

ÁNGELA CLARISA ÁLVAREZ VELASCO

*El carácter de literatura
del erotismo de Georges Bataille*



Informe Académico por Artículo Académico

Directora de Tesis:

LETICIA FLORES FARFÁN

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

México D.F., 2013



Universidad Nacional
Autónoma de México



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.

Ángela Clarisa Álvarez Velasco

El carácter de literatura del erotismo de Georges Bataille



ÍNDICE

Introducción	5
La escritura de Bataille, un pensamiento en los límites de la razón	9
La experiencia de la noche del no-saber	16
El cómico aliento de la muerte	22
La poesía	25
La felicidad es inseparable de la angustia	29
La comunicación	35
Sexualidad y desnudez. Sade: crueldad y negatividad	38
El sacrificio	44
A manera de conclusión	48
Bibliografía Primaria	50
Bibliografía Secundaria	52

Dedicado a mis queridos padres

INTRODUCCIÓN

*¿Se puede hacer estallar el tímpano de un filósofo
y continuar haciéndose oír por él?*

J. DERRIDA

La obra de Georges Bataille se inscribe en la corriente de pensamiento que pertenece a una generación de escritores imbuidos en la problemática, planteada por Friedrich Nietzsche, en torno a la figura del sujeto y su cuestionamiento como eje fundacional de sentido evidente; garante de unidad, significado y coherencia en los sistemas filosóficos. Recoge su herencia de una tradición en la que la reflexión filosófica se encuentra empapada de otra clase de discursos como la literatura o el arte.

El quehacer intelectual de autores como Bataille, Derrida, Blanchot y Foucault no sólo estriba en repensar los problemas con los que se ha enfrentado la filosofía y en encontrar nuevas salidas después de la ruptura en el pensamiento que representa la crítica nietzscheana al discurso racionalista moderno que busca la verdad y la unicidad de sentido; también se presenta como una tentativa en la búsqueda de nuevos planteamientos y saberes acerca de la forma misma en que se manifiesta el pensamiento, pues cuando éste último se pone en juego a sí mismo impele a cuestionar y radicalizar la forma en que se hace presente; de esta manera surgen las dudas sobre las distinciones (que se suponen claras y evidentes) entre pensamiento y escritura, interioridad y exterioridad, finitud e infinitud, o entre filosofía y literatura.

El escrito que a continuación se presenta parte de esta prolífera perspectiva de puesta en cuestión del Sujeto en su carácter de evidencia fundacional, inmediata e inapelable. Se inserta dentro de la postura en la que el Sujeto aparece descentrado y diseminado; acaecido como producto de mecanismos, como efecto de procesos y fuerzas específicas. Teniendo como base lo anterior, sin embargo, la preocupación central que guía esta

reflexión está ubicada concretamente en el propósito de pensar, más que los mecanismos que encierra el proceso de sujetamiento, la manifestación en la escritura de los momentos en los que el sujeto se fractura y es transfigurado; en otras palabras, este texto intenta discurrir sobre lo que pasa con el sujeto en la escritura cuando se rompe el orden en los diversos campos que lo forman y organizan.

No se trata de la refutación de la razón y del sentido, sino de su desbaratamiento, su pérdida dispendiosa, su derroche y dilapidación. Se trata de cuestionar los límites de la filosofía en tanto discurso dependiente de la verdad, orden y sentido; discurso que amortigua y traiciona la pluralidad y el movimiento que lo rebasan. En este sentido, Derrida insiste en el cuestionamiento sobre la relación de la filosofía y sus confines en la escritura; de esta manera se pregunta “¿cómo, tras haber agotado el discurso de la filosofía, inscribir en el léxico y la sintaxis de una lengua, la nuestra, que fue también la de la filosofía, aquello que excede sin embargo las oposiciones de conceptos dominadas por esa lógica común?”¹

Para acceder a lo que está fuera del discurso racional moderno, conviene renunciar a la labor de encontrar linealidad, unidad y sentido en la forma de la aproximación a ese *afuera*; para poder llevar esto a cabo hay que cuestionar el ser mismo del lenguaje y la escritura; replantearlo más allá de los límites de la razón instrumental. El lenguaje no es algo que pueda ceñirse en función y medida de la presencia, consiste más en una experiencia que no se puede estimar y calcular con base en la unidad, dada su ausencia de límites y su ser irrefrenable. Es el espacio de la escritura el lugar en el que el sujeto es puesto drásticamente en crisis, donde se abre la impugnación de la subjetividad. El despliegue del pensamiento en la literatura trastoca la forma misma en que se accede al pensamiento. De manera muy notable, Bataille señala la relevancia de un lenguaje que abandone las pretensiones de verdad, puesto que el pensamiento, al asumir como base su misma fisura, desposee; se resiste a ser solidificado en un determinado punto y es incapaz de resolverse en la enunciación, lo cual conduce a la pérdida de la escritura en el momento en que se intenta asirla.

El objeto de este trabajo es pensar y sondear el despliegue de lo que se pone en juego con los planteamientos de la propuesta de Bataille, la cual arroja

¹ Derrida, Jacques, “De la economía restringida a la economía general” en *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989, pág. 346.

luces sobre esta problemática y muestra que cuando ocurre el momento del quiebre se rompe el límite de las identidades y se dislocan el sentido y el discurso, haciendo ostensible la emergencia de un lenguaje incendiario que consume a un escritor que sólo puede crear en el momento de la agotadora pérdida que lo consume.

El hilo conductor de este documento será la interrogante por la expresión escrita de dicha experiencia de ruptura, a partir de un seguimiento de los temas clave de lo que consideramos las principales obras bataillianas. A lo largo de la trayectoria propuesta se intenta un acercamiento a dichos temas; se pretende atisbarlos, rastrearlos, entrar en movimiento y en juego con ellos, girar a su alrededor, recorrerlos y atravesarlos, para que con esto se provoque la urgencia de posicionarse y no la conciencia de un conocimiento que pretendamos someter y que nos pertenezca; el objetivo no es hacer una explicación o definición exhaustiva de los diversos planteamientos, no se pretende analizarlos a cabalidad uno por uno. En ese sentido esta es una investigación modesta. Asimismo, se tomará en cuenta la orientación en otras lecturas de sus escritos, casi siempre de manera implícita, de modo que este apoyo nos permita entrar en un continuo diálogo que enriquezca la dilucidación de la problemática que nos compete desenvolver como objetivo principal, y solamente en función de la evolución de este objetivo. Un análisis de tal naturaleza es elaborado teniendo como guía la reconstrucción de los mecanismos que dan cuenta de la emergencia de un lenguaje que pueda de alguna manera cernir la experiencia que el mismo lenguaje excluye, abriendo nuevas posibilidades en la organización de los distintos ámbitos en que se juega la vida de los sujetos.

Esta reflexión se organiza a partir de la búsqueda de una construcción teórica (teniendo en cuenta que un discurso exclusivamente teórico no puede desplegar este tipo de consideraciones porque los límites no pueden ser franqueados si son representados como objetos del pensamiento) que justifique una propuesta de erotismo que responda a la irrupción de la experiencia de ruptura del sujeto y su imperiosa necesidad de ser comunicada, pues en la medida en que el sujeto se abre a aquello que lo rebasa se vuelve inaplazable la exigencia de relacionarse con su entorno de manera responsable.

La escritura de Bataille dista bastante de ser un pensamiento *sobre* la literatura o el lenguaje; dicho lo cual, sus textos serían, para ser más precisos, la escritura misma puesta en el movimiento que desdibuja las fronteras del

sentido y la razón; no obstante, la disposición de los apartados de este trabajo implica rastrear en la obra de Bataille una organización tentativa para dar seguimiento a nuestra tesis central.



LA ESCRITURA DE BATAILLE, UN PENSAMIENTO EN LOS LÍMITES DE LA RAZÓN

*La vraie vie, la vie enfin découverte et éclaircie,
la seule vie par conséquent pleinement vécue,
c'est la littérature.*²

MARCEL PROUST

Querido hacer una interpretación de un pensamiento indisciplinado como el de Georges Bataille es querer reducirlo a la inmovilidad de la apropiación; y al intentarlo, invariablemente nos topamos con la irreductible singularidad y movilidad de su obra. Su pensamiento es único e irrepetible, y, como nos dice Ignacio Días de la Serna, “bien mirado, nada hay que pueda justificarse en Bataille. Quien se acerca a él está perdido sin remedio a causa del extraño don que tiene de arrastrar hacia una vivencia dolorosa más allá de lo libresco.”³ No podemos explicarlo a la manera de una exposición de alguna teoría erudita y grandilocuente porque su escritura no es la de un guía que proporcione orientación y consuelo, o la de un predicador que dicte alguna enseñanza. “¿Acaso es posible enseñar la obsesión de la muerte, la fascinación por lo paradójico, el frenesí ante el vacío? [...] En él la reflexión no trata sobre las cosas, se concentra en las variadas sensaciones que originan el asco y el vértigo.”⁴

Cuando Bataille escribe no acepta el academicismo de la gramática, busca lo monstruoso, lo heterogéneo, lo excesivo, así que la violencia y contundencia de sus escritos desbordan su propia lengua. Su escritura está atravesada por silencios, por eso siempre está en gestación, en un proceso no terminado, parece decir siempre algo imprevisto y contradictorio.

² “La verdadera vida, la vida descubierta y esclarecida por fin, la única vida vivida plenamente, en consecuencia, es la literatura.” La traducción es mía.

³ Días de la Serna, Ignacio, *Del desorden de Dios, ensayos sobre Georges Bataille*, Taurus, México, 1997. Pág. 22.

⁴ *Idem*.

Nada dice completamente de manera cabal porque la experiencia de alegría, divina e inasible, ante la muerte no puede enseñarse.



André Masson, *L'homme emblématique* (1939)

Los elementos heterogéneos, los objetos del gasto improductivo, lo divino y lo miserable, se oponen al mundo homogéneo de la producción que garantiza la reproducción de las sociedades. En sus primeros escritos, que son recogidos en el libro *La conjuración sagrada, ensayos 1929-1939*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2003, Bataille explora las diversas figuras de lo irrepresentable: figuras sin una rígida orientación, incompletas e inacabadas, que no alcanzan a representar la realidad completa de la homogeneidad y sus emblemas de poder y orden; entre ellas Bataille destaca la figura del “Acéfalo”, un ser envuelto en un halo de misterio, dios y monstruo, un cuerpo que no está sometido a la jerarquía del órgano central: la cabeza, que en el plano de lo político genera formas de dominio absoluto del uno sobre lo diverso, como en el caso del fascismo. El acéfalo es

la expresión mitológica de la muerte de Dios. La sociedad monocéfala dirige la unidad a Dios o la reduce a cualquier sustituto de forma totalitaria. La multiplicidad de cabezas asegura el carácter acéfalo de la existencia. Una sociedad libre es una sociedad bicéfala o policéfala, en ella pueden expresarse los antagonismos fundamentales. Al hombre no se le debe encerrar en una sola función, así no puede ser libre. La cabeza única donde Dios es puesto como finalidad y respaldo de la función servil, es aquella que debe ser rechazada con todo el vigor. La cabeza cae en los momentos sagrados de la fiesta, de la alegría ante la muerte, del éxtasis, del goce erótico, instantes en los que el acento está puesto sobre el momento presente, cuando se forma la comunidad deseable, la comunidad imposible que se crea en el límite de su propia disolución y disgregación.

