



Universidad Nacional Autónoma  
de México

Facultad de Filosofía y Letras

La apuesta sagrada.

Hacia una ontología del juego en Georges Bataille

Tesis

que para obtener el título de

licenciada en Filosofía

presenta:

Cristina Sánchez Mejía

Asesora: Dr. Jorge Armando Reyes Escobar

México, D.F.

Julio 2015



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.

## **Agradecimientos**

A mi mamá, Cristina, por confiar en mí y apoyar todas mis decisiones, porque tus ánimos siempre me permiten encontrar la seguridad que necesito. A mi papá, Alberto, por inculcarme el amor al estudio y la disciplina sin los cuales jamás hubiera podido completar este proyecto ni conseguir cualquier otra meta.

Gracias, Jorge porque no sólo tuve la fortuna de haber sido tu alumna durante la carrera, sino que también tuve la gran oportunidad trabajar este proyecto bajo tu guía. Gracias por tu agudeza y por tu disposición, pero sobre todo por tu amistad.

A mis compañeros de la licenciatura, Los Exquisitos, porque su sentido del humor y compañía hicieron de mi paso por la universidad un periodo inolvidable. Gracias a las amistades que han perdurado a través de los años: Adrián, porque nadie sabe celebrar como tú las alegrías ni tiene palabra más precisa en los días turbulentos; Fabiola, por esta década ininterrumpida de complicidad; y Lechuga, por contagiarme tu risa e irreverencia.

A Eduardo, porque me acompañaste pacientemente desde el inicio hasta la conclusión de este proyecto, pero sobre todo por ser mi bálsamo reparador y paño de lágrimas durante el drama de los trámites de titulación. Me siento feliz por este tiempo a tu lado porque realmente ha sido toda una aventura.

Finalmente, gracias a las personas o momentos que de una u otra manera motivaron e impulsaron este trabajo y gracias a todos los libros, cómics, música y películas de horror que me han permitido conocer a tanta gente y experiencias increíbles a lo largo de los años.

## ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	6
-------------------	---

### CAPÍTULO I

DATOS DEL MUNDO PROFANO.....	10
------------------------------	----

1.1 Acción y negatividad en la conformación del hombre.....	10
---	----

1.2 La distribución de las riquezas desde las perspectivas de la economía general y restringida.....	17
--	----

1.3 La actividad productiva como trabajo y la relación del amo con el esclavo.....	22
--	----

1.4 El pensamiento racional ante el riesgo de muerte.....	26
---	----

1.5 La "subjetividad" libre en los límites de la utilidad.....	28
--	----

### CAPÍTULO II

EL ORDEN ÍNTIMO DE LA <i>CONSUMATION</i> .....	31
--	----

2.1 El sacrificio en la sociedad azteca.....	31
--	----

2.2 La prodigalidad del <i>potlatch</i> .....	40
---	----

2.3 Principio de pérdida y de placer.....	45
---	----

2.4 Lo soberano del consumo violento.....	49
---	----

2.5 Del sacrificio religioso al erotismo.....	55
---	----

## CAPÍTULO III

LASCAUX Y EL HOMBRE DE DESEO .....	60
3.1 Las prohibiciones ligadas a la muerte y a la reproducción.....	60
3.2 Lo diabólico y la discontinuidad entre los individuos.....	68
3.3 El erotismo: éxtasis y comunicación .....	74
3.4 La cueva de Lascaux y el surgimiento del hombre completo en el arte.....	79
3.5 La supresión de los interdictos en el erotismo, el arte y el juego.....	86

## CAPÍTULO IV

MÁS ALLÁ DE LA SERIEDAD: EL JUEGO.....	90
4.1 La transgresión sagrada en la fiesta.....	90
4.2 La teoría del <i>Homo ludens</i> de Johan Huizinga.....	97
4.3 El júbilo infantil.....	103
4.4 El juego y la recuperación del instante.....	110
CONCLUSIONES.....	120
BIBLIOGRAFÍA.....	127

## INTRODUCCIÓN

Si existe algún pensador capaz de escapar a los inflexibles intentos clasificatorios de la academia, sin duda alguna se trata de Georges Bataille. Escritor corrosivo, místico risueño, pornógrafo exquisito, autodidacta voraz, Bataille constituye una de las personalidades más interesantes dentro del panorama del pensamiento del siglo XX.

La obra de Bataille tuvo una gran difusión en Francia durante las décadas de los sesenta y setenta debido a la influencia de pensadores que retomaron el pensamiento batailleano en sus escritos, como Roland Barthes, Michel Foucault o Jacques Derrida. Actualmente podemos hablar de un renovado interés en los estudios sobre Bataille, especialmente en lengua inglesa, gracias a la traducción de gran parte de sus textos a dicho idioma.

Si bien el trabajo de Bataille se encuentra permeado de conceptos filosóficos, a la vez el francés mantiene una relación hostil con la filosofía en tanto proyecto totalizante. Esto ha permitido reexaminar sus textos en el terreno de la teoría literaria a través de debates sobre las relaciones entre la filosofía y la literatura. Por otro lado, la obra de Bataille ha sido estudiada por historiadores del arte debido a sus numerosos escritos sobre artistas y obras de arte, además de las colaboraciones con artistas contemporáneos que ilustraron su obra. Asimismo, podemos mencionar que la obra batailleana ha sido retomada en los debates contemporáneos sobre el concepto de alteridad, la noción de sujeto y la relación entre representación y una teoría particular del lenguaje, y en general en las discusiones sobre las relaciones que existen entre política, literatura y arte.<sup>1</sup>

El *corpus* que Bataille nos ha legado —dentro del cual igual encontramos poesía, novela y ensayo filosófico—, da cuenta de una de las críticas más agudas, no sólo a los sistemas filosóficos de su tiempo, sino a todo orden de pensamiento que haya olvidado u omitido una de las dimensiones esenciales de lo humano, que es la de lo sagrado a través de la fiesta, el erotismo y el sacrificio, por mencionar algunas de sus manifestaciones. Sus textos suelen ser provocativos, y en algunas ocasiones pueden resultar extraños e incluso paradójicos. Como menciona Allan Stoekl:

---

<sup>1</sup> Bailey, C., "Introduction" en *Bataille: Writing the sacred*, editado por Carolyn Bailey, edición digital publicada por Taylor & Francis e-Library, 2005, p. XIX.

The problem with Bataille is that one cannot really associate his name with a method (how can a rigorous method be based on "nothing"?) nor is Bataille an "author" in the conventional sense, since the style of his writing is fragmented often to the point of unreadability, his "concerns" run the gamut of literature, sociology, economics, philosophy, esthetics (all the while seeming only to undermine his coherency of each of these disciplines), and, above all, as we have seen, his real "concern", what we loosely call "expenditure", is nothing but "nothing".<sup>2</sup>

Podemos afirmar que Bataille no es un autor metódico. No es extraño encontrar ambigüedad, vaguedad y una falta de sistematicidad en sus textos. Sin embargo, también podemos mencionar que dicho desorden se debe a que Bataille pretende aproximarse a un lenguaje que no refiera al discernimiento, pues el pensamiento discursivo procede del conocimiento y del trabajo, y el lenguaje meramente filosófico no le parece suficiente para expresar la fuerza del Ser impersonal. Así, esta falta de articulación argumentativa apelaría a un nuevo orden del pensamiento sin el cual las ideas de desorden y transgresión serían una mera abstracción.<sup>3</sup>

En este trabajo hemos optado por sostener un equilibrio frágil entre mantener la dinámica del pensamiento de Bataille y a la vez hacerlo comprensible a la explicación filosófica. Así, se ha procurado mostrar, a través del análisis de gran parte de sus ensayos y artículos, cómo el pensamiento de Bataille está deliberadamente en los límites del discurso argumentativo y de la experiencia, a la vez que supone un horizonte que no se tematiza. Así, dado que creemos que el pensamiento de Bataille no se puede reducir a un conjunto de tesis que puedan ser demostradas por medio de un proceder exclusivamente argumentativo, hemos procurado hallar una mirada interpretativa desde la cual sea posible moverse y entender la dirección de un pensamiento que de entrada puede parecer simplemente incoherente y repetitivo.

A lo largo de esta investigación se tomará como eje al juego como una noción fundamental dentro de la obra de Bataille y, a través de ésta, se mostrará la crítica que realiza el francés a los aspectos serviles de la humanidad vinculados con las coacciones a las que se somete el hombre ante el miedo al sufrimiento y a la muerte. Dicho análisis partirá del seno de la filosofía misma: el pensamiento racional, pues, para Bataille, "pensar es ya trabajar, es *conocer*

---

<sup>2</sup> Stoekl, A., "Editor's Preface" en *Yale French Studies 78: On Bataille*, editado por Allan Stoekl, 1990, Yale University Press, Nueva York, p. 5.

<sup>3</sup> Gasché, R., *Georges Bataille: Phenomenology and Phantasmatology*, Stanford University Press, 2012, pp. 143-144.

la muerte y la miseria capitulando ante ellas *al trabajar*, y el trabajo es lo que funda las leyes del pensamiento".<sup>4</sup>

En la primera parte de esta investigación se señalarán las tensiones dialécticas que definen los límites que dan forma a la experiencia del hombre, a través de la contraposición del juego y el trabajo, entre otras representaciones dialécticas, como lo sagrado y lo profano, o el gasto útil y las formas improductivas de consumo, con lo cual se hará hincapié en la correlación necesaria que existe entre ellas. Para mostrar la conformación de la negatividad del hombre en tanto sujeto de razón, en el primer capítulo desarrollaremos de manera sucinta la lectura antropológica de la dialéctica hegeliana que Bataille sigue a través de la interpretación de Alexandre Kojève. Asimismo, desarrollaremos las categorías de trabajo y actividad productiva, las cuales son fundamentales para comprender la negación dialéctica que efectúa el juego.

En el segundo capítulo de esta tesis mostraremos los principales aspectos del análisis económico que Bataille realiza en *La parte maldita*. Cabe adelantar que si bien en dicho capítulo se referirá a prácticas de grupos concretos como los aztecas o los indígenas del noroeste de América del Norte, esta exposición no se limitará al estudio sociológico de sociedades arcaicas, pues mostraremos cómo Bataille utiliza dichos ejemplos para problematizar la actividad humana y, a partir de dicha observación, elaborar conceptos filosóficos como el de la *consumation*. La exposición de este concepto permitirá mostrar el principio de pérdida que se encuentra en el mecanismo sacrificial, lo cual, por otro lado, busca señalar la manifestación de lo sagrado no sólo al interior de una sociedad específica, sino de la actividad humana en general.

Posteriormente desarrollaremos la noción de discontinuidad entre los seres como el abismo que existe entre éstos y permite la concepción separada de los hombres, aislamiento que es abolido en el erotismo, como una transgresión a la altura de la muerte de los límites que fundan la individualidad. Por otro lado, se mostrará que, a la luz del análisis económico desarrollado, tanto el erotismo, al posibilitar la comunicación íntima de los seres a través del consumo violento, como el arte, cuyo exceso se caracteriza por la indistinción de las formas constituidas, son fenómenos paradigmáticos que muestran la aparición de lo sagrado y de los aspectos soberanos de la humanidad, no coaccionados ante ningún fin.

---

<sup>4</sup> Bataille, G., "Estamos aquí para jugar o para ser serios" en *La felicidad, el erotismo y la literatura: ensayos 1944-1961*, Adriana Hidalgo editora, Argentina, 2001, p. 217.

En el cuarto capítulo mostraremos cómo, según Bataille, el surgimiento del arte en la cueva de Lascaux significó también la aparición del «hombre completo», u *homo ludens*, quien por primera vez negó las coacciones introducidas por el trabajo a través de la actividad estética como juego. En el último capítulo se recurrirá al texto *Homo ludens* de Johan Huizinga para mostrar las características formales de la actividad lúdica y, finalmente, mostrar la dimensión ontológica del juego como una realidad vital absolutamente primaria, y fundamental dentro del pensamiento y la crítica al mundo del trabajo que Georges Bataille elabora.

## CAPÍTULO I

### DATOS DEL MUNDO PROFANO

*Es posible que el porvenir del mundo y, en  
consecuencia, el sentido del presente y la  
significación del pasado, en el fondo dependan  
de la manera en que hoy se interpretan  
los escritos hegelianos.*

Alexandre Kojève

#### 1.1 Acción y negatividad en la conformación del hombre

A principios de la década de los treinta los estudios hegelianos eran escasos en Francia, pues hasta ese momento "Hegel era un filósofo romántico rechazado desde hacía tiempo por el progreso científico".<sup>5</sup> Esta situación cambiaría a lo largo de los siguientes años, según Vincent Descombes, principalmente gracias a dos factores. La primera razón, fue el creciente interés de la comunidad intelectual por el marxismo tras la revolución rusa, en tanto "una parte del prestigio que envuelve a los dirigentes bolcheviques recae sobre Hegel, en la medida que, por ejemplo, Lenin había recomendado mucho su lectura".<sup>6</sup> El segundo motivo que promovió el renacimiento de Hegel en Francia, fueron los cursos que Alexandre Kojève impartiría en la École Pratique des Hautes Études a partir de 1933 y hasta 1939, cuya influencia sería decisiva para la nueva generación de pensadores franceses.

El auge de los estudios hegelianos permitiría un cambio en la acepción de la palabra dialéctica, pues "antes de 1930 se entiende peyorativamente; para un neo-kantiano la dialéctica es la «lógica de la apariencia»; para un bergsonianos sólo puede engendrar una filosofía puramente verbal. En cambio, después de 1930 la palabra se emplea casi siempre en un sentido elogioso".<sup>7</sup> La innovación que Kojève introduce en este contexto es el giro antropológico de la dialéctica, pues, si hasta ese momento en Francia sólo se conocía de Hegel el «idealismo absoluto» y el «panlogismo», esta lectura permitirá una interpretación de las bases ontológicas

---

<sup>5</sup> Descombes, V., *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*, Cátedra, Madrid, 1988, p. 30.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>7</sup> *Idem.*

de la realidad que no sólo hará énfasis en los principios de la realidad humana, sino que resultará incomprensible al margen de éstos.

El sentido antropológico de la dialéctica hegeliana, en la lectura que realiza Kojève, mostraría el origen irrazonable de la razón, pues esta interpretación daría la vuelta al aspecto razonable y pacificador del pensamiento hegeliano, para poner el acento en los momentos excesivos, violentos y sangrientos, como menciona Descombes:

Su comentario de la *Fenomenología del espíritu* la presenta como un relato de la historia universal en el que son las luchas sangrientas —y no «la razón»— las que hacen avanzar las cosas hacia la conclusión feliz. No pierde ocasión de mencionar los cañonazos que Hegel debió oír mientras acababa su manuscrito en Jena. Esto explica que encontremos, entre los asistentes más fieles de la clase de Kojève, aquellos que proporcionarán lo esencial de sus armas al «antihegelianismo generalizado» que Deleuze observa a su alrededor en 1968, entre otros, Bataille, sobre el que la influencia de Kojève será decisiva.<sup>8</sup>

En este primer capítulo se busca, esencialmente, proporcionar las claves de la lectura antropológica del pensamiento hegeliano que Georges Bataille sigue a través de Alexandre Kojève, la cual nos permitirá mostrar la interrelación que existe entre conceptos como acción, negatividad y muerte en la conformación de la subjetividad humana. Por otro lado, se explicará el papel que la dimensión de lo profano, así como las categorías de trabajo y actividad productiva, ocupan al interior del análisis económico que Bataille lleva a cabo en *La parte maldita*. Finalmente, se expondrán las implicaciones ontológicas que surgen al problematizar la actividad humana desde el enfoque multidisciplinario de la obra de Georges Bataille, en el marco de una reflexión propiamente filosófica.

Georges Bataille coincide con Kojève en el tratamiento de la filosofía hegeliana desde una dimensión antropológica, lo cual permitirá comprender las bases de la realidad humana al margen de las cuales, desde esta lectura, resultaría imposible comprender las bases ontológicas de la realidad.

Según Hegel "todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como *sustancia*, sino también y en la misma medida como *sujeto*".<sup>9</sup> Al implicar esta duplicidad se posibilita la comprensión de la realidad como desdoblamiento del ser, como menciona Kojève:

---

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>9</sup> Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 2009, p. 15.

Afirmar que lo Absoluto no es sólo Substancia, sino además Sujeto, es sostener que la Totalidad implica la Negatividad además de la Identidad. O lo que también es igual, que el ser se realiza no sólo en tanto que Naturaleza, sino aun en tanto que Hombre. Y es afirmar, en fin, que el Hombre, que difiere esencialmente de la Naturaleza sólo en la medida en que es Razón (Logos) o Discurso coherente dotado de un sentido que revela al Ser, es él mismo no Ser-dado, sino Acción creadora (negadora de lo dado).<sup>10</sup>

Según Kojève, el carácter dialéctico del pensamiento hegeliano mostraría el movimiento de lo mismo a lo otro, es decir, el tránsito del ser-dado como dato natural a la acción humana, como negación de lo dado y creación de un orden separado de la naturaleza. De ahí que Bataille encuentre en la filosofía de Hegel las claves para explicar las bases de la realidad humana.

La acción a la que Bataille y Kojève aluden sólo puede entenderse como actividad humana, la cual consiste en negar, a través de su modificación, lo dado o la naturaleza. La negatividad constituye el principio de la acción y la acción, en tanto transformación, implicaría la negación del objeto modificado. Según Bataille, esta correspondencia explicaría en gran medida la filosofía hegeliana, en tanto ésta se funda "en la negatividad que, en el dominio del espíritu, opone en general el hombre a la naturaleza".<sup>11</sup>

Bataille apunta al carácter oscuro de la humanidad como escisión en el orden inmanente de la naturaleza, el cual le parece, Hegel ya señalaba en sus *Conferencias* de 1805-1806 en las siguientes líneas:

El hombre es esa noche, esa Nada vacía que contiene todo en su simplicidad indivisa: una riqueza de un número infinito de representaciones, de imágenes, de las cuales ninguna acude con precisión al espíritu, o (incluso) que no están (allí) en tanto que realmente presentes. Lo que existe es la noche, la interioridad o la intimidad de la Naturaleza: (*el*) Yo-personal puro. Entre representaciones fantasmagóricas se oscurece todo alrededor: aquí surge entonces súbitamente una cabeza ensangrentada; allá, otra aparición blanca; y también desaparecen súbitamente. Es esa noche que vemos cuando miramos a un hombre a los ojos: hundimos entonces la mirada en una noche que se vuelve terrible; lo que entonces se nos presenta es la noche del mundo.<sup>12</sup>

Bataille retoma este fragmento citado por Kojève y afirma con él que la filosofía hegeliana expone la fundación del hombre como una nada negadora, pues esta dialéctica muestra que "el fundamento y origen de la realidad objetiva (*Wirklichkeit*) y de la existencia

---

<sup>10</sup> Kojève, A., *Dialéctica de lo real y de la idea de la muerte en Hegel*, Leviatán, Buenos Aires, 2006, p. 20.

<sup>11</sup> Bataille, G., "Hegel, el hombre y la historia" en *La felicidad, el erotismo, y la literatura*, Adriana Hidalgo editora, Argentina, 2008, p. 311.

<sup>12</sup> Citado por Alexandre Kojève en *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, París, 1980, p. 573.

empírica (*Dasein*) humanas son la nada que se manifiesta en tanto acción negativa y creadora, libre y consciente de sí misma".<sup>13</sup>

La negación introducida en la naturaleza es lo que separa y constituye al hombre, pues él mismo "no es real en tanto que hombre sino en la medida en que se crea como *obra* (*Werk*) mediante esa acción".<sup>14</sup> Esta distinción de ahora en adelante conformará el ser del hombre, la cual, sin embargo, se trata de una designación impuesta, en tanto se limita únicamente al «orden real», pues como Bataille indica respecto a la separación de los seres "solamente si permanezco en el orden real de las *cosas*, la separación *es real*. Ella *es*, en efecto, *real*, pero lo que es real es *exterior*".<sup>15</sup>

El orden de lo real al que Bataille alude surge como resultado de la acción negadora y creadora del hombre. Lo real es el ámbito en el que se desarrolla la actividad humana y, como producto de la acción negadora, se trata de una dimensión impuesta sobre el ser-dado, el orden íntimo del dato natural. Así, esta escisión implicaría la separación de los seres y la ruptura de la inmanencia de la naturaleza, en donde "todos los hombres, *íntimamente*, no son más que uno", de ahí que el hombre se constituya como negación de su ser orgánico.

La acción es esencialmente humana porque surge como negación y modificación de la naturaleza, al tiempo que inaugura el «orden real», es decir, el orden de las cosas en el que se desenvuelve el hombre, lo cual funda un mundo enteramente humano que se sirve del orden natural a través de su utilización. El surgimiento de este mundo humano responde a la acción negadora y creadora ejercida sobre la naturaleza, lo cual, al separar al hombre del ser natural, conlleva a la separación de los seres. Así, cuando Bataille afirma que el hombre "es una forma rigurosa de la negatividad o no es nada",<sup>16</sup> se refiere al carácter negativo que funda su humanidad, el cual implicaría el aislamiento del hombre frente a los demás seres, así como un distanciamiento radical respecto al animal.

El hombre, como una forma rigurosa de la negatividad, niega en sí mismo el ser-dado como condición de aparición de su subjetividad, es decir, se niega a sí mismo al separarse de la

---

<sup>13</sup> Bataille, G., "Hegel, la muerte y el sacrificio", en *La felicidad, el erotismo, y la literatura*, Adriana Hidalgo editora, Argentina, 2008, p. 284.

<sup>14</sup> Kojève, A., *op. cit.*, p.20.

<sup>15</sup> Bataille, G., *La parte maldita*, Las cuarenta, Buenos Aires, 2007, p. 76.

<sup>16</sup> Bataille, G., "Hegel, el hombre y la historia", p. 325.

animalidad que le es propia, de ahí que Bataille mencione que "la muerte del animal es el devenir de la conciencia".<sup>17</sup>

La fundación de la subjetividad humana implica también la aparición del lenguaje, pues la negación de la animalidad del hombre, a través de la acción transformadora sobre el dato natural, significará una escisión en el seno de la naturaleza. Esta ruptura del hombre con el ser natural permitirá al entendimiento la instauración de una serie de distinciones, lo que posteriormente conformará un mundo de entidades separadas y nombradas a través del lenguaje, como menciona Bataille a propósito de la antropología hegeliana:

Para Hegel, es al mismo tiempo fundamental y digno de asombro que el entendimiento del hombre (es decir, el lenguaje, el discurso) haya tenido la fuerza (se trata de una potencia incomparable) de separar de la Totalidad sus elementos constitutivos. Estos elementos (este árbol, este pájaro, esta piedra) son, en efecto, inseparables del todo. Están "ligados entre sí por lazos espaciales y temporales, hasta materiales, que son indisolubles". Su separación implica la Negación humana respecto de la Naturaleza, de la que he hablado sin sacar de ello una consecuencia decisiva. En efecto, este hombre que niega la Naturaleza no podría de ninguna manera existir fuera de ella. No es él solamente un hombre que niega la Naturaleza, es ante todo un animal, es decir, la cosa misma negada: no puede, pues, negar la Naturaleza sin negarse a sí mismo.<sup>18</sup>

Este devenir del hombre supone no sólo la destrucción de la naturaleza a través de su modificación y utilización, sino que esta acción transformadora niega al hombre mismo en tanto ser natural o animal. Así, el origen de la humanidad estaría vinculado a la acción negadora en tanto instauradora de distinciones a través de la violencia ejercida sobre la naturaleza, lo cual originará, por un lado, un mundo humano en el cual el lenguaje sirve para señalar, de forma clara y distinta, estas separaciones y, por otro lado, el aislamiento del hombre respecto a los seres que le rodean, al hallarse fuera de la inmanencia de la naturaleza.

Sólo el hombre, una vez separado del todo indiviso de la naturaleza, es capaz de nombrar y con ello reforzar las distinciones impuestas en el entorno natural, negando y destruyendo a la naturaleza, transformándola en una herramienta para sus propios fines, de ahí que Bataille identifique al entendimiento humano con el lenguaje discursivo. Mediante la instauración de estas distinciones a través del lenguaje, el hombre inserta tajantemente las divisiones con base en las cuales funcionará el mundo humano.

---

<sup>17</sup> Bataille, G., "Hegel, la muerte y el sacrificio", p. 283.

<sup>18</sup> *Ibid.*, pp. 290-291.

Estas distinciones refuerzan la identidad del "Yo puro abstracto", es decir, de la individualidad del hombre, en tanto ser de acción negadora y aislado de la inmanencia de la naturaleza, pues como Bataille menciona, son las diferencias que lo separan las que le dan la sensación de ser humano.<sup>19</sup> Sin embargo, este mismo carácter individual significará la aparición de la conciencia de su muerte, pues al tener conciencia de sí y de las separaciones que existen entre él y los otros seres, conoce su futura desaparición en tanto ser único, situación totalmente opuesta a la del animal perdido en la totalidad de la naturaleza, quien no desaparece verdaderamente, como indica Bataille:

Pero en este juego el animal humano encuentra la muerte: precisamente la muerte humana, la única que espanta, que hiela, pero sólo al hombre absorbido en la conciencia de su desaparición futura, en cuanto ser separado e irremplazable; la única verdadera muerte, que supone la separación y, por el discurso que separa, la conciencia de estar separado.<sup>20</sup>

El advenimiento del hombre no sólo significaría la aparición del orden real como el ámbito de desarrollo de la actividad humana, sino también y fundamentalmente, la salida de la unidad que implica el orden natural del animal. El hombre es un ser aislado de la naturaleza, separado incluso de los otros hombres; su acción transforma, modifica su propio ser, de ahí que se perciba como ente singular e irremplazable, y que, por lo tanto, llegue a la conciencia de su aniquilación como individuo.

Sólo el hombre es capaz de nombrar, a través del lenguaje, las distinciones que el entendimiento introduce en la naturaleza. Como parte de las diferencias establecidas en el entorno natural, y a través de la instauración de la subjetividad, el hombre se percibe como un ente separado de los otros seres y consciente de sí mismo, lo cual, por un lado, significa la adquisición de su carácter individual, así como la aparición de la conciencia de su futura muerte en tanto ser único y aislado. Así, esta serie de distinciones que el entendimiento origina no sólo posibilitarán la inserción de límites sobre la naturaleza a través de la aparición del lenguaje discursivo, sino que también significará el conocimiento de los límites del hombre en tanto ser finito a través de la percepción de su individualidad:

---

<sup>19</sup>Bataille, G. "Hegel, el hombre y la historia", p. 329.

<sup>20</sup> Bataille, G., "Hegel, la muerte y el sacrificio", p. 292.

Sin duda no sería el entendimiento lo que hace que haya muerte del hombre al romper la unidad de la Naturaleza, sino que la Acción separadora del entendimiento implica la energía monstruosa del pensamiento, del "puro Yo abstracto", que se opone esencialmente a la fusión, al carácter inseparable de los elementos —constitutivos del conjunto— y que mantiene con firmeza la separación. La posición misma del ser separado del hombre como tal, su aislamiento en la Naturaleza y, en consecuencia, su aislamiento en medio de sus semejantes, lo condenan a desaparecer de una manera definitiva. El animal que no niega nada, perdido en la animalidad global sin oponerse a ella, así como la animalidad también está perdida en la Naturaleza (y la totalidad de lo que es), no desaparece verdaderamente.<sup>21</sup>

Bataille coincide con Kojève en designar a la dialéctica hegeliana como una *filosofía de la muerte*, pues lo que muestra la oposición constante del hombre frente a la naturaleza a través de su acción, es la muerte del animal que es el hombre y la aparición de la subjetividad humana, es decir, la introducción de separaciones impuestas por el entendimiento, e instauradas a través del lenguaje discursivo; de ahí que el ser humano, en tanto acción negativa, sea «la muerte que vive una vida humana».

A través de este primer bloque se ha esquematizado la lectura que Georges Bataille hace de la filosofía hegeliana siguiendo la interpretación antropológica de Alexandre Kojève. Por un lado, se ha mostrado la aparición del ámbito humano como orden real u orden de las cosas, el cual surge a condición de negar el ser dado de la naturaleza mediante la acción. La negación de la naturaleza implicaría también la negación del hombre en tanto animal, lo cual significaría la aparición de la subjetividad humana y del lenguaje, así como la conciencia de la muerte del individuo.

Al seguir la lectura antropológica de la dialéctica hegeliana, Bataille explica el paso de la animalidad a la fundación de la subjetividad humana y la instauración del orden de lo real; sin embargo, también analizará la perspectiva de la sobreabundancia de la naturaleza, lo cual no es accidental, pues a lo largo de toda la obra batailleana aparecerán estas dobles perspectivas como un movimiento dialéctico que explicaría el tránsito de lo mismo a lo otro. Esto se ejemplifica en el tratamiento de la economía en el cual se contrastarán las perspectivas limitadas de la economía restringida y el punto de vista particular con las perspectivas de la economía general y el punto de vista ilimitado de la exuberancia de la vida.

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 291.

## 1.2. La distribución de las riquezas desde las perspectivas de la economía general y restringida

Bataille, junto con Alexandre Kojève, habla del hombre como esa "nada que se manifiesta en tanto acción negativa y creadora, libre y consciente de sí misma",<sup>22</sup> cuyo entendimiento como "puro Yo abstracto", opuesto esencialmente a la fusión, le revela su carácter separado de la unidad de la naturaleza y, con ello, la conciencia de la muerte futura como ser individual.

Desde el punto de vista de la existencia *particular* o del individuo, siempre existe el riesgo de la carencia de recursos o condiciones propicias para sobrevivir, sin embargo, Bataille alude fundamentalmente al punto de vista de la existencia *general*, mostrando que si bien en el primer caso los problemas se plantean por la insuficiencia de recursos y la muerte, desde el punto de vista *general*, los problemas se plantean por el exceso de los recursos y la sobreabundancia de la vida.

A partir de la subjetividad que percibe la existencia separada de los seres, la limitación de los recursos para la supervivencia se da en términos de individuos o grupos, sin embargo, Bataille menciona que si bien éstos pueden ser sometidos por otros individuos o grupos, "el volumen global de la naturaleza viva no cambia: en definitiva, es la amplitud del espacio terrestre lo que limita el crecimiento global".<sup>23</sup>

Bataille introduce, junto con la muerte y el sometimiento de los individuos o grupos, procesos de desarrollo como el crecimiento —ya sea biológico o técnico— y la reproducción para dar cuenta de las transformaciones de la materia viva, manteniendo las perspectivas acotadas por el ser individual del hombre, para después confrontarlas con el punto de vista de una economía general no restringida por las perspectivas limitadas de la actividad humana.

Las funciones contrarias a la muerte desde el punto de vista de la existencia particular son el crecimiento y la reproducción de los organismos, como resultado de la disposición de recursos de energía superiores a los necesarios para la mera supervivencia. El principio mismo de la materia viva requiere que su subsistencia no sólo se vea asegurada, sino que disponga de excedentes que garanticen su desarrollo, lo cual se traduce en el crecimiento de los individuos.

