómeno general con un potencial de expansión fuera de los límites.

Es así, como el cristianismo otorga un cierto carácter de aceptación a espacios sociales que son considerados como peligrosos, acarreado con ello un cambio estructural que se adaptó a los peligros humanos, es decir, a las exigencias propias de la condición humana.

Dicha labor estuvo a cargo del Protestantismo. Lutero clausura los monasterios, y con ello el “sistema de vida religiosa protegido de las tentaciones eróticas del mundo”.<sup>48</sup>

Lo importante de este proceso es recalcar que en Parsons, este momento alude a un logro evolutivo societal, en el cual la ambivalencia en torno a la sexualidad logra controlar y pactar con esa esfera diabólica.

El grado de crisis como ruptura y superación de las estructuras ideológicas que se mantuvieron en el cristianismo primitivo, logra cuajar en una propuesta incluyente que agranda los límites de aceptación y permisibilidad. Esto coadyuva a un equilibrio social que además de todo da respuesta a la creciente expansión cristalizada en el nuevo universalismo del cristianismo.

El debilitamiento de los controles frente a los peligros de la atracción sexual se institucionalizan. Es decir, el proceso de cambio estructural dentro de la dinámica del cristianismo se resume en una adaptación sistémica y en un giro de discusión en torno a cuestiones económicas: “esta vez, el foco de conflicto moral se localizó no en la «concupiscencia de la carne», sino en las «cosas económicas»”.<sup>49</sup>

El problema se revierte ahora sobre las tentaciones y los males de la riqueza. En un ambiente religioso de grado protestante, la predestinación pierde su carácter de imposición externa y se suaviza con una concepción que plantea como posible una interferencia en esta voluntad divina. Las buenas obras influyen en la predestinación del hombre.

El cristianismo había aceptado “la familia humana, con su trasfondo del erotismo simbólicamente generalizado; ahora tenía que afrontar el problema de

---

<sup>48</sup> Talcott Parsons. *El simbolismo religioso y económico en Occidente*, p. 95.

<sup>49</sup> *Ibidem*. p. 96.

qué iban a hacer con respecto al siguiente nivel de acción; el económico”.<sup>50</sup> Este diablo reciente se vive potencializado a partir de la Revolución Industrial.

Finalmente, es importante reconocer que para Talcott Parsons la revolución sexual en cuanto a su relación con el estatus de la mujer, es uno de los procesos de cambio social más importantes de la época contemporánea. Tema que por lo demás esperaba poder discutir en un futuro de manera más completa.

Sin embargo, el centro de su investigación se sitúa en torno al proceso adaptativo de las estructuras sociales encargadas de moralizar o negociar con el mundo de los demonios, es decir, con la esfera del peligro de inestabilidad social. Así, en su afán de control social como equilibrio, Parsons asume que existe la posibilidad de estabilizar o contener estos tres demonios. Lo económico, lo erótico y lo intelectual presentan frente a sus condiciones de roce constante con la afronta de los límites, la alternativa de la institucionalización bajo un sistema de creencias.

En el fondo, la inquietud de Parsons se traduce en una interrogación general a la cual busca dar respuestas. ¿Cómo pueden las instituciones estadounidenses controlar la vida social en el campo de lo económico, lo intelectual y lo erótico?

Su respuesta es contundente. La solución está en imponer límites. Eso es exactamente lo que de acuerdo a Parsons logró hacer el cristianismo, por lo menos en cuanto a la cuestión de lo erótico. “En el caso de lo erótico, el problema tuvo que ver con la aceptación de ciertos aspectos de la condición humana, relacionados con el parentesco, que comprenden la relación de la sociedad cristiana con la base erótica de los motivos”.<sup>51</sup>

Ahora bien, en cuanto a la definición del fenómeno amoroso, Parsons resulta aún más explicativo y polémico. Existen, nos dice diferentes “tipos de amor”. Sin embargo, su alusión a los mismos plantea una especie de intercambio que supone diferentes formas de significar a una misma cosa.

---

<sup>50</sup> Ibidem. p. 103.

<sup>51</sup> Ibidem. p. 123.

La ambigüedad de la palabra amor en nuestro idioma, con su significado erótico y religioso, ilustra otra faceta de nuestro tema. Su uso comprende desde una relación explícitamente erótica e intensa, pasando por los ideales comunitarios de personas religiosamente motivadas por el «amor fraternal» (no en un sentido «gay»), hasta llegar al mandamiento religioso (...). Simultáneamente es interesante y significativo que la palabra amor no se utilice para referirse a las relaciones contractuales entre compradores y vendedores en el mercado.<sup>52</sup>

Sin embargo, más allá de las diversas acepciones a las que Parsons se refiere sobre el concepto de amor, es evidente que existe una preocupación primera en el análisis sistémico sobre los tres demonios antes descritos. Por un lado, es necesario resaltar el énfasis puesto en la elaboración de controles culturales dirigidos a dichos peligros.

Por una parte, se hace necesario definir fronteras o límites que permitan encontrar un equilibrio entre la manifestación erótica del hombre y el grado de aceptación social por parte de las instituciones —en este caso religiosas—. “El problema esencial es cómo poder balancear las áreas de libertad y de restricción”.<sup>53</sup>

En la teoría de Parsons, el problema de la actividad erótica que es extensivo a la labor intelectual y económica, radica en la posibilidad de influir socialmente sobre su configuración y desempeño. En ese sentido, la inquietud sociológica a centrarse en la constitución de estrategias culturales que permitan definir y darle forma a la libido de acuerdo al sistema social en general. Es pues a través de mecanismos concretos como la socialización de los significados otorgados a esta dimensión erótica como los individuos se adaptan y adecuan a la forma general del sistema preponderante.

Sin embargo, no se trata para el autor de arribar a extremos absolutistas como lo hizo en su momento el cristianismo primitivo en torno al celibato como vía ideal, ni tampoco de un «panerotismo» que plantee la liberación total sobre lo erótico. Si no sobre todo, y en esto consiste la labor de la ciencia, se trata de establecer un equilibrio social que permita traducir este subsistema de manera

---

<sup>52</sup> Ibidem.

<sup>53</sup> Ibidem. p. 124.



torneada, es decir, sustentada en un balance social de acuerdo a las exigencias generales del orden y el equilibrio.

En síntesis, la propuesta de análisis social en las estructuras simbólicas trae para Parsons una consecuencia necesaria que permita mantener el orden de la sociedad. Se trata de normar la libido, lo económico y lo intelectual en beneficio de un equilibrio social general.

## Capítulo II. APROXIMACIONES A LA COMPRENSIÓN DEL EROTISMO EN LA OBRA DE GEORGES BATAILLE.



Bernini. *La transverberación de santa Teresa*. Roma.

Iglesia de la Santa María de la Victoria.

*No hay nada que no tenga erotismo.*

Mario Vargas Llosa.

## PRIMERA PARTE. Antecedentes.

### 1.1 El Colegio de Sociología francés.

*« ¿No habéis oído hablar de esos locos que encendían una linterna en pleno mediodía y luego se ponían a correr por la plaza de la Concordia gritando sin parar: “¡Busco la sociedad! ¡Busco la sociedad!”? Se decían sociólogos».<sup>1</sup>*

En este capítulo se da cuenta de una propuesta de análisis en torno al erotismo que surgió durante la segunda guerra mundial en un contexto europeo y cuyo exponente fue Georges Bataille, miembro y cofundador del Colegio de Sociología francés.

La justificación de dicha revisión teórica y metodológica se fundamenta a partir de los aportes que el autor construyó en torno al tema, pues su obra en esta investigación se considera de un valor esencial dentro del estado del conocimiento sobre el hombre, la sociedad y el erotismo.

El Colegio de Sociología francés (1937-1939), dirigido por Georges Bataille, Michel Leiris y Roger Callois se interesó por una línea de investigación sobre todo de temas religiosos en el mundo social; juntos desarrollaron la relación entre lo sagrado y la sociedad. Su existencia como Colegio fue efímera -debido al contexto bélico-, pero productiva. En palabras de Denis Hollier, frente a la guerra en sus manos:

La sociología ya no sería una ciencia, sino algo así como una enfermedad, una extraña infección del cuerpo social, la enfermedad senil de una

---

<sup>1</sup> Denis Hollier, *El Colegio de Sociología [Le Collège de Sociologie (1937-1939)]*, Editorial Taurus, Madrid, 1982, p 7.

sociedad indiferente, extenuada, atomizada. Viejo Occidente, yo te saludo”.<sup>2</sup>

Por ello, este grupo de pensadores es considerado por algunos como el último de vanguardia antes de la segunda guerra. Desde el contexto socio-cultural europeo, compartieron época junto con intelectuales como Jean-Paul Sartre, Walter Benjamin, Theodor Adorno y Claude Levi-Strauss.

En general, trataron de hacer de la sociología una ciencia «contagiosa, virulenta e imparable» que arrojara pensamiento nuevo y denunciante, por tanto, peligroso. El Colegio, “no se fijará como tarea la enseñanza de la sociología, sino su consagración, su sacralización: no será ya simplemente la ciencia (profana) de lo sagrado, sino que se verá elevada a la categoría de cuerpo de doctrina sagrado”.<sup>3</sup>

Se trata de una *sociología sagrada*, enfocada en los asuntos concretos pero esenciales de la vida cotidiana en su conjunto, pues su preocupación radica en atribuirle importancia particular al estudio de las manifestaciones sagradas que existen en el mundo de lo social.

Y es que frente al predominante estudio de las «estructuras sociales» estos teóricos presentan una crítica radical, pues para ellos:

Siguen siendo vacilantes e incompletos: por una parte debido a que la ciencia se ha limitado demasiado al análisis de las estructuras de las sociedades llamadas primitivas, dejando de lado a las sociedades modernas: por otra, debido a que los descubrimientos realizados no han modificado aún tan profundamente como se podía esperar los postulados y el espíritu de la investigación.<sup>4</sup>

Su preocupación es encontrar los conflictos primordiales del individuo pero trasladados a la escala social, y con ello, dar un carácter regenerado a las «ciencias del hombre» que permita ampliar el abanico de sus posibilidades hacia temas y problemas de la sociedad contemporánea. Sobre todo, manejan la

---

<sup>2</sup> Ibidem.

<sup>3</sup> Ibidem. p. 10.

<sup>4</sup> Ibidem. p. 17. Proviene del texto de la «Nota sobre la fundación de un Colegio de Sociología», aparecida en la revista *Acéphale*.

posibilidad de llenar los vacíos de conocimiento y las carencias de la disciplina que se han olvidado del análisis de “una parte de la vida colectiva moderna” y de comprender “todo el conjunto de los fenómenos sociales”.<sup>5</sup>

## 1.2 Georges Bataille, un autor maldito.

*En sus manuscritos se muestra que, sobre todo, lo atraían los motivos oscuros: el cuerpo, los impulsos imaginarios o reales de los humanos que nos hacen anhelar la posesión de algo o de alguien: ese movimiento vehemente y delirante del ánimo al que ahora damos el nombre de deseo.*

*Los demonios de la lengua.*

*Alberto Ruy Sánchez.*

Georges Bataille (1897-1962) nació en Billón, Puy-de-Dôme en la Francia central, se graduó en filología y ejerció como archivero-paleógrafo en la Biblioteca Nacional de Francia. Algunos biógrafos afirman que vivió una infancia traumática al haberse criado, como él alude, “solo” y hasta donde recuerda “angustiado por todo lo que era sexual” aunado a su precaria salud. Educado en el ateísmo se convirtió al catolicismo durante su adolescencia y pasó un período de reclusión voluntaria en un convento benedictino donde pensó hacerse monje. Sin embargo, repentinamente abandonó el monasterio y contrajo matrimonio, lo cual supone una dubitación entre la vida laica y la vida religiosa, en la que Bataille finalmente decide alejarse del mundo del cristianismo.

Militó en el movimiento surrealista de André Breton y conoció profundamente el pensamiento de Hegel y F. Nietzsche. Asimismo, participó en los movimientos intelectuales de izquierda próximos al trotskismo.

---

<sup>5</sup> Ibidem. p. 24.

Es el autor de innumerables artículos y ensayos, entre los cuales destacan *Historia del Ojo* (L'histoire de l'oeil, 1928), *El azul del cielo* (Bleu du ciel, 1928), *La experiencia interior* (L'Expérience intérieure, 1943), *La parte maldita y la noción de gasto* (La part maudite, 1947), *Teoría de la Religión* (Théorie de la religion, 1948), *El Erotismo* (L'Érotisme, 1957), y *Las lágrimas del eros* (Les Larmes d'Éros, 1961), entre otros.

En el ámbito de la crítica social, Georges Bataille fundó y editó varias revistas que denotaron un interés en la sociología, la religión y la literatura, entre las que destacan *Documentos* (Documents, 1929-1930), *Acéfalo* (Acéphale, 1936) y *Crítica* (Critique, 1946).

Se dice que “Georges Bataille estuvo motivado por sus propias vivencias en la conformación de su pensamiento”,<sup>6</sup> pues en sus estudios sobre la religión interpreta el mundo religioso a partir de una inmersión propia. El haber estado en un monasterio y realizar una inversión radical antes de profesar, puede hablarnos del origen y el interés plasmado en sus escritos, pues de creyente ferviente de Dios se convirtió en un autor crítico y maldito, al estilo de Sade, de los principios religiosos, al punto de que este proceso lo llevó a escribir historias literarias con escenas que podrían ser consideradas como obscenas o blasfemas para la Iglesia, tal y como lo plasma en *Historia del Ojo* (1928) que fue su primer escrito publicado en forma anónima y clandestina bajo el pseudónimo de Lord Auch.<sup>7</sup>

En algunos de sus textos, realiza una analogía entre el fervor religioso y el éxtasis sexual, pues para él constituyen dos expresiones que -aunque aparentemente contrarias- remiten a un mismo aspecto: la vida interior y la revelación del ser. Para Bataille, “nada en el desarrollo del erotismo es exterior al terreno de la religión”<sup>8</sup> pues está preocupado por la experiencia interior de los individuos.

Particularmente, el legado de Bataille ha sido leído desde la literatura, la filosofía, la antropología, la sociología e incluso desde el ámbito de la economía,

---

<sup>6</sup> Francisco Muñoz Escalona, “La teoría del excedente medio siglo después” en *La parte maldita precedida de la noción de gasto*, Icaria, Barcelona, 1987.

<sup>7</sup> Cf. Georges Bataille, *Historia del ojo*. México, Ediciones Coyoacán, 1998.

<sup>8</sup> Georges Bataille, *El erotismo*, Barcelona, 2002, p. 36.

pues ha sido uno de los autores más difícilmente clasificables del siglo XX. A él se le atribuye el título de un “autor maldito” por la radicalidad de sus escritos y las inversiones teóricas que suele presentar a lo largo de su obra, pasando por la física, la biología, la sociología, la historia y la economía política.

Sin excepción, es un autor que prefirió volcarse sobre el mundo, donde existiría lo posible y lo imposible, que había presenciado un giro místico hacia la exuberancia angustiosa de la belleza, la risa, la muerte y el erotismo.

## SEGUNDA PARTE. El Erotismo en la obra de Georges Bataille.

*La comunidad de los amantes no es menos compleja que la comunidad social y política de los hombres.<sup>9</sup>*

Quien quiera hacerse una imagen sobre el erotismo requiere leer a Georges Bataille. Aunque su pensamiento ha sido más ampliamente discutido y encapsulado en la filosofía y la antropología, su obra contiene en sí misma el carácter social del erotismo. Particularmente, Bataille entiende al erotismo como un problema que se le presenta a todo hombre y que implica socialmente la constitución de prohibiciones en torno a él.

El erotismo es una expresión social, y para comprenderlo la obra de Georges Bataille constituye un eje primordial de análisis. Se trata de una búsqueda de los motivos sociales que circundan en torno al erotismo, sobre todo, desde una perspectiva metodológica que suprime la relación entre sujeto y objeto y la envuelve en una nueva expresión epistemológica que alude a un sujeto observante del sujeto-sociedad mismo y de su propia experiencia interior.

Con ello, la cuestión de la objetividad plena queda en Bataille como un supuesto aparente e irrealizable que no posibilita la comprensión integral de los “objetos”, en tanto que en el método ortodoxo de la sociología, la experiencia subjetiva del Sujeto observante se olvida o simplemente es tratada de dejar fuera del ámbito de la ciencia. Más adelante se vuelve en esto.

Bataille propone un análisis comprensivo del erotismo a partir de la experiencia interior de los propios sujetos y rescatando la experiencia del observador, por lo que la relación entre un *sujeto* (observante) y un *objeto* (observado), se rebasa por una propuesta metodológica en la cual lo observable es la experiencia interior, y la relación anterior se traslada de un sujeto-objeto, a un sujeto-sujeto.

---

<sup>9</sup> Ignacio González Díaz de la Serna. *Georges Bataille: las voces del enigma*, Tesis de maestría. FFyL-UNAM, 1991, p. 43.



El observador desde esta perspectiva, es un ser que *siente*. Por lo tanto, la carga subjetiva no puede ser rechazada sobre todo en el estudio de temas que podrían ser considerados como del ámbito de la sociología de las emociones, tales como el erotismo, el amor, la amistad y la pasión. Temas por lo demás comunes y cotidianos en la experiencia de todo hombre.

Cabe precisar sin embargo, que sin el afán de hacer apologías de los autores, y subrayando el desconocimiento del autor en el ámbito de las ciencias sociales (por lo menos desde el mundo académico local), es necesario admitir que para los años en los que Bataille escribe, es decir, durante y posteriores a la segunda guerra mundial, surgían ya, a la par, nuevas metodologías contemporáneas que presentaban propuestas de acercamiento a la realidad en las cuales se abrían debates y discusiones en torno a la forma de investigación sociológica tradicional, esto es, los clásicos, para dar pie al estudio del lenguaje.

Por ello, como nota contextual la obra de Bataille, aunque más emparentada a la antropología social, la etnografía y sobre todo a la filosofía, contiene *motivos sociales*, más que sociológicos en términos de una tradición intelectual específica. De estos motivos, así como de la propuesta metodológica es de lo que nos ocuparemos en este intento de acercamiento teórico al erotismo en su relación con la sociedad.

## 2.1 Sobre la noción del Hombre y el conocimiento científico.<sup>10</sup>

*En tanto que es un animal erótico, el hombre es para sí mismo un problema.<sup>11</sup>*

En principio, a Bataille le interesa aclarar que el hombre en el mundo es un *ser escindido* por naturaleza. El individuo, lanzado así a la realidad, se presenta escindido del estado anterior al cual Bataille denomina *continuidad* y que se enlaza profundamente con un sentimiento de *comunidad*. Así, el hombre en tanto ser *discontinuo*, busca nuevamente a lo largo de su trayectoria por el mundo reencontrarse con esa continuidad perdida. Este hecho, tendrá consecuencias prácticas profundamente sociales.

En esta búsqueda, el sujeto escindido adopta una *actitud*<sup>12</sup> hacia el mundo material, biológico y social. Este hecho se traduce sobre todo una actitud religiosa<sup>13</sup> frente aquello que lo atemoriza. La religión, no como instinto sino como búsqueda, dota así de significado a un hecho biológico-natural, tal y como lo es el nacimiento de la vida misma.

Esta es la propuesta metodológica de origen en Bataille, la configuración simbólica como dotación de sentido al mundo que el hombre otorga a su propio *eros*, a su cuerpo y a su necesidad biológica reproductiva.

Existen pues “nociones filosóficas” en torno al erotismo, que finalmente dan cuenta del actuar del hombre en sociedad. “Sin esta noción [filosófica], no

---

<sup>10</sup> El presente apartado se fundamenta en la propuesta de Guadalupe Acevedo cristalizada en su texto sobre *El artesano clásico y el intelectual colectivo* (1983), publicado en *Metodologías contemporáneas en ciencias sociales*, Silva, Gilberto (comp.), UNAM-FCPyS, México, 2000. Se recupera sobre todo el esquema para el estudio y comprensión de la compleja realidad social, pues concibe dentro de las ciencias sociales y su construcción de conocimiento como elementales a los principios tanto ontológicos como epistemológicos, pues éstos conforman la base que permite *definir* con claridad el tema a estudiar y sientan los supuestos fundamentales para la ulterior construcción del conocimiento como totalidad orgánica.

<sup>11</sup> *Op. Cit. El erotismo*, p. 277.

<sup>12</sup> Esta actitud es la que Marx define como conciencia, fundamento de la diferencia del hombre en relación con el reino animal, al cual sólo lo rige el instinto. Cf. “Feuerbach. Oposición entre las concepciones materialista e idealista”, en Carlos Marx y Friederich Engels *Obras Escogidas*, *Op. Cit.*

<sup>13</sup> Por actitud religiosa se entiende una búsqueda del sujeto para volver a ligar lo escindido, pues el término mismo de religión proviene del latín *religare* que significa *volver a unir*.

llegaríamos a comprender de ningún modo la significación general del erotismo y la unidad de sus formas”.<sup>14</sup>

A partir de estas nociones filosóficas el erotismo se concibe como una actitud del hombre sobre su cuerpo que tiene consecuencias sobre el mundo de la vida cotidiana. Siendo el resultado de este proceder metodológico la definición en un primer momento del principio ontológico de lo que se quiere estudiar.

Si partimos del supuesto de que toda teoría social que pretenda dar cuenta del hombre en sociedad debe contener una concepción del ser como principio de investigación y precedente metodológico básico. Para Bataille, la situación del hombre en el mundo es la de un estado de escisión. El hombre en el mundo es un ser escindido.

Bataille parte así de una definición particular sobre la situación del hombre en el mundo. Si existe entonces “la necesidad de una definición filosófica del «ser» al que pertenece el objeto de estudio”,<sup>15</sup> desde Bataille, el hombre en un sentido filosófico es un *ser discontinuo*, separado de una continuidad primera que sólo es alcanzable en la muerte y que nos es arrebatada desde el nacimiento.

Somos seres discontinuos, individuos que mueren aisladamente en una aventura ininteligible; pero nos queda la nostalgia de la continuidad perdida, (...) aquella que nos vincula al ser de un modo general.<sup>16</sup>

Así, frente a esta definición del ser del hombre Bataille se enfrenta al estudio de la dimensión erótica como una búsqueda de la continuidad perdida y que da sentido a la existencia humana, es decir, como un momento de reconciliación con el origen. Pues si:

Las herramientas y los productos del trabajo son cosas discontinuas; quien se sirve de la herramienta para fabricar productos es, él también, un ser discontinuo.<sup>17</sup>

---

<sup>14</sup> Georges Bataille, *El erotismo*, Op. Cit. p. 20.

<sup>15</sup> Guadalupe Acevedo. Op. Cit. p. 334.

<sup>16</sup> *El erotismo*, Op. Cit. p. 19.

<sup>17</sup> *Ibidem*. p. 125.

Sin embargo, la definición del ser del hombre no queda en esa situación de sujeto escindido, sino que cabe además una segunda condición que lo constituye: el deseo. El hombre es un ser deseante, y en sus acciones busca satisfacer ese deseo que lo impulsa a actuar. En tanto desea, el hombre se constituye a sí mismo. “El Ser mismo del hombre, el ser consciente de sí, implica pues y presupone el Deseo”.<sup>18</sup>

Así, una vez definida la situación del hombre en el mundo, el autor crítica las formas de conocimiento tradicionales que han regido el ámbito de la ciencia. Para dar cuenta del erotismo es necesaria una actitud empática y comprensiva, así, nos dice: “pongo en guardia contra el hábito de considerar únicamente *desde fuera* a esos seres ínfimos, (...) de mirarlos como cosas que no tienen existencia *dentro*”.<sup>19</sup>

Un estudio sobre el erotismo debe ser congruente con el hecho de que este es un aspecto de la vida interior del hombre, y que por lo tanto, no puede ser concebido en principio como una manifestación puramente exterior. De igual forma, el erotismo debe entenderse como una especificidad humana, es decir, relacionada con el trabajo y las prohibiciones sociales. Se trata de:

Hablar no de animalidad, sino de naturaleza, no del hombre, sino de la cultura. Lo cual implica ir de una visión abstracta a otra, excluyendo el momento en que la totalidad del ser está involucrada en un cambio.<sup>20</sup>

El estudio del hombre tiene que ser aprehendido en la propia historia “en los cambios, en los pasos de un estado a otro, no en los estados sucesivos considerados aisladamente”.<sup>21</sup> El hombre es un ser multidimensional, que en su proceso histórico se separó del animal oponiéndose a él. Pero que guarda, sin embargo, una relación con su animalidad precedente. El hombre no está como ‘pez en el agua’, pues a él le ha sido dada la capacidad de conciencia y de lenguaje. A partir de esto, modifica su mundo, lo funda y lo transforma por medio de la producción material, pero también de la construcción mental que de él elabora:

---

<sup>18</sup> Georges Bataille, *Teoría de la Religión*. p. 1.

<sup>19</sup> *El erotismo*, *Op. Cit.* p. 19.

<sup>20</sup> *Ibidem*. p. 220.

<sup>21</sup> *Ibidem*.

El hombre es el animal que no acepta simplemente, que niega lo que la naturaleza le da. Así, cambia al mundo exterior natural, extrae de él herramientas y objetos fabricados que componen un mundo nuevo, el mundo *humano* (...). El hombre se niega a sí mismo, se educa, rehúsa por ejemplo de dar a la satisfacción de sus necesidades animales el *libre* curso al que el animal no ponía trabas.<sup>22</sup>

Aquí radica la definición del hombre en el mundo, pues en su especificidad el hombre funda al mundo a partir de la transformación de la naturaleza exterior, y de la modelación cultural del propio mundo animal en el cuerpo. “El hombre niega esencialmente sus necesidades animales”,<sup>23</sup> integra su aspecto animal pero reformulando sus instintos y humanizándolos a partir de prohibiciones. Se trata en Bataille de una armonización.

## **2.2 Algunos motivos teóricos para estudiar el erotismo.**

El libro de *El Erotismo* fue escrito entre los años de la segunda guerra mundial y 1957, en una época en la que la producción intelectual cuestionaba profundamente los fundamentos del conocimiento frente a un reciente ambiente bélico. Los cambios de paradigma que sucedieron mostraban una tendencia renovadora y crítica de las formas de la ciencia precedentes. En ese contexto surgieron diferentes corrientes de pensamiento que se oponían incluso en algunos casos radicalmente a los métodos tradicionales de conocimiento.

Podemos ubicar a Georges Bataille en este ambiente de reflexión crítica en torno al mundo de la ciencia positivista, que no al conocimiento en general, y contextualizar en un primer momento al efímero Colegio de Sociología francés como referente directo de Bataille que precedió por varias décadas a la publicación de *El erotismo*. Y en un segundo plano, este contexto intelectual de nuevas temáticas y problematizaciones en torno al mundo del hombre, que proponía formas concretas y divergentes de conocimiento para dichos temas.

---

<sup>22</sup> Ibidem. p. 221.

<sup>23</sup> Ibidem.

En el caso del erotismo, Bataille lo concibe como un problema para el hombre que alude imprescindiblemente a una cuestión subjetiva. A lo largo de su libro, el autor va proporcionando en diferentes momentos, una propuesta de acercamiento al erotismo que constituye por lo tanto el campo del método de estudio. A continuación se tratará de dar seguimiento a los destellos de luz que en este sentido metodológico aportó Bataille.

Concretamente, en torno a los «movimientos de deseos materiales» o a las pasiones circunstanciales, Bataille nos dice que es un objeto de discusión y preocupación permanente para el hombre y las disciplinas reflexivas pues “la humanidad podía combatir esos deseos y esas pasiones, podía también servirlos, pero no podía serles indiferente”.<sup>24</sup>

Ante esta exigencia Bataille se plantea un estudio del erotismo muy particular y complejo, pues al interesarse en la *vivencia* erótica propone que el observador parta también de su propia experiencia interior en tanto ser humano. Se le pide al investigador que “reconstruya” la experiencia interior del otro, es decir, del objeto de estudio. Y para ello, toma en cuenta dos categorías fundamentales, por una parte la historia del trabajo, y paralelamente la historia de las religiones.