Las referencias autobiográficas en la obra de Bataille deben ser tomadas con cautela, es un error aferrarse en buscar un significado último a sus textos, una pretensión que no ofrece asidero, pues los datos autobiográficos aparecen en su obra de forma desordenada y confusa, ocasionando desconfianza; estos datos se encuentran insertos en un juego en el que los elementos que refieren explícitamente a su vida aparecen como un punto importante y luego son dejados de lado sin más, esto provoca en el lector una sensación de desconcierto y ambigüedad. Lo mismo ocurre con el resto de su obra. La relación con Bataille no nos promete un lugar cómodo como sus lectores, sus ideas no nos pertenecen. “La comunidad que se establece con él nunca descansa en el hecho de compartir sus ideas. Toda idea supone un tanteo en la oscuridad, un flechazo disparado a ciegas que jamás sabremos si dio en el blanco. Lo que sí compartimos es su interrogante, la interrogante de cada uno de nosotros, ¿por qué he de morir?”⁵

La capacidad de Bataille para moverse libremente entre sus textos, más allá de toda consideración de tipo genérico (podía reciclar su escritura y reapropiarse de ella para diferentes contextos), le permite llevar a cabo un desplazamiento en el pensamiento en el que podemos destacar el incesante intento por escribir ese instante de la experiencia auténtica y soberana que niega el mundo de la acción, de la producción y del consumo, del mundo en el que reina el trabajo y los bienes se acumulan y atesoran, donde se satisfacen las necesidades y cada momento se reduce al momento que sigue. El mundo de la exterioridad que convierte al ser humano en una cosa.

La escritura de Bataille rechaza el discurso bello⁶, así como la construcción coherente y consecuente de los grandes sistemas filosóficos, piensa que “en general, la sinrazón de la filosofía es su alejamiento de la vida.”⁷ Para él, el juego del pensamiento requiere de un rigor y una fuerza que se inscriben más allá del pensamiento claro y distinto; su escritura es una inscripción en el cuerpo mismo, “... el juego *comprende* el trabajo del sentido o el sentido

5 Díaz de la Serna, *op. cit.*, pág. 23.

6 “Para ir hasta el límite del hombre, es necesario en un cierto punto no ya soportar, sino forzar la suerte. Lo contrario es la dejadez poética, la actitud pasiva, el asco por una reacción viril, que decide: es la decadencia literaria (el pesimismo bello).” Bataille, Georges, *La experiencia interior*, vers. castellana de Fernando Savater, Taurus, Madrid, 1981. Pág. 48.

7 Bataille, Georges, *El erotismo*, Tr. de Antoni Vicens, Marie Paule Sarazin, Tusquets, México, 2005. Pág. 16.

del trabajo, que los comprende no en términos de *saber* sino en términos de *inscripción*: el sentido está *en función* del juego, está inscrito en un lugar dentro de la configuración de un juego que no tiene sentido.”⁸

Aparentemente Bataille hace uso de un vocabulario convencional y simple, su estilo no es intrincado o rebuscado, pero detrás de la sencillez de su lenguaje y de la fluidez narrativa de su discurso podemos encontrar el juego de distorsión de ese mismo vocabulario que emplea, que logra al reapropiarse de términos esenciales para la filosofía, desviándolos de su uso establecido. A pesar de tratarse de un pensamiento asistemático y desordenado que señala el vértigo de los excesos, se expresa de forma sólida y estable.

Las principales inquietudes que recorren el corpus batailliano son temas que abandona y retoma caprichosamente, no pueden integrarse a la continuidad del flujo de un discurso. Sin embargo, podemos arriesgar un orden de su obra, habida cuenta de que no existe un plan determinado; su composición obedece a múltiples proyectos que son expresados en una escritura no definitiva ni terminada a la que no podemos atribuirle una voluntad esencial. Su obra se resiste a ser jerarquizada y si aun así insistimos en distinguir entre sus textos, por un lado, los que exaltan una experiencia personal a través de un estilo aforístico y literario; y por otro, los que hablan de conductas sociales mediante un estilo más discursivo que lírico; caeremos en la cuenta de que dicha distinción es insostenible, ya que las fronteras entre estos terrenos temáticos están alteradas y se desvanecen en matices heterogéneos, los límites que separan los escritos poéticos o literarios de los teóricos son móviles y por ello imposibles.

El desorden en la obra de Bataille no es ciego pero tampoco responde a un proyecto intrínseco y premeditado. Proviene de un no-saber al que le es imposible expresarse de manera discursiva, se trata de una experiencia “nacida del no-saber –que– permanece en él decididamente. No es inefable, no se le traiciona si se habla de ella, pero, a las preguntas del saber, hurta al espíritu incluso las respuestas que aún tenía. La experiencia no revela nada, y no puede ni fundar la creencia ni partir de ella.”⁹ Su método (o más bien, la ausencia de él, dado que un método se expresa a través de una coherencia discursiva a partir de normas demostradas racionalmente,

⁸ Derrida, Jacques, *op. cit.* Pág. 357.

⁹ *La experiencia interior*, pág. 14.

llevando implícitamente una meta inteligible y un programa establecido) consistiría en esa misma falta de orden.

Los términos clave que Bataille aborda en su itinerario intelectual, tales como el erotismo, la muerte, el sacrificio, lo poético, lo sagrado, el éxtasis o el gasto inútil, son palabras irreductibles a la homogeneización de la razón, señalan algo de lo cual no se puede decir nada; palabras que aluden más a la experiencia que al pensamiento, imposibles de reducir a una traducción escrita porque son imposibles de pensar. Se sitúan, justamente, en el límite del pensamiento.¹⁰

El carácter subversivo y dislocado, aparentemente incoherente y enrevesado en el que Bataille expone temáticas heterogéneas, muestra que lo que desborda el pensamiento es lo mismo que lo fundamenta y que fluye en completa libertad, sacrificando su salvación en la vida desgarrada por una carcajada; de este modo se hace ostensible que el pensamiento de la muerte conlleva también la muerte del pensamiento.

El pensamiento de Bataille se juega en rupturas, convulsiones y abismos, se ajusta de manera infiel a los temas que aborda. Se expresa de manera desarticulada, en una vaguedad exasperante que provoca vértigo, acaricia la incitación a la vida, a seguir el llamado del viento, que no es otra cosa que el llamado del deseo y de la muerte. “Lo desconocido nos deja fríos, no se hace amar antes de haber destruido en nosotros toda cosa, como un viento violento.”¹¹ Este llamado del viento y del no-saber se expresa en desorden, de maneras ininteligibles, fuera de los procedimientos habituales del pensamiento discursivo y la filosofía que son el trabajo, el conocimiento, el proyecto, el saber, la ideología, la lógica y la identidad; procedimientos que funcionan a través del despliegue de sentido de lo que se habla en el tránsito de un punto a otro; fronteras del pensar que inhiben, esclavizan y excluyen su propio movimiento y la posibilidad de nuevas direcciones; esto explica como la “diferencia entre experiencia interior y filosofía reside principalmente en que, en la experiencia, el enunciado no es nada más que un medio,

¹⁰ “La omnipotencia de la razón limita la del azar: esta limitación basta en principio, el curso de las cosas obedece ampliamente a leyes que, siendo razonables, podemos discernir, pero se nos escapa en sus extremos. En los extremos vuelve a encontrarse la libertad. ¡El pensamiento no puede alcanzar los extremos!” Bataille, Georges, “El culpable” en *El Aleluya y otros textos*, Tr., pról. y selección de Fernando Savater, Alianza Editorial, Madrid, 1981. pág. 81.

¹¹ *La experiencia interior*, pág. 15.

e incluso, tanto como un medio, un obstáculo; lo que cuenta no es ya el enunciado del viento, sino el viento.”¹²

Bataille escribe, es parte del discurso filosófico y se aparta del silencio ¿podemos decir que es cómplice de la mentira que encierra el saber discursivo? Si bien escribe, su lenguaje es un sacrificio del mismo lenguaje que rebasa el orden sintáctico y gramatical de su propia lengua. Ejerce violencia sobre el significado de las palabras, derrochando un excedente al llevarlas más allá de su uso convencional. Su lenguaje está lleno de fisuras y silencios. Su estilo es una parodia del discurso filosófico y su escritura un simulacro del sistema del saber, lo cual produce que *lo otro* irreductible al lenguaje se manifieste ya no más como lenguaje; hace que emerjan la violencia y el silencio sin caer en la argucia discursiva de nombrarlos.¹³ Su lenguaje se burla de la imposibilidad del vínculo entre la violencia y el discurso sistemático. Escribir es un juego que conlleva la parodia del sujeto mismo en relación con la realidad que escapa al lenguaje. La escritura de Bataille apunta a una incipiente función de la filosofía como celebración de la muerte del lenguaje en un sacrificio ritual de la discursividad en el cual el lenguaje se consume de manera devastadora e insensata. En palabras de Foucault:

Sin duda, más vale tratar de hablar de esa experiencia y hacerla hablar en el hueco mismo de la extinción de su lenguaje, precisamente ahí donde las palabras faltan, donde el sujeto que habla viene a desvanecerse, donde el espectador oscila en el ojo arrancado. Allí donde la muerte de Bataille viene a colocar su lenguaje. Ahora cuando esa muerte nos remite a la pura transgresión de sus textos y estos garantizan cualquier intento por encontrar un lenguaje para el pensamiento del límite. Que quizás sirvan ya de morada a ese proyecto en ruinas.¹⁴

La filosofía debe hacer vulnerables sus propios límites, transgredir las condiciones que le dan vida, transfigurarse a sí misma en un sistema inacabado del no-saber. Bataille señala que “tanto como la ciencia, la filosofía

¹² *Ibidem*, pág. 23.

¹³ A final de cuentas “la experiencia interior es proyecto, se quiera lo que se quiera.

Lo es, puesto que el hombre lo es por entero por el lenguaje, el cual por esencia, excepción hecha de su perversión poética, es proyecto. Pero el proyecto no es en este caso el de salvación, positivo, sino el negativo de abolir el poder de las palabras y, por tanto, del proyecto.” *Ibidem*, pág. 32.

¹⁴ Foucault, Michel, “Prefacio a la transgresión” en *De lenguaje y literatura*, Paidós, Barcelona, 1996. Pág. 6.

ha sido hasta aquí una expresión de la subordinación humana, y cuando el hombre intenta representarse, ya no como un momento de un proceso homogéneo —de un proceso desvalido y deplorable—, sino como un nuevo desgarramiento dentro de una naturaleza desgarrada, entonces ya no viene a su ayuda esa fraseología uniforme que surge de su entendimiento: deja de ser capaz de reconocerse en los degradantes grilletes de la lógica y, por el contrario, se reconoce —no solamente con cólera sino con un tormento extático— en la virulencia de sus demonios.”¹⁵ Las palabras de Bataille recogen una propuesta en la que el fundamento de la filosofía se vuelve la transgresión de sí misma, lo cual la empuja a perderse en el abismo de la violencia excedente y de su propia muerte cuando es arrancada del mundo de la homogeneidad. “Al lenguaje sucede entonces una contemplación silenciosa: la contemplación del ser en la cima del ser. Pero ese movimiento necesita todavía el lenguaje, pues debe relatar, no sin desfallecer, la llegada a la cima mediante la exposición discursiva de la transgresión [...] El discurso ateológico es el balbuceo que irrumpe antes de que el pensamiento se aniquile [...] El resto es ironía.”¹⁶



¹⁵ “Expediente del ojo pinal” en *Para leer a Geroges Bataille*, selección Ignacio Díaz de la Serna y Philippe Ollé-Lprune y presentación de Ignacio Díaz de la Serna, Tr. Glenn Gallardo, Fondo de Cultura Económica, México, 2012. pág. 55.

¹⁶ Díaz de la Serna, Ignacio, “Georges Bataille o la ejecución del saber y del lenguaje” en *Para leer a Geroges Bataille*, *op. cit.*, pág. 41.