---

<sup>22</sup> Bataille, G., "Hegel, la muerte y el sacrificio", p. 284.

<sup>23</sup> Bataille, G., *La parte maldita*, p. 43.

El incremento de los individuos y grupos propicia un segundo crecimiento, que es el de los medios para producir de los que dispone una sociedad, así como el desarrollo de la técnica, como indica Bataille:

La actividad humana que transforma el mundo aumenta la masa de materia viva de aparatos agregados, compuestos por una cantidad inmensa de materia inerte que incrementa considerablemente los recursos de energía disponible. Desde el principio, el hombre tuvo la facultad de utilizar una parte de la energía disponible para el crecimiento, no biológico, sino técnico, de sus riquezas en energía. Las técnicas, en suma, permitieron extender —retomar— el movimiento elemental del crecimiento que la vida efectúa dentro de un cierto límite.<sup>24</sup>

La aparición de la técnica presenta un doble efecto pues, por un lado, permite extender los límites del mundo humano al utilizar una importante cantidad de energía excedente y, por otro lado, produce un excedente cada vez mayor que no es posible absorber en el sistema. Este excedente dificulta el crecimiento, el cual, como en el caso de los seres vivos, al no poder darse de manera indefinida, lleva al sistema a un punto de saturación, por lo que Bataille plantea el excedente de recursos como un problema desde el punto de vista particular:

Partiré de un hecho elemental: el organismo vivo dentro de la situación que determinan los juegos de la energía en la superficie del globo, recibe en principio más energía que la necesaria para el mantenimiento de la vida: la energía (la riqueza) excedente puede ser utilizada para el crecimiento de un sistema (por ejemplo, de un organismo). Si el sistema no puede crecer más, o si el excedente no puede ser enteramente absorbido en su crecimiento, es necesaria la pérdida sin beneficio, el gasto, voluntario o no, glorioso, o al menos, de una manera catastrófica.<sup>25</sup>

Al plantear la cuestión desde el punto de vista general, es decir, fuera de la perspectiva limitada del hombre, Bataille pone el acento en el exceso de recursos y en la imposibilidad de contención por parte de los sistemas cerrados, ya se trate de organismos o sociedades. Los límites impuestos por la subjetividad humana no alteran el movimiento de abundancia que impera en la materia viva, (recordemos que el único límite al que éste se acota es a la amplitud del espacio terrestre) lo cual apunta a un inevitable derroche de energías ante la presión ejercida por los sistemas cerrados impuestos por la actividad humana:

La presión está ahí, la vida se ahoga en límites demasiado estrechos, aspira de múltiples formas a un crecimiento imposible y libera, para un posible beneficio de grandes dilapidaciones, un derrame constante de recursos excedentes. Llegada al límite del crecimiento,

---

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p.34.

la vida, sin estar en una caldera cerrada, entra por lo menos en ebullición: sin explotar, su extrema exuberancia se derrama en un movimiento que está siempre al límite de la explosión.<sup>26</sup>

La sobreabundancia de la vida sobre el globo terrestre se presenta como el constante desplazamiento de los recursos excedentes a través de procesos de acumulación y de destrucción. En el contexto de una indagación que pretende establecer el origen de la exuberancia sobre la Tierra, y que parte de un análisis económico hasta la determinación ontológica, Bataille aventura una explicación científica y afirma que el movimiento de la materia viva responde a la radiación de la energía solar, estableciendo esta fuente solar como el paradigma de la donación de sí, como un dispendio de riqueza sin contrapartida, pues:

El sol siempre da sin recibir [...] La radiación solar tiene como efecto la sobreabundancia de la energía sobre la superficie del globo. Pero, en principio, la materia viva recibe esta energía y la acumula dentro de los límites establecidos por un espacio que le es accesible. Luego la irradia o la dilapida, pero antes de dedicarle una parte apreciable a la radiación, la utiliza al máximo para el crecimiento. Solamente, la imposibilidad de continuar el crecimiento da paso a la dilapidación. El verdadero excedente sólo comienza una vez limitado el crecimiento del individuo o del grupo.<sup>27</sup>

A lo largo de la primera parte de *La parte maldita*, Bataille desarrolla, por un lado, el punto de vista particular del hombre quien, en tanto sujeto de acción negativa y transformadora de la naturaleza, reserva el uso de su energía a la actividad productiva, lo cual se traduce en los procesos de crecimiento de los individuos y las sociedades, en tanto sistemas cerrados. Por otro lado, al observar la exuberancia de la materia viva sobre el globo terrestre — cuyo origen se encuentra en la radiación solar—, Bataille afirma que aún es necesario un punto de vista general dentro del análisis económico llevado a cabo, ya que resulta imposible dar cuenta de los movimientos impulsados por la sobreabundancia de la vida, no sometidos a los fines humanos desde un punto de vista restringido a la actividad productiva.

La acción humana, esencialmente negativa al transformar la naturaleza e incluso negar al hombre mismo en tanto animal, encamina sus esfuerzos a la actividad productiva, la cual predomina al interior de lo que Bataille llama el orden de lo real, como el ámbito que engloba la serie de distinciones que el entendimiento y el lenguaje discursivo imponen sobre el dato natural. La aparición de la ciencia económica respondería de igual manera a la negatividad del hombre, pues surge como la apropiación humana del movimiento de la materia viva, en su distribución y desplazamiento de recursos, como explica Bataille,

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, pp. 44-45.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 43.

Es fácil reconocer en la economía —*en la producción y el uso de las riquezas*— un aspecto particular de la actividad terrestre concebida como un fenómeno cósmico. En la superficie del globo se produce un movimiento que resulta del recorrido de la energía en este punto del universo. La actividad económica de los hombres se apropia de este movimiento y es la puesta en práctica de las posibilidades que de él resultan para ciertos fines.<sup>28</sup>

La ciencia económica busca aprehender los procesos de producción y uso de las riquezas; sin embargo, el enfoque de este estudio siempre se da desde el punto de vista particular, es decir, como una economía restringida que no puede dar cuenta de los movimientos de derroche propios del excedente de recursos, generalizando una situación aislada al circunscribirse a los fines limitados del hombre.

La humanidad hace uso de la naturaleza para la satisfacción de sus propios fines, sin embargo, la actividad humana responde a las condiciones de la materia viva, la cual no se limita a las necesidades del hombre, sino a la sobreabundancia de la vida sobre el globo terrestre, como explica Bataille,

La humanidad explota recursos materiales dados; pero si, como hace, limita su uso a la resolución (que, a toda prisa, definió como un ideal) de las dificultades inmediatas que encuentra, asigna a las fuerzas que pone en práctica una finalidad que éstas no pueden tener. Su acción persigue, en efecto, más allá de nuestros fines inmediatos, el cumplimiento inútil e infinito del universo.<sup>29</sup>

Para poder dar cuenta de la dilapidación de riquezas y de los movimientos de la materia viva, Bataille propone una economía general, la cual busca pasar de los fines limitados del hombre al análisis de los problemas que el lujo y la sobreabundancia de la vida plantean a la humanidad misma, como él explica:

Lo que la *economía general* define, en principio, es el carácter explosivo de este mundo, llevado hasta el extremo de la tensión explosiva en el tiempo presente. Evidentemente, una maldición pesa sobre la vida humana en la medida en que ella no tiene fuerza para frenar un movimiento vertiginoso.<sup>30</sup>

Para llevar a cabo este análisis económico Bataille distingue dos tipos de consumo. El primero, traducido de la voz francesa *consommation*, puede ser entendido como una adquisición o como un gasto con vistas a la obtención de un fin. El segundo tipo de consumo al que alude Bataille, y en el que hará hincapié, será el de *consumation*, término que designa al gasto improductivo, y será la noción que permitirá poner el acento en las operaciones de pérdida,

---

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>29</sup> *Idem.*

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 56.

lujo, derroche y don, pasando de las perspectivas de una economía restringida a las de una economía general.

El primer tipo de consumo se caracteriza por la utilización mínima de recursos para la conservación de la vida, lo que asegura la continuación de la actividad productiva. El segundo tipo de consumo [*consumation*] se trata de un gasto sin contrapartida, del empleo de cantidades grandiosas de energía orientado hacia el dispendio y la improductividad.

Bataille utiliza la noción de gasto [*dépense*] para las formas improductivas de consumo, excluyendo todos los modos de consumo que sirven de término medio para la producción y hace énfasis en su orientación hacia la pérdida, la cual debe ser la mayor posible para que la actividad adquiera su verdadero sentido.<sup>31</sup>

Implicar el punto de vista de la economía general, fundamentalmente orientado hacia el dispendio y la improductividad, significa admitir que el orden real de la actividad humana es incapaz de abarcar por completo los movimientos de la materia viva, es decir, que es imposible reducir la naturaleza a la mera utilidad a través de la acción negadora. Es reconocer, en fin, la existencia de un orden más allá de la actividad productiva y sus esfuerzos por disipar la angustia del individuo por la muerte futura.

La distinción entre el consumo orientado hacia la actividad productiva, y el despilfarro de los recursos entendido como gasto, permitiría pasar de las perspectivas de una economía restringida a las de una economía general, y significaría, en palabras de Bataille, un cambio copernicano como "la puesta al revés del pensamiento —y de la moral—",<sup>32</sup> pues revelaría el reverso del uso racional de los recursos no sólo en sus repercusiones económicas, sino en sus implicaciones ontológicas.

---

<sup>31</sup> Bataille, G., "La noción de gasto" en *La conjuración sagrada*, Adriana Hidalgo editora, Argentina, 2003, p. 114.

<sup>32</sup> Bataille, G., *La parte maldita*, p. 38.

### 1.3 La actividad productiva como trabajo y la relación del amo con el esclavo

La economía restringida refiere a la distribución de los recursos desde un punto de vista particular, de ahí que el consumo del que hace uso sea limitado y con miras a la obtención de un fin. Este consumo racional [*consummation*] es propio de la actividad productiva, y fundamental para el funcionamiento de las sociedades modernas, en las cuales la actividad productiva se ha institucionalizado bajo la forma del trabajo.

La aparición del trabajo responde a la negación de la naturaleza y del ser-dado del hombre, como la modificación del mundo natural mediante su acción y su exteriorización como fundación de un orden humano, pues esta negación "al exteriorizarse modifica realmente (*en sí*) la realidad de la naturaleza. El hombre trabaja y combate: transforma lo dado o la naturaleza: destruyéndola crea el mundo, un mundo que no existía".<sup>33</sup> La acción del hombre bajo la forma de trabajo hace uso de la naturaleza, la niega y la consume, sin embargo, nunca se trata de gasto [*dépense*], pues no efectúa una negación radical como destrucción, sino de una actividad útil que sirve a los fines del «orden real de las cosas».

La negación introducida en la inmanencia de la naturaleza significaría la fundación de la subjetividad humana como la aparición de un "Yo personal puro", consciente de sí mismo y de las distinciones que le separan del animal y de los otros hombres. La introducción de este mundo humano refiere al «orden real de las cosas», como la percepción *real* pero *externa* de los seres como entes separados, como la trascendencia del hombre frente al todo indiviso de la naturaleza.

El hombre depende de la naturaleza, a la vez que lucha contra ella y la modifica mediante su trabajo. El mundo humano, es decir, la estructura de la actividad humana, entendida como acción negativa, que transforma a la naturaleza y niega al hombre en tanto animal, opera a través de las distinciones sujeto-objeto, y extiende así el orden de las cosas a los hombres mismos en tanto seres susceptibles de utilización, a través del la institución del trabajo, como menciona Bataille:

El ingreso del *trabajo* en el mundo sustituyó, desde el inicio, la intimidad, la profundidad del deseo y sus libres desencadenamientos por el encadenamiento razonable donde la verdad del instante presente no importa más; lo que importa es el resultado ulterior de las *operaciones*. El

---

<sup>33</sup> Bataille, G., "Hegel, la muerte y el sacrificio", p. 285.

primer trabajo fundó el mundo de las cosas, al cual responde generalmente el mundo profano de los antiguos. A partir de la posición del mundo de las cosas, el hombre se convirtió en una de las cosas de este mundo, al menos durante el tiempo en que trabajaba.<sup>34</sup>

El trabajo manifiesta por un lado, la exteriorización de la negatividad del hombre a través de la transformación de la naturaleza y, por el otro, la instauración del consumo racional de los recursos a través de la actividad productiva con vistas a la obtención de un fin determinado. La acción negadora y la lógica de utilidad introducida se extienden al mundo de los hombres, lo cual explicaría la aparición de la esclavitud como consecuencia del enfrentamiento y sometimiento de los otros hombres:

El trabajo se define de la manera más correcta por el hecho de que modifica la naturaleza. Pero no la modifica como lo hace la lucha: si la muerte es el efecto de los combates, no transforma nada. No puede darle a la naturaleza un curso nuevo, modificar su realidad. O bien: cuando la lucha actúa de esa manera, es en la medida en que el vencedor obliga al vencido a *trabajar*.<sup>35</sup>

Bataille menciona que si bien la esclavitud se encuentra suprimida, la reducción de "lo que es" al *orden de las cosas* no se limita a la estricta posición del esclavo como objeto de una propiedad individual en las sociedades antiguas, sino que los aspectos de la vida social en los que el hombre es reducido a *cosa* se extienden, en las sociedades modernas, al hombre que produce sin la posibilidad de consumir los productos de su trabajo y, siguiendo a Hegel, lo define como "en general el hombre que no es libre de hacer lo que le place: su acción, su trabajo, los productos de su trabajo les pertenecen a otros".<sup>36</sup>

El miedo a la muerte y al sufrimiento coaccionan al hombre a trabajar, lo cual da origen, según la lectura de Hegel que realiza Kojève y Bataille sigue, a una división de la humanidad en esclavos (*Knechten*) y en amos (*Herren*), es decir, entre los que temen a la muerte y los que desean enfrentarla a través de la lucha a muerte con otros hombres, como explica Bataille:

La Acción se da en primer lugar en la lucha del Amo —lucha de puro prestigio— con miras al Reconocimiento (*Anerkennung*). Esa lucha es esencialmente una lucha a muerte. Y para Hegel es la forma en la que se le muestra al Hombre su Negatividad (su conciencia de la muerte). Así la Negatividad de la muerte y la del trabajo estarían estrechamente ligadas.<sup>37</sup>

---

<sup>34</sup> Bataille, G., *La parte maldita*, pp. 74-75.

<sup>35</sup> Bataille, G., "¿Estamos aquí para jugar o para ser serios?", p. 203.

<sup>36</sup> Bataille, G., "Hegel, el hombre y la historia", p. 316.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 312.

Bataille coincide con Kojève en que el sistema hegeliano no es sólo una filosofía de la muerte, "sino también una filosofía de la lucha de clases y del trabajo".<sup>38</sup> La conciencia de la desaparición del individuo enfrentaría a los hombres a una lucha a muerte con miras al reconocimiento, la cual daría origen a la división entre soberanos y esclavos, donde estos últimos comprometen el producto de su trabajo al uso del amo, legitimando la separación de los hombres mediante estas categorías, como indica Bataille:

El esclavo es una cosa para el propietario, acepta esta situación que él prefiere antes que la muerte. Efectivamente, pierde para sí mismo una parte de su valor íntimo, no basta con ser esto o aquello: hace falta, al mismo tiempo, serlo para otro. Del mismo modo, el propietario dejó de ser, para el esclavo, su semejante, se encuentra profundamente separado de él: aunque sus pares continúen viendo en él un hombre, y sea siempre un hombre para otro, desde entonces está en un mundo en el que un hombre sólo puede ser una *cosa*.<sup>39</sup>

Así como la acción negadora del hombre cosifica a la naturaleza para su utilización, el trabajo niega el valor íntimo tanto del amo como del esclavo al prescribir el empleo de su energía en el uso servil en tanto actividad productiva. De esta forma el trabajo mantiene las separaciones impuestas por el entendimiento humano y coloca a los hombres en el mundo de las cosas.

El mundo de la esclavitud es el mundo de las cosas, en donde el hombre mismo está sujeto a la condición de cosa. Mediante la esclavitud los hombres se ven reducidos —tal como ocurre con los objetos— al cumplimiento de fines específicos, aun en la situación del amo, pues "el poseedor de esclavos, en la medida en que se aferra a ello, aliena una parte de su soberanía: si él mismo no es servil —al menos para utilizar la servidumbre del otro— alienará la energía (la vigilancia) necesaria para mantener el esclavo a su servicio".<sup>40</sup>

El esclavo cede ante el temor a la muerte y acepta la servidumbre del trabajo forzado, sin embargo, en este trabajo el esclavo encuentra su liberación, como explica Bataille al citar a Kojève:

El Amo fuerza al Esclavo a trabajar. Y al trabajar el Esclavo se vuelve amo de la Naturaleza. Pero no se convirtió en Esclavo del Amo sino porque —en un principio— era esclavo de la Naturaleza, solidarizándose con ella y subordinándose a sus leyes por la aceptación del instinto de conservación. Al convertirse por el trabajo en amo de la Naturaleza, el Esclavo se libera pues de su propia naturaleza, de su propio instinto, que lo ligaba a la Naturaleza; el

---

<sup>38</sup> Bataille, G., "Hegel, la muerte y el sacrificio", p. 295.

<sup>39</sup> Bataille, G., *La parte maldita*, pp. 73-74.

<sup>40</sup> Bataille, G., "¿Estamos aquí para jugar o para ser serios?", p. 194.

trabajo entonces lo libera también de sí mismo, de su naturaleza de Esclavo, lo libera del Amo.<sup>41</sup>

Al trabajar, el esclavo realiza una acción negadora sobre la naturaleza, es decir, transforma las cosas al tiempo que él mismo resulta transformado y se educa a sí mismo al reprimir su propio deseo por el consumo del objeto. Este distanciamiento lo separa de la actitud animal y con ello logra disipar la angustia inmediata, "pues la angustia se atenúa en la medida en que el deseo es reprimido".<sup>42</sup>

Según la interpretación de Hegel que Kojève realiza, y Bataille sigue, el esclavo o trabajador es el hombre capaz de desarrollar las posibilidades de transformación de la humanidad, pues al educarse mediante el trabajo y rechazar la explotación por parte de otro individuo, suprime la parte coercitiva del trabajo y logra liberarse.

El esclavo trabajador encarnaría entonces la figura del rebelde, pues "el hombre completo, absolutamente libre, definitivamente satisfecho de lo que es, el hombre que se perfecciona en y a través de esa satisfacción, será el esclavo que ha 'suprimido'<sup>43</sup> su servidumbre". El esclavo se transforma y desafía al amo; al sublevarse ante su opresor, el esclavo se comporta como amo, es decir, elude el miedo y desafía a la muerte. Al enfrentar al amo, el esclavo no sólo desafía a su adversario como otro hombre, sino a las condiciones de su opresión, es decir, al ámbito de lo real acotado a la duración y a los resultados diferidos, pues al fin confronta al miedo a la muerte que le sometía a la esclavitud.

---

<sup>41</sup>Bataille, G. "Hegel, el hombre y la historia", p. 317.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 319.

<sup>43</sup> El término alemán *Aufhebung* no tiene una traducción exacta al castellano. Se aproxima a las noción de "supresión" como dialécticamente conservado o sublimado.

## 1.4 El pensamiento racional ante el riesgo de muerte

Bataille menciona que en la base del trabajo forzado se encuentra el miedo a la muerte, lo cual insta un mundo de seriedad y de resultados diferidos en el que impera la servidumbre, pues "humanamente, el miedo a la muerte no superado y la labor servil, que degrada y aplasta, son una y misma cosa, inmensa y miserable, en el origen del hombre actual y de su lenguaje serio: el del hombre de Estado, del industrial o del trabajador".<sup>44</sup>

El mundo del trabajo, para Bataille, sería la manifestación de un pensamiento servil que teme a la muerte y cede ante este miedo, sometido a las operaciones que subordinan el presente a la obtención de un fin temporalmente diferido, por lo que identifica al pensamiento como el origen del sometimiento del hombre:

Ni la miseria ni la muerte tienen asidero en el animal, al que una amenaza de miseria o de muerte no coacciona. Por otra parte, esto hace más inteligible el hecho de que casi no haya diferencia entre pensar y sufrir la coacción de la miseria o de la muerte. Pensar es ya trabajar, es *conocer* la muerte y la miseria capitulando ante ellas *al trabajar*, y el trabajo es lo que funda las leyes del pensamiento.<sup>45</sup>

El pensamiento racional se opone a los movimientos de derroche característicos de la actividad improductiva, de ahí que Bataille lo identifique como herramienta primordial de toda labor servil. El pensamiento servil rige primordialmente el mundo del trabajo, sin embargo, éste se despliega a otras esferas de la actividad productiva, tal como ocurre, en opinión de Bataille, al interior del mundo filosófico.

Bataille extiende su crítica incluso a la filosofía, como un dominio más en el que impera la seriedad del mundo del trabajo con sus resultados diferidos y asegurados, incapaces de ponerse realmente en juego, sumándose a la lista de fenómenos que manifiestan la rigidez del pensamiento racional:

A fin de permanecer con vida, perder lo que constituye el sentido de la vida es lo que anuncia la soberanía del trabajo, que subordina todas las cosas al miedo a morir. Esos juegos menores, esos golfs y ese turismo en grupo, esas literaturas reblandecidas y esas filosofías exangües son la medida de una inmensa abdicación, el reflejo de la triste humanidad que prefiere el trabajo antes que la muerte.<sup>46</sup>

---

<sup>44</sup> Bataille, G., "¿Estamos aquí para jugar o para ser serios?", p. 207.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 216.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 209.

En opinión de Bataille, la filosofía —en tanto esfera en la que impera el pensamiento servil— combate todo valor ajeno a la razón, por lo que se encuentra inmersa en el mundo de la seriedad y retrocede ante los movimientos de derroche propios de la actividad improductiva.

El mundo del trabajo, sin embargo, tiene su contrapartida, marcada por el exceso y el despilfarro de recursos que tienden a lo inútil. Bataille señala que si bien se puede señalar que los animales de labranza o de tiro trabajan, en el sentido humano del trabajo, —teniendo conductas que difieren a la vez del juego y del descanso— lo que el trabajo animal no engendra, a diferencia del trabajo humano, son sus "reacciones compensatorias que son las fiestas y los actos sagrados".<sup>47</sup>

Así como se mostraba la insuficiencia del punto de vista limitado de la economía restringida ante los fenómenos originados por el excedente, y se proponía una perspectiva más amplia, a saber, la de la economía general, también aparecerá como plano correlativo a la esfera de lo profano como el ámbito del trabajo, la duración y la actividad productiva, la esfera de lo sagrado, como el tiempo de la fiesta, el juego y el dispendio de energía en la actividad improductiva.

El trabajo muestra la instauración de un mundo profano en el cual el orden real de las cosas y su lógica de utilidad se extiende sobre los hombres, sin embargo, esto sólo proporcionaría las condiciones de aparición del mundo sagrado en el que impera el despilfarro de los recursos acumulados durante el tiempo de trabajo, tal como también muestra la correlación entre el amo y el esclavo:

La división en el espacio de Hegel se realizó, sin duda previamente, en el tiempo. Es el sentido de una oposición clásica entre "tiempo sagrado" y "tiempo profano". Lo que el tiempo profano es al tiempo sagrado, fue el Esclavo para el Amo. Los hombres trabajan en el "tiempo profano", aseguran de esa manera la satisfacción de las necesidades animales, paralelamente acumulan los recursos que aniquilarían los consumos masivos de la fiesta (del "tiempo sagrado").<sup>48</sup>

El análisis realizado por Bataille muestra en un primer momento, y según la lectura antropológica que Kojève lleva a cabo de la dialéctica hegeliana, el movimiento negador que la acción humana efectúa en la naturaleza y en el hombre en tanto animal, para señalar el funcionamiento del orden de lo real, el orden instaurado por el hombre de acuerdo con la

---

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 206.

<sup>48</sup> Bataille, G., "Hegel, el hombre y la historia", p. 321.

actividad productiva. Sin embargo, aún es necesario contrastar este punto de vista particular con la perspectiva de una economía general, para resolver el problema del excedente que los sistemas cerrados de la economía restringida generan al ser rebasados por la sobreabundancia de la vida.

Los movimientos de la materia viva exceden los fines limitados del hombre, lo cual recuerda que pese a la instauración de un mundo humano como el orden real, existe también el orden íntimo de la naturaleza, del cual el hombre ha intentado separarse al negar su ser-dado. Así como la dialéctica serviría a Kojève y a Bataille para señalar el origen irrazonable de la razón y la escisión que el orden humano significa para la inmanencia de la naturaleza, este mismo movimiento serviría también para señalar una escisión en el entendimiento del hombre, entre la muerte del animal como el devenir de su conciencia y el ser orgánico que pervive en él y no responde a los fines humanos limitados, sino a los movimientos de la materia viva en general.

### **1.5 La "subjetividad" libre en los límites de la utilidad**

Como se ha señalado, Bataille establece una serie de paralelismos para dar cuenta de la subjetividad humana escindida entre la utilidad y el gasto, es decir, entre la actividad productiva, el trabajo y la duración, por un lado, y el despilfarro inútil, las fiestas y el instante, por el otro, lo cual mostraría el carácter dual del hombre, el único animal cuyo trabajo engendra los planos complementarios de lo profano y lo sagrado.

El tiempo profano es el mundo de la acción con miras a un resultado, el cual se opone a la *instantaneidad* del tiempo sagrado de la dilapidación de las riquezas. La inestable relación entre el amo y el esclavo mostró cómo estas dos figuras pudieron haber sido encarnadas por un mismo individuo o en cada individuo, lo cual representa el doble interés de la humanidad, es decir, la ambición por producir y conservar, así como el deseo por gastar y consumir violentamente, como indica Bataille:

Hay que admitir en la base de la existencia *humana* el problema de una elección entre el empleo de los recursos para el crecimiento en número y en potencia por una parte, y por otra

parte el consumo *improductivo*. La elección inicial de la lucha por prestigio señala el privilegio del consumo improductivo, pero resulta menos claro de lo que parece a primera vista; sólo en apariencia hay una elección unilateral, hay en verdad un *dobles* movimiento. Nunca dejó de actuar la preocupación por crecer, ni tampoco nunca faltó la de vivir gloriosamente. Veremos que la elección autentica del hombre es la *duplicidad*.<sup>49</sup>

En el mundo profano, el mundo del trabajo, el hombre reprime su deseo al subordinar el presente a la espera de un resultado ulterior, pero esto no logra suprimir la necesidad que tiene por *recuperar el instante presente*, es decir, por jugar y desafiar a la seriedad de la muerte que impera en toda esfera de lo profano. Esta oposición temporal señala también dos órdenes en los que el hombre puede desenvolverse, a saber, el orden *íntimo* y el orden *real*.

El orden *real* se encuentra circunscrito a los límites del mundo profano de la actividad productiva y el consumo racional, mismo que suministraría las condiciones para la aparición del orden *íntimo*, como derroche de los recursos acumulados gracias a los medios de trabajo y producción, mostrando la correlación existente entre los ámbitos de lo sagrado y lo profano:

El mundo *íntimo* se opone al *real* como la desmesura a la moderación, la locura a la razón, la embriaguez a la lucidez. Sólo hay moderación en el objeto, razón en la identidad del objeto consigo mismo y lucidez en el conocimiento distinto de los objetos. El mundo del sujeto es la noche: esta noche activa, infinitamente sospechosa que, en la inercia de la razón, *engendra monstruos*. *Sostengo, en principio, que incluso la locura da una idea atenuada del "sujeto" libre, en absoluto subordinado al orden "real" y preocupado sólo por el presente.*<sup>50</sup>

Tanto Kojève como Bataille se sirven de la dialéctica hegeliana para explicar el origen irrazonable de la razón o el paso de la inmediatez animal a la subjetividad humana mediante la acción que niega la naturaleza, lo cual también devino en la aparición del carácter individual del hombre, así como su conciencia de muerte. Tanto la perspectiva de la economía general, orientada fundamentalmente hacia el gasto [*dépense*] o consumo irracional [*consumation*], como la transformación del trabajador que suprime la esclavitud y se libera al enfrentarse a la muerte, muestran el reverso no sólo de la actividad productiva con base en la cual funcionan las sociedades modernas, sino el reverso del ámbito de lo profano, es decir, lo sagrado, como una *búsqueda por la intimidad perdida*.

En esta búsqueda por la intimidad perdida el hombre busca salir de la lógica utilitaria que le rige y de las separaciones impuestas por el entendimiento humano. Sin embargo, como

---

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 334.

<sup>50</sup> Bataille, G., *La parte maldita*, p. 75.

sujeto de acción, nada le es más ajeno al hombre que la inmanencia del animal en la naturaleza, por lo que claramente le resulta imposible regresar al ser orgánico del que se ha separado. Para salir de esta *cosificación*, le es necesario efectuar una negación radical, la destrucción de las cosas en tanto cosas, es decir, destruir la operación intelectual que le permitió al pensamiento establecer la cosa. Esta destrucción gloriosa es la del sacrificio, en la cual el consumo violento revelaría la vía de comunicación íntima entre los seres separados, misma que se analizará en el siguiente capítulo.

## CAPÍTULO II

### EL ORDEN ÍNTIMO DE LA *CONSUMATION*

*Así, se puede y se debe volver a lo arcaico, a lo elemental.*

Marcel Mauss

#### 2.1 El sacrificio en la sociedad azteca

A partir de la exposición de la subjetividad humana que Georges Bataille elabora, en el capítulo anterior se examinó el papel que la conciencia de la muerte futura tiene para el animal humano, pues a partir de la lectura antropológica que Bataille realiza de la dialéctica hegeliana, este autor sitúa al hombre como el único ser que a través de la negación de su organicidad deviene un ente separado de la naturaleza. La acción humana mostraría un aspecto negador y otro creador, pues al modificar la naturaleza y negar la animalidad, el hombre se transforma en un ente consciente de las diferencias que le separan del resto de los seres, lo que a su vez le revelaría su aislamiento, y por lo tanto su desaparición futura en tanto individuo único e irremplazable.

La conciencia de estar separado que introduce la subjetividad humana, implica también la aparición del lenguaje discursivo, herramienta del entendimiento que incrusta una serie de distinciones en el mundo con base en las cuales funciona el ámbito de la actividad humana contrapuesta a la indivisión de la naturaleza. A partir de la conciencia de la muerte futura del hombre, Georges Bataille plantea la cuestión de la actividad productiva en las sociedades modernas, pues el conocimiento anticipado de la desaparición del ser humano proporcionará un punto de vista de la existencia particular, lo cual favorecerá la percepción de los procesos de crecimiento, tanto biológico como técnico, en términos de individuos y grupos.

La actividad productiva, como uno de los fenómenos determinantes al interior de las sociedades modernas, es examinada por Bataille a través de un análisis económico a lo largo de *La parte maldita*. En dicha obra, el autor explica que la estructura de la actividad humana en las sociedades modernas se encuentra regida por la productividad, pues encamina sus esfuerzos a la supervivencia del individuo o grupo al hacer un uso útil de su energía. Asimismo se señala que al prometer su fuerza a la actividad productiva, el hombre aliena una parte de sí y se vuelve

sujeto de cosificación, pues este enajenamiento le reduce, tal como a cualquier otra herramienta de trabajo, a la condición de un útil.