Importa ahora no sólo la forma en la cual el hombre produce materialmente su existencia y sus medios de producción, sino también el proceso de reproducción social mediante el cual el hombre *representa* a ese mundo material y le otorga un carácter simbólico.<sup>25</sup>

El erotismo no puede ser estudiado sin, al hacerlo, tomar en consideración al hombre mismo. En particular, no se puede tratar el erotismo independientemente de la historia del trabajo y de la historia de las religiones.<sup>26</sup>

---

<sup>24</sup> Ibidem. p. 38.

<sup>25</sup> Es decir, un carácter de *otorgamiento de sentido* relacionado con el mundo de lo sagrado. Este carácter simbólico alude a la “facultad misma del hombre de producir símbolos”, es decir, de crear y construir eventual e inestablemente el sentido como “vínculo vulnerable” entre “el hombre consigo mismo, con el mundo y con el misterio”. Véase *Diccionario Interdisciplinar de hermenéutica*, Andrés Ortiz Osés, pp. 745-747.

<sup>26</sup> *El erotismo*, Op. Cit. p. 12.

En ese sentido, el método de conocimiento para acercarse al fenómeno de lo erótico remite al ser del hombre en su momento histórico. Su estudio no ha de ser parcial, pues supone el conocimiento del hombre en su conjunto, es decir, de una visión integral que tome en cuenta todas sus dimensiones y no lo limite frente a una visión aislada. Pues estudia al erotismo en concreto para comprender al Hombre en general:

Si queriendo comprender al hombre en general, deseo comprender el erotismo en particular, se me impone una primera obligación: en principio, debo conceder el primer lugar al trabajo.<sup>27</sup>

Se deriva entonces que metodológicamente a Bataille no le atrae hablar “objetivamente” del erotismo, pues ello lo restringiría a su aspecto objetivo, es decir, externo. Al autor lo que le interesa es hacer referencia al erotismo como exuberancia y energía de vida, no sólo en su plano de objeto sino desde la experiencia interior de los sujetos, es decir, pide hablar del erotismo como *sentimiento*.

Dejo entonces en un segundo plano, por más interés que me merezca, el estudio objetivo del erotismo. Mi intención es, al contrario, tomar en consideración, en el erotismo, un aspecto de la *vida interior* o, si se quiere, de la vida religiosa del hombre.<sup>28</sup>

Lo anterior no quiere decir que el estudio del erotismo no esté vinculado también a un plano objetivo, más bien significa que el énfasis de la investigación recae sobre la carga subjetiva de la vivencia en los sujetos que realizan un acto erótico, pues “sin experiencia no podríamos hablar ni de erotismo ni de religión”.<sup>29</sup> Lo que importa ahora es la forma en que se perciben interiormente los procesos de significado construidos socialmente en torno a un hecho sexual.

En ese sentido, Bataille crítica a la ciencia ortodoxa o tradicional, pues concibe que los supuestos y criterios del cálculo y sus exigencias no pueden dar razón de la religión y el erotismo como experiencia interior. Así, nos dice que

---

<sup>27</sup> Georges Bataille, *Las lágrimas del Eros*, Tusquets, Barcelona, 2000, p. 59.

<sup>28</sup> Georges Bataille, *El erotismo*, *Op. Cit.* p. 35.

<sup>29</sup> *Ibidem.* p. 39.

“nadie podría plantear el problema de *la religión* a partir de soluciones gratuitas que el *espíritu de rigor* recusa”.<sup>30</sup>

Sin embargo, trabaja finalmente con “objetos” y lo hace utilizando un «rigor inevitable». Sólo que esta vez se realizará un estudio *desde dentro* pues Bataille toma muy en cuenta su subjetividad para hablar del erotismo como experiencia interior.

En su método propone hablar del brahamán como el propio brahamán, o hablar de la teología como si se fuese un teólogo: “y sin embargo [nos dice] yo no soy un brahamán, ni cualquier otra cosa”.<sup>31</sup>

Se trata de poner en juego la propia experiencia interior, es decir, subjetiva del observador para poder comprender la experiencia del otro. Su trabajo, por lo tanto difiere -como el mismo reconoce- del historiador, del etnógrafo y del sociólogo convencional, pues la supuesta objetividad de la ciencia ha dejado de fuera toda carga subjetiva del investigador en este tipo de temas, y nos dice:

En el caso de estos investigadores, podemos casi proponer como principio que cuando menos entra en juego su experiencia -cuanto más discreta es ésta-, tanto mayor es la autenticidad de su trabajo.<sup>32</sup>

Y lo más importante en esta crítica del proceder metodológico no es que no se experimente la vivencia, sino que esa «experiencia» se deja fuera de la investigación, “lo mejor es que se esfuerce en olvidarla y en considerar los hechos desde fuera”.<sup>33</sup>

Vemos cómo para Bataille, a diferencia de Durkheim, la experiencia del investigador es una «fuente de conocimiento irreductible», pues constituye el eje analítico desde el cual el observador interpreta. La experiencia subjetiva se considera en esta propuesta como una referencia interior básica en un sentido comprensivo que las investigaciones contrarias a este principio refutan, produciendo trabajos sin vida.

---

<sup>30</sup> Ibidem. p. 37.

<sup>31</sup> Ibidem. p. 38.

<sup>32</sup> Ibidem.

<sup>33</sup> Ibidem. p. 39.



Bataille está por considerar “los hechos personalmente y a la luz de la experiencia que tengo de ellos”.<sup>34</sup> Bajo esta perspectiva, se plantea un método personal, contrario al impersonal, que parta de la experiencia y la ponga en juego para el conocimiento de los objetos, pues eso le permitirá al investigador lograr una empatía con el evento de estudio, sea la problematización del cuerpo, el erotismo o la religión.

Sin embargo, se reconoce que no obstante lo anterior “nuestros sentimientos tienden a dar un sesgo personal a nuestros puntos de vista”.<sup>35</sup> Pero esto es para Bataille más una ventaja que una desventaja, pues coadyuvan a una relación empática y comprensiva con la experiencia interior del otro, en tanto la experiencia propia coincide con la experiencia de los demás.

Todo ello, sin olvidar que para analizar estos problemas es necesario contextualizarlos en su dimensión histórica y cultural, “pues no podemos separar la experiencia que tenemos de ellos de esas formas objetivas y de su aspecto exterior, ni tampoco su aparición histórica”.<sup>36</sup>

### **2.3 “El erotismo considerado como cosa es un objeto monstruoso”.**

Vemos cómo el método consiste finalmente en estudiar la experiencia interior, por lo tanto, se hace necesario analizar los eventos no como cosas, sino como experiencias y sentimientos. Así, si la perspectiva parte desde dentro del investigador para presenciar el aspecto global de los objetos “*el erotismo es una experiencia que no podemos apreciar desde fuera como una cosa*”.<sup>37</sup> A continuación citamos *in extenso* la propuesta de Bataille a este respecto:

Puedo enfocar el Estudio de las conductas sexuales del hombre con el interés del sabio que observa, como ausente, la acción de un rayo de luz sobre el vuelo de una avispa. No cabe duda de que ciertas conductas humanas pueden llegar a ser objeto de ciencia: entonces ya no se consideran más humanamente que si fueran las de unos insectos. El

---

<sup>34</sup> Ibidem.

<sup>35</sup> Ibidem. p. 40.

<sup>36</sup> Ibidem. p. 39.

<sup>37</sup> Ibidem. p. 155.

hombre es, ante todo, un animal y él mismo puede estudiar sus reacciones del mismo modo que estudia las de los animales. Algunas, no obstante, no pueden ser del todo asimiladas a datos científicos. Estas conductas son aquellas en las que a veces, según el punto de vista comúnmente admitido, el ser humano se rebaja al nivel de la animalidad. Este juicio incluso lleva a disimularlas, a callarlas, y hace que no tengan en la conciencia un lugar del todo legítimo. Estas conductas que solemos tener en común con los animales, ¿deberían estudiarse aparte?<sup>38</sup>

El hombre y sus manifestaciones sociales, a diferencia del animal, no puede ser estudiado como cosa. Al verlo como cosa nos cerramos a él.<sup>39</sup> En el caso del erotismo desearíamos hacerlo calculable y medible, pues un procedimiento contrario a este constituiría un ejercicio penado y prohibido para la propia ciencia.

Sin embargo, y desde una visión muy crítica, Bataille nos dice que “lo peor es que la ciencia, cuyo movimiento quiere que lo prohibido [el erotismo] sea tratado objetivamente, procede de la misma prohibición, ¡pero al mismo tiempo la rechaza en calidad de no racional!”.<sup>40</sup>

El erotismo no puede ser tratado como un objeto exterior al sujeto pues de hacerse así, “el propio investigador se convierte, en la ciencia, en un objeto exterior al sujeto, que sólo opera científicamente (pero no podía operar así si ya de entrada no se hubiese negado como sujeto)”.<sup>41</sup>

Bataille propone en su metodología dar muerte a ese sujeto producto de una diferenciación conceptual de la relación sujeto-objeto. “Al no *oponernos* ya a él [al erotismo], debemos dejar de tomarlo como una cosa, como un objeto exterior a nosotros”.<sup>42</sup>

Para Bataille, “un estudio que se quiera científico, reducirá la participación de la experiencia subjetiva; pero yo, por método, hago lo contrario y reduzco la participación del conocimiento objetivo”.<sup>43</sup> Lo cual no quiere decir que no surja un conocimiento de ello, sino simplemente que la *experiencia* del hombre y la experiencia del sujeto observante son esenciales para comprender un

---

<sup>38</sup> Ibidem.

<sup>39</sup> Para Bataille, “sólo el animal es, en el mundo presente, reductible a la cosa”. Ibidem. p. 156.

<sup>40</sup> Ibidem. p. 41.

<sup>41</sup> Ibidem. p. 42.

<sup>42</sup> Ibidem.

<sup>43</sup> Ibidem. p. 105.

fenómeno como el erotismo, debido a la importante carga subjetiva que lo constituye.

“En cierto sentido, cabría considerar nuestras conductas sexuales, situadas del lado del cuerpo, como cosas”.<sup>44</sup> Pero sólo en cierto sentido, pues el hacerlo implica tener conciencia clara de ello, y en el estudio del erotismo no ocurre tal cosa.

Tomar en cuenta la experiencia *desde dentro* implica que no hay una verdad única y cerrada en torno al erotismo, sino que existe un reconocimiento de la vivencia como «sentimiento de sí» y que tales vivencias pueden presentar formas muy variadas. Se reconoce, sin embargo, que existen «datos objetivos» propios de la reproducción sexual relacionados con el crecimiento y la reproducción como podrían ser las tasas de fecundidad y natalidad estudiadas por la demografía.

Pero para Bataille, el erotismo es más que sólo eso, pues más allá de los indicadores sociodemográficos, el erotismo es una experiencia interior de un individuo que la *vive*.

En dos artículos publicados en la revista *Critique*,<sup>45</sup> Bataille hace una revisión severa de dos estudios de Martin Kinsey sobre el comportamiento sexual<sup>46</sup> que quisieron partir de la posibilidad de analizar las conductas sexuales como si fueran cosas. Por una parte, en su crítica a los informes de Kinsey, nos dice que se trata a la actividad sexual de una forma estadística, y con ello, «como un dato externo», es decir, como cosas.

Dentro del método de la encuesta, el «aspecto externo» del erotismo es insuficiente porque éste remite a un «aspecto íntimo», el cual podría ser develado mediante otro tipo de instrumentos cualitativos que recuperasen oralmente, es decir, a través del lenguaje la experiencia subjetiva. Superando así el simple análisis de los indicadores objetivos sobre la frecuencia de las relaciones sexuales y el número de orgasmos obtenidos en un tiempo establecido.

---

<sup>44</sup> Ibidem. p. 157.

<sup>45</sup> Núm. 26, julio de 1948 y Núm. 27, agosto de 1948.

<sup>46</sup> *Le comportement sexuel de l'homme* (El comportamiento sexual del hombre), Ed. Du Parvois, 1948; y *Le comportement sexuel de la femme* (El comportamiento sexual de la mujer), Ed. Amiot Dumont, 1954.

Los actos sexuales no son cosas, sino *vivencias*. Sin embargo, el riesgo de observar su experiencia radica para la ciencia convencional en la posibilidad de contagio y del exceso de subjetividad al que remite. El verla despierta el deseo, y con ello se derrumba la construcción de la objetividad.

Por ello, dar explicación comprensiva del erotismo y de las emociones, implica forzosamente un involucramiento por parte del investigador, que le permita *interpretar desde dentro* la experiencia interior del otro, pues “al ver, al oír, *participo desde dentro* de la emoción de quien ríe (...), riendo conocemos inmediatamente la risa del otro, o compartiéndola, su excitación”.<sup>47</sup>

La risa, la experiencia religiosa o la excitación, el erotismo finalmente, no son cosas. Se trata de *sensaciones íntimas*, es decir, de experiencias subjetivas que tienen que ser tratadas como tales.

Si la desnudez o el exceso de placer sexual no son cosas, y si, como la *pedra de luna*, son inaprensibles, las consecuencias que se derivan de este hecho son notables.<sup>48</sup>

Metodológicamente, se trata de hacer aprensibles las condiciones de la experiencia subjetiva en su carácter más íntimo y a través del lenguaje. Y para esto, se recurre inevitablemente a la subjetividad aunque comúnmente suela “anularse” el aspecto subjetivo de las observaciones.

El *gran número* de veces que se recurre inevitablemente a la subjetividad, compensa, tal vez, el carácter opuesto a la objetividad de la ciencia, que es propio de las encuestas sobre la vida sexual de los sujetos observados.<sup>49</sup>

En este sentido, para Bataille, la ciencia se ha inclinado por el no reconocimiento de la vida sexual, pues ha rechazado el carácter de transgresión que reside en el erotismo, su carácter confuso, subjetivo, “lo que es vago, lo que sin embargo, es la verdad de la vida sexual”.<sup>50</sup>

---

<sup>47</sup> Ibidem. p. 159.

<sup>48</sup> Ibidem.

<sup>49</sup> Ibidem.

<sup>50</sup> Ibidem. p. 168.

El erotismo como se desarrollará más adelante alude a un esfuerzo comprensivo que rebasa el plano de la explicación estadística. En tanto comportamiento sexual de una población determinada, es más que eso un desafío al orden social, a sus leyes y reglas, que responde además en su impulso a la sobreabundancia. De esta manera, el goce erótico como *experiencia interior* se aleja o se suspende de la finalidad reproductiva.

#### **2.4 Hacia una explicación comprensiva del erotismo.**

Una vez definido el erotismo como objeto de estudio que alude a una experiencia íntima, y no como un medio que conduce a la reproducción biológica, se tiene que:

Cuando nos ocupamos de la experiencia humana que tenemos de esa reproducción en el erotismo, aparentemente nos alejamos de esos aspectos objetivos fundamentales.<sup>51</sup>

Se trata en primera instancia de rescatar los elementos fundamentales de la experiencia interior del erotismo, “los *discernimos* desde fuera, pero si de entrada no los experimentásemos dentro, su significación se nos escaparía”.<sup>52</sup> En otras palabras, la comprensión del erotismo implica aprehender el significado de la vivencia a nivel individual, reconociendo por supuesto las representaciones sociales que lo delimitan. Pero sobre todo, dando una explicación de orden comprensivo y empática.

Es decir, que la comprensión del fenómeno requiere necesariamente rescatar la experiencia subjetiva (interior) del que la vive y del que observa. La interpretación es por lo tanto desde dentro.

---

<sup>51</sup> Ibidem. p. 109.

<sup>52</sup> Ibidem. p. 110.

## 2.5 Estudiar al erotismo es estudiar la intimidad del mundo social.

Desde la ciencia social, el estudio del erotismo es un acercamiento a “esa vida secreta que llevamos en paralelo a nuestros más elevados sentimientos”.<sup>53</sup> Su falta de análisis no significa su inexistencia, por el contrario, alude a procesos profundos y más complejos, cargados de subjetividad.

Esa subjetividad la contiene no sólo el individuo en su existencia psíquica, sino que propiamente el mundo social tiene también una existencia subjetiva de las relaciones sociales, aún de aquellas que por su naturaleza sean más íntimas.

Desde Bataille, para conocer al hombre es necesario “salir de la oscuridad que siempre ha cubierto el inmenso ámbito del erotismo”<sup>54</sup> como expresión de la intimidad del mundo social. Pues la sociedad no es únicamente relaciones objetivas, sino también un entramado de significaciones individuales y colectivas que en su conjunto dan forma a las representaciones y las acciones tanto del orden exterior, es decir, público, como de las cualidades del mundo privado o de la intimidad.

“Todo está claro cuando se trata de la actividad económica de la sociedad. Pero la actividad del organismo se nos escapa”.<sup>55</sup> Y la actividad sexual no puede ser entendida fuera de su «elemento íntimo», es decir, opuesto a la cosa. Porque más allá de las gráficas y de las curvas estadísticas, existe un plano que aunque inaccesible en sí mismo debido al grado de intimidad que implica, deja entrever sin embargo un aspecto esencial.

Bataille se pregunta si estos libros estadístico-descriptivos de Kinsey hablan realmente de la vida sexual, pues “¿estaríamos hablando del hombre si nos limitáramos a dar cifras, medidas, clasificaciones según la edad o el color de los ojos?”.<sup>56</sup>

Y reitera que sólo lo reductible a una cosa es la animalidad, pues “sólo el producto inerte, sobre todo si es fabricado, si es producto del trabajo, es cosa,

---

<sup>53</sup> Ibidem. p. 145.

<sup>54</sup> Ibidem. p. 21.

<sup>55</sup> Ibidem. p. 283 (nota el pie).

<sup>56</sup> Ibidem. p. 160.

privada por antonomasia de todo misterio”.<sup>57</sup> En ese sentido, -siguiendo a Bataille- hay que considerar al *mundo del hombre* también como interior, aún en sus expresiones sociales. Es necesario, por lo tanto, reconocer el carácter subjetivo de la experiencia erótica.

El erotismo no es una cosa, y no puede ser tampoco tratado como tal en el sentido de que alude a una experiencia humana, propiamente humana.

La animalidad subsistente en el hombre, su exuberancia sexual, sólo podría considerarse como una cosa si tuviéramos el poder de negarla, de existir como si ella no fuera nada.

Para Bataille, atribuir carácter de cosa implica que alguien domine al objeto, pero “en la sexualidad es incluso donde no podemos ser reducidos, como bueyes, a fuerza de trabajo, instrumento, cosa”.<sup>58</sup> Develar pues el carácter secreto del erotismo, implica alcanzar la intimidad como aquello que está profundamente en nosotros. Pero para ello, es necesario “dar, un rodeo por la cosa con la que aquella se disfraza”.<sup>59</sup>

Hay que acudir a la experiencia y no tanto a su descripción concreta, sino a su representación en el Cristianismo como «aspecto maldito». El erotismo es una experiencia secreta que al sujeto le llega codificada socialmente bajo la forma de pecado. Y esta representación del erotismo en su relación con el *mal* constituye una de las razones más difundidas en el mundo moderno y cristiano de las relaciones sociales, pues la intimidad se asocia a ese aspecto diabólico y de vergüenza.

Este es el punto de interés desde la sociología, es decir, la forma en la cual el sujeto social reconstruye mentalmente, bajo la forma de la conciencia, su realidad erótica. En este proceso de reconocimiento de sí frente al erotismo, la intimidad del hombre se le presenta como un problema porque es de acuerdo a esta concepción cristiana, como el individuo va a articular su vida íntima, sus

---

<sup>57</sup> Ibidem. p. 163.

<sup>58</sup> Ibidem. p. 164.

<sup>59</sup> Ibidem. p. 168.

miedos y sus prácticas, sus represiones y sus imágenes representadas, en una palabra, su mundo cotidiano sea éste interno o exterior.

En Bataille, esto constituye finalmente la idea y la herencia cristiana del pecado, pues la verdad íntima llega a la conciencia bajo esta forma.

Así pues, mantiene y debe mantener inevitablemente un movimiento de pavor y repugnancia frente a la vida sexual, aún cuando tenga que reconocer, en circunstancias favorables, la significación subordinada de este pavor.<sup>60</sup>

Existen pues, procesos sociales que relacionados con una construcción religiosa estructuran la intimidad de los individuos en el orden de la cotidianidad, que es finalmente el mecanismo mediante el cual el plano de lo social es impuesto en las construcciones y representaciones de un individuo particular.

## 2.6 Categorías.

Es por ello, que el estudio metodológico del erotismo desde una perspectiva social, requiere considerar al tema de análisis desde la dimensión histórica y cultural en la cual se presentan las manifestaciones eróticas. Para esto, en Bataille entran dos categorías de análisis que no han sido frecuentemente estudiadas por la ciencia: lo *prohibido* y la *transgresión*.

La prohibición –nos dice– ha sido asociada a la patología y la neurosis, quedándose con esto en su aspecto aparental y exterior. Sin embargo, “el conocimiento del erotismo, o de la religión, requiere una experiencia personal, igual y contradictoria, de lo prohibido y de la transgresión”.<sup>61</sup> Entendiendo ahora por prohibición todos aquellos espacios sociales diferenciados de la dinámica cotidiana y emparentados con una alusión a lo sagrado o a la otredad.

Mientras que por transgresión se concibe al alejamiento y ruptura de las normas como comportamientos tradicionales y comunes, dando cabida a una suspensión de la prohibición anteriormente definida.

---

<sup>60</sup> Ibidem. p. 169.

<sup>61</sup> Ibidem. p. 40.



En ese sentido, una de las líneas a investigar en el erotismo lo constituye la transgresión que lo define, pues para Bataille en la transgresión radica el carácter esencial del erotismo en tanto violación de la ley que rige al mundo del trabajo. Se trata de estudiar «lo prohibido de nuestra conciencia», pues bajo ese nombre la ciencia alejó de sí misma todo lo que sonase a prohibición, considerándolo finalmente como un objeto perturbador.

Así, si la razón dejó fuera estos temas y los censuró, de lo que se trata ahora es de conectar de nuevo la investigación en torno a ellos. Por ello, el estudio del erotismo parte de un análisis histórico de las prohibiciones y las formas de transgresión particulares y propias de cada cultura.

## **TERCERA PARTE. Teoría del Erotismo.**

### **3.1 Reflexiones sobre Erotismo y Sexualidad. ¿Cuál es el umbral entre la naturaleza y la cultura?**

En la obra de Bataille existe una diferenciación fundamental entre lo que llamamos erotismo y el concepto de sexualidad. Para él, hablar de sexualidad no es lo mismo que tocar el tema erótico, pues responden a dos mundos diferentes (ambos inmersos en el propio hombre). El erotismo es así propiamente humano, mientras que la sexualidad alude más a un plano animal. De esta forma, el erotismo se entiende como un producto cultural que ha dado forma y aspecto humano a una actividad sexual que por lo demás también comparte el reino animal.

Esta diferenciación de carácter conceptual es fundamental para el posterior desarrollo del tema en Bataille. El erotismo ha de ser pues diferenciado de la realidad sexual, -pues el hombre la integra, la elabora y culturaliza- y en tanto su sentido alude a una realidad puramente humana, el erotismo se desvía del único vínculo reproductivo.

Vemos cómo Bataille, a diferencia de la sociología clásica que utilizó indistintamente el término sexualidad y erotismo, está en una búsqueda del hombre erótico más en su 'sentido simbólico'<sup>62</sup> que sexual. En tanto el objeto de estudio es la pasión humana, se buscará su coherencia en el significado social que se le asigna. Por ello, Bataille no habla de sexualidad, sino de erotismo, pues implica una construcción cultural sobre lo que podrían llamarse meros impulsos sexuales.

En un primer momento, la pregunta es del orden de la definición: ¿Qué es el erotismo? A lo cual, sin aludir a una definición única en Bataille encontramos una respuesta que conduce a entender al erotismo como una actividad profundamente humana y diferenciada de la sexualidad.

---

<sup>62</sup> Para la definición de este 'sentido simbólico' veáse *Supra* página 51, cita sobre el 'carácter simbólico' del erotismo.

Sólo los hombres han hecho de su actividad sexual una actividad erótica, donde la diferencia que separa al erotismo de la actividad sexual siempre es una búsqueda psicológica independiente del fin natural dado en la reproducción y el cuidado que dar a los hijos.<sup>63</sup>

El fundamento del erotismo no es ni de orden biológico, ni remitido en su aspecto social a la función del mantenimiento de la especie humana y de la estructura familiar. Más allá del aspecto aparental, la esencia del erotismo alude a una *búsqueda psicológica*, es decir, individual e interior que rebasa los límites del instinto natural. Se trata en esta construcción cultural de una búsqueda de sentido,<sup>64</sup> que evidentemente puede o no pasar por la actividad reproductiva, pero no como un fin dado en sí mismo. “Siempre asociada al erotismo, la sexualidad física es al erotismo lo que el cerebro es al pensamiento”.<sup>65</sup>

En este caso, lo que se busca no son las expresiones externas, puramente objetivas en torno al comportamiento sexual de los individuos en sociedad, sino que además es necesario interesarse por la experiencia subjetiva y la significación social, cultural e individual que se le asigna a un sentimiento erótico.

El erotismo desde aquí, sería ya definido como una actividad humana relacionada a la función sexual, pero elevada al plano del significado subjetivo de un acontecimiento que ocurre en el cuerpo de los individuos. Significado que es aportado socialmente por la cultura en la cual se presenta.

Para entender este fundamento, Bataille concibe al erotismo en su diferencia con la sexualidad animal, y ello implica el cruce del umbral de la animalidad, es decir, el proceso primero de humanización, pues en él se encuentra el origen de la prohibición, elemento constitutivo del erotismo en tanto “la verdad de las prohibiciones es la clave de nuestra actitud humana”.<sup>66</sup>

---

<sup>63</sup> Ibidem. p. 15.

<sup>64</sup> Se maneja por sentido lo que Andrés Ortiz-Osés entiende como «*sutura simbólica de una fisura real*», es decir, como “construcción eventual e inestable, como vínculo vulnerable” entre la relación tripartita que se da el hombre consigo mismo, con el mundo y con el misterio. Cf. Patxi Lanceros y la definición de sentido en *Diccionario interdisciplinar de hermenéutica*, A. Ortiz-Osés (coord.), Bilbao, 2001, p. 745.

<sup>65</sup> Georges Bataille, *El erotismo*, Op. Cit. p. 99.

<sup>66</sup> Ibidem. p. 42.

El hombre comienza por imponer socialmente prohibiciones que limitan o dan forma a un acto que en el animal alude específica, única y determinadamente a una reacción instintiva. “Más allá del instinto sexual, el deseo erótico responde a otros componentes”.<sup>67</sup> Mientras el animal *responde* a un período de celo, sin modificar en el curso de su existencia particular o en conjunto de la especie las formas de unión sexual, y sin tener conciencia del acto mismo, el hombre actúa eróticamente conforme a una configuración cultural diseñada socialmente.

El hombre *elige* el objeto de su deseo interior y ve belleza, mientras que el animal *responde* a una base instintiva, “el animal tiene en sí mismo una vida subjetiva, pero al parecer, esa vida le es dada tal como lo son los objetos inertes: de una vez por todas”.<sup>68</sup> El hombre a diferencia del animal, no anda por el mundo como ‘pez en el agua’, sino que construye y deconstruye al mundo otorgándole un significado lo eleva de la condición instintual, pero sin desaparecerla. Por el contrario, en ese proceso de humanización –es decir, en el cual el hombre se hace humano- todo el entorno individual y cultural recibe una carga de significado que le da forma al mundo, forma humana.