LA EXPERIENCIA DE LA NOCHE DEL NO-SABER

*La solución del misterio siempre es
inferior al misterio.*

JORGE LUIS BORGES

*Il y a un grand tumulte; tout parle en nous, excepté la bouche.
Les réalités de l'âme, pour n'être point visibles et palpables,
n'en sont pas moins des réalités.¹⁷*

VICTOR HUGO

La experiencia de la que habla Bataille se vive y unifica desde el interior lo que el pensamiento discursivo separa: “Sólo desde dentro, vivida hasta el trance, aparece uniendo lo que el pensamiento discursivo debe separar. Pero una no menos que estas formas —estéticas, intelectuales, morales— los contenidos diversos de la experiencia pasada (como Dios y su Pasión) en una fusión que no deja fuera más que el discurso por el que se intentó separar esos objetos.”¹⁸ Su expresión escrita es un esbozo que intenta ser fiel a lo vivido conservando la voluptuosidad de la muerte en su construcción, explota y se desvanece de manera inadvertida y azarosa. No puede ser reducida a una simple traducción verbal que traiciona la vivencia cuando se comunica. No obstante, y pese a todos los obstáculos, la experiencia impele a ser comunicada, su escritura se convierte en algo exasperante, agotador e inagotable; su expresión es una posibilidad infinita e indefinida que termina por demoler en su desplazamiento al que escribe. Transmitir la experiencia se produce en el desfallecimiento de una reflexión que se organiza y se expresa en los límites del lenguaje para quebrantar el orden discursivo que le da significado. “El dominio de la experiencia es todo lo posible. Y en la expresión que ella es de sí misma, a fin de cuentas, necesariamente no es menos silencio que lenguaje. [...] La experiencia no

¹⁷ “Hay un gran tumulto; todo habla en nosotros excepto la boca, Las realidades del alma, por no ser visibles ni palpables, no son menos realidades.” La traducción es mía.

¹⁸ *La experiencia interior*, pág. 19.

puede ser comunicada sin lazos de silencio, de ocultamiento, de distancia, no transforma los que ella pone en juego.”¹⁹

El ámbito del saber es el mismo terreno del trabajo y del discurso; en este espacio podemos ubicar el conocimiento, la ciencia y la razón; que se caracterizan por la conciencia de objetos que a través del desarrollo de la técnica hacen operable la función instrumental y manipulable del saber como resultado de la acción utilitaria que satisface las necesidades de sobrevivencia del ser humano. El proyecto tiende a su culminación y se organiza respecto a un objetivo final; intenta asir la diversidad del mundo móvil e irregular, ordenándolo y ajustándolo a una medida manejada y dominada a partir de conceptos, para fijarlo de manera estable, armónica y permanente en el mundo discontinuo. “La armonía es un medio de «realizar» el proyecto. La armonía (la medida) lleva a bien el proyecto: la pasión, el deseo pueril, impiden alcanzarlo. La armonía es la obra del hombre en proyecto, ha encontrado la calma, y eliminado la impaciencia del deseo. [...] El proyecto es expresamente obra del esclavo, es el trabajo y el trabajo ejecutado por quien no goza de su fruto. En el arte, el hombre vuelve a la soberanía (a la instancia del deseo) y, si bien en primer lugar es deseo de anular el deseo, apenas ha alcanzado sus fines y ya es deseo de reavivar el deseo.”²⁰

La discontinuidad de los objetos nos define a partir del trabajo, produciendo la conciencia de nuestros propios límites en relación con un mundo al que le imponemos un orden con el propósito de poder manipularlo en función de nuestros propios fines y necesidades. El sujeto adquiere voluntad y poder, se convierte en el centro de referencia de todas las cosas, y a final de cuentas él mismo queda reducido a una cosa. A este respecto, Bataille ofrece la siguiente formulación:

La introducción del *trabajo* en el mundo sustituyó, desde el principio a la intimidad, a la profundidad del deseo y a sus libres desenfrenos, el encadenamiento razonable en el cual la verdad del instante presente no tiene importancia, sino el resultado posterior de las *operaciones*. El primer trabajo fundó el mundo de las *cosas*, al cual responde generalmente el mundo profano de los Antiguos. Desde la posición del mundo de las cosas, el hombre se convirtió en una de las

¹⁹ *Ibidem*, pág. 39.

²⁰ *Ibidem*, pág. 65.

cosas de este mundo, por lo menos durante el tiempo en que trabajaba. Es a esta decadencia que el hombre de todos los tiempos se ha esforzado en escapar. En sus mitos extraños, en sus ritos crueles, el hombre está, desde el principio, *a la búsqueda de una intimidad perdida*.²¹

El saber distingue al sujeto del objeto creando un posicionamiento que cancela la comunicación entre estas dos esferas aisladas que en la continuidad del ser íntimamente se encuentran indiferenciadas. “La supresión del sujeto y del objeto —escribe Bataille— es el único medio de no acabar en la posesión del objeto por el sujeto, es decir, de evitar la absurda avalancha del *ipse* que quiere llegar a serlo todo.”²²

Para aprehender el objeto y al mismo tiempo comprenderlo, poseerlo, representarlo y manipularlo; el sujeto se sirve de la discursividad que trabaja a partir de sucesiones y enumeraciones de la realidad; y estas, a su vez, se relacionan, duplican, evocan o designan palabras y conceptos. Las palabras y los conceptos articulan y producen la forma de la realidad; en otras palabras, el saber somete y nos hace esclavos del proyecto de la razón al violentar, recortar, fragmentar, escudriñar, acomodar, dominar, desentrañar y apropiarse de la realidad. “El pensamiento discursivo es obra de un ser comprometido en la acción, tiene lugar en él a partir de sus proyectos, sobre el plano de la reflexión de los proyectos. El proyecto no es solamente el modo de existencia implicado por la acción, necesario a la acción, es una forma de ser en el tiempo paradójica: es el aplazamiento de la existencia.”²³

Así es como la naturaleza se convierte en un cúmulo de objetos disponibles, ordenados y controlados en función de nuestra satisfacción. Conocer se vuelve una exigencia sistemática y acumulativa. La obstinación del saber por encontrar respuestas subsume cualquier otro tipo de necesidad, apetito, deseo o interés; las respuestas tranquilizadoras que se obtienen nos mantienen en la zona de confort que brinda la esclavitud del trabajo que postula una supuesta libertad que se alcanza a través del proyecto y la apropiación del mundo, se trabaja para saber y se conoce para trabajar más.

21 *La parte maldita*, pág. 100.

22 *La experiencia interior*, pág. 61.

23 *Ibidem*, pág. 55.

El saber se basa en una fe y confianza ciega en el porvenir y en las metas, todo se subordina a la duración del proyecto, los actos se someten al resultado, a un fin mayor, siempre a la expectativa de un futuro que jamás se cristaliza en un instante presente momentáneo. Cuando se niega el instante se existe en función de algo que nunca llega. El instante se concibe como contrario al tiempo, estorba a la realización de un proyecto al que le conviene ignorarlo en aras de una meta inalcanzable.

La experiencia interior es una experiencia descarnada, libre de ataduras, exenta de motivos, su valor se acota a lo vivido en la experiencia, es una apuesta por el desbordamiento de los límites individuales en un mundo homogéneo. Trata de franquear los límites que condenan al individuo a la seguridad y tranquilidad que les proporciona la mansedumbre para darse cuenta de que fuera de sí no existe un *más allá* que de sentido; sin embargo, más allá del proyecto podemos encontrar el instante que quedó excluido por el trabajo y el cálculo del futuro, pero con este paso que transgrede el límite hablamos de un *más allá* terrestre o inmanente que conserva la ausencia y el vacío, no de un horizonte ininteligible. Ese paso que transgrede es un instante de movimiento fulgurante en el que se pasa de lo conocido a lo desconocido. En este sentido, Bataille señala que “no nos desnudamos totalmente más que yendo sin hacer trampas a lo desconocido. Es la parte de lo desconocido lo que da a la experiencia de Dios —o de lo poético— su gran autoridad. Pero lo desconocido exige en último término un imperio no compartido.”²⁴

Por el contrario, la experiencia de los místicos —con la que se ha solido equiparar el pensamiento de Bataille— es una experiencia que mantiene un límite, es confesional y dogmática: “las presuposiciones dogmáticas han dado límites indebidos a la experiencia: el que sabe ya, no puede ir más allá de un horizonte conocido.”²⁵ Tiene un método para conseguir una finalidad, una meta calculable (que en este caso sería la gracia y la beatitud), quiere apropiarse de un saber y sigue la mecánica del proyecto y del trabajo al esperar un beneficio: Dios, el mismo contenido positivo del que se sabe previamente consistirá la revelación y el cual es un límite que no se puede rebasar.

²⁴ *La experiencia interior*, pág. 15.

²⁵ *Ibidem*, pág. 13.

El no saber es aquello que el saber no puede abarcar y que le es imposible de asimilar: los residuos, lo que se le escapa, la violencia que lo excede, su otro, la negatividad desmesurada que se manifiesta en lo particular e individual, lo que le está vedado al universal cuando intenta comprenderse a sí mismo y comprenderlo todo, es lo que pone en peligro y amenaza el control y dominio del saber, y es así que “una vez alcanzado el no saber, el saber absoluto no es más que un conocimiento entre otros.”²⁶

El discurso filosófico, haciendo uso de su armonía conceptual, se opone y condena la violencia, se aleja de ese otro desconocido y lo condena al olvido. Fundamenta la violencia en la medida en que suprime su forma de particularidad cuando rechaza el instante. El discurso se forma y elabora por la violencia y esta constituye el otro a partir del cual la filosofía se sostiene y se desarrolla poniéndose en su contra; si la filosofía pudiera abarcar la violencia se desplomaría como lo que es: saber discursivo. El discurso se limita a lo expresado, no puede abarcar el movimiento de la expresión, de hacerlo no podría delimitar las fronteras que lo definen como discurso. La filosofía intenta explicar la violencia para evitar ser desbordada por ella, pero lo real es informe, la violencia excedente es ininteligible, por eso el núcleo que palpita en ella es el silencio²⁷; la heterogeneidad, no la discursividad.

La violencia no dice ni justifica su existencia, no profiere su derecho a existir, no puede ser dicha, pronunciada o expresada, prescinde de la coherencia del discurso, no puede ser fundamentada por la filosofía pero es el fundamento de lo que existe; está fuera del tiempo y del saber, no es objeto o medida de comprensión ni es el contenido de algún sistema de representaciones. La coherencia del discurso juega el papel de medida de lo universal y somete lo excedente a su apropiación; a través de una operación discursiva encierra lo extraño en lo familiar, el silencio en el terreno de la palabra. En su afán de pensar y dar cuenta de todo lo real, la filosofía termina por maquillar su representación, subordinando y aplastando lo diferente bajo el dominio de la coherencia, ejerce la misma violencia que condena contra lo que la excede y desborda y le exige quedar

²⁶ *Ibidem*, pág. 64.

²⁷ “No daré más que un ejemplo de palabra deslizante. Digo palabra: podría ser igualmente la frase en que se inserta la palabra, pero me limito a la palabra *silencio*. Tal palabra es ya, antes lo dije, la abolición del ruido que es la palabra; entre todas las palabras es la más perversa o la más poética: ella misma es prenda de su muerte.” *Ibidem*, pág. 26.

comprendido dentro del concepto del saber discursivo. Cuando la filosofía discursiva habla de la violencia la transforma en un objeto dentro del orden del discurso, finge domesticarla dentro del flujo del discurso coherente pero la violencia permanece irreductible guardando silencio.



EL CÓMICO ALIENTO DE LA MUERTE

*Sepulcrales aderezos del placer.
En medio de la muerte estamos en la vida.*²⁸
JAMES JOYCE, *Ulises*

Cuando hablamos de erotismo²⁹ nos enfrentamos a una experiencia imposible porque las condiciones de su posibilidad son parte de aquello que ella misma niega, esta experiencia se manifiesta en representaciones de la muerte, mediante el sacrificio o el gasto sin finalidad. El orden simbólico es una tentativa de representar lo irrepresentable. Tenemos *idea* de la muerte, imágenes; elaboramos ficciones acerca de ella a partir de las muertes ajenas. No podemos dar testimonio de la propia muerte porque cuando morimos ya no estamos presentes para vivir ese instante último. La verdadera experiencia de la propia disolución sólo puede estar más allá

28 En el original: “Love among the tombstones. Romeo. Spice of pleasure. In the midst of death we are in life. Both ends meet.”