Así como la actividad productiva enajena la energía del ser humano y le reduce a la condición de cosa, Bataille afirmará —siguiendo la clave antropológica de la dialéctica y el análisis económico que lleva a cabo—, que el hombre representa una fuerza irreductible, lo cual queda de manifiesto al exponer el exceso de recursos en el marco de una economía general, pues esta perspectiva permitiría plantear el problema que representa el excedente para la actividad humana definida únicamente en términos de productividad. La perspectiva de la actividad humana que ofrece la economía general mostraría el reverso del uso útil de los recursos, pues permite poner el acento en el lujo, el derroche y el don, fenómenos que al orientarse fundamentalmente hacia la actividad improductiva representan el polo opuesto de la cosificación que la lógica utilitaria introduce en la subjetividad humana.

Los fenómenos orientados hacia la pérdida que caracterizan a la actividad improductiva son analizados por Bataille a través de la noción de consumo [*consumation*], es decir, un tipo de gasto sin contrapartida, opuesto al gasto que caracteriza a la actividad útil, en la cual se utiliza el mínimo de recursos para asegurar la conservación de la vida. La improductividad representaría una salida a la cosificación del hombre, pues invierte el modelo de racionalidad que impera en la subjetividad humana, al superar las coacciones que el miedo a la muerte y al sufrimiento imponen en el hombre, y que se cristalizan en la alienación de su energía en la actividad productiva en tanto labor servil, tal como ocurre en el caso del trabajo forzado, en donde el esclavo o trabajador prefiere perder para sí mismo una parte de su valor íntimo antes que la muerte.

Sin embargo, el trabajo no sólo introduce la división entre quienes temen a la muerte y quienes desean enfrentarla, es decir, entre esclavos y amos, sino que engendra también los planos complementarios de lo profano y lo sagrado. Lo profano, por un lado, representa el ámbito de los resultados diferidos en el tiempo y en el cual se desarrolla la actividad productiva del hombre que proporcionará las condiciones económicas de aparición de lo sagrado, o el ámbito de la instantaneidad y el consumo violento de los recursos acumulados durante el periodo de trabajo.

Para comprender la búsqueda de la intimidad perdida a la que Bataille remite al hablar de la cosificación del hombre en la actividad servil, a lo largo del presente capítulo se analizará el sacrificio como la destrucción de las cosas en tanto cosas o como la negación radical de la operación intelectual que permite al entendimiento establecer la cosa. Este análisis se realizará a través de la noción de consumo [*consumation*], lo cual permitirá mostrar la dimensión económica de este rito, así como el principio de pérdida que no sólo opera en el mecanismo sacrificial de las sociedades antiguas sino en la actividad humana en general.

Para comprender el sentido pleno del gasto [*dépense*] o de las formas improproductivas de consumo, Bataille hace referencia a la sociedad azteca para contrastar la relación económica y el tipo de consumo que rige la actividad productiva tanto en esta sociedad antigua como en las sociedades modernas, pues Bataille menciona que en el caso de los aztecas “el consumo [*consumation*] no tenía menos lugar en sus pensamientos que la producción en los nuestros. No estaban menos preocupados por *sacrificar* que nosotros por *trabajar*.”<sup>51</sup>

Al analizar a los aztecas, Bataille retoma principalmente el papel del sacrificio al interior de esta sociedad y expone su relación con la guerra y la religión, pues los sacrificios “constituyen sin duda el ápice del horror en la cadena cruel de los ritos religiosos”,<sup>52</sup> y afirma que los sacrificios aztecas no constituyen un ejemplo más dentro de los ritos sangrientos, sino que muestran el sentido de la destrucción en tanto *consumation*, como gasto glorioso relacionado, en este contexto, directamente con el mito del Sol.

Tal como Bataille afirmaba que la radiación solar era el principio de la sobreabundancia de la vida sobre el globo terrestre, y constituía el paradigma de la donación de sí, es decir, el paradigma de la entrega total que rompe el orden de la actividad productiva, en el segundo capítulo de *La parte maldita*, retomará la figura del sol, ahora para mostrar su papel dentro del pensamiento azteca, entendido como la expresión misma del sacrificio.

En este contexto, Bataille recurre a la *Historia general de las cosas de la Nueva España* del franciscano español Bernardino de Sahagún, manuscrito en el cual se narra el nacimiento del sol tras la inmolación de uno de los dioses en las llamas de un brasero. Para Bataille "es

---

<sup>51</sup> Bataille, G., *La parte maldita*, pp. 62-63.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 65.

necesario acercarse a la creencia de este mito según la cual los hombres, y no sólo los hombres sino también las guerras, fueron creados «para que hubiera gente de la cual se obtuviera el corazón y la sangre para que el sol pudiera comer»<sup>53</sup>.<sup>54</sup>

El mito del sol representaría entonces, más que una creencia entre otras para la sociedad azteca, pues éste mostraría al pensamiento azteca como la exposición de sus actos, como la realización de «un valor extremo del consumo». Asimismo, la creencia del mito del sol mostraría la interrelación de la guerra y de la religión en los sacrificios, lo cual atañe por completo a la organización de los aztecas en tanto sociedad guerrera.

Si bien el sacrificio ocupó un lugar preponderante dentro de la organización azteca, tal como el trabajo lo tiene en las sociedades actuales, esto no debe confundirnos, pues los sacrificios excluían cualquier tipo de utilidad al tener un valor religioso, alejado de un sentido de eficacia militar. Así, de acuerdo con el significado que tengan las pérdidas humanas al interior de una determinada sociedad, Bataille establecerá una división entre éstas como militares o guerreras:

Si fuera necesario situar a los aztecas habría que hacerlo del lado de las sociedades guerreras, en las que se desplegaba la violencia pura sin cálculo y las formas ostentosas del combate. Los aztecas no conocieron la organización racional de la guerra y de la conquista. Una sociedad verdaderamente *militar* es una sociedad de empresa, por la cual la guerra tiene el sentido de un desarrollo del poder, de un avance ordenado del imperio. Se trata de una sociedad relativamente dócil, pues introduce en las costumbres los principios razonables de la empresa: su fin está dado en el porvenir y excluye la locura del sacrificio. Nada más opuesto a la organización militar que las dilapidaciones de la riqueza representadas por las hecatombes de esclavos.<sup>55</sup>

La división entre estas sociedades muestra en cada caso el tipo de gasto que les rige, ya que dentro de una sociedad militar encontramos el tipo de consumo que Bataille identifica con la *consummation*, entendido como una adquisición o gasto orientado hacia la obtención del poder. Por otro lado, la organización azteca en tanto sociedad guerrera, mostraría el sentido de la *consumation*, pues aquí las pérdidas humanas ligadas a los ritos sangrientos representan el aspecto irrazonable del despilfarro y el frenesí de las fiestas, el aspecto sagrado de sus sacrificios:

---

<sup>53</sup> De Sahagún, B., *Histoire des choses de la Nouvelle Espagne*, Jourdanet et Siméon, 1880, libro VII, cap. II.

<sup>54</sup> Bataille, G., *La parte maldita*, p. 65.

<sup>55</sup> *Ibid.*, pp. 71-72.

El sacrificio es la pasión donde se reencuentra la intimidad de los que componen el sistema de las obras comunes. La violencia es su principio, pero las obras la limitan en el tiempo y en el espacio; ella se subordina al cuidado de unir y conservar la cosa común. Los individuos se desenfrenan, pero este desenfreno, que los funde y los mezcla indistintamente con sus semejantes, contribuye a encadenarlos en las obras del tiempo profano. Tampoco se trata de la *empresa* que absorbe el exceso de las fuerzas para destinarlo a un desarrollo ilimitado de la riqueza. Las obras tienen como único fin el mantenimiento y no hacen más que dar de antemano los límites de la fiesta (cuya fecundidad asegura el retorno y no es su origen). Pero sólo la comunidad está preservada de la ruina. La *víctima* es abandonada a la violencia.<sup>56</sup>

Al interior de las sociedades militares las pérdidas humanas funcionan como un medio para la expansión del poder, lo cual reduce la existencia humana a un útil. Lo que muestra esta lógica de la utilidad es la articulación del orden de lo real, expuesta en el capítulo anterior como la dimensión de la actividad productiva y de los resultados diferidos, la cual, pese a surgir como resultado de la acción humana (entendida acción negadora y creadora sobre el orden inmanente del dato natural) termina por someter la existencia humana a la labor servil. Dada esta cosificación, el hombre se encuentra en una búsqueda por la intimidad perdida, sin embargo, en tanto sujeto de acción, le es imposible retornar a la inmanencia del animal perdido en la totalidad de la naturaleza, de ahí que le sea necesario efectuar una negación radical en el sacrificio.

El sacrificio —al efectuarse al interior de una sociedad guerrera como la azteca— muestra el reverso del ámbito profano que opera en la sociedad militar, al abandonar a la víctima a la violencia. El exceso y el frenesí del sacrificio devuelven a la víctima al orden íntimo de los seres, y su muerte adquiere el sentido pleno del gasto, pues es arrebatada de la lógica utilitaria del orden real, mostrando la particularidad de las guerras en la sociedad azteca, donde "la mayoría de las víctimas eran prisioneros de guerra, [lo cual] justificaba la idea de la necesidad de las guerras para la vida del sol: las guerras tenían el sentido del consumo [*consumation*], no de la conquista".<sup>57</sup>

En la sociedad azteca no sólo la muerte violenta de la víctima en el sacrificio tenía el sentido de la *consumation*, sino también la participación de los combatientes en la guerra, pues "estos sacrificios de los prisioneros no pueden separarse de las condiciones que los hacían posibles: las guerras y el riesgo asumido de la muerte. Los mejicanos no derramaban sangre

---

<sup>56</sup> *Ibid.*, pp. 76-77.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 66.

más que a condición de exponerse en la muerte".<sup>58</sup> Al combatir, el guerrero no sólo asumía el riesgo de muerte y le enfrentaba, sino que desafiaba al ámbito de lo real acotado a la duración y a los resultados diferidos, pues recordemos que para Bataille el miedo a la muerte no superado daría origen al mundo serio del trabajo.

Por otro lado, el miedo a la muerte y al sufrimiento darían origen a la división entre amos y esclavos, donde estos últimos comprometen el producto de su trabajo al uso de un tercero; en esta relación ambos individuos se encuentran inmersos en una lógica de la utilidad, pues incluso el amo aliena parte de su soberanía al destinar la energía necesaria para mantener al esclavo a su servicio. Esta jerarquización sólo cristalizaría la separación entre los seres (cuyo origen se encuentra en la imposición de distinciones que el entendimiento establece sobre el dato natural) que impera en el orden de lo real, misma que busca suprimirse entre los participantes del sacrificio:

El rito tiene la virtud de reencontrar la participación íntima del sacrificante con la víctima, a la cual le había dado una finalidad, un uso servil. El esclavo sometido al trabajo se convierte en la propiedad de otro, es una *cosa* del mismo modo que una bestia de carga. Quien emplea el trabajo de su prisionero corta el lazo que lo une con su semejante. Se acerca el momento en que lo venderá. Pero el propietario no sólo hizo una *cosa*, una mercancía de esta propiedad: nadie puede hacer una *cosa* del otro sí mismo que es el esclavo sin distanciarse, al mismo tiempo, de lo que él mismo es íntimamente, sin darse a sí mismo los límites de la *cosa*.<sup>59</sup>

El rito logra abolir los límites de la cosa entre los participantes del sacrificio, pues el sacrificio constituye la negación radical de las condiciones de operación del orden de lo real, al arrebatar a la víctima de una lógica de utilidad y permitir la comunicación íntima entre los partícipes de la ceremonia, a través de la fusión que posibilita el exceso en tanto *consumation*. Por otro lado, la aparición de este tipo de consumo, en tanto gasto desmedido, es posible gracias a la religiosidad que impera dentro de una sociedad guerrera como la azteca, pues:

La religión es este gran esfuerzo y esta indagación angustiosa: siempre se trata de arrancar del orden *real* la pobreza de las cosas, de devolverlas al orden *divino*; el animal o la planta de los cuales el hombre *se sirve* (como si sólo tuvieran valor *para él* y ninguno para ellos mismos) es devuelto a la verdad del mundo íntimo donde recibe una comunicación sagrada que lo devuelve a su vez, a la libertad interior.<sup>60</sup>

---

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p.73.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p.75.

A través de la acción negativa el hombre modifica la naturaleza, a la vez que crea lazos de subordinación que se extienden incluso entre los otros hombres bajo la forma de esclavitud o de trabajo forzado, alienando el valor íntimo o soberano de los seres, lo que deriva en el carácter cosificado de los individuos y en la fundación del aspecto servil de la humanidad que, sin embargo, es posible superar a través de fenómenos religiosos como el sacrificio. Arrancar a los seres de un orden servil a través de un rito como el sacrificio significa rechazar por completo la utilidad que podría comportar el ser ofrecido —trátese de una persona, animal o planta—, de ahí que la religión represente una indagación angustiosa, pues significa la búsqueda de la intimidad perdida, la revelación del "fulgor invisible de la vida que no es una cosa".<sup>61</sup>

La angustia que se pone de manifiesto en el ámbito de la religión proviene de la posición separada del individuo en la sociedad de trabajo y de su condición de cosa del ámbito de lo profano, la cual se nutre del miedo a la muerte futura y el impulso a disiparla a través de la actividad productiva. La angustia que representa el sacrificio, en tanto rito sangriento y alteración del orden de las cosas en la muerte violenta, es superada por el frenesí de la fiesta, pues este exceso es lo que funde a sus participantes. La distinción entre los seres es suprimida por la destrucción efectuada durante el rito, anulando la utilidad de la víctima, así como su carácter de cosa, pues "desde el momento que la víctima es consagrada y durante el intervalo que separa la consagración de la muerte, entra en la intimidad de los sacrificantes y participa en sus consumos [*consumations*]: es uno de ellos y goza con ellos de todos los placeres. En ella no hay más servilismo, incluso puede recibir armas y combatir. Está perdida en la inmensa confusión de la fiesta; eso es, justamente, lo que la pierde".<sup>62</sup>

La destrucción que realiza el sacrificio se caracterizaría por su capacidad de "liberar elementos heterogéneos y romper la homogeneidad habitual de la persona",<sup>63</sup> pues así como el hombre inaugura el orden de lo real a través de su acción, en tanto negación del ser-dado e instauración de separaciones sobre el todo indiviso de la naturaleza, a través del mecanismo

---

<sup>61</sup> Bataille, G., *Teoría de la religión*, Taurus, España, 1998, p. 50.

<sup>62</sup> Bataille, G., *La parte maldita*, p.77.

<sup>63</sup> Bataille, G., "La mutilación sacrificial y la oreja cortada de Vincent van Gogh", en *La conjuración sagrada*, Adriana Hidalgo editora, Argentina, 2003, pp. 88-89.

sacrificial se efectúa la negación radical de las operaciones que le permitieron al pensamiento establecer la cosa, en este caso, concebirse como un ser individual separado de sus semejantes, a través de la participación íntima en el rito.

Por otro lado, al mostrar el sentido inverso de la acción negativa, el sacrificio revelaría también la relación dialéctica que existe entre el establecimiento de las separaciones que constituyen al individuo y el reencuentro de la intimidad perdida a través de la destrucción, pues la destrucción del sacrificio, más que inmolar un individuo, planta o animal concreto, aniquila al objeto en tanto objeto, es decir, destruye la operación intelectual que estableció su condición de cosa, pues:

La destrucción es el mejor medio para negar una relación utilitaria entre el hombre y el animal o la planta pero raramente llega hasta el holocausto. Basta que el consumo de ofrendas, o la *comuni6n* tenga un sentido irreductible a la absorci6n propia de la alimentaci6n. La v6ctima del sacrificio no puede ser consumida de la misma manera que un motor utiliza un carburante.<sup>64</sup>

Al consagrar a la v6ctima se renuncia a la riqueza que podr6a haber significado, pues el sacrificante se reh6sa a prometer su utilidad al futuro y cede al dispendio en el presente, aboliendo por un instante la separaci6n entre los seres o la distinc6n entre el sujeto y el objeto a trav6s de la identificaci6n tr6gica que posibilita la experiencia l6mite de la muerte violenta del sacrificado. Esta operaci6n de consumo establece una relaci6n de intimidad en la cual, sin embargo, s6lo la v6ctima logra escapar completamente del orden de lo real, pues "el sacrificador s6lo es divino con reticencias. El porvenir est6 pesadamente reservado en 6l, es su peso de cosa",<sup>65</sup> de ah6 que los aztecas procuraran tantos cuidados a la v6ctima del sacrificio, pues 6sta adquirir6a un car6cter sagrado durante el rito al representar «la parte maldita»:

La v6ctima es un excedente tomado de la masa de la riqueza *6til*, y no puede extraerse m6s que para ser consumida sin provecho, en consecuencia, destruida para siempre. Desde que es elegida es la *parte maldita* prometida al consumo [*consumation*] violento. Pero la maldici6n arranca a la v6ctima del *orden de las cosas* y hace reconocible su figura que ilumina, desde entonces, la intimidad, la angustia y la profundidad de los seres vivos.<sup>66</sup>

A lo largo de la exposici6n sobre el sacrificio, Bataille parte del an6lisis sociol6gico de los aztecas, con lo cual no busca realizar un estudio dentro del marco de las Ciencias Sociales, sino mostrar la construcci6n del concepto filos6fico de consumo [*consumation*] como el empleo

---

<sup>64</sup> Bataille, G., *La parte maldita*, p. 73.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 77-78.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 77.

de cantidades grandiosas de energía orientado hacia el dispendio y la improductividad, a través del gasto [*dépense*] o las formas improductivas de consumo. Al mostrar a la organización azteca en tanto sociedad guerrera, Bataille resalta el papel que la creencia del mito de Sol y la religión tienen tanto en sus combates, como en la necesidad del sacrificio, lo cual excluye la lógica de utilidad en estos actos como la mera expansión del poder.

El sentido religioso del sacrificio trastocaría el orden de las cosas a través de su violencia, pues significa la inversión del modelo de racionalidad y la lógica utilitaria que impera en la subjetividad, al arrebatarse a la víctima de la circulación profana y permitir la comunicación íntima de los participantes. Esta participación es posible gracias a la negación radical del mecanismo sacrificial, opuesta a la acción negativa del hombre sobre la naturaleza, pues si esta acción permitió al entendimiento la imposición de los límites de la cosa y el surgimiento de la individualidad, como la percepción del carácter separado del hombre, la violencia del sacrificio destruye a la cosa en tanto cosa, la condición de útil de la víctima.

En su exposición de la organización azteca Bataille muestra el sentido profundo de la *consumation* en el sacrificio, el cual restituye "al mundo sagrado lo que el uso servil degradó y profanó";<sup>67</sup> y ahora partirá una vez más de la observación sociológica como herramienta metodológica para elaborar un análisis de la práctica del *potlatch* en las comunidades indígenas del noroeste de América del Norte, con el objetivo de mostrar la escisión de la subjetividad del hombre entre los procesos de producción y el gasto desmedido.

---

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 73.

## 2.2 La prodigalidad del *potlatch*

Como parte de la exposición de la organización de la sociedad azteca, Bataille menciona a los "mercaderes", quienes donaban una parte de su riqueza en el sacrificio al proporcionar víctimas para el rito. Según Bataille, este tipo de donación pondría de manifiesto el uso improductivo de una parte importante de los recursos disponibles al interior del mundo azteca a través de la práctica del intercambio de dones, en la cual el mercader azteca "recibía riquezas bajo la forma de *don* del «jefe de los hombres» (del soberano que los españoles llamaron *rey*) y *hacía obsequios* con estas riquezas a los señores de los países por los que pasaba".<sup>68</sup>

Tanto en el sacrificio como en el intercambio de dones, lo que Bataille encuentra es la exposición del uso improductivo de los recursos, tratándose de bienes útiles en el primer caso, y de riquezas en el segundo. En el caso específico del intercambio de dones, a pesar de que los obsequios otorgados se tratasen de objetos de lujo, esto en sí mismo no les conferiría el estatuto de «don», sino que el resplandor de la gloria de estos regalos residiría en la negación de su carácter mercantil o susceptible de venta, así como en la afirmación de la locura del gasto sin medida.

El intercambio de dones se puede pensar como el polo opuesto de las prácticas comerciales actuales, y su sentido sólo aparece al asociarlo con su forma típica dentro del régimen arcaico de intercambio: el *potlatch*. Esta costumbre "gloriosa" es practicada principalmente por las tribus de la costa del noroeste de América del Norte, entre las que podemos mencionar los tlingit, los haida, los tsimshian y los kwakiutl. El sistema económico en el que se desarrolla el *potlatch* es analizado por el sociólogo Marcel Mauss en su *Ensayo sobre el don*, estudio retomado directamente por Bataille, en el cual denomina a este tipo de intercambios como un sistema de prestaciones totales:

Las personas que intervienen en el contrato son personas morales: clanes, tribus y familias que se enfrentan y se oponen, ya sea en grupos que se encaran frente a frente en el mismo terreno, ya sea por intermedio de sus jefes, ya sea de ambas formas a la vez. Además, lo que intercambian no son sólo bienes y riquezas, muebles e inmuebles, cosas económicamente útiles. Intercambian, ante todo, cortesías, festines, ritos, colaboración militar, mujeres, niños, danzas, fiestas, ferias en las que el mercado no es más que uno de los momentos y la circulación de las riquezas no es más que uno de los términos de un contrato mucho más general y mucho más permanente. Por último, esas prestaciones y contraprestaciones se realizan de forma más bien voluntaria, a través de presentes o regalos, aunque en el fondo sean rigurosamente obligatorias,

---

<sup>68</sup> *Ibid.*, pp. 80-81.

a riesgo de desatarse una guerra privada o pública. Proponemos denominar todo esto *sistema de prestaciones totales*.<sup>69</sup>

Se denomina como una prestación total a este sistema de intercambio porque a través del contrato que adquiere el jefe, todo el grupo se ve comprometido en una lucha por la jerarquía del clan, la cual se determina a través de prácticas usuarias y suntuarias, es decir, a través del intercambio de bienes tanto económicamente útiles como inútiles. A pesar del ámbito económico en el que se desenvuelve, el *potlatch* también puede alcanzar una dimensión religiosa, ya que es susceptible de ser realizado tanto en ceremonias que marcan un cambio en el estado de las personas (por ejemplo las iniciaciones, los casamientos y los funerales), como durante el transcurso de una fiesta, incluso siendo el *potlatch* mismo un posible motivo de fiesta.

El aspecto religioso y festivo del *potlatch* es esencial en el análisis que Bataille lleva a cabo en el segundo capítulo de *La parte maldita*, pues encuentra que tanto el sacrificio azteca, como la costumbre del *potlatch* de los indígenas de la costa del noroeste de América del Norte, permiten hablar de estas comunidades como sociedades del consumo, en tanto la estructura de ambas prácticas responden a las formas improductivas del gasto, así como al sentido pleno de la *consumation*. Las sociedades de consumo a través del gasto desmedido, y en contraposición a las sociedades modernas regidas por el cálculo razonado del trabajo, mostrarían el aspecto soberano de la humanidad, pues la *consumation* ejecutada en ritos como el sacrificio azteca o el *potlatch*, al efectuarse en la locura del instante, representaría un valor insubordinable no sometido a las coacciones del futuro ni al miedo a la muerte.

El *potlatch* esencialmente significa “alimentar” o “consumir”,<sup>70</sup> y Bataille lo denomina «el don de la rivalidad». Éste representa un medio de circulación de riquezas que, a diferencia del comercio, excluye el regateo precisamente por el principio antagónico que le rige, pues consiste en la donación pública de una riqueza considerable de un jefe a otro con el fin de humillarlo, desafiarlo u obligarlo a devolver la ofrenda, es decir, a aceptar y aumentar el desafío ofreciendo un *potlatch* mayor que el primero, enfatizando el principio de rivalidad que funda este tipo de don:

Pero lo notable en estas tribus es el principio de la rivalidad y del antagonismo que domina todas estas prácticas. Se llega hasta la batalla, hasta el asesinato de los jefes y los nobles que se

---

<sup>69</sup> Mauss, M., *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*, Katz Editores, Argentina, 2009, pp. 74-75.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p.76.

enfrentan de esa manera. También se llega hasta la destrucción puramente suntuaria de las riquezas acumuladas para eclipsar al jefe rival, que al mismo tiempo es alguien asociado (por lo general, abuelo, suegro o yerno).<sup>71</sup>

El don es sólo una de las formas del *potlatch*, en la cual se intercambian, principalmente, recursos económicamente útiles. Sin embargo, el antagonismo del *potlatch* puede llevar a los rivales a la destrucción puramente suntuaria de las riquezas en un intento por eclipsar al oponente, pues "la destrucción es, en principio, ofrecida a los ancestros míticos del donatario: lo que difiere poco de un sacrificio".<sup>72</sup> La alusión al sacrificio no es accidental, pues así como éste fundaba una relación esencial entre la guerra y la religión para los aztecas, en el caso de los clanes que practican este tipo de intercambio, el *potlatch* permitirá establecer un vínculo entre las conductas religiosas y las de la economía al tratarse de un fenómeno "total":

Pues el *potlatch* es mucho más que un fenómeno jurídico: es uno de esos fenómenos que podemos llamar "totales". Es religioso, mitológico y chamanístico, ya que los jefes que participan en él representan y encarnan a los ancestros y a los dioses, de los que llevan el nombre, cuyas danzas bailan y cuyos espíritus los poseen. También es económico, y hay que estimar el valor, la importancia, las razones y los efectos de estas enormes transacciones, incluso en la actualidad, cuando se las calcula en valores europeos. El *potlatch* también es un fenómeno de morfología social. La reunión de las tribus, los clanes y las familias, incluso la de las naciones, produce un nerviosismo y una excitación significativos: se cofraterniza y, sin embargo, se sigue siendo extraño; se entra en comunicación y en pugna en un gigantesco comercio y en un constante torneo.<sup>73</sup>

A través del *potlatch* no sólo se determina el rango del clan mediante la rivalidad asumida entre los jefes, ya sea mediante el intercambio de dones o la mera destrucción de las riquezas, sino que este sistema económico adquiere un carácter ceremonial al encontrarse impregnado de ritos y mitos. El aspecto suntuario del *potlatch* nos permitiría hablar de gasto improductivo, pues como Mauss menciona, "lo que circula en esas sociedades tan disímiles, la mayor parte de ellas ya bastante desarrolladas, es algo bien distinto a cosas útiles",<sup>74</sup> lo que sugiere un análisis de este fenómeno a través de la perspectiva de la economía general.

El *potlatch* representa un motivo de análisis importante para Bataille, pues fue precisamente la consideración de este tipo de intercambio lo que originó la formulación de las leyes de la economía general al permitir analizar las cuestiones planteadas por el excedente de recursos, tal como la dilapidación de energía en tanto lo contrario a una *cosa*, y que sin

---

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 78.

<sup>72</sup> Bataille, G., *La parte maldita*, p. 84.

<sup>73</sup> Mauss, M., *op. cit.*, pp. 153-154.

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 249.

embargo, "no entra en consideración más que dentro del *orden de las cosas*, es decir, transformada en *cosa*."<sup>75</sup> Esto se puede analizar desde el gasto suntuario como la máxima manifestación de la rivalidad del *potlatch*; el tipo de destrucción que efectúa es gloriosa, pues rebasa los intereses de un intercambio económicamente útil, pero es precisamente esta perspectiva utilitaria del orden de las cosas lo que permite la aparición del gasto glorioso como el desbordamiento de los límites de la utilidad:

Debemos, por una parte, desbordar los límites cercanos a los que nos ceñimos habitualmente y, por la otra, hacer entrar por algún medio nuestro desbordamiento dentro de nuestros límites. El problema planteado es el del gasto del excedente. Por un lado, debemos dar, perder o destruir. Pero el don sería insensato (en consecuencia, no nos decidiríamos nunca a dar) si no tomara el sentido de una adquisición. Por lo tanto, es necesario que *dar* se convierta en *adquirir un poder*. El *don* tiene la virtud de un desbordamiento del sujeto que da pero, a cambio del objeto dado, el sujeto se apropia del desbordamiento: considera su virtud en tanto tiene la fuerza como una riqueza, como un *poder*, que le pertenece desde ese momento. Se enriquece del desprecio por la riqueza y donde se revela avaro es por el efecto de su generosidad.<sup>76</sup>

Lo que está en juego en el sistema económico del *potlatch* es el derroche del excedente hasta el punto en que éste es tomando por lo que no es: una cosa, un objeto de adquisición con vistas a una superioridad sobre los otros. Sin embargo, el donador que actúa de esta manera cae en una contradicción, pues:

Utiliza en sentido contrario la negación que hace de la utilidad de los recursos que derrocha. Así, hace caer en contradicción, no sólo a sí mismo, sino por completo a la existencia del hombre que, desde ese momento, entra en una ambigüedad donde permanece: coloca el valor, el prestigio, la verdad de la vida en la negación del empleo servil de los bienes pero, en el mismo instante, hace de esta negación un empleo servil. Discierne, por una parte, en la cosa útil y aprehensible lo que, siéndole necesario, puede servirle para crecer (o para subsistir) pero, si la estrecha necesidad deja de aferrarla, esta "cosa útil" no puede responder completamente a sus deseos. En consecuencia, exige lo inaprensible, el empleo inútil de sí mismo, de sus bienes, el *juego*, pero intenta *asir* aquello que quiso *inaprensible*, *utilizar* aquello de lo que rechazó la *utilidad*.<sup>77</sup>

Al tomar el gasto de la riqueza como la adquisición de un bien, el donador aliena la naturaleza suntuaria de la destrucción —tal como el amo aliena parte de su soberanía al dar un uso servil a su energía para la vigilancia del esclavo—, pues lo que el *potlatch* muestra es la posibilidad de comprender al intercambio económico como un fenómeno total al revestir un fuerte carácter religioso, en el que se determina el rango y que, sin embargo, representa lo

---

<sup>75</sup> Bataille, G., *La parte maldita*, p. 85.