Para el hombre, a diferencia del animal, existen límites, normas, prohibiciones impuestas a su sexualidad, a partir de entonces hablamos ya de erotismo. En el hombre lo que se presenta es una modelación de la naturaleza, el erotismo implica por lo tanto una actitud frente al deseo, frente al propio cuerpo, y frente al objeto que suscita ese deseo. Esto es lo que en esencia diferencia al erotismo de la sexualidad animal “el erotismo del hombre difiere de la sexualidad animal precisamente en que moviliza la vida interior”.<sup>69</sup>

A partir de este cuadro conceptual, Bataille se interesa más por las prohibiciones sociales que por el objeto mismo, pues éstas «nos vienen impuestas desde fuera» y en ellas se encuentran el origen de la angustia y la transgresión como sentido inmanente al erotismo.

El umbral aquí entre la naturaleza y la cultura es lo que permite diferenciar la actitud natural de la sexualidad (animal) al paso de una sexualidad humana y

---

<sup>67</sup> Ibidem. p. 149.

<sup>68</sup> Ibidem. p. 33.

<sup>69</sup> Ibidem.

conciente que de origen implica una prohibición. El hombre “supera” así su estado animal una vez que funda su existencia en el trabajo,<sup>70</sup> y bajo esta forma particular de existencia se imponen paralelamente *interdictos*, es decir, restricciones y prohibiciones que en el proceso de desprendimiento de la animalidad primera se manifiestan como un culto a los muertos (primeras sepulturas) y una sexualidad contenida.

En eso radica la diferencia del erotismo respecto al plano de la animalidad. El erotismo implica ya un contenido simbólico, pues al acuñar significado a los eventos eróticos, el hombre se constituye en su especificidad y se deslinda por medio de la cultura del movimiento erótico como animalidad o como búsqueda de la sexualidad reproductiva.

Aquí, la *conciencia* del placer es un elemento más que le otorga carácter específico al erotismo. Este proceso humano se relaciona íntimamente con visiones religiosas sobre el mundo social, pues frente a la animalidad la cultura *otorga sentido* a un acto que desde el puro movimiento sexual se reduciría a una reacción meramente biológica. Finalmente, “la elección humana difiere de la elección animal”.<sup>71</sup>

Para Bataille este proceso es fundamental, pues permite definir y entender al erotismo como *elaboración de sentido* frente al cuerpo material y los impulsos sexuales. En ello radica la propia definición del erotismo, pues al ser conciente de su sexualidad el hombre la nombra, la modela, la modifica le da sentido y la constriñe a reglas sociales dependientes del entorno cultural en el cual se presentan.

El caso del incesto es un ejemplo particular que a Bataille le interesó con singularidad, pues retomando las conclusiones de Claude Lévi-Strauss en *Structures élémentaires de la parenté* publicado en 1949,<sup>72</sup> sintetiza al incesto como una de las prohibiciones sociales que en torno a la sexualidad contenía una carga de equilibrio social como fundamento. Esto, concibiendo que cada grupo de familia *cedía* a sus descendientes en una especie de intercambio recíproco que

---

<sup>70</sup> “Los hombres se distinguieron de los animales por el *trabajo*”. Ibidem. p. 34.

<sup>71</sup> Ibidem.

<sup>72</sup> Cf. *Las estructuras elementales del parentesco*, Paidós, Barcelona, 1988.

permitía a la vez de donar, recibir a cambio el mismo derecho frente a otras familias y constituyendo así un sentimiento de solidaridad social muy estrecho.

Se entiende entonces que el motor de la dinámica social –por lo menos en las comunidades primitivas– respondía a una necesidad de dar e intercambiar bajo el principio del don, y no bajo el principio del intercambio como interés motivado por la escasez.<sup>73</sup> Este sistema de intercambio se sale por lo tanto del interés estrictamente mercantil.

Es pues en el incesto como un tipo específico de prohibición, donde se cristaliza la posibilidad de dar fundamento social a una comunidad sustentada en el don como principio de la vida en colectividad<sup>74</sup>. El erotismo respondería de acuerdo a Bataille a la misma lógica, pues se trata de un gasto inútil y sin fin reproductivo que en primera instancia es un intercambio voluntario.

Ahora bien, en tanto el erotismo busca la destrucción y el gasto de energía, abundante implica la destrucción o por lo menos la suspensión “del trabajo útil (contrario del capitalismo, que acumula los resultados del trabajo para crear nuevos productos)”.<sup>75</sup> A diferencia de esto, el erotismo se sale de la lógica acumulativa, transgrediéndola y presentando una forma de gasto diferente a la anterior, pues se trata ahora de un «gasto improductivo».

Por lo anterior, el erotismo es en Bataille una propuesta de transgresión social no solamente cristalizada en cuerpo físico individual, sino del cuerpo social en su conjunto. Se parte del hecho de que “lo que más violentamente nos subleva, está dentro de nosotros”.<sup>76</sup> Pero esa sublevación en tanto representa un gasto inútil (sin fin reproductivo), eleva al erotismo de la simple condición biológica e instintiva (animal), al plano del gasto improductivo y de la transgresión.

En este sentido, Bataille presenta al erotismo como contrapropuesta al gasto acumulativo de corte capitalista, régimen en el cual los sujetos gastan productiva y

---

<sup>73</sup> Cabe señalar que el ensayo de Lévi-Strauss al que refiere Bataille está relacionado íntimamente con el trabajo del sociólogo Marcel Mauss: *Ensayo sobre el don* (en *Sociología y Antropología*, Editorial Tecnos). Mismo que es recuperado por Bataille en *La parte maldita y la noción de gasto*. A este respecto, algunos asiduos lectores de Bataille como Francisco Muñoz de Escalona afirman que la teoría del excedente batailleana podría considerarse como un nuevo paradigma científico: el paradigma de la abundancia.

<sup>74</sup> Cf. “Estudio IV El enigma del incesto” en *El erotismo*, Op. Cit.

<sup>75</sup> Georges Bataille, *El erotismo*, Op. Cit. p. 211.

<sup>76</sup> *Ibidem*. p. 203.

racionalmente. En el erotismo lo que rige es la transgresión del orden social que -en este caso: capitalista- resume el concepto de ser humano a la dimensión del trabajo productivo.

En ello radica también el carácter *sagrado*<sup>77</sup> del erotismo, pues desde esta lectura, el erotismo es un gasto inútil que transgrede al orden social basado en el intercambio convencional para conectar con un plano de otredad en el cual lo que impera es el misterio frente al sentimiento erótico.

A la propensión de vivir para producir y producir-consumir para vivir, Bataille presenta una tendencia hacia la exuberancia: vivir para producir sí, pero también para gastar improductivamente. Así, el don, junto con el erotismo tienen un carácter opuesto al mercantil, pues el erotismo no es regateo, ni cálculo de interés. Alude por el contrario, a un intercambio profundo de estructuras de gasto y de lujo en pos de una estabilidad natural y social pues lo que impera en el mundo es -desde esta perspectiva- la abundancia.

Este sería también el sentido último del erotismo en sociedad, pues además de acercarse a lo sagrado y conectar con la muerte es un elemento de transgresión radical que, fundado en la generosidad, posibilita una comunicación orgánica con el otro. Aquí vemos ya como el erotismo es naturaleza culturizada.

---

<sup>77</sup> Desde una concepción batailleana, lo sagrado sería la vida misma que en tanto incendio ilimitado de energía que irradia luz y calor, inflama y ciega por su carácter contagioso; pero ante todo es la negación de ruptura general de los individuos como tales al orden cotidiano. Lo sagrado de acuerdo a lo expuesto por Rudolf Otto en *Lo Santo* (Alianza, 1980), es aquello que en su carácter de «numinoso» alude a una experiencia afectiva profunda de dimensión ambivalente, esto es, lo sagrado como “terror que seduce y seducción que aterroriza”, aquello que se le presenta al hombre como completamente otro: tremendo y fascinante. Desde la perspectiva de Eugenio Trías, “Lo santo hace referencia a lo más alto y encumbrado: lo que no puede ser tocado ni rozado por el testigo (ni tan siquiera «mirado»). Lo sagrado, en cambio puede ser tocado; puede operarse con ello (en el objeto de culto o sacrificio), con lo que puede consumirse o destruirse”. Cf. Trías *Diccionario del Espíritu*, Editorial Planeta, 1996, p. 180.

### 3.2 Erotismo y sociedad.

*Nada es más importante para nosotros que situar el acto sexual en la base del edificio social.<sup>78</sup>*

En el hombre hay construcciones y representaciones sociales en torno a todo aquello que le rodea en el mundo. Cada actor social representa la realidad que le circunda a partir de la propia experiencia y del conocimiento social y cultural en el cual se ve inmerso. Sin embargo, la realidad exterior no es la única que recibe una carga de significación; por el contrario, la experiencia individual e interna recibe igualmente una interpretación que le atribuye un significado específico.

En ambos casos, sea la representación del mundo externo, o del mundo interior como construcción subjetiva y particular, responden al momento contextual en el cual se vive. La cultura, en este caso juega un papel fundamental en la construcción de significados del mundo social e individual, los cuales juegan dialécticamente, pues la sociedad da forma al individuo y viceversa.

Es pues, la cultura, la forma modeladora de las construcciones y representaciones sociales, encarga de dar sentido colectivo a las motivaciones del entorno, sea éste último biológico, social o psicológico.

En el caso del erotismo son las representaciones socio-culturales las encargadas de darle un sentido particular en las prácticas cotidianas. Así, el erotismo entendido abstractamente presentaría como elemento constituyente la conciencia de una sexualidad que implica prohibiciones de tipo social, y que sin embargo, son transgredidas de diferentes maneras.

Estas formas de transgresión específicas constituirían el aspecto concreto del erotismo y sus prohibiciones, pues las reglas y formas limitadoras varían de acuerdo a cada cultura, mientras que el elemento de prohibición y transgresión constituiría la forma general del erotismo.

---

<sup>78</sup> Georges Bataille, *El erotismo*, Op. Cit. p. 246.



Siendo los límites y las prohibiciones variables, de hecho contextuales, éstas aluden a una definición de la situación, en la cual el individuo y la lectura de sus actos eróticos dependen del momento y el espacio en el cual se presenten. Así, por ejemplo, nos dice Bataille:

Lo que ofendía el pudor a principios de nuestro siglo ya no choca hoy, o choca menos. La relativa desnudez de las bañistas es aún chocante en las playas españolas, más no en las playas francesas: pero en una ciudad, incluso en Francia, el traje de baño desagrada a mucha gente.<sup>79</sup>

Otro ejemplo, lo constituye el caso del incesto ya que sería en nuestros días una prohibición de carácter sexual indudable, pero que no se presenta a lo largo de la historia como universal, sino por el contrario, dependiente del momento en el cual se da. Una sociedad relacionada con la construcción occidental judeo-cristiana diferiría profundamente de un grupo social de tipo clan al estilo de la familia punalúa desarrollada por Engels, en la cual la carga valorativa en torno al incesto sería nula, mientras que en la primera, la censura y la prohibición social y religiosa son imperantes y para la cual el incesto constituiría una falta irreconciliable.

Vemos como en su expresión particular las formas de representación y la manera en que es concebido el erotismo depende del momento histórico y cultural, así como del espacio social desde el cual se interpreta.

Sin embargo, independientemente de las expresiones de significado culturales que rodean las prácticas eróticas particulares, para Georges Bataille en su rastreo del erotismo hay una premisa básica y general que permite definirlo en su aspecto simbólico. En su libro *El Erotismo* (1957) Bataille precisa que “los movimientos eróticos del hombre le aterrorizan”.<sup>80</sup> Sin embargo, existe una necesidad de dar sentido a aquello que se le presenta como temible, es decir, a pesar del sentimiento de temor que le provoca existe un doble momento que lo impulsa a conocerlo.

---

<sup>79</sup> Ibidem. p. 223.

<sup>80</sup> Ibidem. p. 11.

El hombre presencia en su universo corporal un algo que lo aterroriza y que sin embargo requiere dotar de significado. En ese sentido, el hombre como ser erótico carga de significado a su propio erotismo. Al hacerlo, el erotismo puede «ser superado» en su cualidad de temible y hacerse cognoscible, puede ser mirado y podemos hablar de él, es decir, interpretarlo.

Las formas en las cuales se le da sentido pueden variar, puede ser siguiendo a Bataille de orden corporal, sentimental o divino.<sup>81</sup> Sin embargo, es importante reconocer en el autor una preocupación en torno a este punto. Pues se pregunta ¿cómo podemos conocer aquello que de entrada alude a un sentimiento de temor para el hombre, es decir, a una cuestión subjetiva?

En primera instancia, es preciso reconocer que en nuestros días esta cuestión subjetiva de temor es resuelta de manera social y cultural. El hombre simboliza sobre su mundo social y cultural a partir de las pautas que lo delimitan. En otras palabras, el significado que requiere el hombre es finalmente otorgado socialmente. Y a partir de esta definición el individuo se sitúa en un mundo natural y social que es su entorno. Desde esta perspectiva, al cargarlo de sentido, el hombre se ubica en el espacio socio-cultural y en base a estas representaciones es como ordena y vive su existencia.

Sin embargo, en Bataille se lee también que esta dotación de significado puede darse también de manera interior, es decir, no únicamente desde fuera e impuesto por las condiciones sociales que le rodean. Por el contrario, cada individuo ordena y dota de sentido a su existencia, teniendo con ello la capacidad de rebasar los límites de significado otorgados desde el exterior. Con ello, se da un juego en el cual el individuo no solamente recibe de manera coercitiva los significados del mundo, sino que su propia experiencia en su carga subjetiva aporta también, -e incluso modifica- esta configuración de significado.

Por lo tanto, desde Bataille, una investigación que quiera dar cuenta del sentido de dichas representaciones tiene que partir de un estudio *desde dentro* como ya lo hemos desarrollado anteriormente.<sup>82</sup>

---

<sup>81</sup> *Infra*. Véase apartado sobre las tipologías de erotismo en Bataille.

<sup>82</sup> *Supra*. Ver consideraciones teóricas sobre Bataille.

### 3.3 El erotismo como gasto improductivo.

“El ámbito de lo religioso se opone al de lo utilitario, a la pura funcionalidad instrumental: por medio del sacrificio, un objeto es arrancado del reino de las herramientas y trasladado al mundo soberano de los dioses y los mitos, al mundo de la generosidad violenta y sin cálculo, al que *íntimamente* pertenece cada hombre”.

G.Bataille. Teoría de la Religión.

Una vez ubicado el erotismo en su dimensión interior, es decir, como vivencia *subjetiva* y particular del individuo, se hace una segunda lectura del erotismo en su dimensión *externa* y sobre todo relacionado con el lente de la economía. Esta dimensión ubica nuevamente en sociedad al problema del erotismo.

Desde este punto se hace imprescindible una concepción que separa al cosmos social en dos mundos que coexisten paralelamente.<sup>83</sup> Es necesario de acuerdo a Bataille, partir del hecho de que la sociedad está constituida por dos momentos y dinámicas divergentes. En primera instancia está el *mundo del trabajo* que constituye la parte racional y *profana* de la existencia en sociedad, pues en esta dinámica el hombre se integra como un objeto productor que destina sus acciones a un fin último: producir.

El trabajo determinó la oposición del mundo sagrado con el mundo profano, (...) está en el principio mismo de las prohibiciones con las que el hombre presentaba su rechazo a la naturaleza.<sup>84</sup>

Sin embargo, existe una segunda dinámica del mundo social que no se constriñe al mundo del trabajo, y que por el contrario, apela a una existencia orientada al gasto, es decir, *improductiva*. Esta sería la esfera del *mundo sagrado*

---

<sup>83</sup> Veáse para este tema el desarrollo de Mircea Eliade en su texto sobre *Lo sagrado y lo profano* (1957), Editorial Paidós, Barcelona, 1998, 191 pp.

<sup>84</sup> Georges Bataille, *Op. Cit.* p. 121.

y de la violencia transgresora que rompe con el continuum racional enfocado a la producción, pues su objetivo es radicalmente opuesto, la existencia se orienta aquí hacia el gasto improductivo.

La prohibición responde al trabajo, y el trabajo a la producción. Durante el tiempo *profano* del trabajo, la sociedad acumula recursos y el consumo se reduce a la cantidad que requiere la producción. Por excelencia, el tiempo sagrado es *la fiesta*.<sup>85</sup>

Es pues, este segundo momento de la reproducción social el que destaca Bataille, ya que es en esa esfera «irracional» donde se encuentra la fuerza motora del erotismo. Lo importante aquí es que bajo la perspectiva batailleana, el hombre se encuentra en un movimiento constante que oscila entre dos mundos. Incluso podría afirmarse que el mundo del trabajo tiene sentido en tanto permite la existencia de la fiesta, de la ruptura y de transgresión a los márgenes prohibitivos que impone la dinámica del trabajo, pues “el hombre pertenece a ambos mundos entre los cuales, por más que quiera, está desgarrada su vida”.<sup>86</sup>

En el mundo sagrado se encuentra la fiesta, el juego, la risa y por supuesto el erotismo. A todas estas esferas les corresponde una violencia que subsiste en el fondo, “un impulso que siempre *excede* los límites y que sólo en parte puede ser reducido”.<sup>87</sup>

Bajo esta dicotomía es como se entiende al mundo social, pues es un entramado de relaciones que no subsume en la lógica productiva, sino que apela también a un impulso natural en movimiento que despierta el exceso y limita la racionalidad enfocada a la producción última. Así, si bien es cierto que:

El mundo del trabajo y de la razón es la base de la vida humana; (...) el trabajo no nos absorbe enteramente, y si bien la razón manda, nuestra obediencia no es jamás ilimitada.<sup>88</sup>

---

<sup>85</sup> Ibidem. p. 72.

<sup>86</sup> Ibidem. p. 44.

<sup>87</sup> Ibidem.

<sup>88</sup> Ibidem.

El trabajo entendido como comportamiento orientado bajo el cálculo hacia la eficacia pierde sentido cuando la prohibición ante «impulsos tumultuosos» se hace presente. Pero en el movimiento histórico -según Bataille- el trabajo fundó al hombre y con ello, se dio lugar a las prohibiciones (interdicto) en torno a las demás actividades humanas encaminadas al juego y a la fiesta.

Lo que existe para Bataille son “dos aspectos extremos de la vida humana”.<sup>89</sup> Por una parte está la existencia honesta y regular del hombre normal fundada en el trabajo; y por otro lado, existe la violencia del deseo y el exceso incompatibles a la razón. Así, la vida humana en sociedad está hecha de dos partes heterogéneas que jamás se unen: *sensatez* como la parte conciente encaminada a fines útiles, y *soberanía* como la actitud frente al desorden oscuro e inconsciente.

Esto constituye en sí mismo una construcción social alrededor del tema erótico, pues la preocupación y temor ante su exceso dieron pie al trabajo como garante y regidor del resto de las dimensiones humanas. El *homo economicus* se cimentó sobre el *homo eroticus*.

Se impuso al derroche de energía como fuera de las normas encaminadas a la «sana producción» material. Con ello, los impulsos paulatinamente comienzan a ser asimilados como objeto de dominación en pos de una satisfacción última. “El trabajo introdujo una escapatoria, gracias a la cual el hombre dejaba de responder al impulso inmediato, regido por la violencia del deseo”.<sup>90</sup>

A partir de aquí, lo que hay que prohibir es la violencia de la vida, de la energía en exceso. Y es precisamente el trabajo el encargado de resguardar al hombre de esos «excesos contagiosos» para la colectividad.

El mundo del trabajo se funda en el abandono a la violencia de la reproducción sexual y en el cauce de la productividad que exige la instauración de prohibiciones en torno a esa violencia -que en Bataille es natural- para dar pie a un homo-economicus.

---

<sup>89</sup> Ibidem. p. 192.

<sup>90</sup> Ibidem. p. 45.

Por todo ello, la colectividad humana, consagrada en parte al trabajo, se define en las *prohibiciones*, sin las cuales no habría llegado a ser ese *mundo del trabajo* que es esencialmente.<sup>91</sup>

Bajo ese espectro de prohibiciones, una se impone como universal: la prohibición a la sexualidad desenfrenada. Estas prohibiciones sobre la sexualidad son las que -al ser transgredidas- dan paso al erotismo. Es decir, a una forma sexual erótica orientada ya no únicamente al aspecto reproductivo.

La actividad sexual desde la perspectiva cristiana y productivista de la cultura occidental, se opone al mundo del trabajo pues se concibe como violencia que perturba: “en efecto, una colectividad laboriosa, mientras está trabajando, no puede quedar a merced de la actividad sexual”.<sup>92</sup> Pero ello es posible gracias a la prohibición universal que permite imponer reglas a los impulsos subversivos. Esta prohibición es la encargada de refrenar y expulsar a la violencia, define, por lo tanto, el carácter de la conducta sexual al someterla a reglas y restricciones bien establecidas.

Es así que bajo el dispositivo del trabajo se imponen construcciones sociales que prohíben el regreso a la animalidad. Pues en torno a ello, se funda un sentimiento de vergüenza que relaciona el deseo con la náusea, la repulsión y el asco. Por su naturaleza “la conducta erótica se opone a la conducta normal como el gasto a la adquisición”.<sup>93</sup>

Lo importante aquí es enfatizar que desde Bataille ese sentimiento de vergüenza es fundado, es decir, es un constructo social y no una reacción espontánea. El temor y el asco se usan como instrumentos de control ante el riesgo desbordante de una vida social encaminada al ánimo del gasto y no de la producción.

Las prohibiciones formuladas mediante las reglas sociales son mecanismos que reaccionan con «miedo ante los impulsos de la vida». Pues la vida para Bataille es prodigalidad en exceso «hasta la angustia», la vida no es escasez como en el caso del marxismo y la economía clásica, sino un torbellino de

---

<sup>91</sup> Ibidem.

<sup>92</sup> Ibidem. p. 54.

<sup>93</sup> Ibidem. p. 176.

inevitable energía que exige el *gasto* y el *lujo*. Claro está que este planteamiento rompe con la concepción de la economía fundada en el planteamiento de la escasez y por supuesto, con la cosmovisión instaurada en los límites de la lógica capitalista, pues:

El deseo de producir con poco gasto es pobremente humano. Y aún es, en la humanidad el principio estrecho del capitalista, del administrador de una «sociedad» o del individuo aislado que revende con la esperanza de engullir al final (...) los beneficios acumulados.<sup>94</sup>

El erotismo es en esencia exuberancia, es gasto improductivo. No responde a una necesidad productiva, sino a una necesidad de gasto. Ante la exuberancia de la energía y prodigalidad de la vida, el erotismo rebasa los límites del trabajo y de la racionalidad, pues apela por esencia al gasto, no le interesa el ahorro, pues lo que impera no es la escasez sino viceversa. En el erotismo lo que impera es el gasto, pero no un gasto que sirva para los fines de la producción, es decir, que apele a la ganancia, sino a un gasto improductivo, donde el fin último es precisamente el gasto, la consumición de la vida en la vida misma. Si lo que rige es el exceso y la exuberancia, el erotismo no hace más que responder a esa necesidad de consumo frente a la exuberancia de la vida.

### **3.4 El erotismo como transgresión social de lo prohibido.**

El erotismo como forma elaborada de la sexualidad humana es en sí mismo un acto transgresor. “En nosotros, una prohibición universal se opone a la libertad animal de la sexualidad”,<sup>95</sup> lo que se prohíbe es la violencia, pero la violencia entendida en su aspecto más general como *violación* a las estructuras imperantes.

Como ya hemos visto, para Bataille las dos categorías analíticas que permiten entender al mundo erótico son la transgresión y la prohibición. Por un lado, se concibe al erotismo como un acto revolucionario, de crisis, de destrucción

---

<sup>94</sup> Ibidem. p. 64.

<sup>95</sup> Ibidem. p. 53.

del ser «discontinuo», ese ser que está envuelto en el mundo profano del trabajo. Para ello el autor nos habla del *interdicto*, entendido como el conjunto de prohibiciones impuestas al hombre por sí mismo.

El erotismo llevado al plano social implica la modificación de la esfera del status del individuo, pues es visto como un gasto improductivo que sin embargo y pese a la prohibición se realiza. Por ello, el erotismo en su relación con la muerte alude al hecho de dar fin a ese individuo «discontinuo», aislado e incomunicado que vive cotidianamente las labores del trabajo productivo. Sin embargo, este individuo tiene la posibilidad de romper los lazos de dominación impuestos por un sistema productivo que sólo le exige eso: producir.

Bajo esta perspectiva y lógica del mundo del trabajo, el hombre en su acción social se concibe únicamente encaminado a un fin, llámese la producción de bienes de consumo o en el plano sexual, la reproducción de individuos biológicos.

El erotismo desde Bataille se aleja de esta dinámica moderna del trabajo tan fielmente expresada en la película de *Tiempos Modernos* de Charles Chaplin (1936), pues “una sexualidad libremente desbordante debilita la aptitud al trabajo, así como un trabajo sostenido debilita el hambre sexual”.<sup>96</sup> Desde el plano de la transgresión:

Lo que está en juego en el erotismo es siempre una disolución de las formas constituidas, (...) formas de la vida social, regular, que fundamentan el orden discontinuo de las individualidades que somos (...) Se trata de introducir, en el interior de el mundo fundado sobre la discontinuidad, toda la continuidad de la que este mundo es capaz.<sup>97</sup>

La transgresión es la ruptura con la prohibición en tanto rechazo a la voluptuosidad, a la naturaleza entendida como «derroche de energía viva» y aniquilamiento. El erotismo es derroche y por ello transgresión del interdicto. Supera por lo tanto el límite de lo prohibido y lo complementa, pues lo prohibido

---

<sup>96</sup> Ibidem. p. 167.

<sup>97</sup> Ibidem. p. 23.



existe para ser transgredido: “no existe prohibición que no pueda ser transgredida”.<sup>98</sup>

Es importante señalar aquí que Bataille con la ‘transgresión a lo prohibido’ alude a un sentido positivo. Es decir, se violenta o transgrede el orden si la emoción es positiva, pero ello no constituye un regreso a la violencia animal, pues ahora rige la violencia conciente y transgresora, ejercida por un ser «susceptible de razón».

No se trata de transgredir por transgredir, sino de traspasar los límites para darle nuevamente un significado a la vida y una posibilidad de apertura a las reglas que demandan cotidianamente la absorción del individuo a una sola de sus esferas.

Se trata por el contrario, de un reconocimiento al gasto y al mundo improductivo del lujo y del derroche frente a las exigencias racionales del orden social, reconociendo sin embargo, que dichos excesos lo ponen constantemente en peligro. “La sociedad humana no es solamente el mundo del trabajo. Esa sociedad la componen simultáneamente (...) el mundo *profano* y el mundo *sagrado*”.<sup>99</sup>

La transgresión es pues, propiamente humana pues el animal vive en la ignorancia de lo prohibido, y es esta transgresión de la actitud aterrorizada lo que excede sin destruirlo al mundo profano. Enfatizo, sin destruir al mundo profano, pues “la vida humana ordenada socialmente se mantiene en los márgenes del respeto y la ley”.<sup>100</sup>

En este contexto, la religión para Bataille es la encargada de ordenar “esencialmente la transgresión de las prohibiciones”,<sup>101</sup> y por ello, el erotismo ha de ser estudiado sin perder de vista la historia de las religiones pues en ella se encuentra claro el juego alternativo entre lo prohibido y la transgresión, siendo que

---

<sup>98</sup> Ibidem. p. 67.

<sup>99</sup> Ibidem. p. 72.