29 “Podemos decir del erotismo que es la aprobación de la vida hasta en la muerte.” Con esta frase, en su libro *El erotismo* (pág. 15) Bataille intenta acercarse a una definición del sentido de este término, enseguida nos aclara que el erotismo se separa de la actividad sexual reproductiva, la cual compartimos con el resto de los animales; los seres humanos encuentran en la actividad erótica una exuberancia de la vida que estaría, más bien, cercana a la muerte. La reflexión sobre el ser debe estar inserta en los movimientos de la pasión y permeada por la verdad que se revela en la relación entre el goce sexual y la muerte. El erotismo se define independientemente de la reproducción considerada como un fin. Los seres discontinuos se encuentran separados unos de otros por un abismo, una diferencia primera que es inquebrantable e incomunicable; cada quien nace y muere radicalmente separado de los demás sin poder compartir su nacimiento o su muerte. Ese abismo profundo es la muerte: no puede suprimirse pero nos produce vértigo y, al mismo tiempo, fascinación. Para los seres discontinuos la muerte tiene el sentido de la continuidad del ser, su reproducción los hace discontinuos pero también pone en juego su continuidad, la cual se encuentra ligada, profunda e íntimamente, a la fascinación por la muerte que domina el erotismo. A los seres aislados y discontinuos que son individualidad percedera y fruto del azar, les queda la nostalgia de la continuidad perdida. Esta nostalgia rige el erotismo. Tenemos el deseo angustioso de que lo percedero dure para siempre y, a la vez, nos obsesiona la continuidad primera del ser en general. Cualquier forma de erotismo tiene que ver directamente con una sustitución del aislamiento del ser por la continuidad.

del saber. Sin embargo, podemos acceder a lo imposible en momentos tales como la pérdida de conciencia, un estallido en llanto o en risas, llegar al límite de la articulación del saber, cuando el saber se vuelve no-saber absoluto. Somos capaces de sentir en nuestro cuerpo, más allá y por el lenguaje, que nada puede separarnos de él y de su presencia animal que nos remite a —nos hace recordar— nuestra propia finitud y muerte.



Venus y Hechicero u Hombre-Bisonte, Cueva de Chauvet (30 000 a.C.).

Sentimiento de la divinidad animal que disuelve las barreras entre el mundo humano y el mundo de los espíritus. La animalidad no es afectada por ninguna prohibición, las categorías son mutables y permean el cambio de nuestra idea del mundo. “Como si un horror infecto fuese la contrapartida constante e inevitable de las formas elevadas de la vida animal.”

La muerte y el amor realizado son fenómenos inseparables que sólo ocurren una vez³⁰. Ni el amor ni la muerte tienen historia propia, son independientes, no están conectados a otros acontecimientos similares. La

³⁰ Para el sociólogo Zygmunt Bauman “cada aparición de cualquiera de los dos —de la muerte o del amor— es única pero definitiva, irrepitible, inapelable: Cada aparición debe sostenerse “por sí sola”, y lo hace. Toda vez que aparecen, nacen por primera vez, o renacen, saliendo de la nada, de la oscuridad del no-ser, sin pasado ni futuro. Cada una, cada vez, empieza desde el principio, dejando al desnudo lo superfluo de las tramas del pasado y la vanidad de cualquier trama del porvenir.” Bauman, Zygmunt, *Amor líquido, Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*, Fondo de Cultura Económica, traducción de Mirta Rosenberg y Jaime Arrambide, México, 2010. pág. 37.

verdadera unión de dos personas es casual y no causal. No se puede aprender a amar o a morir, empero, ambos fenómenos son ineludibles, no sabemos en qué momento llegarán y, sin duda, estaremos desprevenidos ante su arribo. Aunque sean fenómenos inaprensibles, la razón intenta comprender lo incomprensible y teje la ilusión de que se adquiere un nuevo saber a partir de las experiencias ajenas, pero la experiencia de los otros no puede ser aprendida, sólo puede conocerse como experiencia procesada e interpretada por los demás.

El nacimiento y la muerte, acontecimientos esenciales para la vida humana, pero impenetrables para el intelecto, sin embargo, pueden ser “explicados” a partir de la experiencia de la voluptuosidad o exuberancia y de las diversas formas en las que ésta se presenta, tales como la literatura y el sacrificio, formas que iremos explorando en los siguientes apartados; en estas experiencias el ser humano se afirma a sí mismo y puede entrever sus mecanismos más profundos.



LA POESÍA

*Ç'aurait été un mot-absence, un mot-trou,
creusé en son centre d'un trou, de ce trou où tous
les autres mots auraient été enterrés [...]
Manquant, ce mot, il gâche tous les autres, les contamine.³¹*
M. DURAS, *Le revissement de Lol V. Stein*

*La lengua es un órgano de conocimiento
del fracaso de todo poema
castrado por su propia lengua [...]
las palabras no hacen el amor
hacen la ausencia.*

ALEJANDRA PIZARNIK

Cuando Bataille habla de la poesía como una forma de transgresión, no se refiere, como veremos más adelante, al género literario o a las palabras que ansían llegar a otro lado; se trata de un movimiento que deja huellas en lo escrito, del sacrificio del lenguaje, la creación por medio de la pérdida. “La poesía no es más que una depredación reparadora. Devuelve al tiempo que roe lo que un estupor vanidoso le arrebató, disipa las máscaras de un mundo ordenado.”³²

Mediante el pensamiento discursivo las palabras justifican y construyen el mundo de las acciones prácticas y los fines útiles, formando un carácter que refiere y articula los hechos discontinuos separándolos unos de otros.

La poesía puede atisbar la totalidad continua de lo que existe. El erotismo, la risa o el éxtasis místico son retornos fugaces que experimentan lo continuo, niegan la discontinuidad en las conciencias separadas de los seres. Estos instantes que indican el retorno de lo continuo en las conciencias discontinuas que distinguen clara y distintamente, son el verdadero fin, afirman totalmente una existencia que se justifica por sí misma.

³¹ “Habría sido una palabra-ausencia, una palabra-agujero, atravesada en su centro por un agujero, ese agujero en el que todas las otras palabras habrían sido enterradas [...] Ausente, esta palabra, arruina todas las demás, las contamina.” La traducción es mía.

³² *La experiencia interior*, pág. 155.

La escritura para Bataille tiene un origen improbable, se encuentra derrotada desde un principio al ser ella misma las huellas de su propia imposibilidad, no puede ocultar su impotencia y desfallecimiento frente a lo que quisiera comunicar por un golpe de suerte³³, aparece su debilidad y al mismo tiempo esa debilidad es negada por la fuerza de las mismas palabras que la muestran.

La poesía debe ser transgredida cuando se vuelve una práctica literaria profana (un acto que no hace más que justificar y embellecer la naturaleza), convertida en institución de lo que una época repite e instaura como lo poético. Debe ser devuelta a su origen sagrado: un lujo, algo que no sirve sino para liberarnos de la servidumbre, una experiencia gratuita del lenguaje, derroche de la naturaleza que hace desaparecer al ser individual.

No es en los momentos bellos que alcanza la poesía donde se muestra su brillo, aquella no es el conocimiento de uno mismo ni de la experiencia del origen —de lo que antes no era—. La fuerza de la poesía se muestra en un fracaso que resulta perturbador, en un sentimiento de impotencia, de equívoco y de traición a sí misma. “La poesía que no se eleva hasta la impotencia de la poesía es todavía el vacío de la poesía (la bella poesía).”³⁴ Es la riqueza que se vislumbra en el intento desesperado por evocar a partir de palabras la experiencia de lo más lejano posible. Es una fácil evocación rica en audacia y exigencia, pero que aleja de una experiencia pobre y difícil. “El punto extremo está en otro sitio. No está alcanzado por completo hasta ser comunicado [...] Que una expresión cualquiera dé testimonio de él: el extremo es distinto de ella. Nunca es literatura. Si bien la poesía lo expresa, difiere de ella: hasta el punto de no ser poético,

33 Con respecto a los golpes de suerte, Bataille apunta: “todo valor es suerte, su existencia depende de la suerte, que yo lo encuentre depende de la suerte. Un valor es el acuerdo de un cierto número de hombres, cada uno de ellos animado por la suerte, concertados por la suerte, la suerte en su afirmación (ni voluntad, ni calculo, a no ser después). Imaginé esta suerte no bajo una forma matemática, sino como un toque que concierta el ser con lo que lo rodea. El ser mismo es el acuerdo, acuerdo con la suerte en primer lugar. Una luminosidad se pierde en lo íntimo y lo posible del ser. El ser se pierde, contenido el aliento, reducido al sentimiento del silencio, el acuerdo está ahí, que fue perfectamente improbable. Los golpes de suerte ponen al ser en juego, se suceden, enriquecen al ser en potencia de acuerdo con la suerte, con poder de revelarla, de crearla (siendo la suerte el arte de ser o el ser, el arte de acoger la suerte, de amarla). Poca distancia entre la angustia, el sentimiento de la mala suerte, y el acuerdo: la angustia es necesaria al acuerdo, la mala suerte a la suerte, el insomnio de la madre a la risa del niño.” *El culpable*, pág. 85.

34 Bataille, Georges, *La felicidad, el erotismo y la literatura: ensayos 1944-1961*, selección, traducción y prólogo de Silvio Mattoni, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2001. Pág. 22.

pues aunque la poesía lo tiene por objeto, no lo alcanza. Cuando el punto extremo llega, los medios que sirven para alcanzarle ya no están.”³⁵

El hombre pone en cuestión la naturaleza a través de la negación, en una sucesión de refutaciones. La poesía se niega a sí misma, ronda los límites de lo posible, lo desconocido, la locura; rechaza y excede lo dado natural pero no lo cambia, derrumba los lazos del hombre con la naturaleza a partir de una libertad ficticia de asociaciones verbales que sólo destruye verbalmente pero que al mismo tiempo, cuando es aceptada, afirma la coacción que ejerce la naturaleza. No podemos contentarnos con el mero cuestionamiento ficticio de la naturaleza; cuando resulta imposible sostener la comedia de mentiras que representa una crítica a la realidad a partir de la poesía, cuando se exige esa realidad, entonces se experimenta el vacío, la locura, la irrealidad de los posibles evocados con la muerte del mundo lógico y real; lo que Bataille llama *la experiencia de la noche*; experiencia en la que todo valor y todo saber son aniquilados. “La poesía no es más que un desvío: con ella escapo del mundo del discurso, es decir, del mundo natural (de los objetos); con ella entro a una suerte de tumba donde la infinidad de los posibles nace de la muerte del mundo lógico.”³⁶

Ante las figuras de la poesía se abre el vacío que surge del exceso del deseo, del objeto del deseo que es la propia negación o destrucción de él mismo³⁷ y que obedece al poder de lo desconocido en el momento en que el rigor es disipado y se transfigura el mundo de los objetos. “Las figuras poéticas que obtienen su brillo de una destrucción de lo real quedan a merced de la nada, la tienen que rozar, extraer de ella su aspecto turbio y deseable: ya tienen la extrañeza de *lo desconocido*, los ojos de ciego.”³⁸

La poesía desafía la naturaleza, la niega íntegramente a partir de una conciencia de atención calmada que toca el fondo de lo lejano. El juego nos exige ser astutos con esta calmada lucidez en la que no debe haber ni exceso de atención ni de relajamiento. La poesía requiere de esa astucia ante la suerte.

El fascismo somete y reduce la literatura a una utilidad pero el verdadero fin político de la literatura no puede ser la utilidad, es lo inútil de la divina

35 *La experiencia interior*, pág. 59.