<sup>76</sup> *Ibid.*, pp. 85-86.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 90.

opuesto a una cosa, pues lo que lo funda es sagrado, totalmente ajeno a la esfera profana utilitaria:

Pues en el noroeste de América del Norte perder el prestigio es perder el alma: lo que de este modo en verdad se pone en juego, lo que se pierde en el *potlatch*, en el juego de los dones, así como se lo puede perder en la guerra o por una falta ritual, es la "cara", la máscara de danza, el derecho de encarnar un espíritu, de llevar un blasón o un tótem, es realmente la *persona*.<sup>78</sup>

El valor que está en juego en la destrucción de las riquezas es la *consumation*, la cual efectúa una modificación profunda sobre el donador, más allá de cualquier bien adquirido. Así como a través del *potlatch* los clanes determinan su jerarquía y el gasto suntuario adquiere un valor máximo respecto al gasto usuario, el hombre rico posee esta característica precisamente por "haber hecho de la riqueza el uso querido en su esencia: es rico por haber consumido ostensiblemente lo que no es riqueza sino más que consumido".<sup>79</sup> Así, la consecuencia última de la destrucción de las riquezas en el *potlatch*, sería el efecto que la fuerza de este consumo genera sobre los donadores quienes, al ofrecen sus bienes en un acto de consagración o negación radical de su carácter útil, acceden al rango como un valor insubordinado o soberano:

Y la acción ejercida sobre otro constituye, justamente, el poder del don, que se adquiere por el hecho de *perder*. La virtud ejemplar del *potlatch* está dada en esta posibilidad del hombre de aprehender aquello que le escapa, de conjugar los movimientos sin límites del universo con el límite que le es propio.<sup>80</sup>

Así como dar y retener no es posible, la gratuidad del *potlatch* muestra "nuestra ambigüedad fundamental",<sup>81</sup> el conflicto entre el deseo de gastar y el de conservar, por esto el intercambio de dones se analiza en el marco de una economía general que permite poner de manifiesto la perspectiva del lujo y el dispendio de las riquezas, pero sin anular la perspectiva de una economía restringida regida por la distribución de la riqueza de acuerdo con las necesidades de la actividad productiva. Por otro lado, la práctica del *potlatch* mostraría el carácter paradójico del límite, el cual establece los parámetros de una relación económica específica para la actividad productiva, así como también señala los lindes que permiten romper el orden de esa misma cadena utilitaria.

A través de la exposición de los sacrificios en la sociedad azteca y del *potlatch* de los indígenas de la costa noroeste de América del Norte, se ha mostrado el tipo de destrucción que

---

<sup>78</sup> Mauss, M., *op. cit.*, p. 156.

<sup>79</sup> Bataille, G., *La parte maldita*, p. 86.

<sup>80</sup> *Idem*.

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 88.

constituye una forma paradigmática de gasto improductivo, en la cual Bataille parte del análisis sociológico para mostrar la construcción de un concepto filosófico como la *consumation*. En este contexto, al evitar el consumo productivo del objeto, el sentido de ambas instituciones sería el de anular la acción negadora que permitió al entendimiento establecer los límites de la cosa en su carácter utilitario y servil.

El sacrificio, por un lado, retira de la circulación profana los productos útiles —trátese de personas, plantas o animales—, mientras que el *potlatch*, por otro lado, moviliza y destruye objetos inútiles como el excedente de riquezas, pues incluso entre los tsimshian y los tlingit, esta destrucción significa "matar la propiedad",<sup>82</sup> lo cual le acerca al sacrificio como la destrucción de entes vivos, en un tipo de consumo que anula el sentido del orden de lo real y sus procesos de acumulación y conservación por la afirmación del instante.

Comprender el sentido de la *consumation* que adquiere la destrucción tanto en el sacrificio como en el *potlatch*, nos permitirá aproximarnos al principio de pérdida que ambas instituciones ponen en juego, en donde incluso "se destruye por el placer de destruir",<sup>83</sup> invirtiendo el modelo de racionalidad que opera al interior del orden de lo real, así como el principio de utilidad que dicta la actividad productiva e impera en el mundo profano.

### 2.3 Principio de pérdida y de placer

En *La noción de gasto*, texto publicado en 1933, Bataille presenta un primer acercamiento al fenómeno del *potlatch* para mostrar la insuficiencia del principio de utilidad clásica que rige al interior de las sociedades de empresa e industriales, caracterizadas por la tendencia a la acumulación de los recursos, en contraste con las sociedades de consumo, como los aztecas y los indígenas del noroeste americano, distinguidas por la destrucción ceremonial de los bienes. Esta comparación entre las sociedades que conservan y las que gastan, también caracterizará al principio de placer que rige en cada tipo de organización, el cual dependerá de manera fundamental del principio de la utilidad clásica en el primer caso:

---

<sup>82</sup> Mauss, M., *op. cit.*, p. 149.

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 244.

Teóricamente, su objeto es el placer —aunque sólo en una forma moderada, pues el placer violento se considera patológico— y puede limitarse por una parte a la adquisición (a la producción en la práctica) y a la conservación de los bienes por una parte y por otra a la reproducción y a la conservación de las vidas humanas (es verdad que a ello se añade la lucha contra el dolor, cuya importancia basta por sí sola para indicar el carácter negativo del principio del placer introducido teóricamente como fundamento). [...] Pero en conjunto cualquier juicio general sobre la actividad social se basa en el principio de que todo esfuerzo particular, para ser válido, debe poder reducirse a las necesidades fundamentales de la producción y la conservación.<sup>84</sup>

Al analizar fenómenos de las sociedades arcaicas como las guerras, el *potlatch* y los sacrificios aztecas, Bataille encuentra que al interior de estos derroches fastuosos opera un principio de pérdida, incluso ligado al puro placer de la destrucción, del cual no puede dar cuenta un principio de utilidad clásico, pues este tipo de dilapidaciones se califican como anómalas, en tanto el placer permitido en este marco se reduce a un entretenimiento secundario, ya que "la parte más apreciable de la vida se plantea como la condición —a veces incluso como la lamentable condición— de la actividad social productiva".<sup>85</sup>

El consumo racional excluye de sus presupuestos el gasto improductivo [*dépense*], pues es imposible justificar de manera utilitaria este tipo de conductas ligadas a la destrucción. Según Bataille, el que sea imposible justificar este tipo de gasto no significa su desaparición, pues aún cuando la celebración de ritos sea cada vez más escasa en las sociedades modernas, esto no significa que el principio de pérdida que manifestaba el mecanismo sacrificial sea exclusivo de las sociedades antiguas, sino que este principio —al igual que los planos compensatorios de lo sagrado y lo profano—, pertenece a la actividad humana en general.

El sacrificio azteca y el *potlatch* constituyen ejemplos paradigmáticos del derroche de riqueza pues, en tanto operaciones de pérdida, tienen como consecuencia el surgimiento de *cosas sagradas*.<sup>86</sup> A la luz del principio de pérdida introducido por Bataille, en contraste con el principio de utilidad clásica, fenómenos como el sacrificio y el *potlatch* manifestarían una vía de apertura de los lazos de subordinación reales de un objeto al anular el uso servil de un organismo o el carácter acumulativo de la riqueza, pues en ambos casos el gasto improductivo niega de manera radical el carácter de cosa establecido por el pensamiento. El intelecto, sin

---

<sup>84</sup> Bataille, G., "La noción de gasto", p. 111.

<sup>85</sup> *Idem*.

<sup>86</sup> *Ibid*, p. 115.

embargo, se esfuerza vanamente por asir lo inasible, dotando de un carácter adquisitivo a la pérdida, tal como ocurre con el rango:

El hombre está necesariamente en un espejismo, su reflexión se burla de él mismo en tanto que se obstina en asir lo inasible, en emplear como útiles las agitaciones del odio perdido. El *rango* en el que la pérdida se transforma en adquisición, responde a la actividad de la inteligencia, que reduce los objetos del pensamiento a *cosas*. En efecto, la contradicción del *potlatch* no se revela sólo en toda la historia, sino más profundamente en las operaciones del pensamiento. Generalmente, en el sacrificio o en el *potlatch*, en la acción (en la historia) o en la contemplación (el pensamiento), lo que buscamos es siempre esta sombra —que por definición no sabríamos asir— a lo que no llamamos más que vanamente la poesía, la profundidad o la intimidad de la pasión. Nos engañamos necesariamente pues queremos *asir* esta sombra.<sup>87</sup>

Anteriormente se resaltó el carácter antagónico del *potlatch*, de lo que Bataille extrae una conclusión más, pues en tanto juego competitivo, significa "lo contrario a un principio de conservación",<sup>88</sup> al poner fin a la estabilidad de las fortunas, ya que su principio de rivalidad deja al jugador o donador *a merced de una necesidad de pérdida desmesurada*. En estas dilapidaciones no sólo se compromete la estabilidad de las fortunas, sino el ánimo de los participantes, pues éstos pasan de la tranquilidad de la conservación y la adquisición, a estados de intensidad tales como crisis de angustia o incluso estados orgiásticos, lo cual muestra la inversión del orden racional del hombre, en tanto sujeto de acción negadora y necesitado de la justificación utilitaria para el empleo de su fuerza:

De la manera más universal, aisladamente o en grupo, los hombres se hallan de hecho constantemente comprometidos en procesos de gasto. La variación de las formas no provoca ninguna alteración de los caracteres fundamentales de esos procesos cuyo principio es la pérdida. Una excitación determinada, cuya suma se mantiene en el curso de las alternativas en un caudal perceptiblemente constante, anima a las colectividades y a las personas. En su forma intensificada, los *estados de excitación*, que son asimilables a estados tóxicos, pueden ser definidos como impulsos ilógico e irresistibles al rechazo de bienes materiales o morales que hubiera sido posible utilizar racionalmente (conforme al principio del equilibrio de las cuentas). A las pérdidas así producidas [...] se vincula la creación de valores improductivos, entre los cuales el más absurdo, y al mismo tiempo el que más avidez suscita, es la *gloria*.<sup>89</sup>

El don como elemento de intercambio, tanto entre los mercaderes aztecas como en el caso del *potlatch*, era lo contrario de una cosa, es decir, de un objeto de circulación profana y utilitaria, pues éste constituía "un signo de gloria".<sup>90</sup> El valor que Bataille pone en juego en el consumo de las riquezas es un poder de pérdida que opera en la actividad humana en general, y

---

<sup>87</sup> Bataille, G., *La parte maldita*, pp. 90-91.

<sup>88</sup> Bataille, G., "La noción de gasto", p. 122.

<sup>89</sup> *Ibid.*, pp. 132-133.

<sup>90</sup> Bataille, G., *La parte maldita*, p.81.

que resulta mucho más cercano al sentido de destrucción que encontramos al interior de una sociedad guerrera y profundamente religiosa como la azteca, que a la lógica utilitaria que rige al interior de una sociedad militar o industrial, en las cuales el valor de los seres radica en el uso útil que se pueda hacer de ellos, lo cual introduciría a los hombres en un proceso de cosificación como la pérdida de su valor íntimo.

Si bien la rivalidad en el *potlatch* deriva de la determinación del rango entre los clanes, el tipo de poder que éste confiere al donador se identifica plenamente con el poder de pérdida, pues en este caso "si el prestigio es poder, lo es en la medida en que él mismo escapa a las consideraciones de fuerza o de derecho a las que se lo reduce habitualmente",<sup>91</sup> pues la manifestación de la gloria del vencedor es el acto mismo de gastar y distribuir su riqueza, lo cual muestra que está favorecido por los espíritus y la fortuna, así como la prueba de que merece la autoridad sobre su tribu y el reconocimiento de sus rivales.

La gloria escapa a cualquier consideración de fuerza o de derecho porque su principio es la práctica ciega de la pérdida personal o social, con lo que evade cualquier intento de cualificación de acuerdo con una lógica utilitaria, regida por normas y leyes para asegurar la conservación, lo cual incluso la emparenta con el crimen, por su declarado carácter desafiante a los preceptos establecidos para la convivencia en sociedad, pues "la gloria que resume o simboliza (sin agotarlo) el objeto del gasto libre, en tanto nunca puede excluir el crimen, no puede ser distinguida de la cualificación que tendría un valor comparable al de la materia, la *cualificación insubordinable*, que no es condición de ninguna otra cosa".<sup>92</sup>

La riqueza se relaciona con la gloria únicamente por el principio de pérdida, mientras que el poder, en tanto adquisición de un bien, se rige de acuerdo con el principio de utilidad clásica, pues bajo esta óptica el rango es observado como un objeto de ganancia, como una *cosa*. Si el consumo de las riquezas se trata de una destrucción gloriosa es precisamente porque a través de operaciones de pérdida como el sacrificio o el *potlatch*, se anulan los lazos de subordinación de un objeto, pues se pierde su carácter utilitario y reservado para la duración, al tomar a la destrucción o gasto insubordinado del objeto como un fin en sí mismo.

---

<sup>91</sup> Bataille, G., *La parte maldita*, p. 87.

<sup>92</sup> Bataille, G., "La noción de gasto", p. 133.

Al hablar del consumo glorioso también es posible hablar de un ser «soberano», pues lo que se pone en juego en las operaciones de pérdida como el sacrificio o el *potlatch*, no es sólo la riqueza consumida, sino la subjetividad del que destruye, al oponerse a la lógica utilitaria que le constituye como sujeto de acción negadora, y poner en cuestión desde el pensamiento racional hasta la propia vida. El sentido pleno de la *consumation* expuesto en las sociedades de consumo se revela en el frenesí que libera el consumo improductivo de los bienes, así como en la fusión de los seres en el exceso, al negar el carácter servil y separado del individuo reducido a una función, y acceder a la soberanía de la afirmación del instante, en el cual las cosas al fin tienen un valor en sí al *no servir para nada*.

## 2.4 Lo soberano del consumo violento

Operaciones de pérdida como el sacrificio y el *potlatch*, develan al hombre un «punto de ebullición» entre la sobreabundancia de la vida y los restringidos límites de la actividad productiva. Este punto de ebullición se revela en la ambigüedad humana entre los esfuerzos por acumular recursos mediante la actividad productiva y la atracción que ejerce la pura destrucción, lo cual muestra también la tensión entre los aspectos serviles y soberanos de la humanidad.

Anteriormente se expuso el carácter servil que envuelve a la humanidad al regirse a través de una lógica utilitaria, la cual subordina a todo hombre que aliena su energía en la actividad productiva, pues este empeño es resultado de la angustia que la conciencia de muerte supone para el hombre, quien trabaja y compromete su fuerza al deseo de perdurar, pues:

El temor a la muerte aparece desde el principio unido a la proyección de sí en el tiempo futuro que, siendo un efecto de la posición de sí como una cosa, es al mismo tiempo la condición de la individualización consciente. El ser a quien el trabajo volvió conscientemente individual es quien está angustiado. El hombre está siempre más o menos angustiado, porque siempre está a la espera: una espera a la que hay que llamar espera de sí. Porque debe captarse a sí mismo en el tiempo futuro, a través de los resultados anticipados de su acción. Por eso muere plenamente, pues, en la perspectiva en la que se esfuerza incesantemente para alcanzarse a sí mismo, la muerte posible siempre está ahí, y la muerte impide al hombre alcanzarse.<sup>93</sup>

---

<sup>93</sup> Bataille, G., *Lo que entiendo por soberanía*, Ediciones Paidós Ibérica, España, 1996, p. 82.

El miedo a la muerte y al sufrimiento coaccionan al hombre a trabajar; sin embargo, al reverso de estas prácticas productivas se encuentran fenómenos como la fiesta, el juego o el gasto ostentoso, los cuales revelan el aspecto soberano de la humanidad. En este aspecto soberano se suprime la angustia por la duración y sus resultados diferidos, para dejarse llevar por el frenesí del gasto improductivo y el consumo violento, ya que "si vivimos soberanamente, la representación de la muerte es imposible, pues el presente ya no está sometido a la exigencia del futuro. Por eso, de una manera fundamental, vivir soberanamente es escapar, si no de la muerte, al menos de la angustia de la muerte".<sup>94</sup>

Desde esta perspectiva, la soberanía se manifestaría como la indiferencia con respecto al futuro y con ello, la renuncia al uso productivo de la fuerza del hombre por la afirmación del presente, en donde lo único que cuenta es el gozo del instante. Por otro lado, así como el trabajo forzado, en tanto consecuencia del temor a la muerte, representaría el carácter servil de la acción del hombre, la soberanía caracterizaría a la actividad humana no cosificada, al romper el orden de la productividad y los resultados diferidos en el tiempo, pues el instante soberano significa la posibilidad de que la vida «se abra sin límite», es decir, significa pasar de las perspectivas restringidas por la actividad productiva, al goce de las posibilidades y el gasto que la utilidad no justifica, pues "más allá de la necesidad, el objeto del deseo es, humanamente, el *milagro*, es la vida soberana más allá de lo necesario que el sufrimiento define".<sup>95</sup>

En la apertura de los límites de la vida que significa la soberanía, el ser humano se reencuentra con lo sagrado o la intimidad perdida en el mundo profano, pues si en un primer momento, la acción negadora separa al hombre del animal a través de la transformación y manipulación de la naturaleza, ahora el principio de pérdida introducido significará la destrucción del hombre mismo en tanto ser subordinado o servil. El sentimiento de lo sagrado significa la perturbación de la trascendencia del hombre respecto al todo indiviso de la naturaleza, sin embargo, esto no implica una vuelta a la inmediatez animal, pues el ámbito de lo soberano no se trata de un orden preexistente, sino de una posibilidad de la actividad humana no cosificada:

---

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 83.

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 65.

Ciertamente lo sagrado es, en un sentido, el dato natural. Pero es un aspecto del dato natural que se revela posteriormente en el mundo de la práctica, donde es negado, mediante efectos que escaparon a la acción negadora del trabajo, o que destruyen activamente la coherencia establecida en el trabajo. Además, es un aspecto percibido por unos espíritus que el orden de las *cosas* formó en esas exigencias bien definidas que ordenan la coherencia de este mundo: incluso aquel que rechaza estas exigencias no las ignora, y sólo el animal las ignora.<sup>96</sup>

La inmediatez del animal representa la continuidad en donde nada es distinto, la cual es negada por el hombre al oponer la lucidez del pensamiento claro y distinto a este mundo opaco, con lo cual funda el orden real de la actividad humana. Si bien el principio de pérdida posibilita una salida de la circulación profana a quienes pone en juego, esto no significa un retorno a la animalidad, pues los actos sagrados surgen como una reacción compensatoria del trabajo humano, cuyo origen, como se ha mencionado, es el miedo a la muerte y al sufrimiento. Así, el ser soberano es aquel que escapa a la angustia de la muerte y de su reino de servidumbre, y que aun conservando la conciencia de la muerte futura como hombre que es, afirma el carácter injustificable de la soberanía al elegir vivir, como el animal, en el instante:

No es que morir sea odioso —pero vivir servilmente es odioso. El hombre soberano escapa de la muerte en este sentido: no puede morir *humanamente*. No puede vivir en una angustia susceptible de someterlo, de decidir en él el movimiento de huida ante la muerte que es el inicio de la servidumbre. [...] El soberano no es un animal, en la medida en que, conociendo la muerte, se opone a la conciencia individual, cuyo principio existe en él. Opone a la conciencia —y a la seriedad de la muerte, que es su contenido inicial— un movimiento de juego que predomina en él sobre las consideraciones que rigen en el trabajo.<sup>97</sup>

El orden real en el cual se desenvuelve la actividad humana, al contrario del mundo animal, tiene límites, mismos que al ser rebasados por el derroche que introduce el principio de pérdida conducen a la apertura de la existencia que únicamente la civilización y sus privaciones han hecho posibles. Lo que la soberanía rechaza son los límites que tanto el miedo a la muerte como la individualidad imponen al hombre bajo la forma de restricciones que conducen a su subordinación. Precisamente este mundo soberano, profundamente ligado a lo sagrado, produce un sentimiento ambivalente entre la atracción y el horror de rebasar los límites, pues representa un peligro para "este mundo claro y profano donde la humanidad sitúa su dominio privilegiado".<sup>98</sup> Así, el hombre soberano, a diferencia del hombre servil, confronta el temor a la muerte y renuncia al carácter cosificado de la actividad humana:

---

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 80.

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 83.

<sup>98</sup> Bataille, G., *Teoría de la religión*, p. 38.

El mundo soberano tiene sin duda un olor a muerte, pero es para el hombre subordinado; para el hombre soberano, es el mundo de la práctica el que huele mal; si no huele a muerte, huele a angustia, en él la gente suda de angustia ante sombras, en él la muerte subsiste de forma contenida, pero lo colma. [...] El mundo soberano es el mundo donde el límite de la muerte es suprimido. La muerte está allí presente, su presencia define ese mundo de violencia, pero si la muerte está allí presente, es siempre para ser negada, sólo está allí para eso. Ignora tanto los límites de la identidad como los de la muerte, o más bien esos límites son los mismos, él es la transgresión de los unos y los otros. No es, en medio de los otros, un trabajo que se ejecuta, sino un juego. Es la imagen perfecta de un juego mayor, mientras que comúnmente sólo tenemos del juego una imagen menor (a la medida de los niños).<sup>99</sup>

La soberanía sobrepasa el orden real de las cosas y el principio de utilidad que le rige, de ahí que este quebrantamiento signifique un juego mayor —lejos del juego entendido como un entretenimiento o una simple concesión de la actividad productiva—, pues representa la inversión del modelo servil del trabajo. Este juego mayor, al introducir el principio de pérdida —cuyo goce resulta imposible de justificar utilitariamente—, manifiesta lo soberano bajo la forma de violencia o destrucción gloriosa, lo cual muestra el sentido de la *consumation* que opera en fenómenos como el sacrificio o el *potlatch*, en tanto negación radical de los lazos de subordinación reales de un objeto "*por la negación que es la violencia, que está impersonalmente en el mundo*".<sup>100</sup>

En la violencia de la intimidad el hombre encuentra una dimensión más allá<sup>101</sup> de las distinciones sujeto-objeto que operan en el orden real, pues la destrucción que ejecuta es incompatible con la posición del individuo separado, lo que lleva al hombre a reconocerse como una fuerza más allá de los lineamientos que impone la racionalidad, desde el ámbito moral hasta el económico. En otras palabras, la soberanía muestra la posibilidad de una "subjetividad" libre, *en absoluto subordinada al orden "real" y preocupada sólo por el presente*.<sup>102</sup>

Hablar en términos de "sujeto" en el contexto del orden íntimo de lo soberano parece una contradicción, sin embargo, esta situación paradójica es el resultado de la contraposición por un lado, del hombre que niega el dato natural a través de la racionalidad, y que ante la conciencia de su individualidad y futura muerte, subordina su deseo mediante el trabajo y, por

---

<sup>99</sup> Bataille, G., *Lo que entiendo por soberanía*, pp. 85-86.

<sup>100</sup> Bataille, G., *Teoría de la religión*, p. 78.

<sup>101</sup> Aquí cabe señalar que para Bataille este «más allá» no tiene un sentido religioso ni metafísico, pues como afirma Ignacio Díaz de la Serna: "Aunque acostumbra hablar del «más allá» de los límites como algo real, con esa noción alude a la parte excluida por todo proyecto, por todo trabajo y por toda forma de cálculo sobre los momentos futuros". Díaz de la Serna, I., "Georges Bataille o la ejecución del saber y del lenguaje", en Bataille, G., *Para leer a Georges Bataille*, Fondo de Cultura Económica, México, 2012, p. 35.

<sup>102</sup> Bataille, G., *La parte maldita*, p. 75.

el otro, del hombre que rechaza el aspecto servil de la existencia y hace del presente un fin, enfrentando la angustia y el riesgo de muerte.

La subjetividad del hombre surge como negatividad consciente y lúcida, en lo que Bataille llama la "violencia del Entendimiento", dada la enorme cantidad de energía que el animal humano invirtió en "la lucha histórica en la que el hombre se constituyó como "Sujeto" o "Yo abstracto" del "Entendimiento", como ser separado y nombrado".<sup>103</sup> Así, el pensamiento discursivo siempre representa un esfuerzo, un trabajo, de ahí que sea el resultado de una operación servil, lo contrario del instante soberano, el cual designa una «subjetividad profunda», cuyo principio es la violencia que niega a los individuos en tanto tales, de la misma manera en que el sacrificio destruye a las cosas en tanto cosas:

Pero la inteligencia, el *pensamiento discursivo* del hombre, se desarrollaron en función del trabajo servil. Solamente la palabra sagrada, poética, limitada al plano de la belleza impotente, conserva el poder de manifestar la plena soberanía. Por lo tanto, el sacrificio es una manera de ser *soberano, autónomo*, sólo en la medida en que no lo informa el discurso significativo. En la medida en que lo informa, lo *soberano* se da en términos de *servidumbre*. En efecto, lo que es *soberano* por definición, no *sirve*.<sup>104</sup>

Si la aparición de la subjetividad representa la separación del hombre respecto al animal mediante la acción negativa, la «subjetividad profunda» significará la separación del ser soberano respecto al hombre servil, la destrucción del hombre en tanto se ha vuelto una cosa. En el primer caso, el ser humano se rige por el principio de utilidad, mientras que en el segundo, interviene el principio de pérdida, el cual anula la subordinación de los seres al porvenir y detiene la operación del conocimiento discursivo al situarse en el instante, el cual "permanece fuera, más acá o más allá de todo saber".<sup>105</sup> El instante soberano detiene la operación del pensamiento, pues se opone a la negación que el entendimiento efectúa al pretender tomarlo como un objeto de aprehensión:

Solamente aniquilando, al menos neutralizando en nosotros mismos toda operación de conocimiento, estamos en el instante sin rehuirlo. Esto es posible bajo la impresión de emociones fuertes que quiebran, interrumpen o dejan en un segundo plano el desarrollo continuo del pensamiento.<sup>106</sup>

---

<sup>103</sup> Bataille, G., "Hegel, la muerte y el sacrificio", p. 294.

<sup>104</sup> Bataille, G., "¿Estamos aquí para jugar o para ser serios?", p. 206.

<sup>105</sup> Bataille, G., *Lo que entiendo por soberanía*, p. 69.

<sup>106</sup> *Ibid.*, p. 70.

El pensamiento se detiene ante el instante soberano porque éste se resuelve en «nada», pues su soberanía reside en el hecho de ser un fin en sí mismo, fuera de cualquier uso productivo o servil. La experiencia de la risa o de las lágrimas muestra la interrupción de la operación del intelecto, pues su violencia quiebra el desarrollo del pensamiento discursivo; con esto Bataille no pretende hablar del carácter objetivo de la soberanía, pues ésta designa la subjetividad profunda, fuera de la realidad objetiva establecida bajo la acción del entendimiento, ya que "la soberanía sólo es objetiva como respuesta a nuestra torpeza, que no puede llegar al sujeto mas que poniendo algún objeto que después negamos, que negamos o que destruimos"<sup>107</sup> en la aparición de la risa o el llanto, convulsiones que resuelven en «nada» la ejecución del pensamiento.

Estos momentos privilegiados que anuncian la irrupción de la subjetividad profunda, forman parte de lo que en *La experiencia interior*, Bataille designa bajo el nombre de «operaciones soberanas». La soberanía de estas operaciones reside en su prodigalidad desmedida y en su negativa a conservar, de ahí que su objeto se resuelva en «nada», pues "el objeto, en un momento soberano, no es sustancia *en tanto que se pierde*".<sup>108</sup> La operación soberana, en este sentido, se relaciona con operaciones de pérdida como el sacrificio, pues "el pensamiento detiene el movimiento que le subordina y, riendo —o abandonándose a alguna otra efusión soberana—, se identifica con la ruptura de los lazos que la subordinaban".<sup>109</sup>

Lo que muestran experiencias como la risa, según Bataille, es la liberación del sujeto del mundo serio de la utilidad y el trabajo, pues estas efusiones en tanto operaciones soberanas, al detener el curso del pensamiento y, fundamentalmente, la operación del entendimiento, posibilitan una vía de comunicación profunda, más allá del orden de lo real y la subjetividad escindida del hombre:

La soberanía es una institución porque la masa no le es ajena, porque el estado de ánimo del soberano, del *sujeto*, *subjetivamente se comunica* a aquellos de los que es soberano. La *subjetividad* nunca es el objeto del conocimiento discursivo, si no es por un rodeo, pero se *comunica de sujeto a sujeto* por un contacto sensible de la emoción: así se comunica en la risa, en las lágrimas, en el tumulto de la fiesta.<sup>110</sup>

---

<sup>107</sup> *Ibid.*, p. 97.

<sup>108</sup> Bataille, G., *La experiencia interior*, Taurus ediciones, España, 1986, p. 193.

<sup>109</sup> *Idem.*

<sup>110</sup> Bataille, G., *Lo que entiendo por soberanía*, p. 101.

La violencia de la prodigalidad que funda la soberanía, niega los lazos de subordinación de los objetos y de los individuos en tanto tales, al invertir el modelo de racionalidad que impera en el orden de lo real, así como las separaciones entre los seres establecidas por el entendimiento, lo cual permite la comunicación íntima entre los seres al acceder a una subjetividad profunda. Así como el sacrificio permitía la participación íntima entre víctima y sacrificante, la experiencia con el otro resulta fundamental en la soberanía, ya que lo que está en juego es el reconocimiento de la intimidad entre los hombres.

## 2.5 Del sacrificio religioso al erotismo

El carácter religioso expresado en fenómenos como el sacrificio muestra una vía de apertura de los lazos de subordinación reales de un objeto, es decir, de las separaciones establecidas por la realidad objetiva entre los seres, las cuales son disueltas frente a la violencia interior que comporta el mecanismo sacrificial, el cual "asegura un consumo que destruye la propia sustancia de aquellos a quienes anima".<sup>111</sup> El efecto de esta fuerza representa el opuesto de la violencia exterior, ejercida sobre otros, por ejemplo, en la acción armada, cuyo fin responde a la negatividad del hombre que somete a la naturaleza y vuelve objeto de uso a los demás hombres. La direccionalidad de esta violencia representa el sentido del consumo del hombre, entendido como el uso de su energía en la actividad productiva [*consommation*] o improductiva [*consumation*].

La actividad del hombre y el uso de su energía no pueden reducirse a los procesos de producción y acumulación, pues frente a los problemas que plantea el excedente, como resultado del crecimiento de los medios de producción disponibles, surgen las formas improductivas de consumo entendidas como gasto [*dépense*]. Tanto la actividad productiva como la improductiva, y el tipo de consumo que les caracteriza, denominan dos facetas inseparables del hombre ya que si, por un lado, reprime su deseo de consumo inmediato y reserva sus energías en la conservación de los recursos, es decir, se separa del animal a través de la acción negativa. Por otro lado, dado que el crecimiento, tanto biológico como técnico, no puede desarrollarse de manera indefinida, esto genera no sólo la posibilidad, sino la necesidad

---

<sup>111</sup> Bataille, G., *Teoría de la religión*, p. 61.

del consumo improductivo del excedente, lo cual invertiría el modelo de racionalidad o la estructura fundacional del hombre:

Si el *animal* que constituye el ser natural del hombre no muriera, aún más, si el hombre no tuviera la muerte en sí como fuente de su angustia, tanto más profunda cuanto más la busca, la desea y a veces se le da voluntariamente, no habrían ni hombre, ni libertad, ni historia, ni individuo. Dicho de otro modo, si él se complace en lo que sin embargo lo atemoriza, si es el ser idéntico a sí mismo quien pone su ser (idéntico) en juego, el hombre es entonces de verdad un Hombre: se separa del animal.<sup>112</sup>

El uso de la energía humana en el gasto o las formas improductivas de consumo, representa el único tipo de consumo que es un fin en sí mismo, pues no se encuentra sometido a la necesidad que genera el instinto de conservación de la vida, sino al principio de placer ligado a la destrucción de las riquezas; de ahí que al separarse totalmente de la exigencia biológica, a través del desorden que la aniquilación introduce, Bataille mencione que "el hombre es entonces de verdad un Hombre", pues al fin se desprende de las coacciones que el miedo a la muerte y al sufrimiento generan, siendo la actividad productiva, institucionalizada bajo la forma de trabajo, la principal de estas coacciones.