<sup>100</sup> Ibidem. p. 87.

<sup>101</sup> Ibidem. p. 73.

“no habría erotismo si no existiera como contrapartida un respeto por los valores prohibidos”.<sup>102</sup>

El erotismo requiere entonces un rodeo a la violencia sexual como animalidad, y en esta desviación que constituye en sí misma un respeto a la prohibición, el erotismo se levanta como una transgresión que a pesar de sublevarse ante ella la respeta.

Pero a través de la historia “la actividad sexual sólo está prohibida en determinados casos”.<sup>103</sup> A lo cual la pregunta fundamental es la siguiente: *¿cuándo prohíbe la sociedad la actividad sexual?* Y *¿cuál es el resultado de dicha prohibición?*

Por un lado, Bataille nos dice que la prohibición social al impulso sexual responde a una orientación productiva de la vida, sin embargo, “la prohibición no puede suprimir las actividades que requiere la vida, pero puede conferirles el *sentido de transgresión religiosa*”.<sup>104</sup>

Con ello, se entiende la relación entre la sexualidad y la religiosidad, pues el significado otorgado a la práctica sexual en su sentido de transgresión de lo prohibido alude a una construcción cristiana de significado. Se transgrede el mundo del trabajo y se entabla relación con el mundo del gasto, es decir, con lo completamente otro: el mundo de lo sagrado. Así, el erotismo mueve al orden social, dinamiza “una realidad parsimoniosa y cerrada”<sup>105</sup> y entabla un retorno que aunque efímero, permite *reconciliarse* con la continuidad o la comunidad perdida. En síntesis, pone en crisis lo social.

De esta manera, el carácter religioso<sup>106</sup> del erotismo consiste en dar «continuidad», comprometiendo “a la totalidad del ser en un deslizamiento ciego hacia la pérdida, momento decisivo de la religiosidad”.<sup>107</sup> Pero no sólo eso, sino

---

<sup>102</sup> Ibidem. p. 225.

<sup>103</sup> Ibidem, p. 76.

<sup>104</sup> Ibidem. p. 78. El subrayado es mío.

<sup>105</sup> Ibidem. p. 110.

<sup>106</sup> “Debe pensarse la religión, o el hecho religioso, como *religación* relativa a lo sagrado”, es decir, como re-ligar al mundo profano del trabajo con el mundo sagrado. De acuerdo a esto, lo religioso hace referencia a la relación del hombre con lo sagrado y con lo santo, pues “el verbo *religo* (y el sustantivo *religatio*) alude a una íntima concatenación de los elementos dispersos”. Véase *Diccionario del Espíritu*, p. 154, y *Diccionario interdisciplinar de Hermenéutica*, p. 713, *Op. Cit.*

<sup>107</sup> Georges Bataille, *El erotismo*, *Op. Cit.* p. 119.

que el erotismo en su carácter sagrado de la vida humana da origen al tabú y a prohibiciones de diversa índole en torno a la sexualidad de acuerdo a los ordenamientos sociales.

El resultado de esto es que en el momento en que la prohibición impone límites a la actividad sexual, encauza al hombre a la mera producción lo que significaría la muerte del erotismo. Pero la actividad humana en general no se conforma con el cumplimiento de la norma, sino que tienen la posibilidad de *transgredir* las prohibiciones que le son impuestas.

### **3.5 El individuo como célula social.**

Visto de esta manera el erotismo, mueve las estructuras sociales, es decir, altera el mundo de la cotidianidad impuesto externamente. He aquí la propuesta batailleana de la transgresión. El erotismo transgrede los límites coercitivos del mundo social a través de una vía de transformación individual, es una incitación a violentar el mundo cotidiano del trabajo y de la producción encaminada a un fin. De lo que se trata ahora es de gastar improductivamente.

Toda operación erótica tiene como principio una destrucción de la estructura del ser cerrado que es, en su estado normal, cada uno de los participantes del juego.<sup>108</sup>

Existe entonces en el erotismo batailleano la posibilidad de construir individuos que se conozcan a sí mismos.<sup>109</sup> Y esta propuesta es de suma importancia en un contexto en el cual el cambio de la realidad social no se apuesta ya a la colectividad en su conjunto, sino primeramente en la transformación conciente de los individuos. Es decir, el cambio social empieza desde el individuo.

Así, la posibilidad de cambio está dada en una función *hacia adentro de la individualidad*, el individuo transformado y en comunicación consigo mismo

---

<sup>108</sup> Ibidem. p. 22.

<sup>109</sup> Cf. Leticia Flores Farfán. Tesis de licenciatura. FFyL-UNAM, 1984.

promueve a su vez dinámicas sociales hacia fuera una vez que ha logrado transgredir las prohibiciones sociales sobre su propia esfera individual.

Desde esta perspectiva teórica, se observa un retorno a la apuesta de transformación social a partir de los individuos particulares que se reconocen el en Otro. Se trata de iniciar la utopía como transgresión a partir del cuerpo y del erotismo como negación de un orden racional y opresivo. La transgresión no es otra cosa que la transfiguración de las formas establecidas, donde la posibilidad de *cambio* social empieza en el propio cuerpo para dar forma a un estado social transformado. Pues en la experiencia interior radica la posibilidad de tomar conciencia de sí y transformarse junto al otro y con el otro.

El erotismo que es fusión y que desplaza el interés en el sentido de una superación del ser personal y de todo límite, se expresa a pesar de todo por un objeto.<sup>110</sup>

Y ese objeto de deseo, ese objeto erótico es: el otro. Se trata de un proceso de transformación que implica un reconocimiento del otro y una reconstrucción del tejido social, pues si bien la experiencia erótica se vive individualmente, implica por su naturaleza el reconocimiento de la otredad, y por lo tanto un nivel de comunicación social que pone a la actividad sexual como “un momento de crisis del aislamiento”.<sup>111</sup> El erotismo es también conciliación que intenta asirse en el abismo sin fondo de una sociedad compleja.

La experiencia erótica tiene un efecto interior ante un «acontecimiento objetivamente conocido», es decir, existe un nivel de condición física del erotismo, en el cual la reproducción puede ser concebida como una forma de crecimiento biológico. Sin embargo, en un segundo plano, este proceso físico y biológico es atribuido de un significado social y de un valor simbólico y religioso en tanto transgresión del interdicto.

Aunado a esto, las consecuencias sociales del evento son numerosas, pues “la reproducción pone en juego el crecimiento impersonal”,<sup>112</sup> es decir, implica la

---

<sup>110</sup> Ibidem. p. 136.

<sup>111</sup> Ibidem. p. 105.

<sup>112</sup> Ibidem. p. 101.

desaparición individual, que aunque momentánea, finalmente, suprime la lógica de movimiento social fundamentada en el eje del individuo aislado. Esto puede dar la pauta a una reconstrucción de los lazos de la colectividad, pues en ello radica el reconocimiento de la existencia del otro, con quien se comparte una experiencia interior y una comunión del espacio, del tiempo y del cuerpo más allá de las palabras. Se trata de una *experiencia de reconocimiento compartida*.

Y si “el sentido último del erotismo es la fusión” como supresión del límite,<sup>113</sup> al reconocermelo en el otro, reconozco su existencia. Se coadyuva con ello a afianzar un proceso de comunicación racional empática. El individuo, no es solamente un sujeto aislado, sino que comparte intereses y vivencias en un mismo espacio psíquico y social que puede posibilitar la construcción de un orden social diferente fundado en el reconocimiento del otro, más que en el ensimismamiento de sí.

“La fusión acaba revelando la continuidad fundamental”.<sup>114</sup> Es decir, la continuidad perdida puede ser recuperada socialmente. Y la asociación primera de este proceso la constituye el erotismo como unión-comunicación de dos individualidades aisladas.

En particular, en la sexualidad, el sentimiento *de los otros*, más allá del sentimiento *de sí*, introduce entre dos o más la continuidad posible, opuesta a la discontinuidad primera.

La conexión erótica, más que la conexión sexual, es por lo tanto un estado de crisis compartido en la medida en que tanto el uno como el otro están fuera de sí. Por ello, el erotismo en su dimensión social puede ser entendido como motor de transformación social. El erotismo es entonces una transgresión religiosa del cristianismo y política.<sup>115</sup> Implica una fractura a la identidad cerrada de la existencia moderna como profanación radical sobre el cuerpo in-transgredido.

---

<sup>113</sup> Ibidem. p. 135.

<sup>114</sup> Ibidem.

<sup>115</sup> A diferencia del Marqués de Sade a quien Bataille rinde tributo intelectual por su aporte al erotismo como transgresión radical, en Bataille subsiste la idea del exceso transgresor, pero su propuesta no suprime la imagen del otro y de la solidaridad. Por el contrario, está por la afirmación de la vida hasta en la muerte, más que por la afirmación de la vida hasta la muerte como sucede con el sadismo.

En palabras de Leticia Flores, esta propuesta batailleana nos lleva al retorno, a “recuperar la singularidad del gesto, la particularidad de la caricia, la ternura, los brotes de la existencia y de la afirmación de la vida que se dejan entrever en aquellos intersticios a donde el poder no llega”.<sup>116</sup>

El erotismo surge entonces como transgresión de las normas e instituciones que sujetan al hombre por sobre su animalidad y lo transponen en un estado de lógica racional. Pero este proceso se da en un espacio íntimo.

Se trata del acceso a esa gratuidad que coloca al individuo en un estado que rompe con la tranquila unidad yoica y lo transporta a un universo del ámbito sagrado, en tanto le devela algo bajo la forma de la plenitud y el estado de alerta del instante mismo.

El erotismo acerca a ese ser del hombre que no se reduce a instrumento y permite allegarse a los límites de lo distinto, de la transgresión, para afirmar “que el ser del hombre es algo que no está establecido, sino que cualquier forma que asuma puede ser subvertida”.<sup>117</sup>

Desde esta perspectiva de lo humano se ubica al cuerpo como único eje que puede ser ya transgredido, y que por lo tanto, no se reduce a la actividad sexual, sino que se fundamenta en el ámbito de lo erótico.

En el erotismo lo que emerge es la gratuidad que corroe a este mundo humano; nos lleva al límite de lo posible y nos muestra, en el exceso de la conjunción carnal con el otro, que lo único imposible es que lo posible tenga límites.<sup>118</sup>

El erotismo es en Bataille la *refutación* de las formas de vida, es la puesta en juego no sólo de los cuerpos, sino también de las instituciones sociales que los regulan y los delimitan.

---

<sup>116</sup> Leticia Flores Farfán, “Inventar el silencio desde el erotismo” en *Intersticios*, Escuela Intercontinental, año 2, núm. 4, 1996, p. 85.

<sup>117</sup> Ibidem.

<sup>118</sup> Ibidem. p. 88.

### 3.6 El erotismo y sus formas.

De acuerdo a Bataille, el erotismo como *refutación a las normas existentes* tendría idealmente tres formas de manifestación en el mundo: el erotismo de los cuerpos, el erotismo de los corazones y el erotismo sagrado o divino. Todos ellos, como expresiones de una misma cosa, es decir, como respuestas a la necesidad de significado que los ‘movimiento eróticos’ demandan en el hombre.

El primero, el erotismo de los cuerpos se refiere a una actitud profundamente física y sexual entre dos personas sobre las cuales rige de acuerdo a Bataille, un ‘egoísmo cínico’. En tanto es una cuestión corporal, el erotismo de los cuerpos se limitaría a una transgresión momentánea y meramente física, que finalmente preserva la discontinuidad individual pues no trasciende a un plano afectivo.

El erotismo de los corazones trataría a diferencia del anterior de superar el nivel de la unión corporal o sensual –sin excluirla– hacia la posibilidad de configurar una unión de los corazones. Alude, por lo tanto a una asociación más profunda entre los individuos que se distancia aparentemente de la materialidad de los cuerpos. Implica para Bataille, una “afección recíproca de los amantes” y posibilita la prolongación del erotismo de los cuerpos. Este sería un tipo ideal de erotismo que va más allá de la violencia carnal y supone la aparición de la angustia y el sufrimiento ante la ausencia de la pareja. Se trataría de un erotismo que permite de acuerdo al autor una ‘continuidad maravillosa’.

Por su parte, el erotismo sagrado o divino requiere amor a un elemento sagrado. En este caso, la experiencia mística constituiría el momento de continuidad entendida como la imagen de Dios. El sentimiento de continuidad se experimenta a partir del sacrificio religioso.

Sin embargo, cabe recordar que todo erotismo implica un grado de prohibición que es transgredida. Por lo cual, cada uno de estos tipos de erotismo preservaría la transgresión como principio, en el primero se trataría de una transgresión del cuerpo; en el segundo, de una transgresión de la individualidad; y

en el tercero, de una transgresión de lo sagrado. En todos ellos, se trata finalmente de una transgresión al ser cerrado.



## CUARTA PARTE. El erotismo en la historia.

*La historia de las pasiones humanas crece  
sobre un jardín de mensajes cifrados.*

*Ruy Sánchez.*

Si el erotismo es 'afirmación de la vida hasta en la muerte' que transgrede al ser y busca siempre dar muerte al tiempo discontinuo y profano, se entiende entonces como un aspecto del hombre que no es posible de ser omitido. Sin embargo, sus expresiones en la historia nos hablan de la configuración misma del hombre en el mundo.

### 4.1 Breve comentario al análisis de Bataille sobre La cueva de Lascaux.<sup>119</sup>

Bataille nos lleva en su *Historia del erotismo*<sup>120</sup> a los orígenes del mismo hombre, es decir, a los del propio *homo-sapiens*, y nos plantea que en la pre-historia "el individuo no renunciaba del mismo modo a la exuberancia del erotismo a favor de la razón".<sup>121</sup>

En su recorrido histórico, la premisa básica es que la *conciencia de muerte*, tal como se puede presumir en aquellos hombres que ilustraron la cueva de Lascaux con sus pinturas rupestres -hace aproximadamente 15,000 años a.C.-,<sup>122</sup> devino en *erotismo*.

---

<sup>119</sup> Se refiere a la gruta de Lascaux (Dordoña, Francia) descubierta en 1940 y que ha sido considerada como la 'Capilla Sixtina de la Prehistoria' y uno de los más asombrosos testimonios del Paleolítico, pues sus cavernas se encuentran provistas de magníficas pinturas prehistóricas con representaciones de bisontes, rinocerontes, caballos, antílopes, vacas, toros, venados y rinocerontes que datan del año 9,000 a.C. Para este apartado véase Georges Bataille. *Lascaux or the birth of art*, Editorial Skira, Suiza, 149 pp.

<sup>120</sup> Cf. Georges Bataille. *Breve historia del erotismo*, Ediciones Caldén, Buenos Aires, 1976, 69 pp.

<sup>121</sup> Georges Bataille, *el Erotismo*, *Op. Cit.* p. 170.

<sup>122</sup> Fechas extraídas de la *Tabla de cronología tentativa* realizada por Bataille en *Lascaux or the birth of art*, *Op. Cit.* p. 27 y 141, en la cual se ubica a las pinturas de Lascaux sobre el período del Paleolítico Superior en la Era Cuaternaria del hombre (15,000-30,000 años a.C.).

Desde esta época la naturaleza animal se va configurando. El hombre de Lascaux para Bataille inscribe ya el cambio de la sexualidad -como desenfreno e instinto ciego y sin voluntad- hacia una erotización del acto sexual humano. A partir de este momento no se describe únicamente una pulsión, sino un acto de voluntad y configuración cultural que elabora su instinto y además lo va modificando.

Se trata en esta diferencia entre animalidad y humanidad, entre sexualidad y erotismo, de una relación dialéctica entre la naturaleza y la cultura. En uno instinto, en otro transgresión pero ambas en movimiento.

La mera actividad sexual es diferente del erotismo; la primera se da en la vida animal, y tan sólo la vida humana muestra una actividad que determina, tal vez, un aspecto «diabólico» al cual conviene la denominación de erotismo.<sup>123</sup>

En este proceso se hace de la sexualidad como mera pulsión, un acto conciente que transgrede prohibiciones y que ha partido de un nacimiento del Eros, en el cual se observa la relación existente entre la muerte y el erotismo.<sup>124</sup>

El placer, como evocación de la muerte está en los orígenes del erotismo, “las primeras imágenes del hombre, pintadas en las paredes de las cavernas, tienen el sexo erecto”.<sup>125</sup> La conciencia de muerte en el hombre de la prehistoria que ha comenzado a sepultar a sus muertos le permite a Bataille, junto con las evidencias del período paleolítico en la actual Dordoña, hablar de un testimonio de la vida erótica relacionado con la muerte y lo sagrado, pues “el velludo Hombre de Neandertal (30 o 40 mil años a. C.) tenía ya conciencia de la muerte; y es a partir

---

<sup>123</sup> Georges Bataille, *Las Lágrimas del Eros (Les larmes d'Eros)*, Editorial Tusquets, Barcelona, 2000, p. 41.

<sup>124</sup> Siguiendo con la cueva de Lascaux, Bataille nos habla del sitio más recóndito de la caverna llamado Pozo, en el cual se encuentra la pintura más dramática basada en un bisonte cuyo vientre –perforado por una jabalina–, desparrama las entrañas mientras frente a él se desploma el matador simbolizado por un hombre con cabeza de pájaro y postura itifálica. La interpretación de Bataille a esta pintura es de orden simbólico, pues atribuye a los autores una actitud fascinante de terror y respeto frente a criaturas sagradas que mostraba ya los inicios de la transgresión y la muerte en relación al erotismo.

<sup>125</sup> *Ibidem*.

de este conocimiento, que opone la vida sexual del hombre a la del animal, cuando aparece el erotismo”.<sup>126</sup>

Ya en la pintura del pozo en las cuevas de Lascaux en Francia, el hombre primitivo del paleolítico superior (25 mil años a.C.) plasma en muros figuras itifálicas. Ello, como principio de sus manifestaciones y representaciones eróticas.

Al parecer el hombre superó la angustia inicial del erotismo como aquello que junto con la muerte le generaba temor. Al conferirle significado religioso, en tanto transgresión del mundo profano, esos primeros hombres negaron la animalidad plena y dieron forma al mundo humano formado por el trabajo.

El sentimiento de incomodidad, de embarazo, con respecto a la actividad sexual, recuerda, al menos en cierto sentido, al experimentado frente a la muerte y los muertos.<sup>127</sup>

La crítica de Bataille radica aquí, en que el hombre superando el estado de la animalidad a través del trabajo, desarrolló su conducta hacia la utilidad no sólo en el plano del trabajo, sino que extendió ese modelo al conjunto de su vida, e hizo que todos «sus gestos y su conducta respondieran a un fin perseguido». Con ello, “el erotismo difiere del impulso sexual animal en que es, en principio, de la misma forma que el trabajo, la búsqueda consciente de un fin que es la voluptuosidad”.<sup>128</sup>

Así, lo que el hombre de Lascaux demuestra en el proceso histórico de la humanidad, es precisamente, la configuración de un Hombre, que opuesto al animal “también se aleja de éste en la medida en que el erotismo, en él, sustituye por un juego voluntario, por un cálculo, el del placer, el ciego instinto de los órganos”.<sup>129</sup> Y no sólo eso, sino que además vincula ese aspecto erótico a un mundo religioso, y por ello transgresor.

---

<sup>126</sup> Ibidem. p. 51.

<sup>127</sup> Ibidem. p. 52.

<sup>128</sup> Georges Bataille, *Las lágrimas del Eros*, p. 63.

<sup>129</sup> Ibidem. p. 64.

## 4.2 El Cristianismo.

Aparición del ángel:

*Con sus oraciones lograba que las pasiones giraran alrededor de un sentimiento de culpa intermitente que lo hacía más o menos feliz pidiéndole a Dios perdón hasta de habérselo pedido.*

*Los demonios de la lengua.*

Alberto Ruy Sánchez

El cristianismo es un ejemplo histórico de un tipo particular de prohibición en torno al erotismo. Para Bataille constituye además el inicio del fin en términos de una ruptura con el orden transgresor precedente que se había dibujado desde los primeros hombres que dieron a su sexualidad un carácter conciente y significativo.

En esta búsqueda histórica, el fin de la vivencia intermediaria entre el animal y el hombre se dio a partir de la Antigüedad Clásica, en la cual el erotismo todavía se ve cargado de un sentido religioso y no con fines utilitarios o calculables; sino aún con una concepción incluso dionisiaca de vivir los placeres como algo divino.

Sin embargo, para Bataille, “desde la Prehistoria hasta la Antigüedad clásica, la vida sexual se descarrió, la guerra y la esclavitud la anquilosaron”.<sup>130</sup> Surgió la prostitución, y en ese movimiento el erotismo como lo prohibido, tuvo un sentido trágico del que antes carecía, pues en el Cristianismo, la religión *condena* al erotismo y lo constriñe al sentimiento de culpabilidad.

En la historia del erotismo, la religión cristiana desempeñó una función clara: su condena. En la medida en que el cristianismo rigió los destinos del mundo, intentó privarlo del erotismo.<sup>131</sup>

---

<sup>130</sup> Ibidem. p. 79.

<sup>131</sup> Ibidem. p. 97.

Así, ya en el Cristianismo para el hombre es esencial “rechazar la violencia del impulso natural”.<sup>132</sup> Pero no mediante un acuerdo profundo con esa animalidad sino como una *censura* frente a lo peligroso y diabólico que configuró a las prohibiciones sexuales como evasoras del pecado.

En el ‘inicio del fin’ el cristianismo se sustenta como el dispositivo inaugural de un proceso de ruptura con la transgresión y su reconocimiento, ya que:

En la medida en que el hombre se definió mediante el trabajo y la conciencia, tuvo no sólo que moderar, sino que ignorar y a veces maldecir en sí el exceso sexual.<sup>133</sup>

Para Bataille, en el cristianismo se vive más que una aceptación o reconocimiento a la transgresión, una repugnancia y una negación ante ella. “Para el cristianismo, no reconocer la santidad de la transgresión es un fundamento”.<sup>134</sup>

Con ello, el cristianismo se queda en el orden de lo prohibido, y rompe el juego alternativo que configuraba anteriormente la prohibición ligada a su par dialéctico: la transgresión como fundamento de todo el orden social. “La religión cristiana se opuso al espíritu de la transgresión”.<sup>135</sup>

Por ejemplo, en el caso de la desnudez que está opuesta al estado normal, el hombre se despoja del pudor entendido como barrera social. Pero para el cristianismo, la desnudez se traduce en pecado y algo que debe ser ocultado y casi negado. Lo que impera es la prohibición sin reconocimiento a la transgresión y a su carácter violento.

Este proceso es fundamental porque la época contemporánea en tanto modernidad se sustenta bajo diversos principios del cristianismo. Sin embargo, la prohibición no acaba con el referente animal, por el contrario se trata de encontrar ahora cuáles son las consecuencias sociales de una construcción prohibitiva de tal envergadura, y qué procesos se desprendieron y siguen vigentes ante las leyes del cristianismo en su forma de negación de la transgresión y la configuración del pecado.

---

<sup>132</sup> Georges Bataille, *El erotismo*, *Op. Cit.* p. 73.

<sup>133</sup> *Ibidem.* p. 167.

<sup>134</sup> *Ibidem.* p. 95.

<sup>135</sup> *Ibidem.* p. 124.

El erotismo fue dejado en su aspecto únicamente de prohibición. Se relegó a su relación con el mal y con ello, se desdibujó el carácter sagrado que le confería el reconocimiento a la transgresión que había imperado desde los primeros hombres y probablemente hasta la Grecia Antigua y en un segundo momento durante algunos años del imperio romano, pues de ello dan cuenta aún las divinidades de la belleza, el amor y el vino, como Dionisos y Venus por ejemplo.

Si “lo que el acto de amor y el sacrificio revelan es la *carne*”,<sup>136</sup> y la «convulsión erótica» libera los órganos y rebasa la voluntad reflexiva de los amantes, el erotismo es una violencia que la razón deja de controlar. Ante ello, el enemigo del cristianismo es la carne, pues es vista como un demonio, como un retorno a la animalidad y como una libertad amenazante.

Se inicia entonces un proceso de maldición de la sexualidad, en tanto “el movimiento de *la carne* excede un límite en ausencia de la voluntad”.<sup>137</sup> Si aunamos que en la base del erotismo tenemos la «experiencia de un estallido», este se fundamenta como una actividad humana que infracciona a la regla de las prohibiciones. Pero relegado de su carácter sagrado se reduce a un demonio.

Y recordemos que la idea del mal es nuevamente una construcción social e histórica. Así, la transgresión erótica vista desde el cristianismo es un retorno a la naturaleza.

En este proceso histórico el erotismo deriva como «sexualidad vergonzosa». Se entiende que ese retorno a la naturaleza se concibe desde el cristianismo como discordancia de los comportamientos socialmente admitidos, sobre todo porque por retorno a la naturaleza se reconoce un aspecto inhumano de una actividad, que paradójicamente es propiamente humana. El cristianismo moderno se funda sobre el «miedo a lo sexual».

Pues la violencia sexual en realidad derriba en un punto la estructura social, aunque “generalmente se reduce al sentimiento de una transgresión que pone en peligro la estabilidad general y la conservación de la vida”, lo que se prohíbe en la

---

<sup>136</sup> Ibidem. p. 97.

<sup>137</sup> Ibidem.

sociedad moderna y en particular bajo el halo del cristianismo, no es en sí la sexualidad, sino la libertad sexual.

Bajo estos preceptos, no se prohíbe la sexualidad encaminada a una reproducción biológica y al crecimiento de un nuevo individuo (sexualidad benéfica y querida por dios), sino la *desviación* de la actividad sexual hacia un fin distinto, como lo puede ser el placer (sexualidad maldita que representa el mal y lo diabólico). Lo cual implicaría un ejercicio libre del encadenamiento productivo hacia un gasto en todo sentido improductivo: el erotismo.

“La esencia del erotismo se da en la asociación inextricable del placer sexual con lo prohibido”.<sup>138</sup> Sin embargo, este desvío de la actividad sexual aparece desde el cristianismo como contraria a «nuestra dignidad». Con ello, el cristianismo rechazó la impureza e hizo una reducción de lo sagrado a lo bendito, expulsando lo maldito, entre lo que se encuentra el erotismo.

“En el mundo sagrado del cristianismo, no pudo subsistir nada que confesase claramente el carácter fundamental del pecado, de la transgresión”.<sup>139</sup> El erotismo se asoció al diablo como ángel de la transgresión y la caída, es decir, fuera del mundo divino. “La existencia misma del mundo impuro se convirtió en una profanación”.<sup>140</sup> El cristianismo dividió lo sagrado.

La actividad genital «querida por Dios», limitada al matrimonio, y más generalmente la sexualidad considerada como natural o normal, se opone por una parte a unos extravíos contrarios a la naturaleza, y por otra a toda experiencia juzgada culpable, cargada de pecados.<sup>141</sup>

El resultado de este proceso fue que “*el erotismo cayó en el territorio de lo profano al mismo tiempo que fue objeto de una condena radical*”.<sup>142</sup> El erotismo se asimiló con el mal y esto originó la falta de reconocimiento de su carácter sagrado y le fue atribuido todo a la degradación. Pues es el erotismo, estéril en principio, la «tentación» que da miedo, deviniendo la angustia en una actitud religiosa.

---

<sup>138</sup> Ibidem. p. 114.

<sup>139</sup> Ibidem. p. 127.

<sup>140</sup> Ibidem. p. 128.

<sup>141</sup> Ibidem. p. 244.

<sup>142</sup> Ibidem. p. 130. El subrayado es mío.