36 *La felicidad, el erotismo y la literatura*, pág. 24.

37 “El objeto del deseo es en primer lugar lo ilusorio, en segundo lugar solamente el vacío de la desilusión” *Ibidem*, pág. 25.

38 *Idem*.

libertad, la mala conciencia, una deserción de la servidumbre, la expresión de la parte esencial y auténtica del hombre que no puede ser reducida a lo útil, que no se justifica y no se puede definir por fórmulas ya que es libre y desgarradora. Esa libertad es un riesgo que el escritor debe encarnar, “a menudo también su libertad lo destruye: es lo que lo hace más fuerte. Lo que entonces obliga a amar es esa libertad riesgosa, altiva y sin límites que a veces lleva a morir, que hace incluso amar la muerte.”³⁹



³⁹ *Ibidem*, pág. 18.

LA FELICIDAD ES INSEPARABLE DE LA ANGUSTIA

*Chaque pensée devrait être la ruine d' un sourire*⁴⁰

JEAN-LUC GODARD, *Eloge de l'amour*

Precisamente ahí, en esos gemidos, se expresa el placer del doliente.

Si no sintiera placer con ellos, no gemiría.

*[...] esos gemidos manifiestan toda la humillación que representa
para nuestra conciencia la inutilidad del dolor.*

F. DOSTOIEVSKI, *Memorias del subsuelo*

*Mais qu'importe l'éternité de la damnation à qui
a trouvé dans une seconde l'infini de la jouissance?*⁴¹

CHARLES BAUDELAIRE

La angustia nos hace salir del tiempo y recobrar el instante presente más allá de la nostalgia por la soberanía perdida. La angustia y el goce se encuentran en la fiesta, en el lugar donde se muestra lo sagrado como la transgresión de lo profano, donde el sacrificio, la gloria y la miseria se vuelven formas de lo sagrado y donde somos impulsados hacia la muerte: la desaparición definitiva de todo lo que somos, pero que en un instante nos hace elevar por encima de la ley y de las consecuencias ulteriores, celebrando la vida.

Para Bataille el momento de la voluptuosidad es el momento de felicidad anhelada por cualquier hombre, un instante de perfecto deslumbramiento pero al que, a la vez, se le da un sentido sucio, desgraciado y condenado. Este juego de voluptuosidad y placer es considerado con angustia por los hombres porque consume nuestra energía en un peligroso arrebató que espanta y nos hace negar su valor, y lo que se niega es la propia animalidad y mortalidad: “la voluptuosidad para el hombre es la animalidad, no es más divina que caduca, y su caducidad es su condición. Si bien siempre efectuamos el acto del traidor:

⁴⁰ “Cada pensamiento debiera ser la ruina de una sonrisa.” La traducción es mía.

⁴¹ “Pero qué le importa la condena eterna a quien ha encontrado en un instante lo infinito del goce.” La traducción es mía.

o traicionamos durante el día nuestra verdad de la noche, o sólo aspiramos hipócritamente a denunciar la convención del día.”⁴²

El lenguaje y la vida son movimientos opuestos que constituyen la mentira en que está encerrada la humanidad y que es reflejada en la literatura con un rostro oculto de verdad. “Si la expresión paralizada del lenguaje claro decepciona, si la literatura fascina es porque somos tironeados sin descanso por el deseo, soberbio o debilitado, de reír y de amar.”⁴³

Cuando el lenguaje intenta traducir el movimiento hacia la felicidad del cuerpo⁴⁴ se encuentra con la incapacidad y la falta de fuerza para poder hacerlo, solamente logra acercarse retirándose en silencio. “El mundo de las palabras es risible. Las amenazas, la violencia, el poder que hechiza, pertenecen al silencio. La profunda complicidad no es expresable en palabras.”⁴⁵

Como en el amor, también el sentido de la literatura es la búsqueda de la felicidad, pero al igual que aquél, la literatura constantemente se topa con un desvío hacia la desgracia, y cuando intenta describir la voluptuosidad evoca un sentimiento de obscura vergüenza, como si el placer o la dicha no estuvieran ligados al vigor soberano de la misma forma en que lo está la desgracia. Cuando la literatura rinde tributo a la desgracia, se limita y se reduce a sí misma en el momento en que ignora que ella misma es un anhelo de felicidad.

La voluptuosidad no puede ser abordada por el lenguaje como una categoría lógica, cuando éste se ve forzado a definirla, lo hace de una manera irrisoria. La poesía intenta expresar la voluptuosidad pero lo hace de una forma desafortunada porque, entre diversos desvíos, esconde la simplicidad de la alegría.

El ser humano se encuentra separado de la felicidad, así que busca los medios para alcanzarla en el trabajo⁴⁶; pero al no ser la felicidad una cosa, no puede adquirirse como el resultado inmediato de un trabajo, al contrario:

⁴² *Ibidem*, pág. 83.

⁴³ *Ibidem*, pág. 84.

⁴⁴ El cuerpo es aquello que señala una verdad última, a saber, el apartamiento de la conciencia, la separación del hombre de la naturaleza y de la animalidad. El cuerpo manifiesta, en última instancia, el ser mortal y perecedero.

⁴⁵ *El culpable*, pág. 80.

⁴⁶ La conciencia se instaura a partir de la negación de la naturaleza, del presente continuo del animal que muere sin saberlo, la conciencia se hace presente a partir del hecho de que el hombre

en vez de acercarnos a ella, el trabajo introduce una distancia infranqueable entre la felicidad y el hombre, porque la felicidad no puede ser apresada como un objeto ni identificada con los resultados del trabajo.

La felicidad debería ser considerada en el terreno del gasto y no en el de la adquisición. La voluptuosidad y el reposo son gastos improductivos, el primero en un sentido excesivo y el segundo en un sentido no productivo (aunque tampoco se consume de manera considerable).

No puede haber felicidad sin angustia. La voluptuosidad suspende, y al mismo tiempo incrementa la angustia. El hombre entre más gasta en el ardor del placer, más se debilita. “Si lo consideramos más allá de las condiciones patológicas —aclara Bataille— el único medio que tiene el hombre para escapar de la angustia es trabajar. Mi angustia comienza desde el momento en que tengo la sensación, cierta o no, de gastar en un tiempo dado más de lo que adquiero.”⁴⁷

El incremento del trabajo intenta compensar la energía que se perdió en la potencia de la voluptuosidad para así poder conciliar la adquisición y el gasto; es la angustia inmediata la que nos hace propensos al error, pero en general el trabajo y la adquisición de bienes no son capaces de reducir la angustia generada o incrementada por la pérdida de energía de la felicidad.

La razón confunde la adquisición y el gasto, designa con el nombre de felicidad los recursos que la hacen posible, suplanta el ardor que proviene del consumo de los recursos por la adquisición de los mismos, ya que el ardor de la voluptuosidad es indicador del re-advenimiento de la angustia; la felicidad de la razón, cuando se afirma, se excluye a sí misma como felicidad porque no es tocada por la embriaguez y por ninguna angustia es perturbada.

El razonamiento habitualmente entiende por felicidad un estado durable, pero la felicidad también refiere al instante. Al aspirar a una felicidad entendida como duración se tiende a negar y excluir el instante, porque sólo se aprecia la acumulación de recursos, y si se gasta es sólo en función de perdurar en la felicidad. De igual manera, en el instante de felicidad poco

trabaja. A través de la escritura y su discontinuidad articulada se abre la posibilidad de negar aquella separación originaria y experimentar la continuidad en un momento, la totalidad que es el instante. El hombre tiene un carácter superfluo y abandonado; pone en juego y excede la naturaleza, es una exuberancia, un desperdicio, el universo no lo necesita, está de más. “El corazón es humano en la medida en que se rebela. No ser un animal, sino un hombre, significa rechazar la ley (la de la naturaleza).” *La felicidad, el erotismo y la literatura*, pág. 21.

⁴⁷ *Ibidem*, pág. 86.

importa ya la duración. Así pues, la razón esconde el valor del instante por estar inmediatamente ligado a la angustia; y si aun así, bajo estas condiciones, el instante es capaz de subsistir, es sólo en la medida en que queda limitado y nunca reconocido en su máximo valor y afirmación.

Ese instante se convierte en el momento extremo de la vida para el hombre, y lo seduce fuertemente, “en razón de su carácter costoso es definido como un sinsentido: es una trampa, un momento que no debería acaecer; es la animalidad obstinada del hombre al que su *humanidad* consagra al mundo de las cosas y de la razón.”⁴⁸

Acaso una íntima verdad inaccesible que ha sido ocultada en la oscuridad de la noche del no saber, “el rechazo razonable de la angustia y la sumisión al trabajo no podían hacer que el consumo no conservara el valor último.”⁴⁹ La preocupación del hombre por hacer de la felicidad algo perdurable, expulsa los instantes de intimidad a una especie de monstruosa vergüenza caracterizada por un sentimiento de caída; esa intimidad no pierde su valor fundamental, sólo que se vuelve inaccesible para la razón porque es ocultada inconscientemente tras una máscara de vergüenza.

La duración se ve debilitada cuando la angustia, expulsada por el cálculo de la razón, nos atrae profundamente; y no se trata de la angustia tratada aisladamente, así que no puede considerarse peligrosa a la manera del miedo; la angustia está íntimamente supeditada a la felicidad, por eso “el peligro al que responde la angustia surge de una posibilidad de felicidad extrema. Pero no sólo aumenta nuestro miedo debido a que el peligro nos tienta: la resistencia de la angustia aumenta la intensidad de la felicidad si terminamos por ceder”⁵⁰ Es así que la felicidad perdida se busca en la profundidad de la angustia de la voluptuosidad.

El momento del éxtasis, de embriaguez y voluptuosidad, toca un punto en el que la visión del extremo de lo posible ya no es tratada indirectamente, eludida, desviada o detenida por la angustia. El placer consume intensamente recursos y energías, es un atractivo peligroso y como tal es enormemente aterrador; la angustia y el espanto lo vuelven un consumo significativo. El único consumo completo que no aleja desfalleciendo es la muerte.

48 *Ibidem*, pág. 88.

49 *Ibidem*, pág. 89.

50 *Idem*.



Egon Schiele, *Die Umarmung (Die Liebenden)* (1917).

La voluptuosidad implica la fusión de los amantes, pero la conclusión de la profunda comunicación de uno dentro del otro sólo puede darse cuando se deja de vivir. La voluptuosidad solamente es posible en el momento en que es suprimida finalmente toda diferencia que los separa; sólo la muerte es capaz de destruir tal diferencia, pero la muerte no se puede descubrir, es inaccesible.

No podemos vivir ese desenlace definitivo, sólo queda el movimiento hacia el final, la voluptuosidad se encuentra dentro de ese movimiento acelerado y precipitado en el que es imposible el reposo, un movimiento en el que desaparece la diferencia entre el ser y su propia muerte. La literatura no tiene lo necesario para poder darle expresión verbal a ese movimiento, sólo puede detenerse en lo que lo hace posible, pero lo hace entorpecida por la angustia. Sin poder abordar el movimiento, a la literatura le queda hablar sobre los *estados* imposibles. Si rechaza los *estados* imposibles y quiere captar el movimiento de la voluptuosidad, entonces sólo alcanza a describir un movimiento reducido a *estado*, no puede seguir ese movimiento, se sustrae a la conciencia, ya que se le escapan los efectos que

intenta apresar y que la engañan. Para captar el movimiento haría falta detenerlo en depresión, ya no se hablaría sobre él, sino del estado que resulta cuando el movimiento se detiene.