Al negar radicalmente el mundo parcelado que el trabajo ha edificado la humanidad halla el retorno hacia la inmanencia perdida, que no se trata de la inmediatez del animal inmerso en la totalidad de la naturaleza, sino de una intimidad que sólo puede surgir tras la destrucción del mundo humano, es decir, de la estructura de la actividad humana en tanto acción negativa y transformadora de la naturaleza. El reconocimiento de la relación íntima entre los seres, tras la destrucción que ejecuta una operación de pérdida como el sacrificio, es un fenómeno que Bataille vincula a la violencia de la sensualidad que muestra la literatura del Marqués de Sade, como un esfuerzo por aniquilar el carácter individual del hombre.

Según Bataille, en el ensayo que dedica a Sade en *La literatura y el mal*, la noción que la obra del Marqués pone en juego es la de destrucción, no sólo de los objetos o las víctimas, sino del autor mismo, quien incluso busca desaparecer de la memoria de los hombres.<sup>113</sup> Según este

---

<sup>112</sup> Bataille, G., "Hegel, la muerte y el sacrificio", p. 287.

<sup>113</sup> Bataille cita parte de las instrucciones que Sade dejó en un testamento para su entierro: "La fosse une fois recouverte, il sera semé dessus des glands, afin que, par la suite le terrain de ladite fosse se trouvant regarni et le taillis se trouvant fourré comme il l'était auparavant, les traces de ma tombe disparaissent de dessus la surface de

análisis, el sufrimiento que padecen los personajes en la literatura de Sade muestra, más que el simple placer en la crueldad de un sadismo irreflexivo, la modificación del ser humano, en tanto objeto, a través de la destrucción que en este contexto, permite llegar a la "conciencia clara de lo que sólo el «desencadenamiento» [*déchaînement*] logra [...] es decir, a la supresión de la diferencia entre el sujeto y el objeto".<sup>114</sup>

El desencadenamiento del que Bataille habla pone de manifiesto una serie de estados peligrosos que rebasan la noción común de placer por el exceso que se libera al abandonarse al deseo de la destrucción. Por otro lado, este desencadenamiento mostraría la oposición fundamental entre la violencia ciega de las pasiones y la lucidez de la conciencia, pues mientras "el frenesí aleja la conciencia. Por su parte, la conciencia, en su angustiada convicción, ignora el sentido del frenesí".<sup>115</sup> Así, la experiencia de la sensualidad en Sade, mostraría también la oposición entre las conductas del trabajo y del decoro, y la liberación de las limitaciones ordinarias en los impulsos eróticos, así como la modificación de los seres, en tanto objetos, a través del desencadenamiento.

Según Bataille, es imposible reducir el impulso erótico a lo agradable y benéfico, pues el desorden y el exceso que introduce puede poner en juego incluso la vida de quien le experimenta, en tanto representa una amenaza para los límites que conforman el carácter definido y separado de los seres. Así, la experiencia de la sensualidad en Sade mostraría el mismo efecto que opera en la destrucción del sacrificio, como la negación radical de las operaciones que le permitieron al pensamiento establecer al objeto en tanto objeto, o en este caso, el carácter individual del hombre, al revelar la totalidad indefinida a la que la lucidez del pensamiento se opone:

Nada nos parece mejor asegurado que el *yo* que funda al pensamiento. Y cuando accede a los *objetos* es para modificarlos con su uso: nunca es igual a lo que no es él. Lo que es exterior a nuestros seres finitos es, o bien un infinito impenetrable que nos subordina, o bien el *objeto* que manipulamos y subordinamos [...] Existe un medio para escapar a estos múltiples límites: la destrucción de un ser semejante a nosotros. En esta destrucción, el límite de nuestro semejante es negado; no podemos, en efecto, destruir un objeto inerte, éste cambia, pero no desaparece, sólo un ser semejante a nosotros desaparece en la muerte. La violencia sufrida por nuestro

---

la terre comme je me flatter que ma mémoire disparaisse de la mémoire des hommes". Bataille, G., *La littérature et le mal*, Gallimard, Francia, 2010, p. 82.

<sup>114</sup> *Ibid.*, p. 87.

<sup>115</sup> *Ibid.*, p. 91.

semejante elude el orden de las cosas finitas, eventualmente útiles: le devuelve a la inmensidad.<sup>116</sup>

La sensualidad en Sade permite develar una de las mayores obsesiones de la filosofía, a saber, la unidad del sujeto y el objeto, a través de la identidad que el rebasamiento de los límites de los seres permite, entre el objeto de deseo y el sujeto que desea. Así, la destrucción de los límites en la experiencia de la sensualidad, al igual que en el sacrificio, permitiría la fusión de los seres a través del exceso, pues una vez superada la angustia que provoca el rebasamiento de los límites, según Bataille, al llegar a “esos estados de fusión, de los cuales, la risa o las lágrimas son casos particulares, nosotros respondemos [...] según los medios propios del hombre, a la exigencia elemental de los seres finitos”.<sup>117</sup>

Las afinidades entre el sacrificio y la experiencia de la sensualidad es un punto en el que Bataille hace hincapié constantemente. Si la acción negativa en un primer momento introduce una separación entre los seres, la destrucción radical de los lazos de subordinación que efectúa el sacrificio permite la comunicación íntima entre los seres puestos en juego, «inclinados uno y otro sobre su nada» en un desgarramiento análogo al que sufren los amantes en la cópula carnal, en la cual se rompe la homogeneidad habitual de la persona permitiendo a los seres separados reencontrarse de manera íntima en el momento del éxtasis y la afirmación del instante.

Tal como el excedente que generaban los medios de producción, al no poder asimilarse desde de la perspectiva acotada de la economía restringida, proporcionaba las condiciones de aparición del gasto improductivo, según Bataille, los seres finitos, en tanto organismos cerrados, tienden al desbordamiento de sus límites en la violencia de operaciones de pérdida como el sacrificio, en las cuales se rebasa la angustia que genera la conciencia de muerte para acceder a la totalidad de la experiencia humana en la soberanía. En el modo de ser soberano del hombre se renuncia a la subordinación del orden de lo real y sus resultados diferidos, para acceder al gozo del instante en el que el objeto del pensamiento se resuelve en «nada»: en éxtasis, estallidos de risa o lágrimas que disuelven la sustancia del pensamiento.

---

<sup>116</sup> *Ibid.*, p. 93.

<sup>117</sup> *Ibid.*, p. 54.

La destrucción radical ejecutada en las operaciones soberanas mostrarían la correlación entre lo profano y lo sagrado, es decir, entre un mundo de energías o fuerzas y un mundo de sustancias o cosas que tienden a su disolución. La destrucción de la estructura cerrada de los individuos en la sensualidad es lo que Bataille llama «el erotismo», fenómeno que hace entrar en juego a los seres discontinuos y abre una salida a la cosificación del hombre gracias a sus similitudes con mecanismo sacrificial en tanto rito violento. El erotismo significa la disolución de las formas constituidas que fundamentan el orden discontinuo de las individualidades, pues en el terreno erótico se niega el repliegue del ser y la duración individual en la apertura a la muerte. Asimismo, la disolución de las formas constituidas en el erotismo vincula a la experiencia de la sensualidad con el desorden de los objetos distintos que efectúa la poesía, cuyas implicaciones, en tanto fenómenos que abren al ser del hombre a la continuidad, analizaremos en el siguiente capítulo.

## CAPÍTULO III

### LASCAUX Y EL HOMBRE DE DESEO

*Somos graves, conocemos el abismo,  
¿no es acaso por esto por lo que nos  
defendemos contra todo lo que es grave?*

F. W. Nietzsche

#### 3.1 Las prohibiciones ligadas a la muerte y a la reproducción

A lo largo del capítulo anterior se expuso la negación radical que ejecuta el sacrificio, la cual, al contrario de la acción negativa que instauró el carácter separado de los seres, destruye los lazos de subordinación impuestos por el entendimiento al abolir la operación intelectual que permitió al pensamiento establecer la cosa en tanto cosa. Asimismo, se mostró cómo la violencia efectuada en un rito como el sacrificio ofrecería una salida a la cosificación del hombre a través de la fusión y la comunicación íntima que posibilita el exceso en el derroche de energías. Por otra parte, el principio de pérdida que encontramos en el mecanismo sacrificial permitiría establecer un vínculo entre las expresiones de lo sagrado en sociedades arcaicas, como el sacrificio azteca y en la práctica del *potlatch*, y las expresiones de lo sagrado en las sociedades modernas que se manifiestan en el erotismo, el arte y la religión de manera paradigmática, mismas que no podrían comprenderse plenamente sino a la luz de la historia del trabajo.

En el primer capítulo se planteó la noción del trabajo como la institucionalización de la actividad productiva, que surge, por un lado, como parte de la acción negativa que el hombre ejerce al modificar la naturaleza, y por el otro, como una coacción ante el miedo a la muerte y al sufrimiento. A partir de esta definición, en *El erotismo*, obra publicada en 1957, Bataille afirmará que "los hombres se distinguieron de los animales por el *trabajo*"<sup>118</sup> pues, como se ha mencionado anteriormente, si bien podemos afirmar que los animales tienen conductas que difieren a la vez del juego y del descanso que podrían ser denominadas con el nombre de trabajo, según Bataille, el surgimiento de dichas actividades, además de que no engendraron las reacciones compensatorias que son las fiestas y los actos sagrados, no se produjo de manera paralela con la actitud ante la muerte y las prohibiciones, pues en el caso del trabajo humano:

---

<sup>118</sup> Bataille, G., *El erotismo*, Tusquets, México, 2008, p. 34.

Paralelamente se impusieron unas restricciones conocidas bajo el nombre de *interdictos* o *prohibiciones*. Estas prohibiciones se referían ciertamente y de manera esencial a la actitud para con los muertos. Y lo probable es que afectaran al mismo tiempo —o hacia el mismo tiempo— a la actividad sexual. [...] Y, como el trabajo, por lo que parece, engendró lógicamente la reacción que determina la actitud ante la muerte, es legítimo pensar que eso repercutió en la prohibición que regula y limita la sexualidad; y también que el conjunto de las conductas *humanas* fundamentales —trabajo, conciencia de la muerte, sexualidad contenida— se remontan a ese mismo periodo remoto.<sup>119</sup>

Con base en descubrimientos sobre los procesos de hominización aportados por discursos como la antropología científica y la arqueología, Bataille extrae una conclusión filosófica sobre las relaciones económicas y productivas que desarrollaron nuestros primeros antecesores e influyeron de manera sustancial en la conformación de los aspectos soberanos y serviles de la humanidad. Asimismo, Bataille equipara comportamientos como el trabajo, la actitud hacia la muerte y la contención de la sexualidad para clasificarlas como actividades humanas definitorias.

Bataille explica que se han encontrado indicios de que estos individuos trabajaban desde el Paleolítico inferior, mientras que la sepultura más antigua data del Paleolítico medio, es decir, que tanto el trabajo como la actitud hacia la muerte surgieron en las etapas iniciales del Paleolítico o la llamada Edad de piedra durante interminables milenios en los que el hombre se desprendió de su animalidad primera, en los que "salió de esa muda como trabajador, provisto además de la comprensión de su propia muerte".<sup>120</sup> A partir de las herramientas elaboradas por los primeros homínidos es posible comprobar la aparición del trabajo, mientras que el descubrimiento de osamentas permite confirmar la actitud de estos seres frente a los cadáveres, sin embargo, no es tan fácil ubicar la aparición de las prohibiciones ligadas a la actividad sexual, interdictos que Bataille supone aparecieron posteriormente a través de un paulatino deslizamiento de la sexualidad sin vergüenza o animal, a la sexualidad vergonzosa que derivaría en el erotismo.

Aun cuando no sea posible determinar la aparición exacta de los interdictos que determinaron la sexualidad contenida en el hombre, Bataille supone la necesidad de dichas restricciones —así como de los preceptos ligados a la muerte— para la supervivencia del individuo y del grupo, pues tales prohibiciones permitieron la instauración de un mundo del

---

<sup>119</sup> *Ibid.*, pp. 34-35.

<sup>120</sup> *Ibid.*, p. 35.

trabajo al excluir la violencia de las pasiones animales. Así, al restringir la irrupción repentina de los impulsos tanáticos y sexuales que perturbaran la regularidad del tiempo del trabajo, a través de la instauración de prohibiciones, el hombre se separó de la inmediatez animal y afirmó el cálculo racional para asegurar la perduración de la vida.

El conjunto de las conductas que rigen el trabajo, la actitud hacia los muertos y la actividad sexual contenida, reforzadas por la imposición de prohibiciones, permitieron la aparición del «hombre propiamente dicho, el que consideramos semejante a nosotros», mismo que, estima Bataille, surge hacia la época de las pinturas rupestres, es decir, durante el Paleolítico superior, pues ya se encuentra “determinado por el conjunto de esos cambios, que se disponen en el plano de la religión”.<sup>121</sup> La prescripción de ciertas conductas aceptables determinó también los comportamientos contrarios, es decir, determinó un “juego de contrapeso entre lo prohibido y la transgresión, juego que ordena la posibilidad de ambos”,<sup>122</sup> una actitud dual que Bataille ubica en el plano de la vida religiosa del hombre:

Algunas *prohibiciones*, reconocidas en sociedades arcaicas por el conjunto de sus integrantes, tenían la capacidad de trastornar: no sólo eran observadas religiosamente, sino que aquellos que involuntariamente las habían infringido eran presas de un terror tan grande que habitualmente morían por ello; tal actitud determinaba la existencia de un *dominio prohibido* que ocupaba un sitio eminente en el ánimo de los individuos; *ese dominio prohibido* coincidía con el *dominio sagrado*; era así el elemento que fundaba y ordenaba la religión.<sup>123</sup>

La manifestación de este juego entre lo prohibido y la transgresión sólo puede suscitarse a través de la experiencia personal o interior del hombre completo, separado de la naturaleza a través de su negatividad, pues esto determina tanto el establecimiento de un orden humano como la aparición de la transgresión en tanto reacción religiosa de la humanidad.

El inicio del trabajo en el Paleolítico marca dos momentos fundamentales para la conformación del hombre ya que por un lado, designa a la actividad productiva como el ámbito privilegiado de la actividad humana. Por otro lado, a través de la concepción religiosa que se gestó en los primeros hombres fue posible establecer una distinción entre lo profano y lo sagrado, es decir, entre un tiempo en el cual los individuos podían dedicarse libremente a sus

---

<sup>121</sup> *Idem.*

<sup>122</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>123</sup> Bataille, G., "El erotismo, sostén de la moral" en *La felicidad, el erotismo, y la literatura*, Adriana Hidalgo editora, Argentina, 2008, p. 378.

ocupaciones, y un dominio cercado por las prohibiciones y el terror. Así, el plano de lo sagrado aparece como el tiempo de la transgresión ritual de la prohibición, lo cual difiere del «retorno a la naturaleza», pues la transgresión "levanta la prohibición sin suprimirla".<sup>124</sup>

El desarrollo del mundo de la actividad humana, regido fundamentalmente por la actividad productiva, depende del establecimiento de un orden que prescriba el respeto a la ley, lo cual, a su vez, permite la aparición de la concepción dual del hombre al posibilitar la violación de las normas establecidas. Es importante señalar el carácter paradójico del límite, pues a pesar de que éste establece la prohibición de ciertos comportamientos, su condena no obstaculiza la infracción de la norma, sino que funciona como una condición para el quebrantamiento de los interdictos, pues las prohibiciones no fijan un límite último, sino las circunstancias que posibilitan la transgresión. Asimismo, la concepción dual del hombre posibilita el desarrollo de una experiencia interior, pues al conocer la angustia que supone la transgresión de la norma establecida, el hombre también conoce, en palabras de Bataille «la experiencia del pecado», que no anula las prohibiciones, sino que las mantiene en el momento mismo de la transgresión para el gozo ambiguo del infractor:

La verdad de las prohibiciones es la clave de nuestra actitud humana. Debemos y podemos saber exactamente que las prohibiciones no nos vienen impuestas desde fuera. Esto nos aparece así en la angustia, en el momento en que *transgredimos* la prohibición, sobre todo en el momento suspendido en que esa prohibición aún surte efecto, en el momento mismo en que, sin embargo, cedemos al impulso al cual se oponía. Si observamos la prohibición, si estamos sometidos a ella, dejamos de tener conciencia de ella misma. Pero experimentamos, en el momento de la transgresión, la angustia sin la cual no existiría lo prohibido: es la experiencia del pecado. La experiencia conduce a la transgresión acabada, a la transgresión lograda que, manteniendo lo prohibido como tal, lo mantiene *para gozar de él*. *La experiencia interior del erotismo requiere de quien la realiza una sensibilidad no menor a la angustia que funda lo prohibido, que al deseo que lleva a infringir la prohibición*. Esta es la sensibilidad *religiosa*, que vincula siempre estrechamente el deseo con el pavor, el placer intenso con la angustia.<sup>125</sup>

Es importante observar la relación establecida entre la experiencia religiosa, las prohibiciones y el erotismo, pues según Bataille es imposible estudiar al erotismo independientemente de la historia del trabajo y de la historia de las religiones (recordemos la tríada de fenómenos que se indicaron como definitorios del hombre, y que el erotismo es una actividad propiamente humana), pues el erotismo —al cual se dedicará un estudio detallado

---

<sup>124</sup> Bataille, G., *El erotismo*, p. 40.

<sup>125</sup> *Ibid.*, pp. 42-43.

más adelante— puede ser definido como la actividad transgresora por excelencia, pues al mismo tiempo que la actividad sexual en general se encuentra rodeada por numerosos interdictos, su principal característica es la de transgredir toda prohibición. Ahora bien, las condiciones que permiten tanto la transgresión de las prohibiciones como la aparición del erotismo, surgen a la par de la vida religiosa del hombre, y es preciso aclarar que con esto Bataille no se refiere a un dogma en específico, sino que "se define justamente por el hecho de que, desde el primer momento, no es una religión particular".<sup>126</sup>

El sentimiento de angustia que se desarrolla a través de la experiencia interior o religiosa del hombre es introducido por el juego entre lo prohibido y la transgresión. Para asegurar el adecuado desarrollo de la actividad productiva, la conciencia clara aparta de sí los contenidos perturbadores que introduce la violencia; sin embargo, los pensamientos inquietantes que suscita la transgresión de las normas no pueden ser eliminados por completo, pues como Bataille indica, las prohibiciones no nos vienen de fuera, sino que la humanidad misma surgió teniendo en cuenta la violencia y rechazándola de manera consciente a través de la imposición de reglas y leyes que definieron el comportamiento aceptado de los hombres:

Sin lo prohibido, sin la primacía de la prohibición, el hombre no habría podido alcanzar la conciencia clara y distinta sobre la cual se fundó la ciencia. La prohibición elimina la violencia, y nuestros movimientos de violencia (y entre ellos los que responden al impulso sexual) destruyen en nosotros el tranquilo ordenamiento sin el cual es inconcebible la conciencia humana. Pero si la conciencia debe ocuparse justamente de los movimientos confusos de la violencia, eso implica que para empezar debiera haber podido constituirse al abrigo de las prohibiciones; y esto supondría, además, que podríamos dirigir la luz de esa conciencia sobre esas mismas prohibiciones sin las cuales no existiría. La conciencia no puede entonces ocuparse de ellas como de un error del que nosotros seríamos las víctimas, sino como los efectos del sentimiento fundamental del que dependió la humanidad.<sup>127</sup>

Si bien el mundo del trabajo y de la razón ocupa un espacio privilegiado en el desarrollo de la actividad humana, lo prohibido y la transgresión también constituyen una parte esencial del animal humano en el cual subsiste un fondo irreductible de violencia, pues "la naturaleza misma es violenta y, por más razonables que seamos ahora, puede volver a

---

<sup>126</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>127</sup> *Ibid.*, p. 42.

dominarnos una violencia que ya no es la natural, sino la de un ser razonable que intentó obedecer, pero que sucumbe al impulso que en sí mismo no puede reducir a la razón".<sup>128</sup>

El trabajo exige una conducta y un tipo de gasto razonables, pero frente a los resultados diferidos en el tiempo que brinda la actividad productiva, los impulsos tumultuosos contrarios a estos comportamientos ordenados, tales como la fiesta o el juego, ofrecen una satisfacción inmediata a través de la violencia del deseo; así, la colectividad debe oponerse, al menos durante el tiempo de trabajo, a esos impulsos que introducen la violencia e interrumpen el curso de la actividad productiva. A través de las prohibiciones, la colectividad humana no sólo rechaza la violencia, sino que se decanta por la conducta razonable que impone la actividad productiva, permitiendo el establecimiento y predominio del mundo del trabajo, cuyos interdictos se oponen, principalmente, a los impulsos violentos de la muerte y de la reproducción sexual.

Según Bataille, el hallazgo de instrumentos de piedra elaborados por el hombre de Neandertal u *Homo faber* indica no sólo la aparición del trabajo durante el Paleolítico inferior, sino, fundamentalmente, la oposición del hombre frente a la violencia, comportamiento que se ha comprobado con el descubrimiento de las sepulturas elaboradas por este homínido. La aparición de la inhumación como una práctica religiosa surge hacia el final del Paleolítico medio, y se desarrolla de manera paralela con la desaparición del hombre de Neandertal y la aparición del *homo sapiens*. El *Homo sapiens* no sólo presentó una apariencia física más humana, sino que la actitud que observó frente a la muerte permitió la consolidación del mundo humano regido por las prohibiciones, pues:

La costumbre de la sepultura es testimonio de una *prohibición* semejante a la nuestra en relación con los muertos y con la muerte. Al menos bajo una forma imprecisa, el nacimiento de esa prohibición es lógicamente anterior a la costumbre de la sepultura. Hasta podríamos admitir que, en cierto sentido, y de manera apenas perceptible, hasta el punto de que no pudo subsistir ningún testimonio de él —y sin duda tampoco se dieron cuenta quienes lo vivieron—, ese nacimiento coincidió con el del trabajo. Esencialmente se trata de una diferencia entre el cadáver del hombre y los demás objetos, como las piedras, por ejemplo. Hoy, esta diferencia caracteriza aún a un ser humano y lo distingue del animal; lo que llamamos la muerte es antes que nada la conciencia que tenemos de ella.<sup>129</sup>

---

<sup>128</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>129</sup> *Ibid.*, p. 48.

Al observar el cadáver de un semejante, el hombre accede al conocimiento de su propio fallecimiento y conoce también el desorden de la muerte que lo supera y anuncia la ruina de las obras útiles. El cadáver mismo debió de representar la violencia de la muerte y un peligro para los vivos, pues amenazaba con «contagiar» esta desgracia a los demás hombres. Según este pensamiento mítico o simbólico, el apaciguamiento de la amenaza era manifestado por el blanqueamiento de los huesos, y la sepultura surgiría como un medio para evitar el contagio de este desastre:

Según esta manera de pensar, la violencia que, cayendo sobre el muerto, interrumpió un curso regular de las cosas, continúa siendo peligrosa una vez muerto quien recibió su golpe. Constituye incluso un peligro mágico, que puede llegar a actuar por «contagio», en las cercanías del cadáver. El muerto es un peligro para los que se quedan; y si su deber es hundirlo en la tierra, es menos para ponerlo a él al abrigo, que para ponerse ellos mismos al abrigo de su «contagio». La idea de «contagio» suele relacionarse con la descomposición del cadáver, donde se ve una fuerza temible y agresiva. El desorden que es, biológicamente, la podredumbre por venir, y que, tanto como el cadáver fresco, es la imagen del destino, lleva en sí mismo una amenaza.<sup>130</sup>

La actitud observada frente a los cadáveres derivó en el establecimiento de la muerte como un tabú, es decir, como una prohibición que se presenta bajo la forma de un imperativo categórico negativo que "no debe infringirse por la única razón de que es la ley y define de manera absoluta lo que está permitido y lo que no lo está. Se halla destinado a mantener la integridad del mundo organizado y al mismo tiempo la buena salud física y moral del ser que lo observa".<sup>131</sup> Así, el repliegue del hombre ante la muerte se tradujo en una prohibición general de la muerte, cuya función fue la preservar a la humanidad de la catástrofe.

Según este planteamiento, la prohibición particular que ordena no asesinar a otro ser vivo en realidad representa la prohibición global que se opone a la violencia que introduce la muerte. Esta prohibición, sin embargo, tiene su contraparte, que es la atracción que representa la transgresión de la norma, en este caso, el deseo de matar que el horror a la muerte no previene. Aquí podemos encontrar el sentido paradójico del límite en la prohibición global de la violencia ya que, por un lado, el horror que inspira la muerte hace retroceder al hombre ante esta violencia que le rebasa y, por otro lado, este exceso provoca una fascinación en el hombre ante el elemento solemne y a la vez terrorífico de la muerte, pues:

---

<sup>130</sup> *Ibid.*, pp. 50-51.

<sup>131</sup> Caillouis, R., *El hombre y lo sagrado*, Fondo de Cultura Económica, México, 2004, pp. 16-17.

La prohibición, fundamentada en el pavor, no nos propone solamente que la observemos. Nunca falta su contrapartida. Derribar una barrera es en sí mismo algo atractivo; la acción prohibida toma un sentido que no tenía antes de que un terror, que nos aleja de ella, la envolviese en una aureola de gloria. «Nada contiene al libertinaje», escribe Sade, «(...) y la manera verdadera de extender y de multiplicar los deseos propios es querer imponerles limitaciones». Nada contiene al libertinaje... o, mejor, en general, no hay nada que reduzca la violencia.<sup>132</sup>

La sexualidad, por otro lado, se trata de una actividad humana opuesta al comportamiento tranquilo y razonable que ordena el trabajo; así, la libertad sexual se erige como un fenómeno rodeado por una prohibición general, con restricciones particulares y aspectos variables que, tal como ocurre en el caso de la muerte, lo que busca es prevenir la introducción de la violencia que provoca pavor y al mismo tiempo fascina:

Sólo podemos decir que, en oposición al trabajo, la actividad sexual es una violencia que, como impulso inmediato que es, podría perturbarlo; en efecto, una colectividad laboriosa, mientras está trabajando, no puede quedar a merced de la actividad sexual. Así pues, tenemos fundamentos para pensar que, ya desde el origen, la libertad sexual debió de ser afectada por un límite, al que hemos de dar el nombre de prohibición, sin que con ello podamos decir nada de los casos en los que se aplicaba. A lo sumo podemos creer que inicialmente ese límite lo determinó el tiempo del trabajo. La única verdadera razón que tenemos para admitir la muy antigua existencia de una prohibición como ésta es el hecho de que en todas las épocas, como en todos los lugares —en la medida en que tenemos información al respecto—, el hombre se define por una conducta sexual sometida a reglas, a restricciones definidas.<sup>133</sup>

La violencia de la muerte y de la unión sexual, fenómenos limitados en el tiempo por la actividad razonable del trabajo, sobrecoge y fascina al hombre, lo que genera una actitud que separa al humano del resto de los animales. A través de las prohibiciones que previenen la aparición de la muerte y de la unión sexual, Bataille reconoce un vínculo entre estos dos fenómenos que introducen la violencia en el curso habitual de las cosas, y afirma que en el ímpetu del amor llevado hasta el extremo existe un impulso de muerte, pues el exceso generado en estas actividades no puede entenderse el uno sin el otro, estableciendo una relación económica paralela entre estos dos fenómenos y opuesta a la que regula al trabajo.

---

<sup>132</sup> Bataille, G., *El erotismo*, p. 52.

<sup>133</sup> *Ibid.*, pp. 53-54.

Las prohibiciones que rodean la unión sexual derivarán en el fenómeno del erotismo como la afirmación de la vida hasta la muerte, mostrando las afinidades entre la muerte y la sexualidad a través de una relación económica que ordena el consumo violento en tanto derroche de energías. Así, la exuberancia incontenible de la vida, expuesta a través de la economía general en el primer capítulo, tiene su contraparte en la actividad humana del erotismo, que al igual que la muerte, en un primer momento se percibe como la negación de nosotros mismos en tanto seres individuales, pero que a la luz de la economía general, aparece como «la verdad profunda del movimiento del cual la vida es la exposición»:

Desde el comienzo, [la reproducción sexuada] acentúa lo que la escisiparidad anunciaba: la división por medio de la cual el ser individual renuncia por sí mismo al crecimiento y que, por la multiplicación de los individuos, lo transfiere a la impersonalidad de la vida. En principio, la sexualidad difiere del crecimiento avaro: si, considerada con respecto a la especie, aparece como un crecimiento, en principio, no es más que el lujo de los individuos.<sup>134</sup>

Aunque la reproducción sexual no sea la única vía de multiplicación de los seres vivos, Bataille hace énfasis en la sexualidad no sólo por las prohibiciones que regulan su violencia y originarán el erotismo, sino también porque esta forma de *dar* la vida a los *otros*, pondrá de manifiesto la discontinuidad de los individuos o el abismo que existe entre los seres.

### 3.2 Lo diabólico y la discontinuidad entre los individuos

En diversos estudios que Bataille realiza sobre el fenómeno erótico, como *El erotismo o el cuestionamiento del ser*, el autor se detiene de manera minuciosa para analizar el tema de la reproducción sexual, pues esta forma de procreación permitirá poner en juego a los seres discontinuos. Con el término discontinuidad Bataille se refiere al carácter separado que funda al individuo y que establece la distinción frente a los demás seres a partir de la cual él nacerá, se desarrollará y morirá en solitario, es decir, la distinción por la que cada acontecimiento de la vida del individuo se desarrollará de manera aislada, originando un abismo entre los seres que en un primer momento se encontraban unidos en la inmanencia de la continuidad:

---

<sup>134</sup> Bataille, G., *La parte maldita*, pp. 49-50.

Una continuidad une al ser en su interior: afuera, una discontinuidad lo limita. Pero en el momento de la división, en el umbral de dos individuos nuevos, todavía no había discontinuidad. La continuidad se perdía, la discontinuidad se formaba. En el lapso de un chispazo, había continuidad de aquello cuya esencia era ya la discontinuidad (de dos individuos nacientes). Prosiguiendo mi suposición, diría que ese estado suspendido, que es la crisis del ser, es en el fondo la crisis de la discontinuidad. El ser *nos* es dado en la discontinuidad.<sup>135</sup>

El carácter individual, como derivación de la discontinuidad entre los seres, es resultado de la acción negativa del hombre, pues a través la negación de la naturaleza, el animal humano se concibe como un ente separado y distinto respecto a los demás entes, lo cual permite la constitución de la conciencia de sí. A pesar de este aislamiento, Bataille señala que la unión sexual, en tanto erotismo, puede representar una forma de superación de la discontinuidad que existe entre los individuos, como una forma de compensación en sentido inverso de la división escisípara, pues a través del exceso desatado durante la unión sexual —tal como sucede con la violencia suscitada durante el sacrificio— es posible poner en juego la constitución cerrada de los seres individuales.