Paralelamente, la Iglesia se opuso de manera general al erotismo, pues condenó a la actividad sexual como pecado si se inscribía fuera del matrimonio. La significación del erotismo en su voluptuosidad se redujo al mal, y se convirtió por tanto en una transgresión condenada que en palabras de Bataille se define como «erotismo negro» o erotismo de los cuerpos. Pero este proceso no fue único, pues la Iglesia cristiana perdió poder religioso de evocar una presencia sagrada:

Al comienzo, la Iglesia había negado el carácter de la actividad erótica que se tomaba en consideración al transgredir. En contrapartida, los «espíritus libres» negaron lo que la Iglesia solía considerar divino.<sup>143</sup>

Vemos como Bataille nos introduce a los procesos mediante los cuales lo divino ha sido entregado a la operación. En primer lugar, condena la posición dualista del mundo nacida de la moral y que marca lo divino como unido a la pureza y lo profano ligado a la impureza.

Sin embargo, este esquema de reglas no coincide con el orden real de las cosas, sino que alude a una esfera moral desde la cual se enuncian reglas por lo demás contrarias al orden natural.

En ese sentido, moral y razón se encuentran identificadas contra un enemigo común que aparece bajo el nombre de lo sagrado negro, es decir, como aquella parte de lo sagrado que no es dictaminada por las normas morales y que por lo tanto, se entiende y juzga como peligroso.

En este proceso, el cristianismo juega un papel fundamental pues coadyuva a moralizar y racionalizar a la divinidad. Así, lo que en un principio era captado como sagrado a partir de la intimidad violenta, ciega y nefasta de los ritos y los sacrificios, se presenta ahora como accesible bajo ciertas formas morales. El cristianismo surge entonces como mediación entre el hombre y lo sagrado.

El hombre de esta *intimidad perdida* se hace extraño a lo divino al inclinarse por una visión racional del mundo que excluye su carácter sensible y la trascendencia mediante el cuerpo en comunidad con el otro. “La intimidad –la salvación– es considerada como una cosa al modo de la individualidad y la

---

<sup>143</sup> Ibidem. p. 134.



duración (de la operación)".<sup>144</sup> Con el desarrollo industrial, el orden real anteriormente conectado con la intimidad divina, lo encuentra ahora ausente.

Con la llegada de la época cristiana el erotismo religioso se ve condenado. Se separa la vida religiosa de la vida erótica como opuestos ahora inconjuntables. Para Bataille, este proceso reduce la religión a una moral utilitaria que se separa de lo sagrado y hace inmundo al erotismo al condenarlo y promover el trabajo a expensas del placer. La cultura cristiana inhibe la erotización como un gasto de energía que debe ser controlado para ciertos fines.

Así, en el mundo de las obras y de la producción se subordina el orden íntimo a una proyección que –debido a su principio de gasto improductivo–, no corresponde con el mundo soberano de la razón y las obras.

Bataille se inclina por el establecimiento de un equilibrio frente a la producción desenfrenada. En la cual, se pretenda -más allá de la necesidad superficial de consumo-, una *consumición* real de las cosas y del mundo.

Esta posibilidad del hombre o del ser, la retiene como alternancia que permite “encontrar *distintamente* la noche del animal íntima del mundo en la que entrará”.<sup>145</sup>

Al hablar de la destrucción como negación del orden de las cosas, Bataille apela a una negación de lo útil como afirmación de la necesidad de gasto y de consumición de los instantes sagrados, y así retornados a ese orden íntimo despreciar y acogerse de ese instante como conciencia clara de sí.

### **4.3 El matrimonio.**

El cristianismo delimita el campo de la transgresión erótica: ésta sólo es permisible en el matrimonio. Siendo, por lo tanto toda práctica exterior a éste una actitud emparentada al pecado, como sucede en el caso de la orgía por ejemplo.

---

<sup>144</sup> Georges Bataille, *Teoría de la Religión*, Editorial Taurus Humanidades, Madrid, 1998, p. 88.

<sup>145</sup> *Ibidem.* p. 104.

Ahora bien, “al erotismo, transformado en pecado, le cuesta mucho sobrevivir a la libertad de un mundo que ya no conoce el pecado”.<sup>146</sup>

Sin embargo, más allá del matrimonio como sacramento cristiano, para Bataille el erotismo se presenta en él, pues no se constriñe necesariamente a un acto sexual reproductivo. Por el contrario, si “hablamos de erotismo siempre que un ser humano se conduce de una manera claramente opuesta a los comportamientos y juicios habituales”,<sup>147</sup> el matrimonio contendría al erotismo siempre y cuando respondiese a esa necesidad transgresora siempre que revelase sentimientos, partes del cuerpo y maneras de ser que comúnmente dan vergüenza. Pero el matrimonio cristiano no permite ni alienta esta expresión transgresora del erotismo.

Es decir, aún con este margen de transgresión y quizá gracias a este, el matrimonio al igual que Michel Foucault<sup>148</sup> es para Bataille “el marco de la sexualidad lícita”,<sup>149</sup> entendiéndose formal.

Sin embargo, desde la visión batailleana, el erotismo tiene dos posibilidades dentro del matrimonio. Por un lado, El hábito puede apagar la intensidad erótica en tanto implica costumbre y repetición. Pero también, puede ser un proceso en el cual se profundice y se organice el placer. Por lo cual, “el acto sexual tiene siempre un valor de fechoría, tanto en el matrimonio como fuera de él”.<sup>150</sup>

Ante esto, si el matrimonio existiese como configuración social de amor profundo, el erotismo permanece, pues no es sólo irregularidad. “El mismo hábito es tributario de la expansión más intensa que provino del desorden y de la infracción”.<sup>151</sup>

El matrimonio es por un lado, un marco regulador que aunque de forma estrecha sigue dando salida a la «violencia transgresora», “está abierto a todas las formas del erotismo”.<sup>152</sup> Pero finalmente en la época contemporánea presenta

---

<sup>146</sup> Ibidem. p. 135.

<sup>147</sup> Ibidem. p. 115.

<sup>148</sup> Véase M. Foucault, *Historia de la Sexualidad*, Tomo II “El uso de los placeres” (1984), México, Siglo XXI Editores, 2003, pp. 238.

<sup>149</sup> G. Bataille, *El erotismo*, *Op Cit.* p. 115.

<sup>150</sup> Ibidem. p. 116.

<sup>151</sup> Ibidem. p. 118.

<sup>152</sup> Ibidem. p. 152

una propensión más hacia la asociación económica y con miras a la reproducción, que un movimiento de reciprocidad esencial basado en el erotismo.

Así, más allá de la convención cristiana, el matrimonio separado del erotismo se vuelve una mera relación comercial. El proceso principal sigue siendo para Bataille hacer conciencia histórica de la *condena* hacia el erotismo a partir de la era cristiana e independientemente de su “asimilación” en el matrimonio. Pues se trata de develar a “un hombre [moderno] que quiso hacer trampas con el erotismo, olvidando su peligrosa autenticidad”.<sup>153</sup>

Bataille propone que no podemos menospreciar a la violencia y a la calma momentánea que es resultado del erotismo, pues “una sensación de caducidad nos abruma si oponemos el cálculo racional al desenfreno sin medida, a la ausencia de miedo...”.<sup>154</sup> Pues la lucidez de la conciencia acaba en enfriamiento de la pasión.

---

<sup>153</sup> Georges Bataille, *Las lágrimas del Eros*, p. 196.

<sup>154</sup> *Ibidem.* p. 205.

Capítulo III. GEORGES BATAILLE A LA DISTANCIA:  
DES-EROTIZACIÓN Y MODERNIDAD.



*Si quieres ser feliz, imítame;  
odia, abjura, profana como yo  
el objeto odioso de ese terrible culto,  
y el culto mismo, creado por quimeras  
y hecho como ellas para ser envilecido  
en todo lo que aspira la sabiduría.*

(Crítica de la razón)

Justine o las desventuras de la virtud.

Marqués de Sade.

Georges Bataille ha sido un autor olvidado. Su estudio sobre el Erotismo ha sido más bien rescatado de esos abismos por la filosofía y en menor grado por la antropología. Sin embargo, la visión que nos dejó sobre este fenómeno de «afirmación de vida» constituye un eje crítico fundamental con relación a la tradición racionalista basada en el método positivista.

A más de cuarenta años de su muerte, su lectura nos sigue brindando una postura divergente; sobrepasando los límites de la fenomenología de lo sexual, nos llevó por un intento de investigación aproximativa hacia los intrincados caminos del erotismo en su cualidad extrema de irreductibilidad.

Michel Foucault diría que "debemos a Bataille una gran parte del momento en el que nos encontramos". En cierta medida, se podría decir que Bataille analizó el erotismo en su plano transhistórico, es decir, consustancial al ser del hombre pero a través de la historia misma, recorriendo -en su *Breve historia del erotismo*- ese carácter ontológico bajo las manifestaciones culturales de diferentes contextos sociales. Del plano aparential, a la esencia de del fenómeno, Bataille concluyó que "las diferencias son mucho menos grandes de lo que popular (y políticamente) se supone".<sup>1</sup>

Hoy el erotismo, junto con los misterios y los relatos mitológicos que aluden a la dimensión simbólica del hombre han perdido su fuerza y han sido reducidos a aspectos instrumentales. Por ello, como cierre de este trabajo de investigación y en seguimiento a la obra de Bataille, se presentan las perspectivas de diversos autores que han hablado del erotismo en la modernidad. Entre ellos, circulan representantes de la Escuela Crítica de Frankfurt, Sigmund Freud, Michel Foucault y Anthony Giddens, quienes convergen desde cada una de sus disciplinas en un planteamiento sobre la modernidad como forma histórica que presenta una degradación de la intimidad, de la vida erótica y del cuerpo.

---

<sup>1</sup> Joseph Campbell. *El héroe de las mil máscaras. Psicoanálisis del mito*, Editorial FCE, México, 2001, p. 10.

### 3.1 La promesa o el mito de la Modernidad.

*Esta vez la revolución ha fracasado.  
Acaso la próxima sea buena.  
Pero, para agarrarme cuando estalle,  
tendrán que buscarme con linternas a mediodía.  
Cuidémonos de las palabras demasiado hermosas;  
de los Mundos Mejores creados por las palabras.  
Nuestra época sucumbe por un exceso de palabras.  
No hay más Tierra Prometida que la que el hombre  
puede encontrar en sí mismo.*

El Siglo de las Luces.  
Alejo Carpentier.

La modernidad como el gran proyecto de la historia de Occidente ha recibido diferentes denominaciones. Se le conoce como «edad de la razón o de la ciencia, de la burguesía, de la industria o del capital».<sup>2</sup> Sin embargo, ya sea la «Alta Modernidad» como lo denomina el sociólogo Anthony Giddens, las «Modernidades múltiples» de acuerdo a su homólogo Josetxo Beriain o simplemente la «Modernidad occidental», en cada una de estas nominaciones se hace referencia a un proceso en común que engloba “el proyecto de la modernidad ilustrada basado en el progreso y la razón, alejada del fanatismo y centrada en el hombre como sujeto de la historia”.<sup>3</sup>

Se parte también de que la modernidad “es la época en la que el hecho de ser moderno viene a ser un valor determinante”.<sup>4</sup> El Hombre, se constituye bajo el

---

<sup>2</sup> Patxi Lanceros. “Revolución: el mito de la modernidad”, en *Mitogramas*, Blanca Solares (coord.), UNAM-CRIM, México, 2003, p. 47.

<sup>3</sup> Blanca Solares. *Tu cabello de oro Margarete... Fragmentos sobre odio, resistencia y modernidad*, Editorial Porrúa, México, Universidad Intercontinental, 1995, p. 9.

<sup>4</sup> Gianni Vattimo, *Diccionario interdisciplinar de Hermenéutica*, Op. Cit. p. 640.

dispositivo y la promesa de la razón como eje de la conducta social e individual en aras de un progreso emancipatorio común, pues:

Si el sol había sido propuesto como centro del Universo por ser la imagen de Dios, la misma luz -ilustración mediante- será la metáfora predilecta de otra divinidad pronto revelada: la razón.<sup>5</sup>

Ante este panorama, la crítica ante «las consecuencias perversas de la modernidad»<sup>6</sup> provenientes de la discusión de las disciplinas que tratan de dar cuenta del hombre en la época actual, alude a diversos procesos culturales que han estado cobijados bajo el «absolutismo de la razón».

En este contexto, la modernidad se expresa en la época actual como duda constante, como elevación de la «contingencia», como «superación del pasado» y la tradición, y sobre todo, como «lógica de ruptura y discontinuidad» con las formas de vida anteriores a la «modernización».

En términos de Giddens, lo que caracteriza a la modernidad es la constante «dinámica de transformación» de la vida social, siendo sus ejes primordiales el «ritmo» y la «capacidad de cambio», en donde el individuo como persona se ubica inmerso en un proceso de constante «mutatis» sin centro, y donde la coordinación de las acciones sociales está más allá de la comunidad.

Ante la contingencia y el riesgo que han sido producidos por la secularización del ser, del tiempo y de espacio, el hombre moderno se presenta a sí mismo como una *incertidumbre*, como siempre ha sido ante realidades que lo sobrepasan, pero ahora bajo el cascarón de la racionalidad como desilusionante seguridad ontológica. Sin la idea de Dios, se ubica como un individuo «iluminado» pero paradójicamente con mayor incertidumbre ante los fenómenos sobrepasan el paradigma del cálculo (racional).<sup>7</sup>

---

<sup>5</sup> Patxi Lanceros. *Op. Cit.* p. 52.

<sup>6</sup> Cf. Anthony Giddens. *Las consecuencias perversas de la modernidad*, Editorial Alianza, España, 1993, 166 pp.

<sup>7</sup> Se trata de lo que Weber llamaría en su tiempo la «jaula de hierro» en la cual el individuo moderno del capitalismo se ve envuelto tras haber creído que el velo de las pasiones podía ser

De esta manera, si entendemos a la modernidad como «mito revolucionario» (P. Lanceros) y de ruptura con las cosmovisiones precedentes, se entenderá que con ella se engendraron nuevos dioses, y por supuesto, nuevos demonios:

La Revolución alumbró primero a la Historia, con su misma proporción, para que la contuviera, para que la cubriera, para que la acogiera y la orientara. Y parió Progreso y Futuro, Industria y Desarrollo, y Pueblo, y Nación, y Estado. Engendró dioses y demonios. Los nuestros, todavía los nuestros.<sup>8</sup>

Bajo esta racionalidad implantada como cosmovisión dominante, “la modernidad es un fenómeno de doble filo”.<sup>9</sup> Pues plantea un control sobre la naturaleza que eventualmente se le revierte a la cultura que le da nacimiento. De acuerdo al diagnóstico expuesto por los alemanes Theodor Adorno y Max Horkheimer en 1944, nos encontramos con que la humanidad “no sólo no ha avanzado hacia el reino de la libertad, hacia la plenitud de la Ilustración, sino que más bien retrocede y «se hunde en un nuevo género de barbarie»”.<sup>10</sup>

Este proceso de «regresión» se sustenta bajo el supuesto de que la llegada de las luces implica una evolución ante el llamado “oscurantismo” predecesor. Sin embargo, y paradójicamente, la Ilustración -rompiendo discursivamente con la mitología- se proclama a sí misma como la nueva, única y verdadera cosmovisión ante el mundo del hombre.<sup>11</sup>

Por ello, «el mito de la modernidad» alude a un largo proceso histórico de implantación de un proyecto único en la vida de los hombres que exige forzosamente *ruptura* y *aislamiento* al mismo tiempo. Ruptura, con todo aquello

---

quitado dócilmente en aras de la «peregrinación del progreso». Cabe apuntar aquí la interpretación de Arthur Mitzman a Weber sobre la «falta de significatividad» en la modernidad hacia dios y la muerte, como consecuencias de los procesos de «rechazos religiosos» de la vida moderna. Cf., *La jaula de hierro: una interpretación histórica de Max Weber*, Editorial Alianza, Madrid, 1976, 188-206 p.

<sup>8</sup> Patxi Lanceros. *Op. Cit.* p. 54.

<sup>9</sup> *Las consecuencias de la modernidad, Op. Cit.*, p.20.

<sup>10</sup> Sustraído de la Introducción realizada por Juan José Sánchez para *Dialéctica de la Ilustración* de T. Adorno y M. Horkheimer, Editorial Trotta, Madrid, 2003, p. 11.

<sup>11</sup> Por lo cual se alude a una Ilustración hecha mito. “El mito es ya Ilustración; la Ilustración recae en mitología”. *Dialéctica del iluminismo, Op. Cit.* p. 56.



que suene a metafísica y exponga los límites del racionalismo científico; y aislamiento del individuo de todos los elementos emocionales que irreductiblemente lo constituyen. En palabras de Weber, lo que se vive en la modernidad es el «desencantamiento del mundo» tras la caída de los dioses y un «proceso de racionalización» expandido hacia todas las esferas de la vida social.

Para Patxi Lanceros, este lado oscuro de la modernidad alude a que el nuevo orden social prometido desde el proceso de la Ilustración, resultó ser espantoso y peligroso. Así, en tanto “el orden que emerge de la modernidad es el capitalismo”,<sup>12</sup> es entendible entonces relacionar el proceso de la industrialización con todas las relaciones sociales que de esta forma de producción se desprenden.

Lo que surge en la naturaleza de las relaciones sociales de orden capitalista, es un *excesivo proceso de racionalidad* que, en el ámbito de la dimensión erótica del hombre, se traduce en una tendencia hacia la reducción del erotismo como complejo simbólico, a la simple sexualidad encaminada a un fin último. Pues el «mito revolucionario» de la modernidad “conquistó todas las dimensiones de lo posible, todos los territorios de la teoría y la praxis”.<sup>13</sup>

---

<sup>12</sup> *Las consecuencias de la modernidad, Op. Cit.*, 23.

<sup>13</sup> Patxi Lanceros. *Op. Cit.* p. 54.

### 3.2 Modernidad e instrumentalización del cuerpo.

*Misterio profundo de luz azul,  
gitano incansable de andar y andar.  
Misterio de fuego que da y va  
dejando los ríos correr hacia la mar.*

Mare Jondo.

Occidente ha dado al fenómeno de lo erótico múltiples significados. Las expresiones pasionales siempre han parecido desdeñables al pensamiento racional, pues en palabras de Edgar Morales “la razón ha procurado limpiar de sus «impurezas» al impulso erótico, ha moralizado sus manifestaciones y otorgado un significado ordenador”.<sup>14</sup>

Bajo este proceso racionalizador del proyecto moderno se cobija el afán de dominio por la naturaleza que describe Horkheimer en *Crítica de la razón instrumental* (1967). En ese interés de domeñar se encuentran los síntomas del erotismo moderno, pues “la enfermedad de la razón radica en su propio origen, en el afán del hombre de dominar la naturaleza”.<sup>15</sup>

La importancia de la tesis anterior es que este proceso de dominio y control sobre la naturaleza no se refiere únicamente al dominio del mundo exterior, sino a la naturaleza interna expresada en el campo del propio *cuerpo*.

Del dominio sobre la naturaleza como ámbito externo y cosificado -sobra decir, desacralizado-, se extiende el dominio del hombre hacia los hombres, para simultáneamente arribar al dominio del hombre sobre sí mismo expresado en su *corpus*.

Tras el “despertar” del Iluminismo, se genera -en palabras de Adorno-, un especial «interés por el cuerpo», que no significa otra cosa más que su

---

<sup>14</sup> Seminario de Filosofía de la religión “la pasión mística como confusión erótica y tanática”. UNAM-FFyL, 2003.

<sup>15</sup> Citado por Juan José Sánchez, *Op. Cit.* p. 12.

instrumentalización: “Por debajo de la historia conocida de Europa corre una historia subterránea. Es la historia de la suerte de los instintos y las pasiones humanas reprimidos o desfigurados por la civilización”.<sup>16</sup> Ese lado oscuro que paralelo a la historiografía oficial, se describe como largos procesos de control sobre la naturaleza del cuerpo, pero que a la par genera apertura de discursos en torno al mismo, pues desde la visión de Michel Foucault -que se verá más adelante-, el proceso represivo de la modernidad se propone exhibir y develar al Eros a través de una mera reducción instrumental.

La modernidad trata al cuerpo como exterioridad sin espíritu, tal y como lo hace la ciencia al reducir el Eros a sexualidad. Se concibe al cuerpo como un problema técnico, en donde la razón institucionalizada se introyecta en el ámbito privado de las relaciones íntimas pasando por la propia subjetividad.

En la relación del individuo con el cuerpo, tanto con el propio como con el ajeno, vuelven la irracionalidad y la injusticia en forma de crueldad, que está tan lejos de la relación inteligente, de la reflexión feliz, como el dominio lo está de la libertad.<sup>17</sup>

Reduciendo la naturaleza interna a materia, el cuerpo sufre una «transformación en cosa muerta». Sin embargo, “no es posible liberarse del cuerpo y, cuando no se le puede golpear, se lo exalta”.<sup>18</sup> Surgen entonces discursos, que -en términos de Foucault- intentan reducir lo irreductible, el Eros a Sexualidad.

Por ello, nos dice Adorno que “el odio-amor hacia el cuerpo tiñe toda la civilización moderna”.<sup>19</sup> El cuerpo se concibe en Occidente como una cosa que “se puede poseer”, que a la vez que se rechaza y se somete como objeto inferior, puede ser adulado y deseado en su condición de prohibido bajo el halo de la cosmovisión judeo-cristiana, pero que en la cultura actual se deifica de manera

---

<sup>16</sup> T. Adorno y M. Horkheimer, “Interés por el cuerpo” en *Dialéctica de la Ilustración*, Op. Cit. p. 277.

<sup>17</sup> Ibidem. p. 278.

<sup>18</sup> Ibidem. p. 280.

<sup>19</sup> Ibidem. p. 278.

alienada. Pues “sólo en la civilización se ha distinguido y separado el cuerpo del espíritu”.<sup>20</sup>

El cuerpo moderno se vuelve objeto de «atracción y de repugnancia». Ese *corpus*, se desintegra y se parcializa como recipiente de *pathos* y objeto a conquistar, e incluso susceptible de comercialización. Pues el “cuerpo occidental es el lugar de la censura, el recinto objetivo de la soberanía del *ego*”.<sup>21</sup>

En las sociedades tradicionales nos dice David Le Breton “el cuerpo no se distingue de la persona”,<sup>22</sup> mientras que el cuerpo moderno “implica la ruptura del sujeto con los otros”,<sup>23</sup> con el cosmos y consigo mismo. «Poseer un cuerpo más que ser su cuerpo». <sup>24</sup> En occidente pensamos al cuerpo como cerco con respecto al otro, como límite de individuación. En palabras de Lo Duca “el *homo-sapiens*, que era por su comportamiento psíquico y su civilización *homo-eroticus*, es candidato a transformarse en *biologicus*”.<sup>25</sup>

Así, surge toda serie de intromisiones interesadas en el cuerpo, tales como la medicina, la anatomía, la fisiología y la sexología que tratan de dar cuenta de ese “objeto” que al mismo tiempo le inspira al hombre fascinación y temor.

Sin embargo, parece que el sentimiento de temor sufre una especie de adormecimiento en el fenómeno moderno, pues el afán de dominio se traduce en un interés por conocerlo todo a la manera de Fausto. Desnudar al cuerpo, en términos de desacralización se tradujo en una concepción moderna que lo entendía como un «organismo singularmente adaptable». <sup>26</sup>

Más allá de reconocer que “el cuerpo piensa, se mueve, observa el mundo, y siente placer y dolor”,<sup>27</sup> la tendencia moderna se centra en el trabajo del médico y el científico, el clínico y el investigador. Es decir, el cuerpo deja de ser mirado como cristalización y motor del erotismo, para reducirse a un objeto por dominar mediante el conocimiento. Tal y como escribía Thomas Jefferson en 1814, para el

---

<sup>20</sup> Ibidem.

<sup>21</sup> David Le Breton, *Antropología del cuerpo y modernidad*, Editorial Nueva Visión, Buenos Aires, 2002, p. 8.

<sup>22</sup> Ibidem.

<sup>23</sup> Ibidem.

<sup>24</sup> Ibidem. El subrayado es mío.

<sup>25</sup> Lo Duca, *Historia del Erotismo*, Ed. Siglo XX, Buenos Aires, 1970, p. 16.

<sup>26</sup> Alan E. Nourse, *El cuerpo humano*, Editorial Time-Life, México, 1983, p. 10.

<sup>27</sup> Ibidem.

hombre moderno “ningún conocimiento puede ser más satisfactorio que el de su propio físico, sus partes, sus funciones y acciones”.<sup>28</sup>

Pero este proceso no es único, pues a la par de conocer el cuerpo mediante los discursos científicos,<sup>29</sup> se le definió -como rezago de ese antiguo sentimiento de temor sacralizante- bajo una visión de la carne y el mal como recinto de fuerzas demoníacas que tendían un puente con un nuevo prototipo de hombre prudente y racional.

### **A) El Cristianismo y el surgimiento de la oposición entre Bien y Mal.**

*Odio a los monjes.*

*Renunciar al mundo, a la suerte, a la verdad de los  
cuerpos, debería a mi juicio dar vergüenza.*

*No hay pecado mayor.*

Sobre Nietzsche.  
G. Bataille.

Georges Bataille había definido al cristianismo como la religión más desacralizante. Para él, la formación del mundo cristiano trató de “organizar lo que por esencia es desorden”.<sup>30</sup> Esa «continuidad» irreductible fue organizada bajo un único sistema, es decir, asequible sólo mediante el camino derivado de las penitencias y exigencias cristianas. “El cristianismo hizo entrar esta continuidad, para la cual lo quería todo, dentro del marco de la discontinuidad”.<sup>31</sup>

Con el Cristianismo inició la separación del mundo en dos. El Bien y el Mal surgieron como opuestos irreconciliables, “se formó una metafísica de la carne,

---

<sup>28</sup> Ibidem. p. 9.

<sup>29</sup> Veáse *Infra* apartado B. Sobre *La hipótesis represiva y la sexualidad como discurso*.

<sup>30</sup> Georges Bataille, *El erotismo, Op. Cit.*, p. 125.

<sup>31</sup> Ibidem. p. 126

fundada sobre la constricción de la sexualidad y sobre una noción enteramente nueva: el pecado”.<sup>32</sup>

Por ello, Bataille concibe que el estado religioso anterior al cristianismo en el cual “los aspectos impuros no eran menos sagrados que los puros”,<sup>33</sup> termina con la llegada de lo «sagrado negro». Con ese ámbito diferenciado que diaboliza (separa los opuestos) en lugar de unificarlos,<sup>34</sup> la reducción cristiana consiste en limitar “lo sagrado a su aspecto bendito”,<sup>35</sup> cuando anteriormente éste era sólo una parte de la moneda sagrada partida en dos.

Lo que se dio fue una “expulsión cristiana de lo sagrado maldito al ámbito de lo profano”.<sup>36</sup> Con ello, surge la impureza, la mancha y la culpa frente a algo que era igualmente constitutivo del ser sagrado. Así, nace lo que Bataille llama lo «sagrado negro» como submundo por obviedad latente, pero censurado.

En este ámbito se encuentra el erotismo como «expulsado fuera de esos límites». Lo «sagrado maldito» es la carne, y “lo sagrado negro, al estar más que nunca mal definido, a la larga ya no tiene ningún sentido”.<sup>37</sup>

Con el cristianismo se vivió un proceso que desacralizó al erotismo y lo redujo a simple degradación en tanto se asoció a lo diabólico, y siendo que “el mal es lo más contagioso que existe” (Saló, 1975), en él se “hallan toda voluptuosidad”.<sup>38</sup> La voluptuosidad se asocia al mal.

Esta visión maniquea del mundo sin reconciliación religiosa, es decir, sin re-ligación del símbolo, es lo que Bataille definió como «reducción cristiana de lo sagrado», pues mientras en la Antigüedad “a la transgresión se le oponía una prohibición, (...) [prohibición en la cual] su levantamiento seguía siendo posible

---

<sup>32</sup> Lo Duca, *Historia del Erotismo*, Op. Cit. p. 66.