Las representaciones de la conciencia evaden el momento de la voluptuosidad debido al incremento de la angustia, ese momento queda negado y aplastado cuando la conciencia se afirma a sí misma, queda sepultado en la oscuridad de la conciencia, permanece como desconocido, imperceptible y extraño. “Así el estallido de la voluptuosidad, cuando aparece en la conciencia, está en un punto muerto. Y no se puede hablar, no se puede hacer que ingrese en el campo claro de la conciencia sino a condición de emprender al revés el camino habitual del pensamiento.”⁵¹



51 *Ibidem*, pág. 100.

LA COMUNICACIÓN

*La muerte, muerte del otro, lo mismo que la amistad o el amor,
liberan el espacio de la intimidad o de la interioridad
que no es nunca el de un sujeto,
sino el deslizamiento más allá de los límites.*

MAURICE BLANCHOT

Lo que yo pienso, no lo he pensado solo.

MAURICE BLANCHOT

La comunicación aparentemente se presenta como irrealizable pero las imágenes que unen el goce y la muerte no sólo pertenecen a un individuo aislado. El mismo instante de experiencia consumada hace que valga para todos. Cada ente soberano comparte la misma muerte, el mismo deseo, la misma continuidad de fondo, el mismo lenguaje discontinuo. “Los seres, los hombres, —dice Bataille— no pueden “comunicarse” —vivir— más que fuera de sí mismos. Y como deben “comunicarse”, deben *querer* ese mal, la mancha, que poniendo su propio ser en juego, los vuelve penetrables el uno para el otro.”⁵²

La verdadera poesía siempre fue escrita por todos⁵³ porque en el instante en que se experimenta la autenticidad todos los individuos son ellos mismos cuando no se subordinan al trabajo, cuando pueden gozar del presente por una *voluntad de suerte*, en un punto donde ya no están reducidos a fines remotos que postergan en el tiempo del mundo práctico. “Un hombre tiene a veces el deseo de escapar de los objetos útiles: de escapar del trabajo, de la servidumbre del trabajo, que los objetos útiles han mandado. Han ordenado en el mismo movimiento la particularidad cerrada (la visión a corto

⁵² “Sobre Nietzsche”, en *El Aleluya y otros textos*, Tr., pról. y selección de Fernando Savater, Alianza Editorial, Madrid, 1981. pág. 120.

⁵³ “Cada ser es, según creo, incapaz por sí solo de ir hasta el límite del ser. Si lo intenta, se ahoga en una «particularidad» que sólo tiene sentido para él. Pero no hay sentido para uno solo: el ser solo rechazaría de sí mismo la «particularidad» si la viese como tal (si quiero que mi vida tenga un sentido para mí, es preciso que lo tenga para otro; nadie se atrevería a dar a la vida un sentido que él sólo advirtiese, al que la vida toda, salvo en él mismo, escaparía).” *La experiencia interior*, pág. 51.

plazo egoísta) y todo el pedestrismo de la vida. El trabajo ha fundado a la humanidad pero, en su cumbre, la humanidad se libera del trabajo.”⁵⁴

Una mujer vestida remite a una ilusión de acabamiento, pero cuando se desnuda, aunque sea parcialmente, se hace visible su animalidad y esta evoca tanto su inacabamiento como el propio: “En la medida en que los seres parecen perfectos, permanecen aislados, cerrados sobre sí mismos. Pero la herida del inacabamiento les abre: Por lo que puede ser llamado inacabamiento, desnudez animal, herida, los diversos seres separados se *comunican*, toman vida, perdiéndose en la *comunicación* de uno con otro.”⁵⁵

La amistad es quizá la única forma de vida social que se acerca al gesto de comunidad sagrada que busca Bataille. La amistad roza el momento que la determina, su fundamento verdadero: la muerte propia y la del otro a la vez. “La amistad del *santo* es una confianza que se sabe traicionada. Es la amistad que el hombre tiene por sí mismo, sabiendo que morirá, que podrá emborracharse de muerte.”⁵⁶ Se encuentra la presencia del otro y se celebra lo común, la alegría intensa del presente. La amistad se manifiesta y se define en maneras interrumpidas, sin embargo alcanza un carácter absoluto de éxtasis cuando no hay idea de un más allá, cuando se comparte la ausencia irremediable, la certeza del terrible límite que la muerte señala a cada instante, que no hay posteridad: el otro, igual que uno mismo, desaparecerá definitivamente:

El éxtasis es *comunicación* entre dos términos (esos términos no son necesariamente definibles), y la comunicación posee un valor que no tenían los términos: los aniquila —de igual modo, la luz de una estrella aniquila (lentamente) a la estrella misma.

El inacabamiento, la herida, el dolor necesario para la comunicación. El acabamiento es su contrario.

La comunicación exige un defecto, una “falla”; entra, como la muerte, por un defecto de la coraza. Pide una coincidencia de dos desgarraduras, en mí mismo y en otro.⁵⁷

54 *El culpable*, pág. 75.

55 *Ibidem*, pág. 65.

56 *Ibidem*, pág. 80.

57 *Ibidem*, pág. 68.

La fidelidad consiste en, aun si todo debe desaparecer, velar por el movimiento que se comparte con el otro y que desaparece a cada momento, algo que le pertenece a uno y otro y que rechaza todo recuerdo, en un intervalo, una interrupción, que no puede recuperarse porque el otro (y el yo) se encuentra ausente. “Un hombre, una mujer, atraídos el uno hacia el otro, se unen por la lujuria. La comunicación que les mezcla depende de la desnudez de sus desgarraduras. Su amor significa que no ven el uno en el otro su ser, sino su herida, y la necesidad de perderse: no hay deseo mayor que el del herido por otra herida.”⁵⁸

El individuo necesita de la comunidad para tomar conciencia de la gloria de cada instante que aniquila a su predecesor y que contempla su propia muerte; esta intensidad supera la discontinuidad del ser individual. El éxtasis es impersonal. La comunidad sagrada hace de la ausencia un movimiento de intensificación del presente. El goce del presente viene de la conciencia de la finitud, de un límite que no se separa del deseo de suprimirlo.

Las experiencias religiosas unen lo separado por la duración temporal cuando en un instante el yo finito accede a la comunicación absoluta, la comunicación que no trata de transmitir un mensaje útil que sirva para algo (instaurar un sistema filosófico o proponer una forma de escribir) sino de una experiencia de disolución de uno mismo y del otro, en la reunión de una transgresión involuntaria e impostergable, prohibida y alcanzada por un golpe de suerte.



⁵⁸ *Ibidem*, pág. 69.

SEXUALIDAD Y DESNUDEZ. SADE: CRUELDAD Y NEGATIVIDAD

*On devait ne jamais guérir tout à fait
de la passion.⁵⁹*

M. DURAS, *Le revissement de Lol V. Stein*

Desde luego, es oportuno insistir en este punto que la literatura se esfuerza en describir la felicidad plenamente, y al pretender hacerlo fracasa. Intenta alcanzar el placer que provoca la lectura pero el placer no puede alcanzarse directamente, siempre que se ambiciona representar el momento de la voluptuosidad aparece una irregularidad que es tanto risible como angustiante; esta irregularidad se encuentra en el estado de desnudez.

La desnudez humana no debe ser considerada natural a la manera de la desnudez animal, de hacerlo se le negaría el sentido sexual que obtiene al estar en una civilización. El hombre *normal* es contra natura y el elemento sexual comprende en todo momento la capacidad de hacer reír o angustiar.

Cuando intentamos determinar la naturaleza del comportamiento sexual, nos topamos con una enorme dificultad, a saber, el objeto sexual es siempre variable, no conserva el mismo contenido en cada caso, incluso cualquier objeto tiene la capacidad de evocar la conducta sexual en un determinado medio; esto es lo mismo que pasa con la desnudez: no es nada en sí misma pero provoca la angustia o la risa dado que es un esbozo de una conducta sexual, indicio o recuerdo de una presencia latente del mundo sexual.

Parece que la conducta sexual capta la simpleza de la felicidad, pero ¿por qué existen ciertos objetos cómicos o angustiosos que atisban el mundo sexual? ¿Cómo circunscribir la especificidad del erotismo sin alejarse de él? Bataille realiza la siguiente observación: “Las conductas sexuales y las

59 “Jamás deberíamos curarnos por completo de la pasión.” La traducción es mía.

conductas comunes se excluyen. Hay dos mundos incompatibles, aquel donde tienen lugar actos eróticos, y aquel donde tienen lugar los diferentes actos de la vida social.”⁶⁰ No sólo son actos diferentes sino contrarios y totalmente excluyentes. “Pues entre un acto erótico y un acto cualquiera (una compra, una cena, un discurso) hay un abismo, una oposición que debe calificarse de terrible, y todavía es poco. Es la oposición de la muerte a la vida, de la ausencia a la presencia: la sexualidad es sin ninguna duda una negación enloquecida de lo que no es ella.”⁶¹

Para mostrar lo anterior, Bataille encuentra en la literatura el caso de Sade; un ejemplo en el que podemos ver la oposición del universo social, de unión, y el universo de la seducción. Sade experimenta en su escritura una absoluta negación del otro. El erotismo es en principio un movimiento de muerte contrario a la comunión sexual: “El erotismo es cruel, lleva a la miseria, exige ruinosos gastos. Es demasiado oneroso para además estar unido a la ascética. Como contrapartida, los estados místicos, extáticos, que no comportan ruina material o moral, no carecen de servicios contra uno mismo.”⁶² Cuando la sexualidad manifiesta la capacidad de seguir libremente esta exigencia de base, entonces la completa negación de los semejantes hace que no se pueda ser reducido a principios serviles y de utilidad, de ayuda y de gentileza. Sade afirma de manera literaria la posibilidad de no tener en cuenta al otro; aceptar desde el fondo los propios deseos sin reservas, sin alteración y sin las limitantes que conlleva que el otro acepte los propios deseos sin límites. Se trata de poner en primer plano la soledad y la propia felicidad sin tomar en cuenta el dolor que la experimentación del placer pueda ocasionar en el otro, lo que importa es el deleite y el goce interior, y no lo que pase en el exterior. La soberanía no puede depender de la servidumbre. Para que un hombre pueda ser soberano y deje de ser una cosa, debe convertir en cosas a todos los demás. El aislamiento moral de Sade muestra la forma más dispndiosa de la actividad sexual, en la que se liberan los frenos y se muestra el sentido profundo del gasto. El respeto por el otro priva al hombre de los momentos soberanos, limita su profunda facultad para no someterse al deseo de

⁶⁰ *La felicidad, el erotismo y la literatura*, pág. 105.

⁶¹ *Idem*.

⁶² *El culpable*, pág. 59.

incrementar los recursos materiales y morales, pues admitir la solidaridad y el valor de los semejantes inserta al hombre en un ciclo de servidumbre en el que siempre estará subordinado e impedido de estar en el lugar asignado como el más precioso para él, el lugar del soberano.

Debe plantearse esta falacia del completo aislamiento en el individuo voluptuoso de manera tan aplastante y radical para poder entender el estrecho vínculo entre la destrucción criminal y la voluptuosidad. El absurdo de la brutal negación del valor de un hombre para otro es la condición para plantear una relación entre el amor y el crimen, “la verdadera naturaleza de la atracción sexual sólo puede ser revelada literariamente con la puesta en juego de caracteres y escenas imposibles”⁶³ de otra manera no podría ser revelada esta verdad debido a que la grácil ternura obnubila la vista y hace irreconocible el hecho sexual, en la vida y en el amor el aislamiento absoluto genera banales contradicciones porque no es el único valor actuante, es un hecho que el amor es, en principio, comunicable y está siempre ligado a la existencia del otro. Pero “la ternura no puede modificar el juego fundamental de la muerte. Al utilizar la ruina efectuada en ese juego, la ternura no podría convertirla en su opuesto.”⁶⁴ La ruina está íntimamente ligada a la voluptuosidad y esto se refleja en la metáfora clásica para designar el orgasmo: *petite morte*. El sufrimiento y la muerte que se infligen con sadismo incrementan la ruina.