A través de la violencia en la unión sexual es posible dar el paso de la discontinuidad a la continuidad, dada la identificación del terreno del erotismo con el terreno de la violencia, pues el fenómeno erótico, al poner en juego a unos seres discontinuos, pone en juego de manera esencial al ser, puesto que el erotismo «nos arranca de la obstinación que tenemos por ver durar el ser discontinuo que somos», y nos aproxima a lo más violento, que para nosotros es la muerte, la aniquilación del ser individual; de ahí que el erotismo sea equiparable al mecanismo sacrificial, pues ambos fenómenos efectúan una negación radical de las operaciones que permitieron al pensamiento establecer la concepción de la individualidad entre los seres. Cabe aclarar que existe una diferencia entre la mera actividad sexual y el erotismo, pues si la primera puede ser practicada por cualquier otro animal, el carácter fundamentalmente violento del erotismo le constituye como una actividad reservada para el ámbito humano.

Anteriormente se han señalado las afinidades entre la unión sexual y la muerte, a las cuales se opone una prohibición global que, junto con la actitud que prescribe el trabajo, definen al hombre. Estos comportamientos, surgidos durante el Paleolítico, determinarán la aparición del erotismo, en el cual coinciden la muerte y la unión sexual, lo cual marca la diferencia entre la actividad sexual animal y la humana, pues mientras el animal ignora su desaparición, sólo los humanos, al vivir en la sombría perspectiva de la muerte futura, conocen

---

<sup>135</sup> Bataille, G., "Hegel, el hombre y la historia", p. 355.

la violencia exasperada y la pasión desesperada del erotismo.<sup>136</sup> Así, el vínculo entre la muerte y la unión sexual, reconocido por los precursores del hombre en la violencia desatada, dotó al erotismo de un aspecto «diabólico», que surgió con el reconocimiento de la mortalidad y la consecuente angustia que supuso el vivir a la espera de la muerte:

Si diabólico significa esencialmente la coincidencia de la muerte y el erotismo, si el diablo no es sino nuestra propia locura, si lloramos, si profundos sollozos nos desgarran —o bien si nos domina una risa nerviosa— no podremos dejar de percibir vinculada al naciente erotismo, la preocupación, la obsesión de la muerte (de la muerte en un sentido trágico, aunque a fin de cuentas risible). Aquellos que tan frecuentemente se representaron a sí mismos en estado de erección sobre las paredes de sus cavernas, no se diferenciaban únicamente de los animales a causa del deseo que de esta manera estaba asociado —en principio— a la esencia de su ser. Lo que sabemos de ellos nos permite afirmar que sabían —cosa que los animales ignoraban— que morirían.<sup>137</sup>

Tanto la risa como las lágrimas, asociadas frecuentemente con la conmoción de la muerte y con la turbación de la sexualidad, significan una interrupción en el curso habitual de las cosas, pues el carácter inesperado —y comúnmente violento— de los sucesos que originan este tipo de expresiones nos trastorna a la vez que detienen la operación del intelecto. Asimismo, las prohibiciones globales que se oponen a la muerte y a la actividad sexual previenen la violencia que desatan estos fenómenos y detienen el curso de la actividad productiva del hombre, de ahí que la transgresión que introduce el erotismo se haya asociado con una esfera diabólica y peligrosa para el mundo humano:

Aun el imperfecto hombre de Neanderthal, al enterrar los cadáveres de los suyos, lo hace con una supersticiosa solicitud que revela, al mismo tiempo, respeto y miedo. [...] A decir verdad, el sentimiento de incomodidad, de embarazo, con respecto a la actividad sexual, recuerda, al menos en cierto sentido, al experimentado frente a la muerte o a los muertos. La «violencia» nos abruma curiosamente en ambos casos, ya que lo que ocurre es ajeno al orden establecido, al cual se opone esta violencia. Hay en la muerte una indecencia, distinta, sin duda alguna, de aquello que la actividad sexual tiene de incongruente.<sup>138</sup>

Asimismo, el vínculo entre la muerte y la unión sexual que se cristaliza en el cuestionamiento del ser en el erotismo al poner en juego a dos seres discontinuos, también anuncia la correlación entre la vida y la muerte, ya que la multiplicación de los individuos a través de la reproducción sexual significa la renuncia al crecimiento individual en pos de la

---

<sup>136</sup> Bataille, G., *Las lágrimas de Eros*, Tusquets, Barcelona, 1981, p. 48.

<sup>137</sup> *Ibid.*, pp. 37-38. Bataille se refiere a las representaciones antropomorfas descubiertas en la cueva de Lascaux y a las cuales se dedicará un estudio detallado más adelante.

<sup>138</sup> *Ibid.*, pp. 46-47.

exuberancia impersonal de la vida, pues la muerte anuncia y es la condición de la vida, la cual siempre es «un producto de la descomposición de la vida»:

Inicialmente, el deseo incontenible, exasperado, no puede oponerse a la vida, que es su resultado: el acontecer erótico representa, incluso, la cima de la vida, cuya mayor fuerza e intensidad se revelan en el instante en que dos seres se atraen, se acoplan y se perpetúan. Se trata de la vida, de reproducirla, pero, reproduciéndose, la vida desborda, alcanzando, al desbordar, el delirio extremo. Esos cuerpos enredados que, retorciéndose, desfalleciendo, se sumen en excesos de voluptuosidad, van en sentido contrario al de la muerte que, más tarde, los consagrará en el silencio de la corrupción.<sup>139</sup>

Como se mencionaba en el primer capítulo, si bien desde la percepción acotada del hombre el crecimiento o el sometimiento se puede dar en términos de individuos y grupos, desde la perspectiva de la economía general, el volumen global de la naturaleza viva no cambia, pues el único límite de este crecimiento es la amplitud del espacio terrestre. Bataille apela al término de «vida» de manera global para comprender la relación recíproca que ésta guarda con la muerte, pues "la vida es siempre un producto de la descomposición de la vida. Antes que nada es tributaria de la muerte, que le hace un lugar; luego, lo es de la corrupción, que sigue a la muerte y que vuelve a poner en circulación las sustancias necesarias para la incesante venida al mundo de nuevos seres".<sup>140</sup>

Según el pensamiento mágico de los primeros hombres, la descomposición del cadáver representaba un peligro contagioso que sólo cesaba tras el blanqueamiento de los huesos, e incluso ahora, cuando se ha dejado de seguir tal razonamiento, la materia pútrida habitualmente provoca una reacción de repulsión. Estas sustancias putrefactas, sin embargo, representan el retorno a la purulencia de la vida que la muerte anuncia, pues no sólo el cuerpo inmóvil del muerto revela a los demás individuos su destino, sino que el hombre presente y vive en la espera de una purulencia que celebra en todo ser vivo el triunfo de la muerte de manera anticipada. Aun cuando el hombre retroceda ante el horror que le provoca la visión de un cadáver, esto no cambia en nada la correlación entre los fenómenos de la vida y la muerte que se anuncian en la materia pútrida y demás sustancias abyectas que el hombre repudia y prefiere ignorar:

---

<sup>139</sup> *Ibid.*, pp. 47-48.

<sup>140</sup> Bataille, G., *El erotismo*, p. 59.

El horror que nos producen los cadáveres está cerca del sentimiento que nos producen las deyecciones de procedencia humana. Este parecido tiene tanto más sentido aún si tenemos en cuenta que los aspectos de la sensualidad que calificamos de obscenos nos producen un horror análogo. Los conductos sexuales evacúan deyecciones; calificamos a esos conductos como «las vergüenzas», y asociamos a ellos el orificio anal. San Agustín insistía una y otra vez en lo obsceno de los órganos y la función reproductivos «*inter faeces et urinam nascimur*», decía: «Nacemos entre las heces y la orina».<sup>141</sup>

Bataille afirma que aun cuando las heces no sean objeto de una prohibición observada por reglas sociales estrictas, como suele ocurrir en el caso de los cadáveres o de la sangre menstrual, todas estas sustancias comparten un ámbito común con la sexualidad, pues suelen asociarse con la corrupción, lo cual se manifiesta de manera clara, por ejemplo, en el cristianismo, donde el erotismo y los placeres del cuerpo fueron asociados con lo diabólico, lo bajo y lo impuro. Así, la materia pútrida y demás sustancias asociadas con la abyección, más allá de la náusea que provocan, anuncian la correlación de la vida y de la muerte. De igual manera, el horror que provoca la muerte propicia la falta de reconocimiento de este fenómeno sin el cual la vida sobre la tierra decaería, lo cual se analizará a continuación en la exposición del aspecto lujoso de la muerte y la economía del erotismo.

A lo largo del presente apartado se ha hecho hincapié en la correlación entre la vida y la muerte, lo cual se expresa fundamentalmente en el plano económico, pues el gasto fastuoso que ejecuta la muerte se corresponde con la exuberancia de la vida, como explica Bataille:

Nos negamos a ver que la vida es un ardid ofrecido al equilibrio, que toda ella es inestabilidad y desequilibrio, que ahí se precipita. La vida es un movimiento tumultuoso que no cesa de atraer hacia sí la explosión. Pero, como la explosión incesante la agota continuamente, sólo sigue adelante con una condición: que los seres que ella engendró, y cuya fuerza de explosión está agotada, entren en la ronda con nueva fuerza para ceder su lugar a nuevos seres.<sup>142</sup>

La perspectiva humana privilegia el consumo racional, pues esto permite la continuidad del curso habitual de las cosas, sin embargo, se confunde el tranquilo orden impuesto sobre el mundo con la esencia violenta de la vida, que es toda ella explosión y liberación de energía. Según Bataille, aunque "el deseo de producir con poco gasto es pobremente humano" y se manifiesta de manera tenaz en un mundo regido por la actividad productiva, esta imposición

---

<sup>141</sup> *Ibid.*, pp. 61-62.

<sup>142</sup> *Ibid.*, p. 63.

expresada a través de la acción negativa no elimina por completo el fondo violento de la naturaleza, desequilibrio que al ser reprimido en el animal humano intensifica el deseo por consumir vorazmente:

Si tomamos en consideración la vida humana en su globalidad, veremos que ésta aspira a la prodigalidad hasta la angustia; *hasta la angustia, hasta el límite en que la angustia ya no es tolerable*. El resto es cháchara de moralista. ¿Cómo con lucidez no lo veríamos? ¡Todo nos lo indica! En nosotros, una febril agitación pide a la muerte que ejerza su estrago a expensas nuestras.<sup>143</sup>

Es importante mencionar que si Bataille hace hincapié en la avidez del hombre por el consumo, este señalamiento no busca glorificar un tipo de conducta o privilegiar un modelo de subjetividad, sino mostrar una distinción ontológica que la imposición de los límites de la actividad productiva introduce en el hombre y le da forma a su experiencia, lo cual se expone de manera fundamental a través de relaciones económicas. La prodigalidad de la vida se expresa en la naturaleza más allá de las restricciones impuestas por el hombre, sin embargo, las prohibiciones que condenan la violencia tienen un efecto de atracción sobre el orden de la actividad humana que no existe en ningún otro espacio de la naturaleza. El hombre es un animal dual que se debate entre el deseo y la angustia por transgredir la norma, pues si en un primer momento rechaza el exceso que existe en el ámbito natural, esta actitud le precipita a una velocidad vertiginosa a la violencia, tal como ocurre con las prohibiciones globales de la muerte y la unión sexual:

Si en las prohibiciones esenciales vemos el rechazo que opone el ser a la naturaleza entendida como derroche de energía viva y como orgía del aniquilamiento, ya no podemos hacer diferencias entre la muerte y la sexualidad. La sexualidad y la muerte sólo son los momentos agudos de una fiesta que la naturaleza celebra con la inagotable multitud de los seres; y ahí sexualidad y muerte tienen el sentido del ilimitado despilfarro al que procede la naturaleza, en un sentido contrario al deseo de durar propio de cada ser.<sup>144</sup>

La muerte y la sexualidad son fenómenos que Bataille compara con la fiesta en tanto dan rienda suelta al gasto sin medida, al consumo de los recursos acumulados durante el tiempo de trabajo. Así, tanto la muerte como la sexualidad representan un gasto lujoso correlativo con la sobreabundancia de la vida. Estos dos fenómenos, más allá del carácter excesivo que comportan, en el marco de un mundo humano regido por el consumo racional,

---

<sup>143</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>144</sup> *Ibid.*, p. 65.

adquieren un cariz mucho más violento, ya que el gasto que les caracteriza representa no sólo el sentido contrario del consumo que rige la actividad productiva, sino que manifiesta el sentido opuesto al deseo de duración individual, pues el erotismo representa justamente la afirmación de la vida hasta la muerte.

### **3.3 El erotismo: éxtasis y comunicación**

Hemos mencionado algunas de las afinidades que existen entre la muerte y la unión sexual, mismas que se manifiesta de manera clara en el erotismo, dado que en la operación erótica se pone en juego a unos seres discontinuos a través de la destrucción de la estructura hermética de los individuos, pues "lo que está en juego en el erotismo es siempre una disolución de las formas constituidas [...] una disolución de esas formas de vida social, regular, que fundamentan el orden discontinuo de las individualidades que somos".<sup>145</sup> Si la acción separadora del entendimiento funda el carácter individual de los individuos y se opone de manera esencial a la fusión, el erotismo, a través del trastorno del orden que introduce la obscenidad —como atributo que socialmente se le ha imputado a la sexualidad—, detiene la operación del intelecto y afirma la destrucción de las formas cerradas.

La destrucción de la estructura cerrada de los individuos en el erotismo pone de manifiesto la continuidad de ser, misma que existe independientemente de los seres discontinuos y fue conocida por estos antes de la aparición de su individualidad en la división escisípára, de ahí que exista una nostalgia por la continuidad perdida en el ser separado que es el hombre. Asimismo, la disolución de la estructura cerrada de los seres efectuada durante la operación erótica manifestaría el principio de pérdida del mecanismo sacrificial, el cual niega de manera radical las operaciones que le permitieron al entendimiento establecer la cosa, manifestando la continuidad del ser en la cercanía de la muerte, y asistiendo a la revelación de lo sagrado:

Este pensamiento me parece que debería ser la base de la interpretación del sacrificio religioso, del cual dije hace un rato que la acción erótica se le puede comparar. Al disolver la acción erótica a los seres que se adentran en ella, ésta revela su continuidad, que recuerda la de unas

---

<sup>145</sup> *Ibid.*, p. 23.

aguas tumultuosas. En el sacrificio, no solamente hay desnudamiento, sino que además se da muerte a la víctima (y, si el objeto del sacrificio no es un ser vivo, de alguna manera se lo destruye). La víctima muere, y entonces los asistentes participan de un elemento que esa muerte les revela. Este elemento podemos llamarlo, con los historiadores de las religiones, lo *sagrado*.<sup>146</sup>

Recordemos que el mundo de lo sagrado aparece como el ámbito de lo peligroso, de ahí que esté cercado por múltiples prohibiciones, pues "el individuo no puede aproximarse sin poner en movimiento fuerzas de las cuales no es dueño y ante las que su debilidad se siente desarmada".<sup>147</sup> La destrucción efectuada en la operación erótica y en el sacrificio se caracterizaría por la liberación de elementos heterogéneos y por la ruptura de la homogeneidad habitual de la persona. Esto también revela el quebrantamiento de los dos grandes tabúes que fundan las sociedades del trabajo: los interdictos de la muerte y de la unión sexual; de ahí que este tipo de operaciones de pérdida revelen el plano de lo sagrado como la transgresión ritual de la prohibición, como una salida a la cosificación del hombre en tanto útil, incluso cuya vida y sexualidad se han vuelto un objeto de comercio:

La aprobación de la vida hasta en la muerte es un desafío, tanto en el erotismo de los corazones como en el erotismo de los cuerpos. Es un desafío, a través de la indiferencia, a la muerte. La vida es acceso al ser; y, si bien la vida es mortal, la continuidad del ser no lo es. Acercarse a la continuidad, embriagarse con la continuidad, es algo que domina la consideración de la muerte. En primer lugar, la perturbación erótica inmediata nos da un sentimiento que lo supera todo; es un sentimiento tal que las sombrías perspectivas vinculadas a la situación del ser discontinuo caen en el olvido. Luego, más allá de la embriaguez abierta a la vida juvenil, nos es dado el poder de abordar la muerte cara a cara y de ver en ella por fin la abertura a la continuidad imposible de entender y de conocer, que es el secreto del erotismo y cuyo secreto sólo el erotismo aporta.<sup>148</sup>

El erotismo, como el sacrificio, abre el ser cerrado a la continuidad que la muerte manifiesta, pues así como en el rito los asistentes participan en la intimidad que posibilita la muerte violenta de la víctima, en la operación erótica se niega la separación de los individuos en el acoplamiento de los amantes, de ahí que Bataille mencione que en la violación del aislamiento individual a la altura de la muerte que representa el erotismo aparezca la imagen del ser amado para el amante como el sentido de todo lo que es, «como la transparencia del mundo»,<sup>149</sup> pues el amor, sea carnal, sentimental o divino nos revela la nostalgia de la continuidad perdida en la disolución de las separaciones que fundan la individualidad.

---

<sup>146</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>147</sup> Caillois, R., *op. cit.*, p. 18.

<sup>148</sup> Bataille, G., *El erotismo*, p. 29.

<sup>149</sup> *Ibid.*, p. 26.

El erotismo, o el cuestionamiento del ser, como Bataille lo denomina, desata la violencia que el juego de las prohibiciones y la transgresión determina, juego que además estableció un plano prohibido que se identificó de manera plena con lo sagrado. A partir del plano de lo sagrado es posible hablar de la vida interior del hombre, la cual surge como un deseo por exceder todo límite y vincula al erotismo con las actitudes religiosas de la humanidad.

Según Bataille, el erotismo no puede ser estudiado al margen de la historia de las religiones, pues existe un fuerte vínculo entre la operación erótica y los movimientos de la religión, para lo cual basta mencionar que el dominio prohibido del erotismo es también el dominio de lo sagrado. Al hablar de los movimientos religiosos de la humanidad, Bataille no se refiere a ninguna religión en específico pues más que la definición de un dogma, lo que el autor busca es dar expresión a la experiencia interior o a la experiencia religiosa fuera de toda religión delimitada.

De manera general, Bataille describe a la religión en su totalidad como "una concordancia reglamentada entre la prohibición y la transgresión".<sup>150</sup> El establecimiento de los interdictos permitió el desarrollo del hombre dentro de sociedades del trabajo, a la vez que determinó la existencia de comportamientos prohibidos que coinciden con el plano de lo sagrado, así Bataille afirma que el trastorno religioso que en un primer momento fundó a la humanidad persiste al interior de la actividad humana en general, pues los impulsos eróticos — ejemplo paradigmático del comportamiento transgresor— aun en las sociedades secularizadas contemporáneas siguen siendo inconciliables con la actitud asumida en la vida pública.

Ahora bien, el erotismo es uno de los aspectos fundamentales de la experiencia interior del hombre —y en esto difiere de manera radical de la sexualidad animal o rudimentaria— porque es lo que en «la conciencia del hombre pone en cuestión al ser». Es decir, la operación erótica es un desequilibrio en el que el ser se cuestiona de manera consciente a través de la identificación del sujeto con el objeto en la apertura de las formas cerradas del ser:

---

<sup>150</sup> Bataille, G., "El erotismo, sostén de la moral", p. 380.

En cierto sentido, el ser se pierde objetivamente, pero entonces el sujeto se identifica con el objeto que se pierde. Si hace falta, puedo decir que, en el erotismo, YO me pierdo. Sin duda no es ésta una situación privilegiada. Pero la pérdida voluntaria implicada en el erotismo es flagrante: nadie puede dudar de ella. Al hablar ahora del erotismo, tengo la intención de expresarme sin rodeos en nombre del sujeto, incluso cuando comienzo introduciendo consideraciones objetivas. Pero debo subrayar de entrada que, si hablo de los movimientos del erotismo de forma objetiva, es porque la experiencia interior nunca se da con independencia de las impresiones objetivas; la hallamos siempre vinculada a tal o cual aspecto, innegablemente objetivo.<sup>151</sup>

Anteriormente se hizo mención de la "subjetividad libre" o "subjetividad profunda", términos que Bataille utiliza para designar el modo de ser del sujeto soberano, en absoluto sometido a la representación de sí diferida en el tiempo del orden de lo real, sino partícipe de la comunicación íntima en lo efímero del instante. Asimismo, en la experiencia interior se pone de manifiesto un *sentimiento de sí* la cual no debe confundirse con la *conciencia de sí*, pues esta última representa la operación del intelecto que establece separaciones entre el todo indiviso, mientras que el sentimiento de sí denomina a la sensibilidad experimentada en la operación erótica como una crisis del ser, pues se da en el instante en el que la estructura cerrada del ser se abre de la discontinuidad a la continuidad. La violencia del erotismo hace entrar en una crisis al sujeto, lo que permite la revelación del sentimiento de sí como el efecto interior de un acontecimiento objetivamente conocido como es la reproducción sexual:

Estos aspectos de la vida en los que la reproducción está ligada a la muerte, poseen un innegable carácter objetivo; pero, como dije, hasta la vida elemental de un ser es ciertamente una experiencia interior. Incluso podemos hablar de esta experiencia rudimentaria, siempre y cuando admitamos que no nos es comunicable. Es la crisis del ser: el ser tiene la experiencia interior del ser en la crisis que lo pone a prueba. La crisis del ser es su entrada en el juego, en un pasaje que va de la continuidad a la discontinuidad, o de la discontinuidad a la continuidad. El ser más simple tiene, admitámoslo, un sentimiento de sí mismo y de sus límites. Si esos límites cambian, ese sentimiento fundamental le afecta; esa afección es la crisis del ser que tiene sentimiento de sí.<sup>152</sup>

Al entregarse a la violencia de la unión sexual, los amantes comparten un estado de crisis en la apertura del erotismo a la muerte en la negación radical de sus individualidades, por lo que ambos están fuera de sí, abiertos a la continuidad. Así, el acontecimiento objetivo que es la reproducción sexual permite introducir un dato interior incomunicable, que es la experiencia de sí que el sujeto experimenta en la perturbación de los límites fijados por el entendimiento, pues en la operación erótica "la violencia de uno se propone ante la violencia del *otro*; se trata,

---

<sup>151</sup> Bataille, G., *El erotismo*, p. 35.

<sup>152</sup> *Ibid.*, p. 107.

en ambos lados, de un movimiento interno que obliga a estar *fuera de sí*, es decir, fuera de la discontinuidad individual".<sup>153</sup> Cada amante contribuye a la negación radical que el otro hace de sí mismo en cuanto ser individual, lo cual se asemeja a la destrucción de los lazos de subordinación a la que asisten los participantes del sacrificio en tanto transgresión ritual de la prohibición, cuya violencia permite la comunicación íntima o la comunión:

Pero [la prohibición a la que se opone la transgresión] no es solamente el principio del erotismo, más en general es el principio de la acción creadora de lo sagrado. En el sacrificio clásico, la matanza, por el hecho mismo de que es criminal, pone al oferente, al sacrificador y a la asistencia en posesión de una cosa sagrada, que es la víctima. Esa cosa sagrada también está prohibida, el contacto con ella es sacrílego: pero no deja de ser ofrecida para el consumo ritual. Es por esa condena a la vez sacrílega y prescripta que es posible participar en el crimen, que entonces se convierte en común. Crimen de los participantes: es la comunión.<sup>154</sup>

La fusión entre los seres en la comunión o la comunicación íntima entre los seres discontinuos es posible por el exceso de energía o la *consumation* de la operación erótica y el mecanismo sacrificial, en los cuales la destrucción efectuada desencadena [*déchaînement*] a los seres de los límites que conforman su carácter individual pues, específicamente en el erotismo, "el desorden sexual descompone las figuras coherentes que nos conforman, a nosotros mismos y a los otros, en tanto seres definidos (los hace resbalar hacia un infinito, que es la muerte)".<sup>155</sup>

La comunicación íntima entre los seres en la experiencia interior designa a la «subjetividad profunda», cuyo principio es la violencia que niega a los individuos en tanto tales, y permite la ejecución de lo que Bataille nombra en *La experiencia interior* como «operaciones soberanas», como las risas o las lágrimas, en las cuales se detiene el movimiento que subordinaba al pensamiento al abandonarse a las risas o las lágrimas e identificarse la fractura de los lazos subordinantes. En las efusiones que caracterizan a las operaciones soberanas, el sujeto es liberado del mundo serio de la utilidad y del trabajo, es decir, es liberado del aspecto servil de la humanidad, pues al rechazar la cosificación del hombre, como consecuencia del sometimiento ante las coacciones del miedo a la muerte y al sufrimiento, éste accede a la dimensión soberana de la humanidad.

---

<sup>153</sup> *Ibid.*, p. 108.

<sup>154</sup> Bataille, G., "El erotismo, sostén de la moral", p. 379.

<sup>155</sup> Bataille, G., *La littérature et le mal*, Gallimard, Francia, 2010, p. 92.

En las efusiones experimentadas por los partícipes en fenómenos como el sacrificio o el erotismo, se manifiesta la dimensión soberana del hombre, pues movimientos como las risas o las lágrimas, al detener la operación del entendimiento, también se oponen a la función servil, ya que lo soberano por definición no sirve y sus operaciones resuelven el objeto del pensamiento en «nada». La soberanía de estas operaciones radica en su prodigalidad desmedida y en su negativa a conservar, es decir, se caracterizan por un tipo de consumo en el que interviene el principio de pérdida como signo de la prodigalidad desmedida y la negativa a conservar, contrapuesto al principio de utilidad clásica y al modelo de racionalidad.

Como es imposible justificar utilitariamente el placer ligado a la destrucción que caracteriza al principio de pérdida, usualmente éste ha sido calificado como anómalo en sociedades de empresa e industriales caracterizadas por la acumulación de recursos. Aun cuando el goce violento sea rechazado de manera general en comunidades en las que se privilegia la actividad social productiva, el principio de pérdida y el placer ligado a éste no han dejado de manifestarse en la actividad humana a lo largo de la historia, por lo que a continuación examinaremos la última gran forma festiva de gasto improductivo que Bataille equipara con la religión y el erotismo: el arte.

### **3.4 La cueva de Lascaux y el surgimiento del hombre completo en el arte**

Anteriormente se han señalado las prohibiciones globales impuestas para impedir la irrupción de la violencia en el ámbito humano, interdictos que afectaron principalmente las actitudes de los hombres frente a la muerte y a la actividad sexual, y tuvieron como consecuencia un comportamiento grave en relación con los cadáveres y la sexualidad contenida. El establecimiento de normas para el comportamiento humano derivó en la constitución del mundo del trabajo como un espacio consagrado a la productividad y a los resultados diferidos en el tiempo, el mundo profano en el que se desarrolla la actividad humana de manera privilegiada. Por otro lado, la introducción de interdictos definió un dominio prohibido y peligroso que se identificó plenamente con el ámbito de lo sagrado.

El desarrollo del trabajo, la costumbre de dar sepultura a los muertos y la sexualidad contenida determinaron comportamientos que permitieron el despliegue de una vida interior en el hombre, a través de la observación religiosa de las prohibiciones y la distinción de objetos sagrados. La tríada de fenómenos indicados (trabajo, actitud frente a la muerte y sexualidad contenida) distinguen de manera radical al hombre del resto de los animales, y permitieron la conformación del «hombre completo» a lo largo del Paleolítico, constitución que se dio a la par del nacimiento del arte en la cueva de Lascaux.

En el ensayo publicado en 1955, *Lascaux o el nacimiento del arte*, Bataille dedica un extenso análisis al sistema de cuevas en el que se hallaron importantes pinturas rupestres, cuya aparición se ubica en el Paleolítico superior, y que fue descubierto de manera accidental por cuatro adolescentes en Dordoña, Francia, en el año de 1940. En dicho texto, el autor señala que la elaboración de las pinturas prehistóricas situadas en el Valle de Vézère no sólo son el testimonio del nacimiento del arte, sino más aún, del pasaje de la bestia humana al ser separado que somos:

Dos acontecimientos decisivos marcaron el curso del mundo; el primero es el nacimiento de los utensilios (o del trabajo); el segundo, es el nacimiento del arte (o del juego). Los utensilios se los debemos al *Homo Faber*, a aquel que no siendo ya animal, tampoco era completamente el hombre de hoy. Es por ejemplo el hombre de Neardenthal. El arte comienza con el hombre actual, el *Homo Sapiens*, que aparece al comienzo del Paleolítico superior, en la era auriniaciense. El nacimiento del arte debe remitirse a la existencia previa de utensilios. El arte no sólo supone la existencia de utensilios y la habilidad requerida para confeccionarlos, o manipularlos, sino también tiene, en relación a la actividad utilitaria, el valor de oposición: es una protesta contra el mundo que existía, pero sin este mundo la protesta no hubiera podido corporizarse.<sup>156</sup>

El trabajo, por un lado, separó al hombre del animal a través de la acción negativa y la manipulación de la naturaleza, lo cual propició un desarrollo técnico a través de la elaboración de herramientas que el hombre perfeccionó a partir de huesos y piedras. Por otro lado, para que la actividad productiva permitiera el desarrollo de las sociedades, fue necesaria la imposición de normas que previnieran la interrupción del curso habitual de las cosas por los impulsos animales, es decir, se prescribió la contención de la violencia, lo cual derivó en la conformación de un mundo serio del trabajo. De ahí que el arte, en tanto juego, surja como una reacción negativa ante el movimiento y la sobriedad que anima al trabajo:

La fauna de los frescos de Lascaux, es la de una región templada. La civilización material, los utensilios y el trabajo de aquella época diferían muy poco de lo que habían sido antes de la

---

<sup>156</sup> Bataille, G., *Lascaux o el nacimiento del arte*, Alción Editora, Córdoba, 2011, p. 38.

llegada del *Homo Sapiens*, pero en lo esencial, el antiguo mundo se había trastocado: había perdido gran parte de su rudeza. A pesar de todo, los utensilios se enriquecieron, y la apacible actividad del hombre había dejado de tener por único objetivo el trabajo: el arte adicionaba entonces, a la actividad útil, una actividad lúdica.<sup>157</sup>

La actividad útil introduce una distinción en el tiempo entre el presente y el futuro, pues el trabajo, al situar la elaboración de sus objetos en el porvenir, suprime el deseo del hombre por el consumo inmediato y condiciona sus esfuerzos en la espera de unos resultados diferidos en el tiempo. Por otro lado, la obra de arte frente al trabajo, representaría la recuperación del presente a través de la sensibilidad, al ceder al gozo en la actividad lúdica que la actividad productiva relegó. La cueva de Lascaux constituye una fuente de fascinación para Bataille, pues según el autor, las paredes de esta caverna son el testimonio del paso del *Homo Faber* al *Homo Sapiens*, «del bosquejo físico al ser completo», o del ser que se opone al dominio del mundo del trabajo para acceder al ámbito del juego, pues según Bataille, el principal aporte de *Homo Sapiens* a la humanidad sería el arte y no el conocimiento.