<sup>33</sup> Georges Bataille, *El erotismo*, Op. Cit., p. 127.

<sup>34</sup> Se hace referencia a lo dia-bólico como opuesto del símbolo, entendiendo que la función del símbolo es “la de lograr una conjunción de los contrarios, una *complexio oppositorum*” (*Diccionario interdisciplinar de hermenéutica*, Op. Cit., p. 758); Lo diabólico del cristianismo desde Bataille, sería contrario al *sym-balein*, pues no logra “encaje y coincidencia de sus dos partes”. La religión como *re-ligación simbólica* se ve infructuosa pues aquel *sym-bolon* como “fragmento de una moneda o de una medalla partida que sólo cumple su misión cuando vuelve a juntarse con la mitad desecajada” no se realiza. (Véase Eugenio Trías, *Diccionario del espíritu*, Op. Cit. p. 183 y 185).

<sup>35</sup> Georges Bataille, *El erotismo*, Op. Cit., p. 127.

<sup>36</sup> *Ibidem*.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 129.

<sup>38</sup> Georges Bataille, *El erotismo*, Op. Cit., p. 132

siempre y cuando se respetasen sus límites; en el cristianismo, las «prohibiciones fueron absolutas». El cristianismo propuso, en el plano de lo religioso, esta paradoja: *el acceso a lo sagrado es el Mal y, al mismo tiempo, el Mal es profano*.<sup>39</sup>

A la par de este proceso de exclusión del mal, se dio un segundo proceso ligado al surgimiento del cristianismo: el «elogio del trabajo». Paralelamente, “el cristianismo lo exaltó, pero, en compensación, humilló tanto más a la carne como origen de todo mal”.<sup>40</sup>

La historia cristiana comienza “cuando se pierde lo mejor. A la humanidad no le queda más remedio que ennoblecer el trabajo y la generación. Tiene que emprender la huída a la civilización”,<sup>41</sup> pero esa “condena de la carne por parte del poder no era más que el reflejo ideológico de la opresión ejercida”.<sup>42</sup>

A partir del cristianismo comienza a hacerse patente el proceso reductor del erotismo, que a su vez lo excluye y lo incluye pero bajo márgenes morales definidos unívocamente. Lo excluye de lo sagrado total al nombrarlo «sagrado negro » y al asociarlo con el Mal; pero a su vez lo incluye redimiéndolo mediante las prácticas morales consumadas por la Iglesia.

Sin embargo, “también Dios aprende a vivir con el mal”, pues “el mal pertenece al drama de la libertad humana”,<sup>43</sup> “el mal no es ningún concepto; es más bien un nombre para lo amenazador”<sup>44</sup> que desde el discurso moderno racionalizante intenta proteger al hombre sobre sí mismo.

“Roma olvidó rápidamente el rigor de sus orígenes”,<sup>45</sup> pues la tradición griega subsumió lentamente frente a las leyes romanas, cuna de Occidente. “Obsesiones, histeria, neurosis se mezclaban a la vida cotidiana de Occidente y el Maligno prosperaba. Todo se relacionaba con él”.<sup>46</sup> Así, si falta la transgresión o

---

<sup>39</sup> Georges Bataille, *El erotismo*, *Op. Cit.*, p. 132

<sup>40</sup> T. Adorno y m. Horkheimer, “Interés por el cuerpo” en *Dialéctica de la Ilustración*, *Op. Cit.* p. 277.

<sup>41</sup> Rüdiger Safranski, *El Mal o El drama de la libertad*, Editorial Tusquets, Barcelona, 2000, p. 28.

<sup>42</sup> T. Adorno y m. Horkheimer, “Interés por el cuerpo”, *Op. Cit.* p. 277.

<sup>43</sup> Rüdiger Safranski, *El Mal o El drama de la libertad*, *Op. Cit.*, p. 13.

<sup>44</sup> *Ibidem.* p. 14.

<sup>45</sup> Lo Duca, *Historia del Erotismo*, *Op. Cit.* p. 66.

<sup>46</sup> *Ibidem.* p. 71.

se impone su condena, surge la profanación. El órgano está maldito e inspira horror.

“Si la prohibición deja de participar, si ya no creemos en lo prohibido, [y por lo tanto, en lo sagrado] la transgresión es imposible, pero un sentimiento de transgresión se mantiene, de hacer falta, en la aberración”.<sup>47</sup> Pues como ya lo planteaba Bataille “la ley induce a la transgresión de la ley”.<sup>48</sup> Y el negar las cosas o asumirlas separadas no implica su separación real.

Este proceso de desacralización moderno, al hombre “lo ha encaminado al mismo tiempo hacia el conocimiento del mundo y hacia la ignorancia de sí”.<sup>49</sup> Sobre este punto seguiremos a continuación.

## **B) La sexualidad como discurso (intento de aprehensión científica del Eros).**

Hemos visto que desde el origen de su historia occidental “el hombre nunca consiguió excluir la sexualidad más que de forma superficial o por falta de vigor individual”.<sup>50</sup> Sin embargo, paulatinamente y bajo el cobijo del iluminismo y el progreso se fueron ideando nuevas maneras de privilegiar “el Bien sobre el mal, la razón sobre los sentimientos, el bienestar sobre la felicidad, la ciencia sobre el *mito*”.<sup>51</sup>

La modernidad como discurso orientado hacia el futuro y haciendo énfasis en el individuo, logró que el poder sobre el cuerpo se introyectara bajo una actitud de convencimiento y sobre la base de que el dominio del cuerpo era una cualidad necesaria para orientarse hacia el bienestar interior y exterior.

Michel Foucault (1926-1984) nos dice en su *Historia de la sexualidad*, que la hipótesis represiva de los instintos es relativamente falsa, porque en primera nos permitimos hablar de ello. Es decir, construimos discursos en torno al erotismo y logramos captarlo en su aspecto asequible como sexualidad. Por lo tanto, la

---

<sup>47</sup> Georges Bataille, *El erotismo*, Op. Cit., p. 146.

<sup>48</sup> Rüdiger Safranski, *El Mal o El drama de la libertad*, Op. Cit., p. 25.

<sup>49</sup> Georges Bataille, *El erotismo*, Op. Cit., p. 167.

<sup>50</sup> Georges Bataille, *El erotismo*, Op. Cit. p. 222.

<sup>51</sup> Blanca Solares, “Fausto o la desnaturalización del mal”, en *Mitogramas*, Op. Cit. p. 117.



represión no es total, sino parcial. Pues le damos nombre al Eros de sexualidad, y con ello dominamos aquello que en principio pareciese incontrolable.

Así, denominamos a los acontecimientos eróticos, los clasificamos, los medimos, y les damos forma. Es decir, los hacemos racionales y los dividimos en comportamientos normales o anormales con ayuda de la medicina clínica, especialmente la psiquiatría, la anatomía, la sexología y la erotología como *logos* de lo sexual y lo erótico respectivamente: “El erotismo corre el peligro de no tener más objeto, aniquilado por una «quimera sexual» cuyos elementos se nos deslizarán de las manos”.<sup>52</sup>

La sexualidad es un invento reciente, moderno. En ella como discurso se inscriben las prácticas eróticas como susceptibles de diferenciación a partir de un parámetro único: la concupiscencia de la carne. Aquí se inscriben todos los deseos terrenales y en especial el “apetito desordenado de placeres deshonestos”. Sin embargo, Foucault nos aclara que “las sociedades industriales modernas no inauguraron acerca del sexo una época de represión acrecentada”.<sup>53</sup>

Michel Foucault demuestra que los discursos científicos son más bien recientes y resultado de un constructo social. Esto es, el «interés sobre el cuerpo» y la «inquietud de sí», son originados por el proyecto moderno. El ser *sujeto* de sí es una identidad histórica, meramente occidental, es decir, no se trata de una condición ontológica de los hombres, sino una manifestación cultural -como forma de ser- específica, nunca generalizable.

Con relación a la represión moderna, Foucault plantea que la sexualidad está ligada a dispositivos de poder recientes; que ha estado en expansión desde el siglo XVIII; y que no se dirige a la reproducción desde entonces, sino a la *intensificación* del cuerpo, valorándolo como elemento para el saber y como cristalización de las relaciones sociales de poder.

Se trata de racionalizar los placeres, de darles un uso moderno, de crear discursos en los cuales el erotismo sea traducido como sexualidad. Aquí se vive un proceso de «moralización del placer» que exige «prudencia» ante el «uso» de

---

<sup>52</sup> Lo Duca, *Historia del Erotismo, Op. Cit.* p. 16.

<sup>53</sup> Michel Foucault, *Historia de la sexualidad* (Tomo 1: “La voluntad de saber”), Editorial Siglo XXI, 1998, p. 63.

los mismos, hacer una utilización moderada y precisa a través de la «templanza» como auto-control racional del hombre moderno. En síntesis, ya desde la época clásica, se inicia un proceso paulatino, pero constante de “sometimiento de los placeres al logos”.<sup>54</sup>

En este florecimiento de discursos sobre la sexualidad, la racionalidad estructura nuestro erotismo, nos concibe y nos concebimos a nosotros mismos como *sujetos a*. El poder nos domine no sólo de manera exterior, sino que nos dominamos también hacia adentro y desde dentro, lo cual se expresa en el control directo que se ejerce sobre el cuerpo.

Ante esto, Foucault se pregunta ¿por qué interiorizamos el poder? ¿por qué el poder se ejerce primeramente en el «microcosmos», es decir, en el cuerpo? En tal caso, la represión en la modernidad capitalista es interna, no estatal.

El “cuerpo perdido” -acotado por el poder- se traduce en pérdida de los lazos comunitarios, pues los límites del cuerpo que eran instaurados para ser transgredidos y rebasarse al encuentro simbólico con el otro, se asumen como absolutos.

Lo que está reprimido es Eros, pero no la sexualidad. Pues mientras Dionisos es olvidado y expulsado de la vida social que rinde culto a los dioses, la sexualidad en la modernidad se ve inmersa en una “prodigalidad obscena” anclada a diversos fenómenos de publicidad que *incitan* al sexo y a la “liberación”, más no a la erotización. Pues como ya lo hemos visto el verdadero erotismo transgresor -propuesto por Bataille-, se opone peligrosamente al orden de las cosas, no entra en la lógica del *consumismo* comercial, sino que rebasa esas fronteras para llevar a un plano de *consumición* erótica de la vida, del gasto improductivo.

La represión se nos impone pero nosotros también la construimos. Toda persona conciente es capaz de transgredir el orden, de invertirlo, de revolucionarlo, de salirse de la lógica profana para acceder al mundo sagrado del derroche y la exuberancia.

---

<sup>54</sup> Ibidem. p. 83.

Sin embargo, la represión se da y se desintegra mediante el poder sobre sí, el saber de sí mismo y el cuerpo, y el ejercicio de la sexualidad restringida. Siendo el cuerpo el escenario primario en donde se implanta la represión que se piensa como externa, como puramente social.

Paralelo a este proceso y en función reaccionaria, se produjo a partir del siglo XVIII lo que Foucault llama una «explosión discursiva» como “valoración e intensificación del habla indecente”.<sup>55</sup> Se multiplican los discursos sobre el sexo mediante una incitación institucional a hablar de él, esto, con el afán de que todo debe ser dicho, examinado.

Se inicia la *conversión del deseo en discurso*, en racionalidad. Lo cual trae consigo a su vez su *desplazamiento*, su *intensificación*, y finalmente, su *modificación*. Discurso racional y moral del sexo. “Se debe hablar como de algo que no se tiene simplemente que condenar o tolerar, sino que dirigir, que insertar en sistemas de utilidad, regular para el mayor bien de todos, hacer funcionar según un óptimo”.<sup>56</sup>

Se vive entonces una reglamentación y una regulación del sexo mediante discursos útiles y públicos, para convertir la conducta sexual en económica y política, remediando ese peligro incesante a través de «discursos racionalistas» como la demografía, la biología, la medicina, la psiquiatría, la psicología, la moral, la pedagogía y hasta la crítica política.

El erotismo reducido a su aspecto instrumental es limitado a sexo. Hablar de sexo, mediante todos los dispositivos posibles es la nueva promesa, se trata de “escuchar, registrar, transcribir y redistribuir lo que se dice” en torno al sexo, aludiendo a algo que es a la vez difícil y necesario, valioso y peligroso.

Lo propio de las sociedades modernas no es que hayan obligado al sexo a permanecer en la sombra, sino que ellas se hayan destinado a hablar del sexo siempre, haciéndolo valer, poniéndolo de relieve como «el» secreto.<sup>57</sup>

---

<sup>55</sup> Michel Foucault, *Historia de la sexualidad (Tomo 1)*, Op. Cit. p. 26.

<sup>56</sup> Ibidem. p. 34.

<sup>57</sup> Michel Foucault, *Historia de la sexualidad (Tomo 1: “La voluntad de saber”)*, Editorial Siglo XXI, 1998, p. 47.

La preocupación es generar una «sexualidad útil» y «políticamente conservadora». Condenar pero a la vez *vigilar* a los “perversos, locos o delincuentes” para que no desaparezcan, pero a la vez puedan ser vistos para anclar el placer y las «sexualidades erráticas».

En la sociedad moderna (industrial) “no sólo se asiste a una explosión visible de sexualidades heréticas”, sino también a una “proliferación de placeres específicos y la multiplicación de sexualidades dispares”.<sup>58</sup> Se trata de construir mediante la «scientia sexualis» discursos como verdades sobre la sexualidad. En la «Nueva Era» descrita por Lo Duca del siglo XIX, llega la sexología a organizar y clasificar «los infiernos secretos de los instintos humanos».

Posteriormente, e inmerso en esta lógica discursiva, Sigmund Freud (1856 - 1939) llegará a diagnosticar -desde la teoría psicoanalítica- la neurosis de la cultura occidental. Justifica una represión moderada puesto que “el progreso cultural no tiene más remedio que ir de la mano de la intensificación del sentimiento de culpabilidad”.<sup>59</sup>

De tal forma, que mientras Freud está por la “normalización” de los impulsos mediante un cauce que no exponga demasiado la dinámica de la cultura occidental, Foucault se proyecta sobre la transfiguración radical de la subjetividad.

En 1982 Foucault afirma que “debemos alentar nuevas formas de subjetividad mediante el rechazo del tipo de individualidad que se nos ha impuesto durante varios siglos”.<sup>60</sup> Preocupado por la constitución histórica del “sujeto de deseo”, Foucault analiza la «historicidad del individuo moderno», la historia de la subjetividad moderna y sus *formas* de sentir, de erotizar y de sujetarse. Su búsqueda hacia una historia del cuerpo “la orienta al análisis de los mecanismos que «sujetan» al cuerpo dentro del campo social y político”.<sup>61</sup>

A diferencia de Freud, Foucault piensa que lo sexual en Occidente (entiéndanse pulsiones eróticas) “lejos de sufrir un proceso de restricción, ha

---

<sup>58</sup> Ibidem. p. 64.

<sup>59</sup> Sigmund Freud, *El Malestar en la cultura*, Editorial Colofón, México, 2001, p. 24.

<sup>60</sup> Óscar Matiarena, *Michel Foucault: historiador de la subjetividad*, ITESM, Estado de México, 1995, p. 11.

<sup>61</sup> Ibidem. p. 61.

estado por el contrario sometido a un mecanismo de incitación creciente”.<sup>62</sup> Contrario a la normalización de los sujetos, “Foucault piensa que el psicoanálisis se inscribe en esta dimensión específica de proliferación de discursos sobre el sexo y, por tanto, de producción de verdad y de sujetos a partir de la confesión”.<sup>63</sup>

Ahora bien, desde el psicoanálisis de Freud, se verían ya rasgos de ese interés por domeñar aquellos impulsos de la libido. El autor, en su ensayo *Sobre una degradación de la vida erótica* (1912) plantea precisamente el tipo de “degradaciones” que padecen los individuos ante lo que él llama una “naturaleza intensamente libidinosa”.<sup>64</sup>

Sugiere que aquellas intenciones inconscientes que no son satisfechas o que exceden un tipo de represión normal, dan pie a «disociaciones eróticas» que se traducen en impotencia psíquica y sexual, así como «perturbaciones neuróticas», es decir, a síndromes y patologías.

Por su parte, la «conducta erótica plenamente normal» alude a una asociación exitosa que asocia «cariño» y «sensualidad»; mientras que la conducta neurótica se remite a deformaciones psíquicas en las cuales el individuo no logra realizar el proceso de sustitución al que se refiere Freud cuando alude al proceso infantil de desarrollo normal, esto es: cuando a través de la superación y maduración de la infancia, el niño «transfiere el objeto erótico fuera de la familia».

Si este proceso se ve mal logrado, las consecuencias psíquicas y sociales serán para Freud funestas, y sin embargo reconoce que «degradaciones eróticas» como “la impotencia psíquica se halla mucho más difundida de lo que se supone, apareciendo caracterizada por una perturbación la vida erótica del hombre civilizado”.<sup>65</sup>

Este hombre moderno al que alude Freud, necesita “un objeto sexual rebajado” pues encuentra prohibida toda satisfacción que relacione el cariño con lo sensual. «El refinamiento cultural de la vida erótica», trae consigo una

---

<sup>62</sup> Ibidem. p. 66.

<sup>63</sup> Ibidem. p. 67.

<sup>64</sup> Cf. “Sobre una degradación de la vida erótica” en *Obras completas*, (Tomo V) Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 1972, 1710-1717.

<sup>65</sup> Ibidem. p. 1713.

«degradación general de los objetos sexuales».<sup>66</sup> Tesis por lo demás fuertísima, pues lo que estaría generando la civilización (aclárese occidental) sería *represión* e *insatisfacción*. Pues aludiendo a la impotencia masculina y a la frigidez femenina, Freud nos dice que:

El daño de la prohibición inicial del goce sexual se manifiesta en que su ulterior permisión en el matrimonio no proporciona ya plena satisfacción [pero menciona que] Tampoco una libertad sexual ilimitada desde un principio procura mejores resultados.<sup>67</sup>

La sociedad occidental estaría produciendo bajo sus propios supuestos morales, religiosos y de permisibilidad sexual, sujetos profundamente reprimidos. Lo cual da pie a la enunciación de que la cultura que se abanderó como libertadora de los hombres y del progreso común se encuentra en un estado de «malestar», la promesa no termina de llegar.

Y concluye que “para que la libido alcance un alto grado es necesario ponerle un obstáculo”,<sup>68</sup> pero no a modo de una «represión excesiva» (en términos de Marcuse), sino a modo de prohibición fundamental. Sin embargo, Freud reconoce que esa «hambre de estímulos» como *principio de deseo* por parte de la libido hace enfrentarse a la cultura, pues ésta enfrenta el problema de que “los instintos eróticos son difícilmente educados”.<sup>69</sup>

El problema de ese malestar en la cultura sería entonces que la civilización se sustenta sobre la base de la «insatisfacción»<sup>70</sup>. Cito ampliamente:

No parece posible que la cultura llegue a conseguir aquí sus propósitos sin provocar una sensible *pérdida de placer*, pues la pervivencia de los impulsos no utilizados se manifiesta en una disminución de la satisfacción buscada en la actividad sexual. Debemos, pues, familiarizarnos con la idea de que *no es posible armonizar* las exigencias del *instinto sexual* con las de la *cultura*, ni tampoco excluir de estas últimas el renunciamiento y el dolor, y muy en último término el peligro de la *extinción humana, víctima de su desarrollo cultural*.<sup>71</sup>

---

<sup>66</sup> Ibidem. p. 1715.

<sup>67</sup> Ibidem.

<sup>68</sup> Ibidem.

<sup>69</sup> Ibidem. p. 1716.

<sup>70</sup> Entiéndase “la insatisfacción como característica de nuestras sociedades civilizadas”. Ibidem.

<sup>71</sup> Ibidem. p. 1716-1717. El subrayado es mío.

Ese mismo desarrollo alude a una desviación “positiva” de la energía libidinal hacia el trabajo y su rendimiento. Freud a diferencia de Foucault aún cree en el progreso. Pues de todos modos -nos dice-, “este tenebroso pronóstico no se funda sino en la sola sospecha de que la insatisfacción característica de nuestras sociedades civilizadas es la consecuencia necesaria de ciertas particularidades impuestas al instinto sexual por las exigencias de la cultura”.<sup>72</sup>

La «represión»,<sup>73</sup> llámese -desde Foucault- sujeción del deseo o «*resistencia* interna a las pulsiones» como propone Freud, genera displacer. Sólo que a diferencia de Foucault, Freud opina que esa sujeción es *necesaria* aún y cuando la *represión* genera angustia y síntomas de neurosis. Pero este diagnóstico -en aras del progreso- no es para Freud del todo negativo, pues:

Esta misma incapacidad de proporcionar una plena satisfacción que el instinto sexual adquiere en cuanto es sometido a las primeras normas de la civilización es, por otro lado, fuente de máximos rendimientos culturales, conseguidos mediante una sublimación progresiva de sus componentes instintivos. (...) Parece así que la inextinguible diferencia entre los dos instintos -el sexual y el egoísta- los capacita para rendimientos cada vez más altos, si bien bajo un constante peligro, cuya forma actual es la neurosis, a la cual sucumben los más débiles.<sup>74</sup>

Ante esta perspectiva teórica vemos como bajo el cobijo del «diagnóstico negativo de la modernidad» planteado por Theodor Adorno y Max Horkheimer “el cuidado del cuerpo poseía, ingenuamente, un fin social”.<sup>75</sup> el rendimiento del trabajo en el mundo profano. “Aquí empieza, de hecho, la historia de las «consecuencias no deseadas de la acción»; y del pensamiento”.<sup>76</sup>

---

<sup>72</sup> Ibidem. p. 1717.

<sup>73</sup> Apegándonos a la definición de nos proporciona, en la represión “*su esencia consiste en rechazar algo de la conciencia y mantenerlo alejado de ella*”. S. Freud, “La represión” (1915) en *Obras completas, Editorial Amorrurtu, Argentina, 1976*, p. 142.

<sup>74</sup> Sigmund Freud, “Sobre una degradación de la vida erótica”, *Op. Cit. p. 1717*.

<sup>75</sup> T. Adorno y M. Horkheimer, “Interés por el cuerpo” en *Dialéctica de la Ilustración, Op. Cit. p.278*.

<sup>76</sup> Patxi Lanceros, *Revolución: el mito de la modernidad, Op.Cit. p. 52*.

### C) Comentario al libro *Eros y Civilización* de H. Marcuse.

*Las tentaciones.*

*O Eros, Pluto y la Gloria.*

“...Tenía yo, sin duda, el derecho a sentirme orgulloso de tan valerosa abnegación. Pero por desgracia me desperté, y toda mi fuerza me abandonó. «Lo cierto -me dije- es que tenía que estar muy profundamente dormido para mostrar tantos escrúpulos. ¡Ah! ¡Si pudieran volver mientras estoy despierto, No me haría tanto el remilgado!».

Y los invoqué en alta voz, suplicándoles que me perdonaran, ofreciéndoles deshonrarme tan a menudo como fuera preciso para merecer sus favores; pero sin duda les había ofendido muy seriamente, ya que no han vuelto.”

*El Spleen de París*  
*Charles Baudelaire*

Uno de los autores que más rescata sociológicamente la obra de Freud, es sin duda Herbert Marcuse (1898-1979), que en su libro *Eros y civilización* hace lo que él llama un «rescate de la teoría psicoanalista» pero abriéndola hacia la posibilidad de construir una civilización no represiva.

Partiendo del diagnóstico freudiano sobre el malestar en la civilización, Marcuse desdobra el devenir de esta cultura occidental, planteando que ante la canalización de la energía libidinal hacia el rendimiento productivo del trabajo, se forman las condiciones necesarias para un proceso de cambio social. Así, parte de la idea de que “las formas de dominación han cambiado: han llegado a ser cada vez más técnicas, productivas e inclusive *benéficas*”.<sup>77</sup>

Ante esto, y con una lectura evidentemente marxista, considera que el nivel de desarrollo de la explotación capitalista ha permitido ya llegar a un punto en el cual, el tiempo de trabajo socialmente necesario se ha disminuido gracias a la implementación de los sistemas tecnológicos, pues se produce más de los bienes necesarios en un tiempo menor a la jornada de trabajo habitual.

---

<sup>77</sup> Herbert Marcuse, *Eros y civilización*, Editorial Ariel, España, 2002, p. 9. El subrayado es mío.



En términos optimistas esto significaría que la población trabajadora ya no requerirá de donar la mayor parte de su cotidianidad diaria a la jornada laboral y tendrá mayor espacio-temporal para realizarse en otras labores, no necesariamente de tipo productivista. Se trataría de acuerdo a Marcuse de la «transición a un nuevo estado de civilización» diferente al heredado por Freud, pues plantea que:

El individuo, y con él los derechos y libertades individuales, es algo que todavía tiene que ser creado, y que puede ser creado sólo mediante el desarrollo de relaciones e instituciones sociales cualitativamente diferentes.<sup>78</sup>

Este proyecto parte de la noción de una «sublimación no represiva», en la cual los impulsos sexuales, sin perder su energía erótica, trasciendan el marco inmediato para erotizar el resto de las relaciones sociales y el medio en general. Sin embargo, para arribar a esta propuesta teórica de cambio social es necesario reconocer la importancia del mundo privado, de la intimidad y de la psique, sobre el mundo social, (exterior o público) pues “el desorden privado refleja más directamente que antes el desorden de la totalidad”.<sup>79</sup> Así, los problemas que suelen ser considerados como psicológicos y meramente individuales en torno a la forma de erotizar o des-erotización de la realidad son la concreción de problemas culturales y políticos.

En esta relectura del psicoanálisis freudiano, la liberación instintual *sí* es compatible con la sociedad civilizada,<sup>80</sup> y siendo así, la renuncia a las satisfacciones no es prerrequisito del progreso. Para Marcuse, la felicidad como liberación de Eros no debe ser subordinada a la disciplina del trabajo, como lo había planteado Freud, pues a pesar de que “la intensificación del progreso

---

<sup>78</sup> Ibidem. p. 10.

<sup>79</sup> Ibidem. p. 14.

<sup>80</sup> Cabe aclarar aquí que desde Bataille esta premisa no sería válida, pues nos dice que “respecto de unos cálculos en los que entran en cuenta la utilidad y el gasto de energía, la actividad voluptuosa, incluso si se considera útil, es *excesiva* por esencia”. Exceso que en tanto gasto exuberante e improductivo es incompatible con la racionalización de la energía. (*El erotismo*, p. 74.)

parece estar ligada con la intensificación de la falta de libertad”,<sup>81</sup> considera que existe la *posibilidad histórica* de fundar una *civilización no represiva*, pues “los mismos logros de la civilización represiva parecen crear las precondiciones necesarias para la abolición gradual de la represión”.<sup>82</sup>

Léase que la cultura moderna como salvaguarda del exceso productivo es revocable bajo un afán de la libertad. Desde Bataille esto se traduciría en la *transgresión* del régimen productivo a través de la fiesta, el gasto improductivo y las actividades lúdicas y simbólicas de creación humana. Ahora, desde Marcuse, de lo que se trata es de transgredir las formas específicas de producción y reproducción social para propiciar la construcción de una vida armoniosa y reconciliada.

Así, mientras Freud estaba bajo el principio de escasez de la sociedad y de la consecuente *necesidad* de desviar las energías para producir lo suficiente en sociedad, Marcuse -al igual que Bataille- estaría hablando bajo el paradigma de la exceso y la exuberancia, pues lo que define al mundo no es la escasez, sino la prodigalidad. El problema de la supervivencia en sociedad se remite a una cuestión de *distribución* y no de producción.