Así podemos ver como la conducta sexual se opone a la conducta habitual de la misma manera en que se oponen el gasto y la adquisición. En el plano social, el hombre se afirma a sí mismo a partir de la razón; trabaja para adquirir bienes, se esfuerza para incrementar sus recursos y conocimientos, para poseer más cada vez. Estas conductas se oponen radicalmente al comportamiento del momento en la fiebre sexual, en el cual tremendas sumas de energía se pierden sin provecho y con violencia, el acontecimiento en el que las fuerzas se gastan sin medida.

El mundo de los sentidos remite a la decadencia y a la ruina gracias a la relación que existe en el vocabulario erótico, entre sexualidad e inmundicia. “Pues no obtenemos una felicidad verdadera sino gastando vanamente, porque siempre queremos estar seguros de la inutilidad de nuestro gasto,

⁶³ *La felicidad, el erotismo y la literatura*, pág. 109.

⁶⁴ *Idem*.



Édouard Manet, *Le Déjeuner sur l'herbe* (1863)

Los objetos evocadores de la actividad sexual invariablemente están emparentados con algún desorden, por ejemplo, la traición o la destrucción arrebatada que inducen al mundo del sexo; a esto nos referimos cuando hablamos de desnudez: la ruina del vestido, quizás un semidesnudo disimulado que puede resultar incluso más extravagante y atrayente que la misma desnudez.

sentirnos lo más lejos posible del mundo serio donde el incremento de los recursos es la regla. Pero lejos es decir poco, queremos oponernos a él; hay generalmente en el erotismo un movimiento de odio agresivo, un movimiento de traición. Por ello está ligado a una angustia y —como contrapartida— cuando el odio es impotente, o la traición involuntaria, el elemento erótico es risible.”⁶⁵

El gasto de energía no es lo único esencial en el mundo sexual, también lo es la negación en extremo. La negación es la causa y el principio de la energía,

⁶⁵ *Ibidem*, pág. 110.

también se podría expresar como que el gasto de energía es necesariamente esa negación. En este sentido, cabe mencionar la siguiente aclaración que Derrida dedica al respecto: “Bataille no se toma en serio lo negativo. [...] Tiene que marcar en su discurso el punto de sin-retorno de la destrucción, la instancia de un gasto sin reserva que no nos deja ya, pues, el recurso de pensarla como una negatividad. Pues la negatividad es un *recurso*.”⁶⁶ Sade denomina este momento supremo de negación en el que el hombre elige ser soberano como “apatía”. El estado en el que el individuo gasta sus fuerzas en destruir y negar a los otros, sabe que está solo y lo acepta, no se debilita con impulsos esclavizantes como la generosidad o la gratitud. Pero no sólo se trata de destruir esos afectos, cualquier pasión debe ser contenida y debe pasar necesariamente por un momento de insensibilidad. Para Sade, sólo se puede vivir para el placer cuando se ha aniquilado cualquier tipo de voluptuosidad normal y toda capacidad para el placer. La destrucción, la insensibilidad, la crueldad⁶⁷, el duro y oscuro crimen a sangre fría son más importantes que la lujuria y el ardor de las pasiones. La crueldad es la extrema anulación de uno mismo, la negación llevada al extremo en el que se transforma en fuerza destructora. “La negación no puede ser separada de esas vías donde la voluntad no actúa sensiblemente, sino donde se desmonta su mecanismo mental. Y asimismo la voluptuosidad, separada de esa negación, se conserva furtiva, despreciable, impotente para ocupar su sitio, el supremo, en la luz de la conciencia.”⁶⁸

La negación desmesurada por un lado niega al individuo separado y discontinuo; y por otro lado afirma de manera extrema su divinidad debido a esa misma negación universal. Pero en este caso, la cruel negación de los

66 Derrida, Jacques, *op. cit.*, pág. 356.

67 Mientras que un acto cruel puede ser considerado como tal debido a su intención, un hecho sacrificial busca, de manera fundamental, la destrucción fulgurante que consume los objetos de los que está conformado el mundo tal y como lo conocemos, si se creyera cruel dejaría de serlo por el hecho de la misma creencia. Esta distinción se muestra insostenible cuando consideramos el menoscabo con el que se ha entendido el término crueldad. “Llamamos generalmente crueldad a lo que no tenemos fuerzas de aguantar; y lo que soportamos fácilmente, lo que nos resulta habitual no nos parece cruel. Si bien llamamos crueldad a la de los demás, y que al no poder sin embargo prescindir de crueldad, la negamos cuando nos pertenece.” *La felicidad, el erotismo y la literatura*, pág. 120. Siempre subyace en nosotros el deseo de destruir, incluso si este deseo permanece en la insondable oscuridad cuando sólo aceptamos semiconscientemente las destrucciones que no nos parecen terribles ni escandalosas.

68 *Ibidem*, pág. 113.

seres aislados no se hace en beneficio de una afirmación trascendente, no hay nada por encima de ella, no hay dios, no hay consuelo ni inmanencia del mundo. Sólo queda la perturbadora y desconcertante idea de que la negación es lo único que hay. Dios es sustituido en un movimiento último, vertiginoso e inaccesible, por una instancia humana imposible pero que se impone con imperiosa necesidad. Dios es un descanso suspendido que responde a la idea del saber mientras que la negación de Sade es un movimiento acelerado con fuerza: “Sade ha dejado al espíritu frente a una verdad que no es la naturaleza ni el universo, ni nada, sino la negación misma de la naturaleza y del universo, como si en la naturaleza —y en el universo— hubiera una última posibilidad, en el límite, una trascendencia posible en la insatisfacción del ser, en la obsesión de un pasaje del ser al no-ser. Acaso no hay forzosamente trascendencia: el ser no sale de sí mismo más que a condición de ya no ser; sino que más bien habría deseo, como posibilidad, de una trascendencia imposible. En este punto de la explicación, el saber al fin se aparta bruscamente de sí mismo, lo irreductible está allí, tal como si una expresión poética —o negativa— hubiera tenido la capacidad de revelar inmediatamente su presencia en la *voluptuosidad*.”⁶⁹



Lucian Freud, *Two Women* (1992)



⁶⁹ *Ibidem*, pág. 116.

EL SACRIFICIO

*A horror so deep only ritual can contain it.*⁷⁰

SARA KANE

Hemos visto hasta aquí como somos seducidos excesivamente por una destrucción que nos resulta fascinante y que es capaz de evocar la mayor pérdida concebible, el daño más completo: la muerte; aunque se podría pensar que lo que nos atrae no debería causarnos espanto, el hecho es que actuamos no siempre de manera provechosa, distorsionamos lo que es beneficioso para nosotros mismos. Este cuestionamiento inquietó profundamente a Dostoievski, así lo enunciaba: “La mayor parte de las veces nuestros deseos resultan erróneos a causa de una visión equivocada de lo que verdaderamente nos conviene.” Y “Al hombre le gusta crear y abrir caminos, eso es incuestionable. ¿Pero por qué razón ama también tan apasionadamente la destrucción y el caos?”⁷¹ Surge en nosotros el planteamiento de la siguiente interrogante ¿qué pasa con aquél que cede su consentimiento ante tal fascinante debilidad y que, por propia conformidad, entra en el punto donde tiene lugar esta destrucción?

El sacrificio es un enigma decisivo que se liga a la sensación de estar viviendo una especie de farsa, de estar exiliado. Esto produce una agitación agotadora y vertiginosa al tratar de aferrarse a la repuesta de una interrogante que somos incapaces de formular. En un mundo en el que nos encontramos separados unos de otros y donde cada objeto nos devuelve la imagen de nuestros propios límites, ansiamos salir de la estrecha prisión del ser separado como un objeto; esperamos un momento fulgurante en

⁷⁰ “Un horror tan profundo que sólo el ritual puede contenerlo.” La traducción es mía.

⁷¹ Dostoievski, Fiódor, *Memorias del subsuelo*, Tr., Rafael Cañete, Editorial Losada, Buenos Aires, 2005. Págs. 27 y 31.

el que se trastorne el orden en el que nos ahogamos. A este estado, precisamente, responde el sacrificio⁷², en el cual “un objeto debe ser destruido (destruido en cuanto objeto, y si es posible “separado”); nos deslizamos en la negación de ese límite de la muerte que fascina como la luz. Pues el trastorno del objeto —la destrucción— no tiene valor sino en la medida en que nos trastorna, en que trastorna al mismo tiempo al sujeto. No podemos sacar directamente de nosotros mismos (el sujeto) el obstáculo que nos “separa”. Pero si eliminamos el obstáculo que separa al objeto (la víctima del sacrificio), podemos participar de esa negación de toda separación. Por así decir, lo que nos atrae en el objeto destruido (en el momento mismo de la destrucción) es que tiene la capacidad de revocar —y arruinar— la solidez del sujeto. Así la finalidad de la trampa sería destruirnos en tanto que objetos (en tanto que permanecemos encerrados —y embaucados— en nuestro aislamiento enigmático).”⁷³

Mediante la práctica excesiva del sacrificio un objeto no es aniquilado, sino que es despojado de su carácter de utilidad, lo que se destruye en él es su calidad de ser discontinuo y limitado, un ser reducido a una mera cosa, medio supeditado a un fin en el terreno de la productividad. “Hay que romper el carácter de cosa del objeto, es decir, consumirlo excesivamente, llevarlo a la esfera de la pérdida y del sinsentido.”⁷⁴

A través del sacrificio no se busca matar a los seres, sino destruir el estatus de útil al que fueron sometidos por el mundo del trabajo, sacarlos de su particularidad discontinua e individual. “Suele ser propio del acto del sacrificio el otorgar vida y muerte, dar a la muerte el rebote de la vida y, a la vida, la pesadez, el vértigo y la abertura de la muerte. Es la vida mezclada con la muerte, pero, en el sacrificio, en el mismo momento, la muerte es signo de vida, abertura a lo ilimitado.”⁷⁵ A través de este acto violento se despoja a los objetos y seres de su encierro y carácter limitado; y son restituidos en la esfera sagrada, infinita y profunda de la continuidad del

72 “En toda realidad accesible, en cada ser, hay que buscar el lugar sacrificial, la herida. Un ser sólo es vulnerable en el punto en que sucumbe, una mujer bajo la ropa, un dios en la garganta del animal del sacrificio.” *El culpable*, pág. 64.

73 *La felicidad, el erotismo y la literatura*, pág. 122-123.

74 De la Fuente, G. y Flores Farfán L., *Georges Bataille. El erotismo y la constitución de agentes transformadores*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, 2004. Pág. 64.

75 *El erotismo*, pág. 97.

ser. Esta cualidad del sacrificio encuentra su reflejo en el deseo de desnudar y penetrar en la unión erótica de los amantes.⁷⁶

Es así que cuando acontece el quiebre del orden del trabajo y de la relación sujeto-objeto, es decir, cuando ningún fin postergable justifica la realización de los actos y el consumo de los recursos; cuando el valor del instante no es sometido a la durabilidad y al tiempo futuro; cuando, a través de la violencia del sacrificio, se da la entrega al fulgurante y suntuoso consumo incondicional; en ese momento se restituye al hombre el estatuto soberano y sagrado que el mundo profano del trabajo había degradado al papel de *cosa*, se abandona la relación de utilidad que el hombre tiene con el mundo y se le devuelve a la profunda continuidad inmanente que lo une al mundo. Así se hace posible la generación de una íntima comunicación entre los hombres, y aunque el sacrificio pertenece al terreno de la pérdida y la carencia de sentido, la profunda comunicación que se restablece gracias a él, le otorga inteligibilidad y significación, pero ya no más en el sentido de un medio útil para un fin posterior. “El sentido de esta profunda libertad se da en la destrucción, cuya esencia es la de *consumir sin provecho* aquello que podía quedar en el encadenamiento de las obras útiles. El sacrificio destruye aquello que consagra. No consiste en destruir como el fuego, únicamente el vínculo que unía la ofrenda al mundo de la actividad provechosa está cortado, pero esta separación tiene el sentido de una consumación definitiva; la ofrenda consagrada no puede volver al orden *real*. Este principio abre el camino al desencadenamiento, libera la violencia reservándole el terreno en el cual ella reina como absoluta.”⁷⁷

El acceso a lo sagrado al que lleva el sacrificio, siempre proviene de un hecho particular, concreto y específico. “Esto implica que a pesar de adoptar comúnmente la forma de rito, se trata de algo que es en cada caso un proceso irrepetible. Cuando Bataille analiza el sacrificio no habla de una práctica que se encuentre desligada de las transformaciones sociales; no se ubica en un terreno meta-histórico sino que proporciona principios

⁷⁶ “El amante no disgrega menos a la mujer amada que el sacrificador que agarrota al hombre o al animal inmolado. La mujer, en manos de quien la acomete, está desposeída de su ser. Pierde, con su pudor, esa abarrera sólida que, separándola del otro, la hacía impenetrable; bruscamente se abre a la violencia del juego sexual desencadenado en los órganos de la reproducción, se abre a la violencia impersonal que la desborda desde fuera.” *Ibidem*, pág. 95-96.