Según este planteamiento, y contrario a lo que usualmente se afirma, la separación más significativa entre el animal y el hombre que aconteció en la Edad del Reno durante el Paleolítico, no sería el desarrollo del conocimiento humano, sino el surgimiento de la actividad estética como una forma de juego. Bataille utiliza el nombre "*Homo Ludens*", (extraído del libro homónimo escrito por el historiador Johan Huizinga en 1938), para referirse al ser que a través del juego rechazó por primera vez la servidumbre del trabajo para dar forma al hombre completo:

Seguramente, la bella expresión de Huizinga, *Homo Ludens* (el hombre jugando, en particular, el admirable juego del arte), es mucho más conveniente, siendo la única acertada. Sólo ella replica con deseable precisión al *Faber* de Neardenthal. El *Faber* permanece agarrotado, encogido. Su impulso no alcanzó para triunfar sobre la pesadumbre de las formas cuadrúpedas. Fue, torpemente, vecino del antropoide. Su aspecto logrado (que incluso subrayan, por oposición, la inmundicia, la frecuente fealdad de la humanidad), su garbo resuelto, soberano, de hombre reidor y seductor, de hombre lúdico, comienza con aquel que la antropología no supo hasta Huizinga nombrar de modo apropiado. Él lo señaló: *Homo Ludens* no tipifica tan sólo aquel hombre cuyas obras dieron a la verdad humana la virtud y el brillo del arte, sino señala a la humanidad entera. Además, ¿no es acaso el único nombre que se opone a *Faber*, designando una actividad subordinada, un elemento, el juego, cuyo sentido solo tiene finalidad en sí mismo?<sup>158</sup>

---

<sup>157</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>158</sup> *Ibid.*, p. 50.

El concepto de *Homo ludens* en Huizinga servirá a Bataille como punto de partida para analizar el fenómeno del juego, al cual se dedicará un estudio más completo en el cuarto y último capítulo. Por ahora basta mencionar la importancia que el surgimiento de la actividad lúdica, contrapuesta al trabajo, tuvo para el desarrollo del ser del hombre, así como también es necesario detenernos un momento en la materialidad de una de las primeras obras de arte elaboradas: las pinturas rupestres de la cueva de Lascaux.

Se ha dividido la cueva en cuatro grandes secciones para su estudio. La parte más próxima a la entrada de la gruta es la gran sala de los toros, en la cual aparecen diversos caballos, vacas, grupos de ciervos, un pequeño oso y una figura que usualmente se ha denominado como «unicornio». Más adelante se encuentra el divertículo axial, una parte angosta de la caverna en la que se encuentran representados «caballos chinos», numerosas vacas y ciervos en tonos rojizos y ocre y un gran toro negro. Posteriormente se encuentran el pasaje, la nave y el gabinete de los felinos, en donde sobresalen las figuras de dos bisontes itífalos de color marrón oscuro, cuyas siluetas se confunden en la parte trasera que, según Bataille, manifiestan "la angustiada violencia animal, erótica y ciega".<sup>159</sup> Finalmente, y en la parte más profunda de la cueva, se encuentran el ábside y el pozo, secciones a las que Bataille dedica un minucioso análisis por la peculiaridad de las figuras representadas allí:

Una estrecha plataforma, a una altura media, de cuatro metros por debajo del suelo del ábside, permite situarse frente a una pared (por encima de la parte profunda que se hunde hacia la izquierda), en la que hacia un lado se encuentra figurado un rinoceronte, y hacia el otro vemos un bisonte; entre ambos, medio caído, un hombre con cabeza de pájaro resalta por sobre la figura de otro pájaro pintado en lo alto de una pértiga. El bisonte, literalmente, está erizado de furor, la cola rígida y sus entrañas cayendo en pesadas volutas entre sus piernas. Delante del animal, una azagaya está dibujada de derecha a izquierda, cortando la parte superior de la herida. El hombre está desnudo e itífalo; un dibujo de factura pueril lo deja ver recostado a lo largo, como si hubiese recibido un golpe mortal: sus brazos están separados, sus manos abiertas (éstas sólo tienen cuatro dedos).<sup>160</sup>

En el bestiario artístico de Lascaux destaca una figura humana realizada con el mismo trazo y con la misma tinta negra brillante que conforman a los animales representados junto a ésta. Uno de los rasgos más peculiares de esta silueta antropomorfa es que en vez de tener una cabeza humana, lleva la cabeza de un pájaro, lo cual Bataille interpreta como una máscara que el hombre utiliza para engalanarse con el prestigio de la bestia. Durante el Paleolítico surgen

---

<sup>159</sup> *Ibid.*, p. 72.

<sup>160</sup> *Ibid.*, p. 74.

diversos comportamientos que marcan una separación entre el hombre y el animal. El primero de estos fenómenos es el trabajo, el cual constituye una negación de la naturaleza a través de la acción transformadora, negación que en el hombre busca suprimir los impulsos animales de la muerte y la sexualidad a través de prohibiciones. El nacimiento del arte en Lascaux completaría la constitución del hombre como lo conocemos, el cual reconoce su distancia frente a la animalidad perdida en la inmanencia de la naturaleza:

Esta paradoja, la de un «hombre engalanado del prestigio de la bestia», no es un elemento sobre el que se haya insistido bastante. El paso del animal al hombre fue, en primer lugar, el repudio que el hombre hizo de su animalidad. Hoy día consideramos esencial la diferencia que lo opone al animal. Lo que nos recuerda la subsistencia de la animalidad es objeto de horror, y suscita un movimiento análogo al de la prohibición. Pero las cosas sucedieron como si los hombres de la Edad del Reno hubiesen tenido la misma vergüenza que hoy tenemos frente al animal. Se procuraron los rasgos de otro y se representaron desnudos, exhibiendo lo que nosotros escondemos con un cuidado especial. En el momento sagrado de la figuración parecen haberse apartado de lo que debió ser, sin embargo, una actitud humana (que fue la actitud del tiempo profano, del tiempo del trabajo).<sup>161</sup>

La enigmática figura semihumana de Lascaux es comparada con otra silueta antropomórfica ubicada en la gruta de Trois Frères. En este sistema de cuevas fue dibujado un ser antropomorfo con piernas humanas, órganos genitales masculinos, patas posteriores de oso, cola de caballo, astas y orejas de ciervo, barba de bisonte y ojos de búho, figura que se encuentra no sólo pintada, sino grabada sobre la piedra, y que el abate Henri Breuil denominó en sus estudios como «el Dios de Trois Frères». La representación de estos seres híbridos es interpretada como una oposición a la actitud humana en el tiempo del trabajo y de las prohibiciones, oposición introducida por las conductas mágicas o religiosas de los primeros hombres que aun ante el horror que significó y aún significa la bestialidad para el mundo profano, accedieron a la revelación del fondo violento e irreductible de su propia animalidad a través de la actividad lúdica que es el arte:

Si obtenían resultados que pudiesen considerar tenían algún valor, sabían que podían lograrlos mediante la ayuda del trabajo y del cálculo, para lo cual los animales estaban incapacitados. Pero otorgaban a los animales otros poderes, vinculados al orden íntimo del mundo, que les parecía ponía en marcha una fuerza incomparable, frente a la despreciable industriosisidad humana. A sus ojos, era entonces conveniente no subrayar su propia humanidad, que sólo significaba el débil poder del trabajo, y en cambio subrayar, una animalidad que irradiaba la omnipotencia de un mundo impenetrable: toda la fuerza oculta de este mundo les parecía desbordar un esfuerzo que los agobiaba. En la medida en que se aliviaban de este peso, tenían el sentimiento de acceder a estas fuerzas mucho más vastas. También, si podían, se sustraían a la fastidiosa regularidad del orden humano: regresaban al

---

<sup>161</sup> *Ibid.*, pp. 78-79.

mundo salvaje de la noche, al mundo de la hechizante bestialidad; lo representaban con furor, en la angustia, inclinándose al provisorio olvido, de lo que en ellos nacía claramente, ordenado y con prosaica eficacia.<sup>162</sup>

Para Bataille, tanto «el Dios de Trois Frères», como el hombre con cabeza de pájaro de Lascaux, son signos de la transgresión de las reglas comúnmente aceptadas a través de un movimiento festivo. Asimismo, estas figuras híbridas muestran la concepción dual del hombre, entre el rechazo a la violencia animal a través de las prohibiciones y la seducción de una bestialidad sin límites. El hombre completo conformado durante el Paleolítico atestiguó el surgimiento de un ser que vive en la constante oposición entre los aspectos serviles y soberanos de la humanidad, pues el nacimiento del arte, como superación del modelo de racionalidad del trabajo en el goce de la actividad lúdica, no es sino una manifestación de la dimensión majestuosa de la vida del hombre:

En mi opinión, el animal de Lascaux se sitúa en el mismo nivel que los dioses o los reyes. Es oportuno recordar que, en los remotos tiempos de la historia, la soberanía, (es decir, aquel que sólo tiene un fin en sí mismo) era un atributo del rey, y que reyes y dioses se confundían, y los dioses se distinguían con gran dificultad de los animales. Cuando ingresamos en la caverna, jamás podremos perder de vista esta primigenia verdad de los primeros hombres.<sup>163</sup>

Recordemos que lo soberano se caracteriza por una prodigalidad desmedida, cualidad que el arte manifiesta a través del gasto improductivo. Asimismo, en el exceso que propician los momentos soberanos es posible la fusión de los seres separados, la comunicación íntima a la que aspira la vida religiosa del hombre. El nacimiento del arte en Lascaux es comúnmente asociado con la religiosidad, pues no sólo el recóndito lugar en el que se encuentran las pinturas rupestres evoca el terror sagrado y el sentimiento de potencia mágica en la oscuridad de la cueva, sino incluso se afirma que estas imágenes eran integradas en rituales, pues aunque no se conocen con exactitud estos ritos, se cree que dichos murales eran elementos constitutivos de las ceremonias de los primeros hombres, lo cual sugiere que el trazado de estas figuras desembocó en la ejecución de «una *operación*, religiosa o mágica»:

La operación mágica atestigua la obstinación en la busca de resultado, pero anuncia un primado en el orden de valores: el de lo sagrado sobre lo profano, el de los desordenes del deseo sobre el cálculo de la razón, el de la suerte sobre el humilde mérito, y el del fin sobre los medios. El hombre de trabajo y de la técnica se reduce a tomar todo por los *medios*, del que el hombre no sujecionado al trabajo, el ser animal, sin técnica, es el *fin*. Dicho en otros términos, la actividad profana es el medio, y el momento sagrado es el fin: lo divino fue desde el comienzo la significación profunda del hombre. La operación mágica es la conducta de un

---

<sup>162</sup> *Ibid.*, p. 86.

<sup>163</sup> *Ibid.*, pp. 93-94.

hombre que asigna al mundo del fin divino (al mundo sagrado) más fuerza y verdad que al mundo laborioso de los medios: este hombre se inclina frente a la potencia que lo excede, que es soberana, tan ajena a la actitud humana del trabajo como puede quizá serlo el animal.<sup>164</sup>

A lo largo de este apartado se ha expuesto el nacimiento del arte en la cueva de Lascaux como una oposición al mundo profano regido por el trabajo y las prohibiciones. Las imágenes que integran la también llamada "Capilla Sixtina de la prehistoria" son interpretadas por Bataille como una suma de operaciones mágicas o religiosas que revelan la soberanía del hombre en través del arte como actividad de gasto improductivo, así como en el reconocimiento de la fuerza irreductible que es el animal humano, a través de una identificación velada con la animalidad. Así, el arte formaría parte de una esfera religiosa que tiene por objeto "la creación de una realidad sensible, modificando el mundo en el sentido de dar respuesta al deseo de prodigar, implícito en la esencia del ser humano".<sup>165</sup>

El arte expresa el afán del hombre por el derroche, gasto que a través de la creación de una realidad sensible o estética, rompe la homogeneidad del tiempo profano o del curso habitual de las cosas regidas por la productividad. La obra de arte como juego no sólo constituye una oposición frente al trabajo, sino que al estar emparentada con el erotismo y la religión por el gasto festivo, muestra la posibilidad de la actividad humana no cosificada, fenómeno que examinaremos a continuación para mostrar las implicaciones ontológicas de los comportamientos que dieron forma al hombre completo durante el Paleolítico.

---

<sup>164</sup> *Ibid.*, p. 95.

<sup>165</sup> *Ibid.*, p. 48.

### 3.5 La superación de los interdictos en el erotismo, el arte y el juego

A lo largo de este tercer capítulo se han expuesto dos fenómenos de la actividad humana que, según Bataille, surgieron en el Paleolítico como oposición al trabajo, a saber, el erotismo y el arte. En un primer momento, el hombre se separó del animal a través del trabajo, pues la actividad productiva introdujo el cálculo razonado y permitió el desarrollo técnico mediante la elaboración de herramientas cada vez más eficaces, así, al animal humano no sólo transformó la piedra en un utensilio, sino que se modificó a sí mismo hasta consolidarse como el ser razonable que es. El trabajo permitió en gran medida la supervivencia de la especie humana, sin embargo, esta labor sólo serviría como un medio frente a fenómenos como el arte o el erotismo, pues la aparición de estas actividades paradigmáticas del gasto improductivo mostrarían la irreductible fascinación del hombre por el consumo violento como un fin en sí mismo.

En términos económicos, la actividad productiva favorecería la subsistencia y el acopio de recursos propiciaría el crecimiento del individuo o el grupo, sin embargo, este tipo de consumo acumulativo y calculado funcionaría como un medio para el derroche del excedente producido, gasto que manifiesta tanto la operación erótica como la obra de arte, pues "la respuesta al deseo erótico —así como al deseo, quizá más humano (menos físico), de la poesía y del éxtasis (pero ¿acaso existe una verdadera diferencia entre la poesía y el erotismo, o entre el erotismo y el éxtasis?)— es, por el contrario, un fin".<sup>166</sup> El derroche de energía que presentan estas actividades muestra que la búsqueda de un fin en sí mismo no se manifiesta tanto en el interés de una adquisición como la que permite el trabajo, sino en el deseo de una fusión de los elementos heterogéneos en la ruina de la *consumation*.

Aun cuando Bataille admite que en el erotismo la voluptuosidad puede ser el objeto de búsqueda un resultado previsto, esta previsión difiere de la ganancia que se persigue en la actividad productiva que tiene como fin conservar o acumular bienes, pues recordemos que el erotismo, orientado fundamentalmente hacia la pérdida, constituye una violación de la individualidad a la altura de la muerte. En la unión erótica, como en el arte, el sujeto sucumbe ante el deseo como un fin injustificable desde la perspectiva del principio de utilidad clásica, pues el tipo de consumo que pone de manifiesto revela el mismo principio de pérdida que

---

<sup>166</sup> Bataille, G., *Las lágrimas de Eros*, p. 32.

opera en el mecanismo sacrificial, el cual funde a los seres separados a través del exceso y del deseo en la destrucción radical del carácter cosificado que los individuos adquieren en la circulación profana:

Lo que esperamos desde la infancia es el trastorno del orden en que nos ahogamos. 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).<sup>167</sup>

El gasto como fin en sí mismo significa la apertura de las posibilidades de la vida no subordinada a ninguna obra útil, del sujeto soberano que renuncia a la servidumbre que introduce el miedo a la muerte y le coacciona a través del trabajo y sus resultados diferidos. El deseo de la destrucción radical que efectúa el sacrificio está presente tanto en el erotismo como en la actividad artística, y permite definir al arte como un producto humano capaz de provocar "angustia y horror mediante representaciones simbólicas de la pérdida trágica".<sup>168</sup> El gasto simbólico en la obra de arte se muestra de manera privilegiada en la poesía, pues para Bataille "la poesía lleva al mismo punto que todas las formas del erotismo: a la indistinción, a la confusión de objetos distintos. Nos conduce hacia la eternidad, nos conduce hacia la muerte y, por medio de la muerte, a la continuidad".<sup>169</sup>

Precisamente en la cueva de Lascaux hallamos el sentido del arte en tanto gasto simbólico y representación de la pérdida trágica, pues las figuras que encontramos en la escena del pozo, dan cuenta del desprendimiento del hombre de su animalidad, a la vez que la figura antropomórfica representada se engalana con el prestigio de la bestia a través de la máscara de pájaro, lo cual muestra la distancia que separa a la industriosa humanidad del trabajo del poder mágico del animal perdido en la inmanencia de la naturaleza. Recordemos también que el surgimiento del arte, en tanto espacio de gasto simbólico, también es el ámbito del juego pues,

---

<sup>167</sup> Bataille, G., "El arte, ejercicio de crueldad", en *La felicidad, el erotismo y la literatura: ensayos 1944-1961*, Adriana Hidalgo editora, Argentina, 2001, pp. 122-123.

<sup>168</sup> Bataille, G., "La noción de gasto", p. 117.

<sup>169</sup> Bataille, G., *El erotismo*, p. 30.

a través de la creación de una realidad sensible en la obra de arte, la actividad lúdica se contrapone a la subordinación del trabajo y la actividad útil, lo cual muestra la superación de la actividad productiva en el tiempo del ocio:

Esencialmente, este ámbito de las cavernas-santuario es, en efecto, el ámbito del juego. En las cavernas, se concede el primer lugar a la caza, en razón del valor mágico de las pinturas, o también, acaso, de la belleza de las figuraciones: eran tan eficaces como bellas. Pero la seducción, la profunda seducción del juego, sin duda lo llevaba a la atmósfera cargada de las cavernas, y, en este sentido, hay que interpretar la asociación entre las figuras animales de la caza y las figuras humanas eróticas. Sin ninguna duda, tal asociación no implica, en modo alguno, una idea preconcebida. Sería más sensato invocar el azar. Pero es cierto que, ante todo, estas oscuras cavernas fueron, de hecho, consagradas a lo que es, en profundidad, el juego —el juego que se opone al trabajo, y cuyo sentido radica, ante todas las cosas, en obedecer los dictados de la seducción, en dar respuesta a la «pasión». Ahora bien, la pasión, en principio introducida allí donde aparecían figuras humanas, pintadas o dibujadas en las paredes de las cavernas prehistóricas, es el erotismo. Sin hablar del hombre muerto del pozo de Lascaux, muchas de estas figuras masculinas presentan el sexo erguido.<sup>170</sup>

Tanto la obra de arte como la operación erótica se tratan de juegos transgresores, pues la poesía es la perversión del lenguaje como —o tanto más— el erotismo lo es de las funciones sexuales,<sup>171</sup> dado que introducen el desorden en las cosas claras y distintas. Las actividades paradigmáticas del gasto improductivo invierten el modelo de racionalidad que opera en la actividad productiva, pues sus mandatos no los introduce el interés ni el cálculo, sino la pasión; así, para Bataille, "es erótico aquel que se deja fascinar como un niño por un juego y por un juego prohibido",<sup>172</sup> pues lo que se pone de manifiesto en la actividad religiosa, artística o erótica es el deseo del hombre por traspasar los límites de la esfera profana, de ahí que se pueda equiparar la actitud humana frente a la prodigalidad de estos fenómenos con el embelesamiento infantil en la actividad lúdica:

Al fin y al cabo, no es el trabajo, *sino el juego*, el que tuvo un papel decisivo en la realización de la obra de arte y en el hecho de que el trabajo se convirtiera, en aquellas auténticas obras de arte, en algo más que una respuesta a la preocupación por la utilidad. Ciertamente, el hombre es, esencialmente, el animal que trabaja. Pero también sabe transformar el trabajo en juego. Insisto en ello con respecto al arte (al nacimiento del arte): el juego (o diversión) humano, verdaderamente humano, fue primeramente un trabajo, un trabajo que se convirtió en juego. ¿Cuál es, finalmente, el sentido de las maravillosas pinturas que desordenadamente adornan las cavernas de difícil acceso? Estas cavernas eran oscuros santuarios débilmente iluminados por antorchas; en verdad, las pinturas debían producir mágicamente la muerte de los animales y de la caza que representaban. Pero su belleza animal y fascinante, olvidada durante milenios,

---

<sup>170</sup> Bataille, G., *Las lágrimas de Eros*, pp. 73-74.

<sup>171</sup> Bataille, G., *La experiencia interior*, p. 43.

<sup>172</sup> YouTube. (Marzo 23 del 2012). *Georges Bataille en TV (1958)* [Archivo de Video]. Obtenido de <https://www.youtube.com/watch?v=LeuffpGl8uE> (Consultado en junio de 2015).

siempre ha tenido un sentido principal: el sentido de la seducción y de la pasión, del *juego* maravillado, del juego que suspende el aliento y que contiene el deseo de éxito.<sup>173</sup>

Así como el tiempo de trabajo dio paso al esparcimiento en el tiempo del ocio, las prohibiciones que definieron el ámbito privilegiado de lo profano encuentran su contraparte en la superación de los interdictos en el erotismo y el arte como juego. Estas conductas introducidas por el deseo de traspasar los límites son interpretadas por Bataille como la reacción del hombre que responde a la sobreabundancia de la vida sobre la Tierra. En el surgimiento del arte en el Paleolítico superior, el hombre dejó de negar la animalidad que lo fundó, cuyo fondo irreductible de violencia ya no es el de la bestia, sino el de un ser racional que cede a la fascinación en la transgresión:

Para los tiempos de la prehistoria, no tenemos ni podemos tener testimonios claros: los testimonios que abundan vienen de la humanidad que la historia o la etnografía nos dan a conocer, pero estos indican con claridad que un movimiento de transgresión es la contrapartida necesaria al detenimiento, del retroceso de la prohibición. En todas partes la fiesta marca el repentino tiempo en que las reglas, cuyo peso de ordinario se soportaba, están suspendidas: la fiesta destapaba la olla. No todas las prohibiciones estaban suspendidas, ninguna lo estaba en su totalidad, pero sí lo estaban en principio, y algunos incluso en sus efectos. La fiesta era el tiempo de una relativa licencia.<sup>174</sup>

En el siguiente capítulo analizaremos dos momentos paradigmáticos en los que se sobrepasa la seriedad del mundo del trabajo a través de la transgresión religiosa: el juego y la fiesta. Al estudiar estos fenómenos se mostrará la inversión de las prohibiciones que efectúan, así como la preeminencia que tiene la actividad lúdica en la exposición del carácter dual o completo de la humanidad en el pensamiento de Georges Bataille.

---

<sup>173</sup> Bataille, G., *Las lágrimas de Eros*, p. 60.

<sup>174</sup> Bataille, G., *Lascaux: o el nacimiento del arte*, pp. 51-52.

## CAPÍTULO IV

### MÁS ALLÁ DE LA SERIEDAD: EL JUEGO

*La vida sólo tiene un encanto;*

*es el encanto del juego.*

Charles Baudelaire

#### 4.1 La transgresión sagrada en la fiesta

En los capítulos anteriores se explicó la acción negativa que el hombre ejerce sobre la naturaleza y sobre sí mismo en tanto dato natural, negatividad que consolidaría el mundo del trabajo como el ámbito privilegiado de la actividad humana. Asimismo, se expuso cómo el mundo del trabajo coincide con la dimensión de lo profano, en la que el hombre se halla separado de manera absoluta del resto de los seres. Este aislamiento, sin embargo, encuentra su contraparte en la comunicación profunda a través del mecanismo sacrificial, el cual niega de manera radical las distinciones impuestas por el entendimiento que definieron a la cosa en tanto cosa. El sacrificio, en tanto liberación de elementos heterogéneos que rompe la homogeneidad habitual de la persona, no sólo permitirá a Bataille dar cuenta de lo sagrado en prácticas de las sociedades arcaicas, sino también en prácticas de las sociedades modernas, como la obra de arte o el erotismo.

En este último capítulo se mostrará la manifestación de lo sacro en las sociedades modernas a través del gasto festivo en tanto fiesta y juego, para lo cual se expondrá la teoría de la transgresión religiosa de la fiesta en Roger Caillois. Posteriormente, se expondrá la teoría del *Homo ludens* de Johan Huizinga, la cual servirá para mostrar las características formales de la actividad lúdica. Finalmente, se explicarán algunos términos como la risa, la suerte y la alegría ante la muerte, esenciales para comprender la negación radical del mundo del trabajo que realiza el juego.

En *El hombre y lo sagrado* el amigo y colega de Bataille, Roger Caillois, expone una teoría de la fiesta profundamente enraizada en la religión. Caillois parte de un hecho subrayado por Bataille en el contexto de una economía general: el crecimiento en los organismos no puede darse de manera indefinida, y en algún momento éste debe detenerse para dar paso al

decaimiento. Los individuos envejecen, pierden su vigor y finalmente mueren, proceso que también se observa en la pérdida de fecundidad en la naturaleza y en las sociedades. Si las prohibiciones permiten la continuidad de la vida productiva y sus obras, éstas no pueden prevenir su desgaste y la inevitable ruina de la muerte natural. Los interdictos a lo mucho *retrasan su decrepitud sin poderla detener*, de ahí que sea necesario un acto positivo capaz de restaurar la naturaleza y la sociedad. Ese acto positivo es precisamente la fiesta.

Caillois formó parte, junto con Bataille, del Colegio de Sociología,<sup>175</sup> expone la forma y función de la fiesta a través de la interrelación que existe entre el fenómeno festivo y el sacrificio, pues éste:

Parece una especie de contenido privilegiado de la fiesta. Es como su movimiento interior que la resume o le presta su sentido. Parecen estar en igual relación que el alma y el cuerpo. En la imposibilidad de poder insistir sobre esta íntima conexión (había que escoger), me he esforzado en poner de manifiesto la atmósfera *sacrificatoria* que es la de la fiesta, con la esperanza de hacer ver al lector que la dialéctica de la fiesta duplica y reproduce la del sacrificio.<sup>176</sup>

Recordemos que anteriormente se definió al sacrificio como la liberación de elementos heterogéneos que rompen la homogeneidad habitual de la persona, cuyo consumo destruye la propia sustancia de aquellos a quienes anima. Tanto el gasto que efectúa el mecanismo sacrificial, como la efervescencia de la fiesta, se oponen al apacible ritmo del mundo del trabajo. El fenómeno festivo invierte la estructura de la actividad productiva, pues su esencia es el exceso bajo las formas de derroche y destrucción, y requiere la participación de un pueblo agitado y ruidoso, pues su ley es la de "darse el gusto, hasta agotarse, hasta caer enfermo".<sup>177</sup>

La actividad productiva aparece como un medio frente a la fiesta, pues aquélla llena el tiempo del individuo y cubre sus necesidades inmediatas, mientras vive en el recuerdo y en la espera de una festividad y del tiempo de las emociones intensas. Asimismo, la correlación que existe entre la fiesta y el trabajo también le permite a Caillois subrayar la distinción entre lo sagrado y lo profano, pues:

Oponen, en efecto, una explosión intermitente a una gris continuidad, un frenesí exaltante a la repetición cotidiana de las mismas preocupaciones materiales, el hálito potente de la

---

<sup>175</sup> El Colegio de Sociología fue un colectivo fundado en 1937 e integrado por Georges Bataille, Roger Caillois y Pierre Klossowski, entre otros. Su principal interés fue la *sociología sagrada* o el estudio de la existencia social en todas sus manifestaciones en donde se hiciera presente la presencia activa de lo sagrado. [Cfr. Bataille, G. *et al.*, *Acéphale: Religión, Sociología, Filosofía, 1936-1939*, Caja negra, Buenos Aires, 2010, p.151.]

<sup>176</sup> Caillois, R., *op. cit.*, p. 101

<sup>177</sup> *Ibid.*, p. 102.

efervescencia común a los serenos trabajos donde cada uno se absorbe a solas, la concentración de la sociedad a su dispersión, la fiebre de esos momentos culminantes a la tranquila labor de las fases atónitas de su existencia.<sup>178</sup>

En la vida cotidiana lo sagrado se expresa de manera negativa a través de la observación de prohibiciones rituales que delimitan o separan elementos que podrían atentar contra el orden del mundo. Por otro lado, en la fiesta lo sagrado se manifiesta de manera positiva, pues define el tiempo en el cual las reglas se suspenden y se favorece la licencia, en el que se ordena la transgresión de la norma. Así, la fiesta se erige como un mundo de excepción en el que imperan tanto la alegría como la angustia y se favorecen los arrebatos colectivos través del exceso, la destrucción y el derroche.

Hemos mencionado el efecto que la fiesta tiene sobre sus participantes, quienes son susceptibles de sufrir estados de excitación ante el placer violento que genera el rechazo de bienes que hubiera sido posible utilizar de forma racional. El principio que opera bajo la forma de destrucción es el del exceso, el cual constituye la esencia de la fiesta pues permite que ésta lleve a cabo su misión, que es la de recrear un nuevo orden del mundo:

El exceso no se limita a acompañar la fiesta de un modo constante. No es un simple epifenómeno de la agitación que aquélla desarrolla. Es necesario para el buen éxito de las ceremonias celebradas, participa de su santa virtud y contribuye como ellas a renovar la sociedad o la naturaleza. Éste parece ser realmente el fin de las fiestas. El tiempo agota, extenua. Es lo que hace envejecer, lo que encamina hacia la muerte, lo que *desgasta*.<sup>179</sup>

Las normas funcionan como una medida para prevenir la introducción de la violencia en el curso habitual de las cosas, sin embargo, todo sistema cerrado, trátase de un individuo o de un grupo, contiene dentro de sí los elementos de su propia ruina, pues "los gérmenes de su aniquilamiento residen en su funcionamiento mismo, que acumula restos y produce el desgaste del mecanismo".<sup>180</sup> La pérdida en la destrucción o la inversión del modelo racional en el consumo violento permite una salida al deterioro natural del mecanismo, una liberación a través del mecanismo sacrificial desarrollado en la fiesta:

Las prohibiciones han resultado impotentes para mantener la integridad de la sociedad y de la naturaleza. Por lo tanto, menos podrían contribuir a devolverles su juventud inicial. La norma no posee en sí ningún principio capaz de regenerarla. Hay que apelar a la virtud

---

<sup>178</sup> *Ibid.*, p. 103.

<sup>179</sup> *Ibid.*, p. 106.

<sup>180</sup> *Ibid.*, p. 107.

creadora de los dioses y volver al principio del mundo, a las fuerzas que entonces transformaron el *caos* en *cosmos*.<sup>181</sup>

A lo largo de todo este proyecto se ha hecho hincapié en una serie de relaciones dialécticas que Bataille establece entre conceptos opuestos como lo sagrado y lo profano, o el juego y el trabajo; aquí cabe subrayar la tensión irresoluble que existe entre la norma y su transgresión, así como entre el caos y el cosmos, pues cada elemento es esencial para su contrario, ya que la aparición de uno permite el paso cíclico del otro. A lo largo del escrito de Caillois se ofrece un esbozo de la fiesta arcaica, la cual se presenta como una actualización de los primeros tiempos, de la era creadora en la que transcurrían las vidas de los antepasados divinos relatadas en los mitos. El mundo originario y sin normas de los dioses y el mundo reglamentado que habitan los hombres se contraponen como el mito a la historia o como el sueño a la vigilia, uno comienza donde acaba el otro. Así, la primera edad aparece como un periodo vigoroso del que ha surgido el mundo presente sujeto al tiempo y, por lo tanto, al desgaste y a la muerte. Precisamente la fiesta permite la actualización de ese tiempo originario, caótico y exuberante para rejuvenecer a las sociedades y encontrar la fuerza para afrontar un nuevo ciclo.