Así, la «liberación psicoanalítica» por la que está Marcuse “hace estallar la racionalidad de un individuo reprimido”. Es decir, una vez reconocidos los procesos de represión anteriores sería pertinente enfocarse hacia una nueva racionalidad (no instrumental) que le permita a los individuos hacer conciente los procesos de represión, modificando la situación cultural impuesta por la sociedad.

Este re-conocimiento del *pathos*, como *affectus* o padecimiento de la cultura en tanto super-ego, se cristaliza en la individualidad. Sin embargo, el problema de la patología -de acuerdo a Marcuse-, surge no como consecuencia directa de la represión de los instintos,<sup>83</sup> sino de la *represión excedente* que se da bajo el sistema moderno del capitalismo. En otras palabras, la represión en occidente es exagerada.

---

<sup>81</sup> Ibidem. p. 17.

<sup>82</sup> Ibidem. p. 19.

<sup>83</sup> Más que represión Bataille hablaría aquí de *prohibición necesaria* para posibilitar la transgresión y *tocar lo otro sagrado*.

Las instituciones históricas específicas del principio de la realidad y los intereses específicos de dominación introducen controles *adicionales* sobre y por encima de aquellos indispensables para la asociación humana civilizada.<sup>84</sup>

Occidente viajó de la «represión básica» a la «represión excedente» de los instintos. De lo que se trata ahora en Marcuse es de poner en cuestión esa dominación organizada y exacerbada que ha propiciado ataduras extras al proceso de *prohibición* natural instaurado desde la hominización primera. En otras palabras, existe una *represión natural* del instinto animal que nos humaniza, y otra *represión histórica excedente* que nos deshumaniza.

Occidente, interesado en la dominación racional sobre los instintos agregó «represión sobrante» a la organización del cuerpo, justificando el principio material de la realidad. El «poder de Eros» “está condenado y consumido en una civilización enferma”.

Bataille ya había hablado sobre los procesos de transformación del hombre en una sociedad capitalista. Planteó que “el orden real debe anular -neutralizar- esta vida íntima y sustituirla por la cosa que es el individuo en la sociedad del trabajo”.<sup>85</sup> A lo cual, Marcuse alegaría que “la libido es desviada para que actúe de una manera socialmente útil, dentro de la cual el individuo trabaja para sí mismo sólo en tanto que trabaja para el aparato, y está comprometido en actividades que por lo general no coinciden con sus propias facultades y deseos”.<sup>86</sup>

Sin embargo, este «principio de realidad» no puede ser extrapolado sobre el «principio del deseo» como hubiese acordado Freud, sino que se trata de *dar forma cultural* a los instintos bajo el cuidado de las *formas sociales*. Es decir,

La defensa fortalecida contra la agresión es necesaria; pero para que pueda ser efectiva la defensa contra la agresión acrecentada tendría que fortalecer los instintos sexuales, porque sólo un Eros fuerte puede «atar» efectivamente a los instintos destructivos [léase Tanatos]. Y esto es precisamente lo que *la civilización civilizada es incapaz de hacer*, porque

---

<sup>84</sup> Ibidem. p. 48.

<sup>85</sup> Georges Bataille, *Teoría de la Religión, Op. Cit.*, p. 50.

<sup>86</sup> Herbert Marcuse, *Eros y civilización, Op. Cit.* p. 54.

depende para su propia existencia de la regimentación y el control continuamente extendidos e intensificados.<sup>87</sup>

En el nuevo proyecto cultural, se trata de fomentar una existencia social no reprimida, que sea capaz de erotizar no solamente las zonas erógenas del cuerpo (como erotización interna), sino además de *extender* socialmente el erotismo. El “sujeto” se activaría “contrariamente a la desexualización del organismo necesaria para la utilización social de éste como un instrumento de trabajo”.<sup>88</sup>

Desde la visión de Marcuse en esto consiste el proceso de *libertad*: en emplear concientemente el erotismo tanto en el plano individual como en el social, para negar en la persona su condición alienada (salida de sí) y reducida a fuerza de trabajo.

En esta visión teórica se trata de transformar la base erótica de la vida, aludiendo a que más allá del principio de la realidad está la libertad. Si la represión es un constructo, jamás universal, sino histórico, es por lo tanto susceptible de modificación.

Lo que Marcuse diría es que tenemos que cambiar nuestra concepción e imagen de la vida social e individual. Bataille lo hizo, y en base a ello concluyó que la vida no es escasez ni tragedia, sino también exuberancia y tensión entre la búsqueda de la comunidad pérdida. La tarea social sería construir un nuevo principio de realidad que transitara *hacia un principio de realidad erótico* como “posibilidad histórica de abolir los controles represivos impuestos por la civilización”.<sup>89</sup> Una civilización transgresora no basada en la culpa y el temor eliminaría la represión excedente.

En un orden no-represivo basado en la abundancia el interés de la vida social e individual se centraría en el aquí y el ahora (tal y como lo plantea la fenomenología), permitiéndole a Marcuse -llegar por caminos diferentes- a la misma idea de Bataille sobre la validez única del instante.

Foucault nos llevo por la historia de tránsito del *Eros hacia la sexualidad* y Marcuse intentó proponer nuevamente la *regresión* a partir de la *transformación de*

---

<sup>87</sup> Herbert Marcuse, *Eros y civilización*, Op. Cit. p. 84.

<sup>88</sup> Ibidem. p. 49.

<sup>89</sup> Herbert Marcuse, *Eros y civilización*, Op. Cit. p. 166.

*la sexualidad en Eros*. Siguiendo a este último autor, de lo que se trataría en un mundo social maduro, es de *permitir* la “Reactivación del Eros” mediante una salida conciente del erotismo desde la personalidad y en el resto de las relaciones sociales.

## **D) Erotismo y Capitalismo. Consecuencias de la modernidad.**

*Los sueños de la razón engendran monstruos.*

Goya.

### **D.1) Déficit emocional y Eros electrónico.**

El camino propuesto por Marcuse queda aún en una brecha inconclusa. Ya sea frente a la llamada modernidad o el período reconocido por algunos como la Posmodernidad, el Eros envuelto bajo el halo discursivo de la promesa del progreso no se ha visto liberado.

De acuerdo a Román Gubern, estaríamos incluso ante la aparición de un *Eros electrónico*,<sup>90</sup> configurado a partir de las nuevas tecnologías de información y comunicación que circundan al mundo globalizado. Las formas de vida de la sociedad posindustrial estarían ya mostrando sus consecuencias cristalizadas en la «transformación de la intimidad» y en el cambio de las implicaciones emocionales y afectivas por lo menos en una creciente población que hace uso de herramientas de red cibernéticas.

Para Gubern, y siguiendo la tesis de la modernidad como “deserotización de la cultura”, en nuestra sociedad contemporánea se vive un proceso de *déficit emocional* como centro anterior e incluso inconsciente de los problemas manifestados en la era electrónica. Fenómenos como la expansión de la pornografía, la implantación de «arquetipos eróticos» por la industria televisiva y su asimilación, la desacralización de la intimidad mediante su comercialización, el

---

<sup>90</sup> Cf. Román Gubern, *El Eros electrónico*, Editorial Taurus, Madrid, 2000, 225 pp.

cibersexo, los robots emocionales, el «uso amoroso de los correos electrónicos», etc., estarían expresando en su raíz sociológica un vacío emocional, y “sintomáticamente” una necesidad social traducida en consumo que de acuerdo a Bataille distaría mucho de ser erotismo.

Más que salida del aislamiento o progreso, se trataría de acuerdo a Giovanni Sartori<sup>91</sup> de «comunidades digitales», en las cuales el hombre común no tendría cabida, pero donde se expresarían procesos de búsqueda emocional siempre presentes en el ser humano desde los primeros tiempos, pues:

La profunda huella emocional generada en aquel dilatado periodo ha pervivido filogenéticamente hasta el actual ciudadano de la era postindustrial, convirtiéndose en presa fácil de angustias y zozobras psíquicas.<sup>92</sup>

La vida social moderna asistiría contemporáneamente a un marco de emociones simulado mediáticamente. El sujeto en este contexto, actuaría pasivamente ante emociones arcaicas mediando y dirigiendo sus emociones a través de la tecnología.

Ese mismo *animal cultural* de Ernest Cassirer, estaría evidentemente presente en la actualidad pero bajo un cosmos (occidental) tecnologizado. Así, actuando sustitutivamente ante otras actividades culturales, la era moderna acudiría en sus universos más desarrollados a una pérdida de la comunicación interpersonal, basado en las industrias culturales posteriores a la segunda guerra mundial y fuertemente criticadas por la Escuela de Frankfurt.<sup>93</sup>

Arribando a la «estandarización y producción en serie» existiría una valoración mercantil sobre lo sexual. La «moderna represión del sexo» que denominó Foucault, se da a partir de la instauración del desarrollo económico capitalista. Pues el erotismo en términos del capitalismo moderno se traduce en represión y desecho, frente a un falso ejercicio sexual que se vende como liberado.

---

<sup>91</sup> Cf. Giovanni Sartori, *Homo-videns, la sociedad teledirigida*, Editorial Taurus, Madrid, 1997, 159 pp.

<sup>92</sup> Román Gubern, *El Eros electrónico, Op. Cit.* p. 7.

<sup>93</sup> Cf. “La industria cultura. Ilustración como engaño de masas” en *Dialéctica de la Ilustración, Op. Cit.* 165-212 pp.

Así, y de acuerdo a Lo Duca “el erotismo de hoy no está amenazado sino por su inflación paraerótica. Por el cine, la prensa y la publicidad -no especializados bien entendido-, se transforma en un erotismo larvado, sin posibilidades de satisfacción, por lo tanto obsesivo”.<sup>94</sup>

Esto más que transgredir en términos batailleanos es una destrucción dialéctica de lo que históricamente ha negado el deseo. Siguiendo a Lo Duca estaríamos ante «erotismos extranaturales», tales como: el «bioerotismo», el «mecaerotismo», la «eroticoquímica» y la «erotico-farmacología».

La sociedad actual estaría produciendo formas de control contemporáneas que visualizarían al cuerpo ya no solamente como una herramienta de trabajo contabilizable en horas productivas, sino además y frente al alto capitalismo, concibe al hombre como consumidor–consumido.

En palabras de María Susana Papón (Universidad de Comahue, Argentina) “el poder se ha perfeccionado”,<sup>95</sup> y asistimos hoy a la fragmentación del cuerpo en dos tendencias hacia el consumo esquizofrénico y a la cosificación de las energías en el trabajo industrial. El poder se articula tal y como expresó Foucault sobre el cuerpo y sus movimientos. La “deserotización del cuerpo” se vuelve “socialmente necesaria” para la producción capitalista, pues en esos «paraísos artificiales» (R. Gubern) se presencia la obscenidad suprema del erotismo reducido a su aspecto instrumental, léase sexual.

El *homo-informaticus* dista mucho del *homo-eroticus*. El primero se compone por el aislamiento sensorial, psicológico y social, que se rige bajo una “insatisfacción existencial o social básica”,<sup>96</sup> siendo muy sintomático en su «miedo al silencio» y a la soledad. Mientras, el *homo-eroticus* no cambia, pues su movimiento hacia el deseo y la vida permanece, aunque -eso si-, bajo formas históricas de satisfacción muy diferentes.

En la alta modernidad esa satisfacción se enuncia mediante el consumo de la industria cultural expiado en imágenes que se desean. El hombre -de acuerdo a

---

<sup>94</sup> Lo Duca, *Historia del Erotismo*, Op. Cit, p. 81.

<sup>95</sup> Citado de la conferencia “biopolítica, cuerpo y territorio” presentada en el *Coloquio Internacional Michel Foucault en el vigésimo aniversario de su fallecimiento*, celebrado en la ciudad de México, 11 de febrero de 2004.

<sup>96</sup> Román Gubern, *El Eros electrónico*, Op. Cit. p. 16.

Gubern- ve en televisión por ejemplo, lo que desea para “satisfacer las apetencias emocionales de su audiencia”,<sup>97</sup> pero arribando a la larga a una frustración mayor y a la neurosis pronosticada por el psicoanálisis frente al aumento de la represión.

Bajo esta línea de investigación, se estaría viviendo un comportamiento erótico colectivo, si es que cabe llamar así a todas aquellas formas que -publicidad mediante- generan comportamientos eróticos de acuerdo a los dictados del mercado, dando forma a “una monocultura homogeneizadora de origen multinacional y de carácter centrípeto”.<sup>98</sup>

El erotismo como comunicación emocional, es por el contrario, sensitivo y material, no es una simulación. Sino una actividad humana que reclama del uso de los *sentidos* en tanto experiencia interior en términos batailleanos. Alude por lo tanto a un encuentro simbólico que bajo “la miseria sexual que padece la arrogante civilización postindustrial”<sup>99</sup> suele desconocer.

Bajo esta perspectiva, Gubern se pregunta “¿Si vivimos en una sociedad de hipererotización o de la deserotización?” a lo cual responde congruentemente que las «redes emocionales» mediatizadas más que hablar de una «liberación estética» están expresando el síndrome de una «sociedad del aislamiento» en occidente, en la cual se vive una escisión de las relaciones interpersonales y cuyo mosaico más ilustrativo es la imagen de la ciudad moderna y el individualismo que la rige bajo relaciones de anonimato.

“La comunidad sin proximidad física ni emocional convierte a la sociedad en un desierto lleno de gente”.<sup>100</sup> Si cabe hablar de comun-idad, lo que sería común entre estos miembros de la sociedad del anonimato sería precisamente el aislamiento hacia sí, siendo este movimiento de retraimiento -de acuerdo a Bataille- absolutamente contrario al erotismo. Pues el erotismo lo que busca es el encuentro y la formación de una comunidad que permita percibir en el instante la *continuidad* (comunidad) pérdida. Con la mutilación sensorio-afectiva no puede hablarse de erotismo, sino de des-erotización.

---

<sup>97</sup> Ibidem. p. 23.

<sup>98</sup> Ibidem. p. 58.

<sup>99</sup> Ibidem. p. 120.

<sup>100</sup> Ibidem. p. 165.



## D.2) La «transformación de la intimidad»: A. Giddens.

Ante este panorama desolador, en el cual pueden observarse mecanismos de falsa liberación del Eros, surge nuevamente el problema de la represión. Si el Eros es reprimido con tanto rigor y es sustituido y desviado a sus funciones instrumentales, esto se debe a que el erotismo como “afirmación de la vida hasta en la muerte” es *incompatible* con una dedicación al trabajo general e intensiva, tal y como se expresa en el sistema capitalista. Pues citando a Foucault, “en la época en que se explotaba sistemáticamente la fuerza de trabajo, ¿se podía tolerar que fuera a dispensarse en los placeres, salvo aquellos que, *reducidos* a un mínimo, que le permitieran reproducirse?”.<sup>101</sup>”

Evidentemente aquí se suscribe la radicalidad del planteamiento de Bataille a promover en el verdadero erotismo la base de la *transgresión* al orden, a lo establecido, a las reglas de ese «principio de realidad» que se le impone sin diálogo al «principio del placer» en la era moderna.

“Bajo el dominio del principio de actuación, el cuerpo y la mente son convertidos en instrumentos del trabajo enajenado” (...). “Partiendo del día de trabajo, la enajenación y la regimentación se esparcen sobre el tiempo libre”.<sup>102</sup> Así, esta enajenación como *alienare*, es decir, como situación del hombre moderno capitalista *fuera de sí*, hace que precisamente los deseos, llámese *hybris*, principio de placer, libido o exuberancia (al tratar de echarlos fuera de sí) emerjan bajo formas contrarias al Eros, es decir, como expresiones que tienden más hacia Tanatos, hacia el principio de muerte.

El proyecto del deseo lo quiere todo, busca su satisfacción, pero si no converge con el proyecto cultural se crea la locura (léase la neurosis de la cultura). De esto da cuenta Foucault al plantearnos que los comportamientos «polimorfos» a los que hace referencia fueron “sacados a la luz, aislados, intensificados, [y finalmente] incorporados”.<sup>103</sup>

---

<sup>101</sup> Michel Foucault, *Historia de la sexualidad, Op. Cit.*

<sup>102</sup> Herbert Marcuse, *Eros y civilización, Op. Cit.* p. 55-56.

<sup>103</sup> Michel Foucault, *Historia de la sexualidad (Tomo 1: “La voluntad de saber”)*, Editorial Siglo XXI, 1998, p. 61.

Ya sea que se hable de pornografía o de sadomasoquismo, la tendencia expresa una negación al curso natural del erotismo. Pues “nos apartamos de una verdad anunciada por nuestra vida erótica cuando no vemos en ésta más que una función natural y cuando, *antes de captar su sentido*, denunciemos lo absurdo de las leyes que prohíben darle libre curso”.<sup>104</sup>

De la «represión orgánica» surge “el impulso forzado a la crueldad y a la destrucción” expresada tan fielmente en el filme de *Saló* de Pier Paolo Pasolini (Italia, 1975). Pues en la “degradación histórica del hombre a la categoría de *corpus* se venga la naturaleza del hecho de haber sido degradada y reducida por el hombre a objeto de dominio, a materia prima”.<sup>105</sup>

Desde Freud, cuando el Eros ya no tiene poder de atar los impulsos destructivos y son liberados bajo la forma agresiva y destructiva, se vive un “Eros desexualizado”, pues la excesiva sublimación de los placeres como *represión excedente* provoca a la larga auto-destrucción.

Para Bataille, las perversiones son originadas por un *rechazo* a los movimientos del impulso, y traducidas en una precipitación vertiginosa.<sup>106</sup> Esta destructibilidad más allá de toda racionalidad, de acuerdo a Marcuse, responde a una «dialéctica subversiva» en tanto bajo el lente de la Escuela Crítica “el progreso «contiene» la regresión”.<sup>107</sup>

El crecimiento de las perversiones como «sexualidades periféricas» es “producto de la interferencia de un tipo de poder sobre el cuerpo y sus placeres”,<sup>108</sup> pues “el mismo progreso de la civilización lleva a la liberación de fuerzas destructivas cada vez más potentes”.<sup>109</sup>

Estas formas de regresión “son una protesta contra la insuficiencia de la civilización: contra el hecho de que prevalezca el esfuerzo sobre el placer, la

---

<sup>104</sup> Georges Bataille, *El erotismo*, *Op. Cit.* p. 168.

<sup>105</sup> T. Adorno y m. Horkheimer, “Interés por el cuerpo” en *Dialéctica de la Ilustración*, *Op. Cit.* p. 278.

<sup>106</sup> Cf. G. Bataille, *El erotismo*, *Op. Cit.* p. 65.

<sup>107</sup> Herbert Marcuse, *Eros y civilización*, *Op. Cit.* p. 107.

<sup>108</sup> Michel Foucault, *Historia de la sexualidad* (Tomo 1: “La voluntad de saber”), Editorial Siglo XXI, 1998, p. 63.

<sup>109</sup> Herbert Marcuse, *Eros y civilización*, *Op. Cit.* p. 62.

actuación sobre la gratificación”<sup>110</sup> De ahí, el origen en estas manifestaciones que tienden hacia el Instinto de muerte y que responden a la neurosis colectiva sobre la cual hablaba Freud y en la que Eros se presenta de manera perversa, es decir, desorientada hacia el impulso de vida.

La ligazón entre progreso y represión hace patente una ilustración prometida que no termina de llegar, y que en el inter de su realización presenta situaciones regresivas y de estancamiento. “El hombre quiso, y creyó, poder apremiar a la naturaleza oponiéndole de manera general el rechazo de lo prohibido. Limitando en sí mismo el impulso a la violencia, pensó limitarlo al mismo tiempo en el orden real”.<sup>111</sup> De acuerdo a Herbert Marcuse:

La civilización madura está condicionada todavía por una arcaica inmadurez mental. El recuerdo de los impulsos y las acciones “prehistóricas” sigue persiguiendo a la civilización: el material reprimido regresa y el individuo es castigado todavía por impulsos dominados hace mucho y por acciones que no ha hecho desde mucho tiempo atrás.<sup>112</sup>

Una de las consecuencias de la modernidad desarrolladas por el sociólogo inglés Anthony Giddens, lo constituye precisamente el conglomerado de procesos de «desanclaje»<sup>113</sup> de las relaciones interpersonales. Sobre todo hablando en términos de las relaciones cara a cara, pues:

La separación tiempo-espacio y su formación dentro de estandarizadas y «vacías» dimensiones, corta las conexiones que existen entre la actividad social y su «anclaje» en las particularidades de los contextos de presencia.<sup>114</sup>

Esto como muestra de los procesos mediáticos que promueven una articulación de relaciones sociales desensibilizadas, es decir, claramente como expresiones *sin sensación* en términos de estricto apego a los sentidos.

---

<sup>110</sup> Herbert Marcuse, *Eros y civilización*, Op. Cit. p. 108.

<sup>111</sup> Georges Bataille, *El erotismo*, Op. Cit., p. 71.

<sup>112</sup> Herbert Marcuse, *Eros y civilización*, Op. Cit. p. 67. El subrayado es mío.

<sup>113</sup> Por desanclaje se entiende “el «despegar» las relaciones sociales de sus contextos locales de interacción y reestructurarlas en indefinidos intervalos espacio-temporales”. Anthony Giddens, *Las consecuencias de la modernidad*, Op. Cit., p. 32

<sup>114</sup> Ibidem, p. 31.

Lo que diagnosticaría Giddens de la modernidad contemporánea en torno al erotismo es que existe una relación directa y dialéctica entre lo que él llama las «tendencias globalizadas de la modernidad» y la «*transformación de la intimidad*» en la vida cotidiana.

En esta vida social moderna, lo que prevalece en las relaciones personales es la búsqueda de «fiabilidad» y confianza en otras personas, que el sujeto requiere como «primer sentimiento de integridad y autenticidad».

Así, lo que se espera es una reciprocidad que parte de la *fe* en la integridad del otro. La intimidad para Giddens, sería una «relación personal de confianza», pues “poseemos una fuerte necesidad psicológica de encontrar gente de quienes fiarnos, en quienes confiar, pero carecemos de las conexiones personales organizadas institucionalmente que eran relativas a las situaciones sociales dadas en el mundo premoderno”.<sup>115</sup>

Los cambios sociales originados por la modernidad han dado pie a modificaciones en la intimidad de lo personal. Bajo el análisis estructural propuesto por Giddens hacia la intimidad en el siglo XX, lo que se demuestra es que en el mundo moderno esa «necesidad de fiabilidad» aumenta en los sujetos que buscan mayor *confianza* en los demás. Siendo que un tipo de relación interpersonal requiere de fiabilidad y confianza que han de conseguirse mediante el erotismo como «*proceso mutuo de auto-revelación*».

De esta forma, Giddens dirá que “dada la fuerza de las emociones asociadas a la sexualidad, resulta escasamente sorprendente que los encuentros eróticos se hayan convertido en el punto central de tal auto-revelación”.<sup>116</sup> El erotismo se presenta entonces bajo el mundo moderno como un espacio de la vida social íntima, en la cual los sujetos viven un proceso de revelación mutua que implica fiarse del otro y tener confianza en él. Condiciones que para Giddens son necesarias en el ser humano, y que aumentan en grado de necesidad durante la Alta modernidad.

---

<sup>115</sup> Ibidem. p. 116.

<sup>116</sup> Ibidem. p. 117.

Aunado a esto, en la Modernidad de acuerdo al autor se vive “una fase relativamente temprana de la disolución de las antiguas formas de los matrimonios acordados”.<sup>117</sup> Para Giddens la transformación de la intimidad en el mundo moderno se debe también a un fenómeno de exclusión:

La exclusión de la mayoría de los ámbitos en que se forjan las políticas y se adoptan las decisiones, obliga a centrarse en el yo, y de ello resulta la sensación de impotencia que siente la mayoría de las personas.

Lo que daría como resultado una intensificación de las relaciones íntimas hacia un *proyecto* de búsqueda común de la confianza perdida en los ámbitos públicos. Ante la exclusión deviene -según Giddens- una *intensificación* de lo *íntimo* como retracción ante el rechazo del mundo exterior (léase íntimo y no individualismo).

Sobre todo, se entiende una vuelta hacia el yo, en tanto retorno reflexivo hacia el interior, lo íntimo; pero este retraimiento no se ve en el autor como un aspecto negativo de la modernidad, sino al contrario, pues estaría implicando una mayor reflexividad por parte de las personas que viven en sociedad. Lo importante de esto es que lo presenta como una consecuencia de la modernidad mediante un proceso reflexivo:

Las relaciones eróticas implican un progresivo sendero de descubrimiento mutuo, en el que el proceso de auto-realización por parte del amante es una parte tan importante de la experiencia, como lo es el acrecentamiento de la intimidad con el amante. Por tanto, la confianza personal ha de ser establecida a través de un proceso de auto-indagación: el descubrimiento de uno mismo se convierte en un proyecto directamente relacionado con la reflexibilidad de la modernidad.<sup>118</sup>

Como vemos para este sociólogo contemporáneo, la transformación de la intimidad ha dado pauta para la formación de lazos eróticos y personales como “relaciones guiadas por un *mutuo auto-descubrimiento*”.<sup>119</sup> El erotismo se comprende ahora como un proceso de auto-revelación. Aunado a las

---

<sup>117</sup> Ibidem.

<sup>118</sup> Ibidem. p. 118.

<sup>119</sup> Ibidem. p. 119.

deformaciones de des-erotización antes expuestas, para Giddens existe un halo de luz. Apostando nuevamente al régimen moderno, plantea que en medio de las “consecuencias no deseadas de la acción y del pensamiento”, surgen modificaciones en la vida íntima de los individuos que *necesitan* depositar mayor fiabilidad y confianza en las relaciones personales pues ante el «gran desencanto» weberiano frente a la caída de los dioses -capitalismo y racionalización mediante- la *dimensión erótica* de los *homo-eroticus* sigue despertando y residiendo en la interioridad de todos los sujetos que viven en sociedad.

Es decir, que aún en la modernidad -cobijada bajo la imagen del «hombre arreligioso» (M. Eliade)- los sujetos se siguen necesitando en comunidad. Esa falta de ligación (re-ligación) presentada en las sociedades occidentales, guarda aún relación con el *homo religiosus*, pues descende de él. “Y, lo quiera o no, es también obra suya, y se ha constituido a partir de las situaciones asumidas por sus antepasados”.<sup>120</sup>

En el mundo moderno desacralizado persiste el erotismo, tal y como lo plantea Giddens como *necesidad* de fiabilidad y confianza en el otro. “La mayoría de los hombres «sin religión» se siguen comportando religiosamente, sin saberlo”,<sup>121</sup> pues aluden en su cotidianidad a «mitologías camufladas»:

*Un hombre exclusivamente racional es una mera abstracción; jamás se encuentra en la realidad.*<sup>122</sup>

---

<sup>120</sup> Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, Editorial Paidós, Barcelona, 1999, p. 148

<sup>121</sup> *Ibidem.* p. 149.

<sup>122</sup> *Ibidem.* p. 152.

## **A MODO DE CONCLUSIÓN.**

La *voluntad transgresora* de la que nos había hablado Georges Bataille en su libro *El erotismo* se nos manifiesta como un acontecimiento permanente e independiente del tipo de sociedad. “Esa voluntad inscrita en nosotros de exceder los límites”<sup>1</sup> y de transgredir hacia el ámbito de lo prohibido para *tocar* lo sagrado fue en tiempos previos a la Modernidad, y en especial al cristianismo, una actitud común, compartida y aceptada en un mundo antiguo en el cual la cristalización del erotismo se concebía bajo parámetros *simbólicos* y de realización religiosa.