⁷⁷ Bataille, Georges, *La parte maldita, precedida de la noción de consumo*. Edhasa, Barcelona 1974. pág.101.

generales que como tales no pueden ser la explicación definitiva de este o aquel sacrificio.”⁷⁸

La intimidad de la comunicación que se genera a partir del sacrificio hace emerger lo sagrado e ilimitado⁷⁹. Pero la irrupción de la continuidad perdida no está garantizada de manera necesaria, ya que su emergencia radica en su íntimo lazo con el azar y no con la necesidad. Esta idea también es planteada por Zygmunt Bauman de la siguiente manera: “lo ilimitado no puede alcanzarse por medio de la organización. [...] Las cosas más elevadas no pueden planearse: hay que estar permanentemente dispuestos.”⁸⁰

En el sacrificio convergen el sentido y el sinsentido. El quiebre del encierro del mundo de las cosas se ejerce sobre el objeto sacrificado, y no así sobre el sacrificador; este último aún pertenece al terreno del proyecto y del porvenir; sin embargo, el sacrificador no permanece incólume ante el desfallecimiento del otro particular, el momento de muerte en la experiencia de lo sagrado no puede ser poseído por el sujeto, sino que lo desposee, le causa terror y le angustia; el sujeto se disloca porque lo que lo definía como tal (la relación sujeto-objeto) se borra en la pérdida del carácter de cosa del objeto sacrificado.



78 De la Fuente, G. y Flores Farfán, *op. cit.*, Pág. 67.

79 Acerca del sacrificio como generador de la comunicación, Bataille apunta: “El sacrificio sería por otra parte ininteligible, si no se viese en él el medio por el que los hombres, universalmente, se comunican entre sí, al mismo tiempo que con las sombras que poblaban los infiernos y el cielo” *Sobre Nietzsche*, pág. 50.

80 Bauman, Zygmunt, *op. cit.*, pág. 37.

A MANERA DE CONCLUSIÓN

*De los días húmedos y nublados, de la soledad,
de las palabras sin amor,
crecen las conclusiones como hongos:
aparecen una buena mañana, no sabemos de dónde,
y nos observan grises y avinagrados.*

FRIEDRICH NIETZSCHE

Al arribar a este punto en el que, por motivos resolutivos debemos plantear las conclusiones de este escrito, hay que tener en mente que un pensamiento por demás brillante como el de Bataille implica minar los límites mismos del lenguaje en un inexorable gesto de pérdida, trastrocando las formas en que pensamos y abordamos la escritura. Una crítica a la unidad y al sentido no permite llegar a conclusiones consolidadas e inalterables porque el lenguaje debe ser pensado más allá (un *más allá* que no recaer en ninguna trascendencia) de la representación, debe manifestarse la relación de opacidad que el sujeto mantiene con el lenguaje. Es en la escritura donde el sujeto es puesto definitivamente en cuestión y donde se estremecen todas las certezas. El pensamiento más arriesgado y radical se pone a sí mismo en cuestión; no se trata más de un pensamiento del sujeto, sino que es pensamiento en la medida en que el sujeto es puesto entredicho. Cuando el yo se abre a la comunicación no lo hace de manera positiva, lo hace en la forma del yo que muere en el espacio de la escritura. En un gesto último por abastecer de sentido un itinerario, la muerte se vuelve imposible emergiendo en el mismo momento en que se destruye. El quiebre del sujeto en la poesía lo arroja a una comunicación íntima y fundamental a la cual debe responder desde el compromiso y la responsabilidad, fincado en la carencia y no en la plenitud.

El acercamiento a los planteamientos de la obra de Bataille abre un horizonte para pensar el quiebre de identidades y la perentoriedad de sujetos creativos y disruptivos, simultáneamente nos conmina a la reflexión de una amplia gama de tópicos que, desde luego, no termina de realizarse. Esto implica pensar desde otras perspectivas, repensar los saberes, ciencias,

filosofías o literaturas, considerando su inherente carencia y los vacíos que los atraviesan, las grietas que los amenazan; así como la inscripción en los lugares donde se desestructuran los distintos mecanismos que ordenan a los sujetos, y analizar las formas en que el orden del discurso ha producido y moldeado el cuerpo de los sujetos y las maneras en que estos cuerpos rompen las fronteras que intentan encerrarlos. Algunas perspectivas posibles a desarrollar desde la apertura a una nueva comprensión de la comunidad y el cuerpo erótico y social en las actividades que conforman la vida cotidiana; por ejemplo replantear la historia en un despliegue a partir de las nociones de ficción y pérdida, más allá de la linealidad y el sentido, que supondría el entrelazamiento con un examen de los procedimientos de los que pende la organización del trabajo cuando se muestra su desperdicio, lo que queda fuera de la discursividad, lo que no funciona y se resiste a ser incorporado a la cadena de un discurso que pretende abarcarlo todo.



BIBLIOGRAFÍA PRIMARIA

- Bataille, Georges, *La conjuración sagrada, ensayos 1929-1939*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2003.
- , *La felicidad, el erotismo y la literatura: ensayos 1944-1961*, sel., trad. y pról. de Silvio Mattoni, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2001.
- , *La experiencia interior*, vers. castellana de Fernando Savater, Taurus, Madrid, 1981.
- , *Obras escogidas*, trad. de Joaquín Jodá, Coyoacán: Fontamara, México, 2006.
- , *Teoría de la religión*, texto establecido por Thadee Klosowski; vers. castellana de Fernando Savater, Taurus Humanidades, Madrid, 1999.
- , *Escritos sobre Hegel*, Arena Libros, Madrid, 2005.
- , *La parte maldita*, Edhasa, Barcelona 1974.
- , *Las lágrimas de eros*, trad. de David Fernández, Tusquets, Barcelona, 1981.
- , *Historia del ojo*, trad. y pról. de Margo Glanz, Premia, México, 1981.
- , *Madame Edwarda*, trad. e intr. de Salvador Elizondo, Premia, México, 1985.
- , *El azul del cielo*, trad. de Ramón García Fernández, Tusquets, Barcelona, 1990.

- , *Lo que entiendo por soberanía*, intr. de Antonio Campillo, Paidós, Barcelona, 1996.
- , *Lo imposible*, trad. y pról. de Margo Glantz, Coyoacán, México, 1996.
- , *El ojo pineal, precedido de El ano solar y Sacrifios*, presentación y trad. de Manuel Arranz, Pre-textos, Valencia, 1997.
- , *Mi madre*, trad. y pról. de Carlos Eduardo Turon, Coyoacán, México, 1997.
- , *El erotismo*, trad. de Antoni Vicens, Marie Paule Sarazin, Tusquets, México, 2005.
- , *El límite de lo útil: fragmentos de una versión abandonada de La parte madita*, trad. de Manuel Arranz, Losada, Madrid, 2005.
- , *Sobre Nietzsche: Voluntad de suerte*, trad. de Fernando Savater, Taurus, Madrid, 1979.
- , *El culpable*, Taurus, Madrid, 1974.
- , *El Aleluya y otros textos*, trad., pról. y selec. de Fernando Savater, Alianza Editorial, Madrid, 1981.
- , *Para leer a Geroges Bataille*, selec. de Ignacio Díaz de la Serna y Philippe Ollé-Lprune, presentación de Ignacio Díaz de la Serna, trad. de Glenn Gallardo, FCE, México, 2012.



BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

- Ariès, Philippe, *Morir en occidente, desde la edad media hasta nuestros días*, trad. de Víctor Goldstein, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2008.
- Barthes, Roland, *Fragmentos de un discurso amoroso*, trad. de Eduardo Molina, Siglo XXI, México, 2004.
- Bauman, Zygmunt, *Amor líquido, Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*, trad. de Mirta Rosenberg y Jaime Arrambide, FCE, México, 2010.
- Blanchot, Maurice, *El espacio literario*, Paidós, Barcelona, 1992.
- De la Fuente Lora, Gerardo y Flores Farfán, Leticia, *Georges Bataille: el erotismo y la constitución de agentes transformadores*, BUAP, México, 2004.
- Derrida, Jacques, “De la economía restringida a la economía general” en *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989.
- , “La différence” en *Márgenes de la filosofía*, trad. de Carmen González Marín, Cátedra, Barcelona, 2006 (5ª ed.), pp. 37-62.
- , *De la gramatología*, trad. de Oscar del Barco y Conrado Ceretti, Siglo XXI, Buenos Aires, 2005 (8ª ed.), pp. 7-95.
- Díaz de la Serna, Ignacio, *Del desorden de Dios, ensayos sobre Georges Bataille*, Taurus, México, 1997.
- Foucault, Michel, *La arqueología del saber*, Siglo XXI, México, 2007.

- , “Nietzsche, la genealogía y la historia” en *Microfísica del poder*, Las ediciones de La Piqueta, Madrid, 1980.
- Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, FCE, México, 1966.
- Klossowski, Pierre, “El simulacro en la comunicación de Georges Bataille” en *Georges Bataille: meditaciones nietzscheanas*, UNAM, México, 2001.
- , “La misa de Georges Bataille. A propósito de L’Abb’eC...” en *Tan funesto deseo*, trad. de Mauro Armiño, Taurus, Madrid, 1980.
- Kojève, Alexander, *La dialéctica del amo y el esclavo en Hegel*, Ediciones Fausto, Argentina.
- , *La idea de muerte en la filosofía de Hegel*, Ediciones Leviatán, Buenos Aires, s. f.
- Kristeva, Julia, *Historias de amor*, trad. de Araceli Ramos Martín, Siglo XXI, México, 2011.
- Navarro, Ginés, *El cuerpo y la mirada. Desvelando a Bataille*, Anthropos, Barcelona, 2002.
- Nietzsche, Friedrich, *La genealogía de la moral*, trad., intr. y notas de Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 2002.
- Sollers; Kristeva; Barthes et al., *Bataille*, Mandrágora, España, 1976.
- Sollers, Philippe, *La escritura y la experiencia de los límites*, Pre-textos, Valencia, 1978.





Balthus, *The Room* (1952-54).

GRACIAS AL APOYO DE ALBERTO CONSTANTE
Y EL PROYECTO PAPIIT IN405108 FILOSOFÍA(S)
Y PSICOANÁLISIS “CARTOGRAFÍAS DEL CUERPO”.



INFINITOS AGRADECIMIENTOS A
MIS ENTRAÑABLES AMIGOS SERGIO HERNÁNDEZ,
ÁLVARO MARTÍNEZ Y JOSÉ LUIS PÉREZ SANDO-
VAL POR SU INVALUABLE AYUDA EN EL DESARRO-
LLO INTELECTUAL Y EL DISEÑO DE ESTE TRABAJO.