Sin embargo, hemos visto de manera sintética, los grandes procesos históricos que han dado forma y significado al mismo fenómeno a partir de comportamientos culturales diversos, que, sin embargo, siguen aludiendo a la misma dimensión erótica del hombre.

En este trabajo, presentamos algunas de las posturas teóricas más significativas que han aludido al tema del erotismo, (haciendo análisis de segundo grado sobre sus tendencias y propuestas explicativas) a fin de intentar hacer una aproximación comprensiva del mismo desde sus dimensiones históricas, culturales, sociales, psicológicas, antropológicas e incluso filosóficas.

Sin embargo, existen posturas contemporáneas que en términos del estado del arte actual han hecho aportaciones innovadoras sobre el erotismo. Particularmente, Michel Maffesoli ha trabajado desde una perspectiva de análisis que ubica a la pasión como un tema de estudio para la sociología interesada en dar cuenta del paradigma dionisiaco a través de la historia.

En su libro *L'ombra de Dionisos*, Maffesoli presenta a una amplia corriente sociológica que da importancia al factor vital, emocional y simbólico que sitúa al erotismo como una “experiencia cotidiana” compartida por todas las sociedades, esto en contraposición a la tendencia racional, contractual y económica del mundo social.

Toda sociedad mantiene un contenido simbólico independientemente de que a partir de la modernidad se haya dado un proceso de atomización del

---

<sup>1</sup> Georges Bataille, *El erotismo*, Op. Cit. p. 150.

individuo. Para Maffesoli, lo que se estaría viviendo actualmente es un proceso de reencantamiento del mundo, en el cual el individuo moderno no está más paralizado, pues lo que se muestra es un renacer del sujeto colectivo envuelto en un “ciclo del eterno retorno de lo mismo”.

Esta regresión, o “réversibilité de la vida moderna” permite ubicar un reencuentro con el mito dionisiaco, con el símbolo como “causa y efecto de toda vida social”,<sup>2</sup> en donde lo que rige es el erotismo como la “comunidad más intensa” que puede darse socialmente. Leer simbólicamente al erotismo significa entender la “efervescencia dionisiaca” como una unión cósmica que condensa el cosmos con los otros.

Desde una perspectiva histórica que no es lineal, Maffesoli plantea que hay una irrupción de la pasión, un retorno del mito y de lo simbólico frente al individualismo. Y que este proceso no es patológico, pues se está dando resignificación al mundo a través del nacimiento de un cuerpo colectivo moderno donde emergen valores de sensualidad y de socialidad que apelan a la comunidad social. Es decir, una nueva modulación del dionisismo nace ante nuestros ojos como dinámicas propiamente modernas que apelan a una participación afectiva contagiosa, que clausura la idea del determinismo histórico, en el cual el individuo no puede visualizar nuevas posibilidades de realización en sociedad.

El erotismo, como exuberancia opuesta a la moral económica es latente. La sombra de Dionisos vive aún en la modernidad tardía, en la cual los individuos parecen atomizarse y replegarse sobre sí mismos. Sin embargo, hay una parte natural, incontrolable, una parte de la sombra que todos los días inquieta a la vida productiva. El “Eros furioso” es un símbolo colectivo resultado del principio de saturación. Pero Dionisos no ha sido jamás domesticado, pues de acuerdo a Maffesoli el juego de la pasión no es racionalizable.

En la modernidad lo que rige es una correspondencia entre elementos de diferentes naturalezas. Pero el proceso histórico no es único e irreversible. Dionisos es una sombra, pero una sombra que alude a un contenido real. Las formas hegemónicas de las que hablaría también Michel Foucault no son

---

<sup>2</sup> Michel Maffesoli, *La sombra de Dionisos*, Editorial Librairie des Méridiens, p. 18.



eternas pues el principio de individuación no es el único que surgió a partir de la modernidad.

La propia modernidad ha generado pensamiento crítico. Sin embargo, la sociología en términos generales ha estado más bien asociada a estudios sobre el comportamiento de los individuos en sociedad, en este caso bajo el referente sexual. Sin embargo, a lo largo de este texto se intentó valorar al Eros como una expresión que aunque ausente en el análisis de la sociología positivista, debe ser estudiada desde una perspectiva teórica más amplia que no reduzca el análisis comprensivo del erotismo a su forma instrumental, es decir, meramente sexual.

Desde los ensayos de Kinsey criticados por Bataille, se percibe ya un cambio de paradigma que propone analizar, y más que nada *comprender* la realidad del erotismo. El modelo positivista que ha regido y dominado el parámetro desde el cual se intenta explicar los mundos sociales es insuficiente y reductivo.

La «imaginación sociológica» descrita por Wright Mills<sup>3</sup> alrededor de los años cincuenta, ya hacía pertinente una reflexión que mirara a la sociología hacia adentro y que hiciera posible analizar y *criticar* a las escuelas de pensamiento basadas en lo que él denominaría el «empirismo abstracto» imperante sobre todo en los Estados Unidos.

Ante esta preocupación, el análisis sociológico tendría que dar un nuevo giro epistemológico. “Orientarse culturalmente a nuestros estudios humanos” para poder dar cuenta de la compleja realidad del hombre en *todas* sus dimensiones.

En efecto, como diría Bataille, “la humanidad aparta de sí aquello que asocia con la locura. Pero el rechazo de la locura no es más que una actitud cómoda e inevitable, que la reflexión tiene obligación de examinar”.<sup>4</sup>

En un primer momento, y desde el plano de la sociología, esta reflexión se dio a partir de la teoría clásica mediante intentos explicativos de corte

---

<sup>3</sup> Cf. C. Wright Mills, *La imaginación sociológica*, Editorial Fondo de Cultura Económica, México, 2000, 236 pp.

<sup>4</sup> Georges Bataille, *El erotismo*, *Op. Cit.* p. 198.

tangencial, que sin embargo, dieron pauta a un posterior surgimiento de conocimiento sobre el tema del erotismo y no solamente de la sexualidad.

La sociología ya tuvo sus grandes fundadores que dieron forma a una ciencia que se propuso una tarea difícil: el estudio del hombre en la sociedad. Sin embargo, en su desarrollo fueron construyéndose teorías que la alejaron de su “objeto”: el hombre.

En este largo recorrido de la historia del pensamiento social, otros autores fueron curiosamente olvidados, por no decir, excluidos de la labor de la ciencia social. Entre ellos, está Georges Bataille y el resto del Colegio de Sociología francés impedido por la inestabilidad bélica a seguir sus investigaciones.

La ciencia, la sociología como proyecto moderno, se ha constituido mayoritariamente como un discurso desimbolizado y desimbolizante. Si esto es así, lo que impera es una intención utilitaria y pragmática de estudiar al sujeto.

Este *status* de la ciencia social, si no está agonizando, por lo menos está siendo cuestionado. Surgen ya nuevas propuestas de análisis en torno al estudio del hombre en sociedad, que resaltan *otras* dimensiones en pos de una aprehensión del fenómeno del hombre en su totalidad.

Bajo este momento epistemológico esas temáticas olvidadas *resuenan* de nuevo en las discusiones del análisis social. Por ejemplo, en la llamada “sociología de las emociones”, se retoman nuevos paradigmas de la subjetividad en el mundo social. Todos éstos son ejemplos vagos de un proceso ya en movimiento en las ciencias sociales que están respondiendo a una *necesidad* de conocimiento que ha llegado tarde.

“Se trata de hacer que el hombre tome conciencia de la representación de lo que realmente el hombre es”.<sup>5</sup> La plena objetividad demuestra también ser porosa, pues ante el intento de no poner en juego la interioridad, se sustraen propuestas que invierten el camino de acercarse a la realidad. Ponerte en un “como sí” resume ya una nueva epistemología reconocida por Anthony Giddens como continuo asumir del otro: del Sujeto-Objeto, al Sujeto-Sujeto.

---

<sup>5</sup> Georges Bataille, *Las lágrimas del Eros. Op. Cit.* p. 184.

Sintetizando, el cuerpo, -aún y sobre todo desde la perspectiva social-, ha sido entendido como “factor de individuación” (E. Durkheim) como anatomía, como recinto orgánico del Ego en términos freudianos y como individualidad hermética que impone el límite con el exterior, con el afuera, creando un «cerco con el otro».

Lo que la sociología contemporánea habría de destacar es que esta síntesis del cuerpo anatomizado, -es decir, reducido a su aspecto instrumental-, es *únicamente* un proyecto moderno. La des-erotización -descrita tan fielmente por Michel Foucault en su *Historia de la sexualidad*-, es un constructo histórico y alude a *un momento* de la compleja historia humana.

Lo que es inmanente en la historia del hombre es su dimensión erótica, más no la represión de la misma. A este punto, la única “falla metodológica” del discurso positivo, es haber *creído* que la evolución del hombre consistía en una superación y doblegación de los instintos tan maravillosamente sacralizada y erotizada por los primeros hombres que discursivamente han sido reducidos a un período de la pre-historia. Esta ciencia positiva, encargada de medir y clasificar, redujo a objetos lo irreductible: el sentir del hombre.

Sin embargo, y partiendo de que el dominio sobre la naturaleza no es inmanente al ser, no es transhistórico, sino un constructo del hombre moderno, este proceso aún -y sobre todo en el campo del conocimiento- puede ser trastocado. En efecto, ya fuimos conceptualizados como sujetos diría Foucault, nos volvimos *sujetos* (sujetados a) y la ciencia social asumió esa condicionante. Posteriormente, comenzamos a ser *pensados* como *actores* sociales (activos en sociedad); de lo que se trata ahora es de estudiarnos como actores sensibles, es decir, nuevamente humanos y no *cosas*.

El individuo es necesariamente sólo una fracción y una distorsión de la imagen total del hombre (...) Si pretende aislarse, ya sea en hechos, pensamientos o sentimientos, sólo logra romper las relaciones con la fuentes de su existencia.<sup>6</sup>

Retomando a Bataille, “queremos sentirnos lo más alejados posible del mundo en que el incremento de recursos es la regla (...), un mundo *invertido*, queremos el mundo *al revés*”.<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> Joseph Campbell, *El héroe de las mil máscaras...* Op. Cit., p. 337.

<sup>7</sup> Georges Bataille, *El erotismo*, Op. Cit. p. 176.

Si la vida en general está constituida por el *deseo*, el mundo social lo está igualmente. Y este principio no puede ser olvidado por la ciencia social que busca dar cuenta de los múltiples fenómenos sociales. Por lo tanto, “la función de la ciencia y la religión ha cambiado -al igual que su interrelación (...) La actitud científica ha dejado de ser hace mucho la antagonista militante de la religión”.<sup>8</sup>

Este reconocimiento apela a una «nueva ética» del investigador *preocupado por entender y proponer* soluciones a los problemas sociales que vive el individuo en comunidad en pos de un bienestar común.

Esa «nueva ética», esa nueva concepción del ser y del conocimiento exigiría pensar al ser humano como sujeto sujetado a ese orden primero y último que es el *cerco físico*, el arcano de la naturaleza ancestral, el límite de toda guerra y violencia.<sup>9</sup>

Se trata de que la comunidad académica *construya* a la ciencia social sin excluir visiones analíticas. Sino por el contrario, poner en suspenso la incuestionabilidad del paradigma positivista -que nos hace construir teorías irreflexivas sobre la *episteme* que las sustenta-, y reasumir los «principios onto-epistemológicos» sobre los cuales estamos parados.

En este camino, lo que se busca es una “posible alianza del hombre moderno con su *sombra*. La posibilidad de darle la cara a su miedo, a la humillación, horror al rechazo, el Mal que rige en nuestro destino”.<sup>10</sup>

Si en el principio fueron los sentidos y lo son en cada uno de los humanos que conforman a las sociedades contemporáneas, nuestra disciplina tiene que dar cuenta de esa sensibilidad. Para ello, se propone reconocer el *soporte sensible* de la vida social y del investigador, no como una desventaja metodológica que impide el logro de la premiante objetividad, sino como una apuesta a nuevas formas de conocimiento comprensivo que entienda y explique también sintiendo. “La razón tiene que encontrarse con la sombra”.

De acuerdo a Mircea Eliade, “conocer las situaciones asumidas por el hombre religioso, penetrar en su universo espiritual, es, a fin de cuentas,

---

<sup>8</sup> Herbert Marcuse, *Eros y civilización*, *Op. Cit.* p. 77.

<sup>9</sup> Blanca Solares, “Fausto o la desnaturalización del mal”, en *Mitogramas*, *Op. Cit.* p. 112-113.

<sup>10</sup> Blanca Solares, “Fausto o la desnaturalización del mal”, en *Mitogramas*, *Op. Cit.* p. 117.

contribuir al progreso del conocimiento *general* del hombre”.<sup>11</sup> En esto radica también una «civilización no represiva» que posibilite apertura en la disciplina social donde la *razón es sensual y la sensualidad racional*.<sup>12</sup>

La imaginación sociológica puede afirmarse también mediante un conocimiento sensible para entender sintiendo. Este *ethos* del conocimiento como morada del investigador, apela a que “razón e instinto pueden unirse”, y de hecho lo están, pero no lo reconocemos.

Sentir-razonar-imaginar pueden dar pauta a una disciplina social *nueva*. En la historia de la sociología ya razonamos por mucho tiempo, ahora nos hace falta imaginar y sentir. Erotizar a la razón: razón sensual.

Eros penetrando en la conciencia, es puesto en movimiento por el recuerdo; con él, protesta contra el orden de la renunciación; usa la memoria en su esfuerzo por derrotar al tiempo en un mundo dominado por el tiempo.<sup>13</sup>

Al igual que lo sagrado, el erotismo se presenta como una ‘afirmación de la vida hasta en la muerte’, como sublimación y reencuentro perpetuo con lo que una vez fuimos. Proceso de *anamnesis* a través del cual reconectamos nuestro ser más profundo, posibilitando así nuestra apertura hacia lo otro.

Fernando Savater en *La piedad apasionada* afirma que lo sagrado se encuentra entremezclado con lo profano, y habla de la necesidad de la acción colectiva, -nunca reducida a fe privada- que dé rienda a la *piedad* como desengaño colectivo y contagioso de las pasiones.

El mérito de Bataille ha sido traer a la reflexión el tema del erotismo, -lejos de la concepción productivista y eficaz de la modernidad-, como experiencia y transgresión del orden escaso y productivo de las relaciones sociales imperantes. A través de esta relación con el otro, plenamente abierto, el sujeto es puesto en cuestión y orillado hacia su muerte, una muerte de la conciencia, del Yo endurecido por el cálculo y el dominio de la naturaleza (del otro y de él mismo). En medio de este exceso que lo traspasa, el hombre muere y renace, se transforma a sí mismo en la intimidad de una “comunidad inconfesable”.

---

<sup>11</sup> Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, Editorial Paidós, Barcelona, 1999, p. 147.

<sup>12</sup> Herbert Marcuse, *Eros y civilización*, Op. Cit. p. 170.

<sup>13</sup> Herbert Marcuse, *Eros y civilización*, Op. Cit. p. 215.

El ser humano nace como un ser deseante. En tanto homo-eroticus, el hombre *erotiza su realidad desde su experiencia interior*, por lo tanto, no está solamente condicionada por las motivaciones externas, léase sociales y culturales. Siempre hay una tensión entre el «principio del deseo» y el «principio de realidad». ¿Satisface el hombre siempre su deseo? ¿La sociedad es siempre la represión de las pulsiones? ¿Es posible la erotización de nuestra sociedad actualmente? ¿Cómo refuncionaliza la sociedad esa erotización de la vida?

Ya Alfred Schutz ha dicho que nos producimos como personas bajo un orden de relaciones que crecen con nosotros desde la infancia y los primeros procesos de socialización. Lo que cabe añadir es que si bien la constitución de la subjetividad es un proceso social, el constructo de la sociedad es también un conglomerado de significaciones personales sobre las cuales se da forma a la cultura.

Así, las emociones en tanto pulsiones de vida de todo hombre, tienen una rama de posibilidades de manifestación (y satisfacción) a ese deseo. En la modernidad ya vimos el carácter de “malestar” en el cual se muestran, pero ello no rige la propia naturaleza del hombre. El erotismo es una expresión del ser presenciado en la cultura.

El erotismo “se presenta bajo el signo de la diferencia”,<sup>14</sup> dependiendo de la cultura y el momento histórico. Así, cambian las sociedades pero la esencia permanece, es decir, cambian los «modos» de satisfacer, pero la necesidad ontológica de sentir permanece. Más allá de las diferencias hay algo que nos unifica como humanidad y como sociedad.

“El erotismo se aleja en apariencia de su esencia”,<sup>15</sup> pues la reacción social común es de vergüenza a la sexualidad, y de miedo traducido en dominación al Eros. De lo que se trata ahora es de regenerar a lo que llama Marcuse el más “altamente apreciado logro de la era moderna”: el individuo.

Entre cada uno de nosotros y nuestro sexo,  
el Occidente tendió una incesante  
exigencia de verdad: a nosotros nos toca

---

<sup>14</sup> Francesco Alberoni, *El Erotismo, Op.Cit*, p. 9.

<sup>15</sup> Georges Bataille, *El erotismo, Op. Cit.* p. 152.

arrancarle la suya, puesto que la ignora;  
a él, decimos la nuestra, puesto que la  
posee en la sombra.<sup>16</sup>

*“MIRA ATRÁS,  
RECUERDA QUE ERES HOMBRE*

...

*En lo más alto y en lo más profundo de la contemplación erótica  
Que el homo-eroticus, recuerde”.<sup>17</sup>*

---

<sup>16</sup> Michel Foucault, *Historia de la sexualidad* (Tomo 1: “La voluntad de saber”), *Op. Cit.* 96.

<sup>17</sup> Citado por Lo Duca, en el cierre de *Historia del Erotismo*, *Op. Cit.* p. 154.

## **BIBLIOGRAFÍA:**

### **• Capítulo I. El análisis de la sexualidad en la sociología clásica.**

- Durand, Gilbert. *Lo imaginario*. Ediciones de Bronce, Barcelona, 2000, 165 pp.
- Durkheim, Emile, *La división del trabajo social*. Editorial Colofón, México, 2000, 213 pp.
- Durkheim, Emile. *Las formas elementales de la vida religiosa*. México, Editorial Colofón, México, 2000, 457 pp.
- Durkheim, Emile. *Las reglas del método sociológico*. Editorial Pléyade, Buenos Aires, 1964, 157 pp.
- Flores, Leticia y De la Fuente, Gerardo. *El erotismo en la constitución de agentes transformadores*. Tesis de licenciatura en filosofía. UNAM-FFyL, México, 1984.
- Foucault, Michel. *Historia de la Sexualidad*, Tomo III, Editorial siglo XXI, México, 2003, 232 pp.
- Marx, Carlos y Engels, Friedrich. “El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado” en *Obras Escogidas*, tomo III, Editorial Progreso, Moscú, 1973, 203-352 pp.
- Marx, Carlos y Engels, Friedrich. “Feuerbach. Oposición entre las concepciones materialista e idealista” en: *Obras Escogidas*, tomo I, Editorial Progreso, Moscú, 1973, 11-81 pp.
- Marx, Carlos y Engels, Freiderich. “Manifiesto del partido comunista” en *Obras Escogidas*, tomo I, Editorial Progreso, Moscú, 1973, 110-140 pp.
- Marx, Carlos y Engels, Friedrich. “Prólogo de la Crítica de la Economía política” en *Obras Escogidas*, tomo I, Editorial Progreso, Moscú, 1973, 516-530.
- Parsons, Talcott. “El simbolismo religioso y económico en Occidente” en *Biografía intelectual. El simbolismo económico y religioso en Occidente*, Universidad Autónoma de Puebla, México, 1979, 126 pp.
- Parsons, Talcott. *El sistema social*, Editorial Alianza, Madrid, 1988, 528 pp.
- Parsons, Talcott. *La sociedad: perspectivas evolutivas y comparativas*, Editorial Trillas, México, 1986, 179 pp.



- Parsons, Talcott. "La teoría de los sistemas sociales: una historia personal" en *Biografía intelectual. El simbolismo económico y religioso en Occidente*, Universidad Autónoma de Puebla, México, 1979, 7-79 pp.
- Weber, Max. *Ensayos sobre metodología sociológica*. Amorrurtu editores, Buenos Aires, 1990.
- Weber, Max. *Ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Editorial Diálogo Abierto, México, 1998.

• **Capítulo II. Aproximaciones a la comprensión del erotismo en la obra de Georges Bataille.**

- Acevedo, Ma. Guadalupe. *El artesano clásico y el intelectual colectivo* (1983) en *Metodologías contemporáneas en ciencias sociales*, Silva, Gilberto (comp.), UNAM-FCPyS, México, 2000, 333-347 pp.
- Bataille, Georges. *Breve historia del erotismo*, Ediciones Caldén, Buenos Aires, 1976, 69 pp.
- Bataille, Georges. *El erotismo*, Tusquets, Barcelona, 2002, pp. 289.
- Bataille, Georges. *Historia del ojo*. Ediciones Coyoacán, Colección Reino Imaginario, México, 1998, 130 pp.
- Bataille, Georges. *La parte maldita (1949) precedida de la noción de gasto* (1933), Editorial Icaria, Barcelona, 1987, 249 pp.
- Bataille, Georges. *Lascaux or the birth of art*, Editorial Skira, Suiza, 149 pp.
- Bataille, Georges. *Las lágrimas del Eros* (1961), Editorial Tusquets, Barcelona, 2000, 266 pp.
- Bataille, Georges. *Teoría de la Religión*, Editorial Taurus Humanidades, Madrid, 1987, 129 pp.
- Carpentier, Alejo. *El siglo de las Luces*. Editorial Siglo Veintiuno, México, 1990, 414 pp.
- Eliade, Mircea. *Lo sagrado y lo profano* (1957), Editorial Paidós, Barcelona, 1998, 191 pp.

- Flores, Leticia y De la Fuente, Gerardo. *El erotismo en la constitución de agentes transformadores*. Tesis de licenciatura en filosofía. UNAM-FFyL, México, 1984.
- Flores Farfán, Leticia. "Inventar el silencio desde el erotismo" en *Revista Intersticios*, Escuela intercontinental, Año 2, Núm. 4, México, 1996, p. 81-89.
- Foucault, Michel. *Historia de la Sexualidad*, Tomo II, "El uso de los placeres" (1984), México, Siglo XXI Editores, 2003, 238 pp.
- Giddens, Anthony. *Consecuencias de la Modernidad*. Editorial Alianza. España, 1993, 166 pp.
- González Díaz de la Serna, Ignacio. "Georges Bataille: las voces del enigma", Tesis de maestría. FFyL-UNAM, 1991, 216 pp.
- Hollier, Denis. *El Colegio de Sociología [Le Collège de Sociologie (1937-1939)]*, Editorial Taurus, Madrid, 1982, 386 pp.
- Kinsey, Alfred et.al. *Sexual behavior in the human female*, Instituto de Investigación Sexual, Universidad de Indiana, W.B. Saunders Company. Filadelfia y Londres, 1953, 842 pp.
- Lanceros, Patxi. "Revolución: el mito de la modernidad", en *Mitogramas*, Solares Blanca y Flores Farfán Leticia. UNAM-Centro Regional de investigaciones Multidisciplinarias, Cuernavaca-México, 2003, 134 pp.
- Marx, Karl y Engels, F. "Feuerbach. Oposición entre las concepciones materialista e idealista", en *La ideología alemana*. Obras completas. Editorial Progreso, Moscú, 1973, tomo I, pp. 11-81.
- Mauss, Marcel. "Ensayo sobre el don" (Essai sur le Don) en *Sociología y Antropología*, Editorial Tecnos, 155-263.
- Ortiz Osés Andrés y Lanceros Patxi. *Diccionario interdisciplinario de Hermenéutica*. Universidad de Deusto. España, 2001, 862 pp.
- Otto, Rudolf. *Lo Santo* (1980). Editorial Alianza, Madrid, 2001, 224 pp.
- Ruy Sánchez, Alberto. *Los demonios de la lengua*. Editorial Alfabeta, México, 1998, 102 pp.
- Savater, Fernando. *La piedad apasionada*, Editorial Sígueme, Salamanca, 1977, 112 pp.

- Trías, Eugenio. *Diccionario del Espíritu*. Editorial Planeta, Barcelona, 1996, 240 pp.

• **Capítulo III. Georges Bataille a la distancia: Des-erotización y Modernidad.**

- Adorno, Theodor y Horkheimer, Max. *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Editorial Trotta, México, 1997, 303 pp.

- Alberoni, Francesco. *El Erotismo* (1986). Editorial Gedisa, Barcelona, 1994, 293 pp.

- Baudelaire, Charles. *El Spleen de París*, Editorial fontamara, México, 1998, 160 pp.

- Beriain, Josetxo. *Modernidades múltiples y encuentro de civilizaciones*. Universidad Pública de Navarra.

- Campbell, Joseph. *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito*, Editorial FCE, México, 2001, 372 pp.

- Eurípides, “Las Bacantes” en *Tragedias*, Editorial Alma Mater, Barcelona, 1960, 166 pp.

- Freud, Sigmund. *El malestar en la cultura*. Editorial Colofón, España, 2001, 141 pp.

- Freud, Sigmund. “La represión” (1915) en *Obras Completas*. Editorial Amorrurtu, Argentina, 1976, 134 -152 pp.

- Freud, Sigmund. “Sobre una degradación general de la vida erótica” en *Obras Completas*, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 1972, 1710 -1717 pp.

- Foucault, Michel. *Historia de la Sexualidad*, Tomo I, “La voluntad de saber”, Editorial siglo XXI, México, 2003, 194 pp.

- Foucault, Michel. *Historia de la Sexualidad*, Tomo II, “El uso de los placeres”, Editorial siglo XXI, México, 2003, 238 pp.

- Foucault, Michel. *Historia de la Sexualidad*, Tomo III, “La inquietud de sí”, Editorial siglo XXI, México, 2003, 232 pp.

- Martiarena, Oscar. *Michel Foucault: Historia de la Subjetividad*, Editorial El Equilibrista, ITESM-Estado de México, 1995, 365 pp.

- Gubern, Román. *El eros electrónico*. Editorial Taurus, México, 2000, 217 pp.
- Le Breton. *Antropología del cuerpo y modernidad*, Editorial Nueva Visión, Buenos Aires, 2002, 254 pp.
- Lo Duca, J.M. *Historia del Erotismo*. Editorial Siglo XX, Buenos Aires, 1970, 155 pp.
- Marcuse, Herbert. *Eros y civilización*. Editorial Ariel, Barcelona, 253 pp.
- Mitzman, Arthur. *La jaula de hierro: una interpretación histórica de Max Weber*. Editorial Alianza, Madrid, 1976, 288 pp.
- Nietzsche, Friedrich. *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo*, Editorial Alianza, Madrid, 298 pp.
- Nourse, Alan E. *El cuerpo humano*. Editorial Time-Life, México, 1980, 200 pp.
- Rougemont, Denis de. *Amor y Occidente*. Editorial Cien del Mundo, CONACULTA, México, 2001, 356 pp.
- Sade, Marqués de. *Justine o las desventuras de la virtud*. Editorial Juan Pablo, México, 2002, 319 pp.
- Safranski, Rüdiger. *El mal o El drama de la libertad*. Editorial Tusquets, Barcelona, 2000, 286 pp.
- Sartori, Giovanni. *Homo-videns, la sociedad teledirigida*. Editorial Taurus, Madrid, 1997, 159 pp.
- Solares, Blanca. *Los lenguajes del símbolo, investigaciones de hermenéutica simbólica*. Editorial Anthropos, Barcelona, UNAM-CRIM, 2001, 303 pp.
- Solares, Blanca. *Tu cabello de oro Margarete... Fragmentos sobre odio, resistencia y modernidad*, Editorial Porrúa, México, Universidad Intercontinental, 1995, 169 pp.