Así, al posibilitar el acercamiento a la edad primera, la fiesta arcaica también permite una aproximación al tiempo de la licencia creadora, "*el que precede y engendra el orden, la forma y la prohibición*".<sup>182</sup> La fiesta resucita el tiempo fecundo y acerca a los hombres a las fuerzas todopoderosas que éste representa en un «entreto de confusión universal» que suspende el orden del mundo, de ahí que se permita todo tipo de exceso y la transgresión de la norma, pues todo debe efectuarse al revés.

La inversión de valores que despliega la fiesta no puede entenderse sino en el plano de lo económico a través de la noción de consumo [*consumation*]. En el segundo capítulo se expuso la noción filosófica de consumo en Bataille como el empleo de cantidades grandiosas de energía orientado hacia el dispendio y la improductividad, a través del gasto [*dépense*] o las formas improductivas de consumo. Durante la fiesta es un imperativo hacer lo contrario de lo que se hace habitualmente, lo que en el plano de lo económico se traduce en el despilfarro de los bienes que pudieran haber tenido un uso racional, pues la exuberancia que manifiesta el

---

<sup>181</sup> *Ibid.*, p. 108.

<sup>182</sup> *Ibid.*, p. 118.

ambiente festivo representa la prosperidad y la abundancia de la era originaria y creadora, ya que "el desenfreno es igualmente eficaz por magia simpática y por la participación en el poder creador de los seres de la primera edad".<sup>183</sup>

Al reverso de las conductas cotidianas se encuentra la licencia, pues si el comportamiento impulsivo y violento es condenado durante el tiempo de trabajo, en la fiesta éste es permitido y ordenado, ya que los "sacrilegios se consideran tan rituales y santos como la prohibiciones que infringen",<sup>184</sup> pues si las prohibiciones manifiestan lo sagrado de manera negativa, la transgresión lo expresa de manera positiva. Existe una correlación fundamental entre las prohibiciones y la transgresión, pues no se puede dar cuenta de ellas de manera separada. Ambas marcan dos esferas temporales complementarias; por un lado, las prohibiciones definen el ritmo de la vida profana a través de la acumulación y la medida y, por otro lado, la transgresión suscita el exceso y la prodigalidad que acerca a los hombres a la era creadora en la sacralidad de la fiesta:

Las afirmaciones de vitalidad excesiva, embriaguez, violencia, éxtasis, festines y orgías, prodigalidad y juegos de azar, severamente reprimidas en los periodos estáticos porque sustraerían los brazos del hombre al trabajo colectivo, su alma a las preocupaciones comunes y sus riquezas a la fortuna pública, se convierten, por el contrario, en periodo de crisis, en un medio de comunión exaltadora que da la sensación de un rejuvenecimiento, de una refundición de la sociedad y que, *por lo tanto*, la refunden y rejuvenecen en efecto, puesto que en esos asuntos el sentimiento precede al hecho y lo engendra.<sup>185</sup>

La fiesta es una afirmación de la vida y la despedida del tiempo caduco, "la eliminación de los despojos producidos por el funcionamiento de toda economía".<sup>186</sup> Así, la exaltación hasta el punto de la crisis en la fiesta se asemeja a la apertura del ser que ocurre en fenómenos como el erotismo y la poesía. La locura del instante y la fusión en el exceso son elementos expresados en el mecanismo sacrificial, de ahí que Bataille elabore un concepto filosófico como la *consumation*, pues éste le permitirá no sólo dar cuenta de prácticas arcaicas en las que se expresa lo sagrado, como el sacrificio azteca o el *potlatch*, sino de fenómenos que revelan lo sagrado en las sociedades modernas, como el gasto festivo, la obra poética o la operación erótica.

---

<sup>183</sup> *Ibid.*, p. 126.

<sup>184</sup> *Ibid.*, p. 124.

<sup>185</sup> *Ibid.*, p. 140.

<sup>186</sup> *Ibid.*, p. 132.

A través de la noción de consumo es posible señalar las expresiones de lo sagrado en la actividad humana en general, pues el tipo de gasto que encontramos, por ejemplo, en el sacrificio o en el erotismo anula la acción negadora que permitió al entendimiento establecer los límites de la cosa en su carácter utilitario y servil, a la vez que manifiesta un valor insubordinable, es decir, no sometido a las coacciones del futuro y ni al miedo a la muerte. Podemos definir a estas manifestaciones de lo sagrado como fenómenos totales, pues su aspecto culminante se encuentran tanto en el aspecto religioso como en el económico; sin embargo, tanto Caillois como Bataille coinciden en que la expresión de lo sacro pertenece cada vez menos a la agitación colectiva como a la individual, englobado en un fenómeno que podríamos nombrar como la «parcelación de lo sagrado»:

La existencia social, en conjunto, tiende a la uniformidad, y disciplina cada vez más estrictamente y de modo regular sus crecidas y su estirajes. Las múltiples exigencias de la vida profana soportan cada vez menos que todos reserven simultáneamente a lo sagrado los mismos instantes. Por eso lo sagrado se fracciona, se convierte en asunto de un grupo especializado que celebra sus ritos en soledad, que sigue siendo durante mucho tiempo oficial u oficioso, y cuyo divorcio del cuerpo del Estado consagrará tarde o temprano la separación de lo espiritual y lo temporal.<sup>187</sup>

Caillois señala que con el inicio de la división del trabajo y el nacimiento de la ciudad y del Estado, las fiestas ha ido perdiendo importancia y amplitud, a la vez que presentan cada vez menos un carácter total en tanto "interrupción absoluta del funcionamiento de las instituciones, una puesta en entredicho del orden universal".<sup>188</sup> En las sociedades modernas se interrumpe el trabajo individual, pero es imposible siquiera imaginar una suspensión total, por ejemplo, de los servicios públicos, pues es necesario que prosiga el curso ordinario de la vida. Esta exigencia de uniformidad ha provocado dos cosas principalmente: una homogeneización del tiempo de trabajo, así como una individualización del periodo de distensión:

La oposición entre lo curvo y lo derecho pertenece ahora a la geometría, la de lo puro y lo impuro a la aritmética, la de lo limpio y lo sucio a la higiene, la de la salud y la enfermedad a la medicina; la del bien y el mal se reserva a la ética y la religión conserva la de la gracia y el pecado. Todo se ha afinado, parcelado, independizado. En adelante, es posible perder aquí y ganar allá. Nada compromete al hombre por entero. El siglo ofrece sus compensaciones a quien descuida su salvación. Cada oposición ha visto disminuir su importancia y crecer su autonomía. El terreno de lo profano se ha extendido y abarca ahora la casi totalidad de los asuntos humanos.<sup>189</sup>

---

<sup>187</sup> *Ibid.*, p. 141.

<sup>188</sup> *Idem.*

<sup>189</sup> *Ibid.*, pp. 54-55.

En sociedades secularizadas como las modernas es posible hablar de lo sagrado fuera de un terreno propiamente religioso, o al menos fuera de algún dogma en específico, como ya señalaba Bataille al referirse al ámbito de la religión. Los procesos de homogeneización e individualización de las sociedades modernas no han eliminado la manifestación de lo sagrado, sin embargo, lo sacro y lo profano ya no aparecen ligados a la concepción del orden del mundo como sucedía en la fiesta arcaica, pues estas manifestaciones de la vida interior del hombre tienden más a lo íntimo que a lo colectivo, más a una conducta profunda que a la ceremonia:

Así aparece lo sagrado. Emana de mundo oscuro del sexo y de la muerte, pero es el principio esencial de la vida y la fuente de toda eficacia, fuerza pronta a descargarse y difícil de aislar, siempre igual a sí misma, a la vez peligrosa e indispensable. Los ritos sirven para captarla, domesticarla, encauzarla por vías benéficas, para neutralizar, en fin, su poder corrosivo. En esa fase, la religión no es más que la regulación de esa electricidad todopoderosa e invisible que suscita el respeto del hombre y al mismo tiempo le ordena que se apodere de ella.<sup>190</sup>

Fuera de todo rito definido, en la manifestación de lo sagrado se encuentra su ambigüedad fundamental, el carácter peligroso y seductor que apela al fondo violento y poderoso de la vida. Así, a pesar de los procesos de homogeneización e individualización que han transformado a las sociedades a lo largo de la historia del trabajo y de las religiones, lo sagrado permanece como fuente de energía y foco de contagio:

Por eso lo sagrado sigue siendo lo que provoca respeto, temor y confianza, infunde fuerza, pero compromete la existencia, lo que separa al hombre de sus semejantes, lo aleja de las preocupaciones vulgares, le hace salvar los obstáculos o los peligros que contienen a los otros y le introduce en un mundo severo del que se alejan instintivamente sufriendo a la vez su atracción. Allí, en efecto, la regla no consiste en velar por la conservación de las situaciones adquiridas ni por la permanencia de un mismo estado. La estabilidad ya no se considera como el bien sumo; ni la moderación, ni la prudencia, ni la conformidad a los usos instituidos, como las virtudes más altas; ni la seguridad ni el desahogo como las ventajas más deseables.<sup>191</sup>

A través de la exposición de Caillois se ha mostrado la forma y función de la fiesta, cuya estructura nos servirá para mostrar las principales características de la actividad lúdica en tanto acción sacra, pues creemos que el juego en sus expresiones más altas manifiesta lo sagrado en las sociedades modernas como las celebraciones arcaicas en las sociedades antiguas. A continuación se presentarán las características formales de la actividad lúdica que emparentan a este fenómeno con la transgresión festiva según lo expone Johan Huizinga en *Homo Ludens*, para finalmente, mostrar las implicaciones del juego, como actividad de riesgo y de dilapidación

---

<sup>190</sup> *Ibid.*, p. 163.

<sup>191</sup> *Ibid.*, p. 145.

opuesta a la acumulación lenta y segura que caracteriza al trabajo en el pensamiento de Georges Bataille.

#### 4.2 La teoría del *Homo ludens* de Johan Huizinga

En *Homo ludens*, texto publicado en 1938 por Johan Huizinga, el historiador desarrolla la hipótesis de que "la cultura brota del juego —como juego— y en él se desarrolla".<sup>192</sup> Para desarrollar esta teoría, Huizinga introduce el término *homo ludens* para referirse al hombre que juega, actividad que a juicio del holandés es tan esencial como la de fabricar y, por tanto, merece ocupar un lugar junto al *homo faber*. Huizinga presenta al juego como una actividad humana fundamental, sin embargo, la relevancia de esta función se encuentra en que no sólo los hombres la realizan, sino también los animales, lo que convierte al juego en una categoría vital:

El juego es más viejo que la cultura; pues, por mucho que estrechemos el concepto de ésta, presupone siempre una sociedad humana, y los animales no han esperado a que el hombre les enseñara a jugar. Con toda seguridad podemos decir que la civilización humana no ha añadido ninguna característica esencial al concepto de juego. Los animales juegan, lo mismo que los hombres. Todos los rasgos fundamentales del juego se hallan presentes en los de los animales.<sup>193</sup>

En el texto citado, el historiador menciona que en el mito y en el culto se encuentran "las grandes fuerzas impulsivas de la vida cultural: derecho y orden, tráfico, ganancia, artesanía y arte, poesía, erudición y ciencia",<sup>194</sup> y que este conjunto de expresiones culturales a su vez, hunden sus raíces en el espíritu inventivo, al borde de la seriedad y la broma, de la actividad lúdica. Así, Huizinga señala que mientras la mayoría de las explicaciones que desarrollan el tema del juego se dedican a estudiar esta actividad en la vida animal e infantil a través de la biología o la psicología, su propósito es el de estudiar al juego, en tanto fenómeno estético, dentro de la cultura:

Pero, ¿dónde está el «chiste» del juego? ¿Por qué hace gorgoritos de gusto el bebé? ¿Por qué se entrega el jugador a su pasión? ¿Por qué la lucha fanatiza a la muchedumbre? Ningún análisis

---

<sup>192</sup> Huizinga, J., *Homo ludens*, Alianza editorial, Madrid, 2008, pp. 7-8.

<sup>193</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>194</sup> *Ibid.*, p. 16.

biológico explica la intensidad del juego, y precisamente, en esta intensidad, en esta capacidad suya de hacer perder la cabeza, radica su esencia, lo primordial. La razón lógica parece darnos a entender que la naturaleza bien podía haber cumplido con todas estas funciones útiles, como descarga de energía excedente, relajamiento tras la tensión, preparación para las faenas de la vida y compensación por lo no verificable, siguiendo un camino de ejercicios y reacciones puramente mecánicos. Pero el caso es que nos ofrece el juego con toda su tensión, con su alegría y su broma.<sup>195</sup>

Según Huizinga, si bien es preferible caracterizar al hombre en oposición al animal con el aristotélico *animal ridens* que con el clásico *homo sapiens*, a su juicio, la designación de *homo ludens* describe aún mejor el motor de la vida cultural, lo cual es significativo, pues mientras la risa y el entendimiento se conciben como características exclusivas del hombre, el historiador prefiere al juego, actividad realizada tanto por animales como humanos, como hilo conductor de su investigación. De lo anterior se extrae una conclusión antropológica importante, pues el juego es una realidad vital absolutamente primaria que excede el orden racional del hombre, dado que la actividad lúdica abarca tanto el mundo animal como el humano, con lo cual Huizinga afirma que somos más que meros seres de razón, puesto que el juego es por esencia irracional.

La actividad lúdica para Huizinga es en primer lugar una actividad libre, pues «el juego por mandato no es juego», y precisamente en el gusto por jugar radica su libertad. Por otro lado, el historiador menciona que el tiempo de juego no es el de la vida corriente o cotidiana pues —al igual que la fiesta— se trata de "una esfera temporera de actividad que posee su tendencia propia. Y el infante sabe que hace «como si», que todo es «pura broma»".<sup>196</sup> Huizinga recalca que aunque la realidad del juego se viva «como si» y no forme parte de la vida diaria, la conciencia de estar jugando no excluye la seriedad y la entrega en esta actividad, pues el jugador puede ser absorbido por completo en el juego:

Así es, por lo menos, como se nos presenta el juego en primera instancia: como un *intermezzo* en la vida cotidiana, como ocupación en tiempo de recreo y para recreo. Pero, ya en esta su propiedad de diversión regularmente recurrente, se convierte en acompañamiento, complemento, parte de la vida misma en general. Adorna la vida, la completa y es, en este sentido, imprescindible para la persona, como función biológica y para la comunidad, por el sentido que encierra, por su significación, por su valor expresivo y por las conexiones espirituales y sociales que crea; en una palabra, como función cultural.<sup>197</sup>

---

<sup>195</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>196</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>197</sup> *Ibid.*, p. 22.

La función cultural del juego lo vuelve no sólo útil, sino imprescindible para la persona y la comunidad, sin embargo, su cometido se encuentra más allá de la satisfacción de los intereses materiales del hombre, y más allá de lo que la necesidad y el sufrimiento delimitan. El juego humano no excluye la seriedad ni la solemnidad, pues incluso en su forma superior, "cuando significa o celebra algo, pertenece a la esfera de la fiesta o del culto, la esfera de lo sagrado",<sup>198</sup> y en este sentido representa un bienestar para el grupo. Así, al igual que la fiesta "el juego se aparta de la vida corriente por su lugar y por su duración. Su «estar encerrado en sí mismo» y su limitación constituyen la tercera característica. Se juega dentro de determinados límites de tiempo y de espacio. Agota su curso y su sentido dentro de sí mismo".<sup>199</sup>

En efecto, el juego no se distingue de la acción sacra en su aspecto formal, ambos están delimitados por un tiempo y un espacio específicos: el estadio, la mesa de juego, el círculo mágico o el templo, en tanto lugares de juego, se tratan de terrenos consagrados que encierran mundos temporarios dentro del mundo habitual "que sirven para la ejecución de una acción que se consume en sí misma".<sup>200</sup> El juego, como la fiesta, puede permanecer en el recuerdo una vez que ha concluido, puede ser transmitido por tradición y puede ser repetido en cualquier momento, lo que constituye otra de sus características esenciales.

Por otro lado, Huizinga menciona que en el mundo del juego impera un orden absoluto, que lo hace tender al ritmo y a la armonía, cosa que relaciona a este fenómeno con el campo de lo estético. Incluso las palabras con las que se suele describir los elementos del juego coinciden con las que se utilizan para "designar los efectos de la belleza: tensión, equilibrio, oscilación, contraste, variación, traba y liberación, desenlace. El juego oprime y libera, el juego arrebató, electriza, hechiza".<sup>201</sup> La tensión que encontramos en el juego tiene que ver con otro elemento fundamental: el azar, pues en éste se encuentra la emoción y la incertidumbre por cómo se desarrollará y terminará la partida. Finalmente, como última característica del juego podemos mencionar es que se trata de un mundo reglamentado. Estas reglas son obligatorias y definen lo que provisoriamente rige en esa esfera separada, pues en el momento que se traspasan las reglas se acaba el mundo del juego, su encanto y se da paso a la vida cotidiana.

---

<sup>198</sup> *Idem.*

<sup>199</sup> *Ibid.*, pp. 22-23.

<sup>200</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>201</sup> *Ibid.*, p. 24.

Hasta aquí hemos enumerado las características del juego, que a grandes rasgos son la libertad y la consciencia de «como si» con las que es ejecutado, la delimitación espacio-temporal y por reglas específicas que regulan su orden, así como su capacidad de ser repetido y el azar en su desarrollo. A partir de esta caracterización, a continuación describiremos la función del juego como es expuesto en *Homo ludens*. Según la descripción de Huizinga, el juego es ante todo una esfera de excepción, pues se define como realidad separada de la vida cotidiana:

En la esfera del juego las leyes y los usos de la vida ordinaria no tienen validez alguna. Nosotros «somos» otra cosa y «hacemos otras cosas». Esta cancelación temporal del tiempo cotidiano se presenta ya de pleno en la vida infantil; pero también la vemos en los grandes juegos, arraigados en el culto, de los pueblos primitivos. [...] Esta suspensión temporal de la vida social ordinaria en gracia a un tiempo sagrado de juego la podemos encontrar también en culturas más avanzadas. Esta significación alcanza todo lo que, de cerca o de lejos, tiene algo que ver con las saturnales y los carnavales.<sup>202</sup>

La posición de excepción del juego pone de manifiesto el halo de misterio con el que suele llevarse a cabo especialmente durante la infancia. Este ambiente misterioso es también experimentado durante la celebración de las fiestas, pues ambas actividades suceden en un tiempo extraordinario. La utilización de disfraces durante el juego o la fiesta completa su «extravagancia»; con su uso se oculta la identidad habitual del individuo, se juega a ser otro, se representa y se «es» otro ser. Así, Huizinga señala que el juego en sus formas superiores tiene dos funciones, ya que puede ser una lucha por algo o una representación de algo, aspectos que pueden fundirse en un solo cometido como la representación de una lucha por algo o como la pugna por reproducir algo mejor que otro.

Hemos descrito la fantasía mística del juego en su aspecto formal y funciones, lo cual nos permite señalar su carácter excepcional con respecto a la realidad cotidiana de los individuos. Anteriormente también señalamos la actitud al borde de la broma y la seriedad que mantienen los partícipes del juego, y que incluso éste puede absorberlos por completo. Así, el juego no sólo puede desarrollarse por debajo del nivel de la vida seria como mero entretenimiento, sino que puede desarrollarse por encima de lo serio hasta expresiones lúdicas solemnes como los juegos sacros.

---

<sup>202</sup> *Ibid.*, p. 26-27.

En la exposición de Huizinga no sólo se subraya el carácter profundamente fascinante del juego, sino la gravedad que puede llegar a poseer, y con esto lo que se busca es mostrar la conexión íntima entre culto y juego, pues "de este modo se aclara el fenómeno de la amplia homogeneidad que ofrecen las formas rituales y las lúdicas, y mantiene su actualidad la cuestión de en qué grado toda acción sacra corresponde a la esfera del juego".<sup>203</sup> Huizinga encuentra una afinidad esencial entre la alegría del juego infantil y la devoción en el rito sangriento, pues ambas actividades pueden ser identificadas, en tanto acciones sacras, como esferas separadas de la vida cotidiana:

Vimos que entre las características formales del juego la más importante era la abstracción especial de la acción del curso de la vida corriente. Se demarca, material o idealmente, un espacio cerrado, separado del ambiente cotidiano. En ese espacio se desarrolla el juego y en él valen las reglas. También la demarcación de un lugar sagrado es el distintivo primero de toda acción sacra. Esta exigencia de apartamiento es, en el culto, incluyendo la magia y la vida jurídica, de significación mayor que la meramente espacial o temporal.<sup>204</sup>

Según la exposición de Huizinga, existe una identidad esencial y originaria entre el rito y el juego, misma que se sostiene principalmente por su carácter extraordinario respecto a la vida cotidiana. Este aspecto excepcional es subrayado por la demarcación espacio-temporal, pues tanto el juego como el rito se tratan de actividades que se consuman en sí mismas dentro de un lugar consagrado o un campo de juego. El juego, como la acción sacra, es un fin en sí mismo en el que el partícipe puede ser absorbido por completo más allá de la conciencia de tratarse de una esfera separada de la realidad ordinaria. El partícipe puede entregarse de manera total al juego o al rito a través de estados extáticos como el gozo o la elevación, e incluso en el abandono o el éxtasis:

¿Qué ocurre con la actitud y el estado de ánimo en las fiestas sacras? La palabra «celebrar» lo denuncia casi. Se celebra el acto sagrado, es decir, que cae en el ámbito de la fiesta. El pueblo que acude a sus santuarios se reúne para una manifestación común de alegría. Consagración, sacrificio, danza sagrada, competición sacra, representaciones, misterios, todo se halla incluido dentro de las fronteras de la fiesta. Aunque los ritos sean sangrientos, las pruebas de los iniciandos crueles, las máscaras espantosas, todo se celebra, todo se ejecuta o juega como fiesta. La vida corriente se halla suspendida. Banquetes, festines y toda clase de desenfreno acompañan a la fiesta en toda su duración.<sup>205</sup>

La teoría del juego de Huizinga establece una analogía esencial entre la acción lúdica y la sacra a través de la transgresión festiva, pues tanto el juego como la fiesta se tratan de

---

<sup>203</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>204</sup> *Idem.*

<sup>205</sup> *Ibid.*, p. 37.

afirmaciones de vitalidad excesivas fuera de la vida ordinaria en las que predominan las expresiones de alegría. Asimismo, a pesar de que en ambos fenómenos existe una conciencia de «como si», al desarrollarse en una esfera separada de la cotidianidad, esto no impide que los participantes del juego y de la fiesta se entreguen con absoluta seriedad y por completo a la celebración.<sup>206</sup> Por otro lado, recordemos que la función principal del juego es la representación en la cual no sólo se representa o se simula ser otra cosa con ayuda de disfraces y máscaras, sino que, sobre todo en las celebraciones primitivas, realmente se «es» otra cosa, otro ser:

De lo dicho se deduce claramente, a mi entender, que cuando se habla de las acciones sacras de los pueblos primitivos, no hay que perder de vista ni un momento el concepto «juego». No sólo porque en la descripción del fenómeno haya que acudir de continuo a la palabra jugar, sino porque en el mismo concepto de juego se comprende del mejor modo la unidad e inseparabilidad de fe e incredulidad, la alianza de la gravedad sagrada con la simulación y la broma.<sup>207</sup>

A lo largo de este apartado hemos mostrado las características formales del juego, con lo cual hemos mostrado que éste no sólo es introducido por el gozo y la fascinación que le son propios, sino que puede desarrollarse por encima de la vida prosaica hasta expresiones solemnes. El juego puede ejecutarse más allá del nivel de lo serio, como sucede en el caso de la celebración del *potlatch*, por ejemplo, y esta gravedad permite caracterizar al juego como acción sacra, como una forma de ritual sagrado que expresa la necesidad humana de vivir en la belleza a través de la representación y la competencia, sus dos funciones principales. La teoría de la actividad lúdica de Huizinga nos permitirá presentar el concepto de «juego mayor» en Bataille que ya mencionábamos en el segundo capítulo, como el polo opuesto del trabajo, una apuesta soberana que transgrede los límites impuestos por el sufrimiento y la muerte. Asimismo, en todo este apartado se han señalado las similitudes que existen entre la actividad lúdica y la festiva como manifestaciones de lo sacro, sin embargo, cabe señalar que si este proyecto se ha enfocado en el estudio del juego en el pensamiento de Bataille antes que en el de la fiesta, es debido al elemento azaroso que comporta el primero, pues mientras la fiesta es tradición, el juego es ruptura, cualidad en la que Bataille hace hincapié a lo largo de su proyecto a través de nociones como la risa y la suerte, los cuales examinaremos a continuación.

---

<sup>206</sup> Para ejemplificar la gravedad del juego, Huizinga menciona la celebración del *potlatch*, cuya rigurosidad condena la más pequeña falta, como toser o reír, con severas penas, pues cualquier descuido puede afectar el curso de la acción sacra. [Cfr. Huizinga, J., *Homo ludens*, p. 83.]

<sup>207</sup> *Ibid.*, pp. 40-41.

### 4.3 El júbilo infantil

Para comprender la importancia de la categoría del juego en el pensamiento de Georges Bataille es necesario introducir algunos conceptos esenciales como el de la risa. Según este autor, a pesar de los numerosos estudios que existen sobre la risa, éstos no han logrado dar cuenta de su esencia, pues ésta "permanece siempre como lo desconocido, una especie de desconocido que de pronto nos invade, que trastorna en nosotros el comportamiento habitual".<sup>208</sup> Tanto las risas como las lágrimas se caracterizan por detener el curso habitual de las cosas al resolver el objeto del pensamiento en «nada», sin embargo, la risa aparece como una categoría primordial en la obra de Bataille porque ésta permite hacer énfasis de manera clara en la dimensión cómica del hombre, en contraste con los aspectos serios o serviles de la humanidad.

Un estallido de risas significa la ruptura del orden establecido, pues condena todos los esfuerzos del pensamiento discursivo al fracaso. Esta interrupción de la operación del intelecto deja en suspenso al que ríe, pues el individuo pierde una parte de sí mismo en el gasto improductivo de la carcajada y alcanza así una «inocencia divina» al desprenderse por un momento de los industriados esfuerzos del hombre por un resultado previsto. Precisamente Bataille menciona que la risa —y la suerte— son algunas de las categorías que Hegel no incluye en su *Fenomenología*, pues éstas necesariamente contradicen el sentido de una filosofía del trabajo como la hegeliana.

En opinión de Bataille, la omisión de la risa en el sistema hegeliano se debe a que el filósofo alemán no captó "la ausencia de toda seriedad del hombre al fin liberado de las *consecuencias* que tienen las tareas serviles, ya sin tener que tomar en serio esas tareas, ya sin tener que tomar en serio *nada*".<sup>209</sup> Según esta lectura, el sistema hegeliano excluiría cualquier oportunidad de juego, pues restringe sus posibilidades al campo del saber, al conocimiento de objetos, mientras que lo risible pertenece al dominio de lo desconocido, a "lo incognoscible para el discurso cuyo sentido era sustituir lo desconocido por lo conocido".<sup>210</sup>

---

<sup>208</sup> Bataille, G., *La oscuridad no miente*, Taurus, México, 2001, p. 115.

<sup>209</sup> Bataille, G., "Más allá de la seriedad" en *La felicidad, el erotismo, y la literatura*, Adriana Hidalgo editora, Argentina, 2008, p. 275.

<sup>210</sup> *Ibid.*, p. 280.

La risa pone de manifiesto el no-saber, la ausencia de conocimiento, de ahí su carácter libertario, pues, en palabras de Bataille, el saber nos avasalla, ya que en su origen se encuentra la servidumbre y "la aceptación de un modo de vida en que cada momento sólo tiene sentido con miras a otro u otros que le seguirán".<sup>211</sup> De esta forma, la experiencia del no-saber que permite la risa rebasaría los movimientos calculados del mundo del trabajo, lo que abre una posibilidad para el juego, como la superación momentánea de la seriedad y de los estrechos límites del conocimiento discursivo:

En efecto, el que ríe, en principio, no abandona lo que sabe, pero rechaza aceptarlo por un tiempo, un tiempo limitado; se deja rebasar por el movimiento de la risa, de tal suerte que lo que sabía se destruye, pero en el fondo de sí mantiene la convicción de que, sin embargo, eso no está destruido. El que ríe conserva en lo más profundo de sí lo que la risa ha suprimido, pero que sólo ha suprimido artificialmente, si ustedes quieren, porque la risa tiene la facultad de suspender una lógica demasiado estrecha. En efecto, cuando nos encontramos en ese ámbito, podemos muy bien mantener creencias sin creer en ellas, y recíprocamente, podemos saber lo que al mismo tiempo destruimos como algo conocido.<sup>212</sup>

Para Bataille, la risa se encuentra fuera de los alcances del conocimiento, esa es la alegría que manifiesta, aunque también pueda vincularse con otro tipo de conmociones, como el sentimiento de lo poético o de lo sagrado. Ya que la risa pone de manifiesto lo desconocido, ésta puede tener como efecto la angustia o el terror, lo cual a su vez puede llevar al sujeto que ríe a estados extáticos, pues a través de la risa participamos en un éxtasis sutil, inmanente. La trascendencia en este caso es entendida como cualquier objeto que haya servido como justificación para los industriosos esfuerzos humanos, siempre con vistas a un fin ulterior, llámese la moral, Dios o el Estado, pues en la risa estos objetos trascendentes solamente aparecen para ser negados de manera radical:

¿Me reiría sin la Razón? ¿Me reiría de Dios sin la Razón que se creyó soberana? Pero el dominio de la risa se abre ante la muerte, y Dios lo asedia. No obstante, su clave está en la Razón sin la cual no nos reiríamos (aun cuando la risa se burle de la Razón).<sup>213</sup>

Aquí se presenta otra de las tensiones dialécticas establecidas por Bataille entre elementos contrarios, mismas que se han señalado a lo largo de todo el proyecto. En este caso

---

<sup>211</sup> Bataille, G., *La oscuridad no miente*, p. 109.

<sup>212</sup> *Ibid.*, pp. 126-127.

<sup>213</sup> Bataille, G., "La pura felicidad" en *La felicidad, el erotismo y la literatura: ensayos 1944-1961*, Adriana Hidalgo editora, Argentina, 2001, p. 398.

cabe señalar la correlación esencial que existe entre los aspectos serios y cómicos de la humanidad, entendiendo por esta seriedad la servidumbre que el hombre prefiere antes que la muerte, y por la cual compromete su fuerza en la actividad productiva como un medio para disipar la angustia frente a su mortalidad, pues si la risa se mofa de lo serio y de lo profano no por ello estos elementos son prescindibles, sino que posibilitan la aparición de la burla en la carcajada. En la risa se desvanecen todos estos esfuerzos, su violencia los diluye en una burla soberana, pues "la risa es una manifestación del juego, es decir, de la soberanía; es decir, de la violencia".<sup>214</sup>

Como hemos expuesto, la risa muestra que es imposible reducir las posibilidades humanas al conocimiento y al cálculo razonado, lo cual sugiere la intervención del azar en el destino y las decisiones de los hombres. Este aspecto caprichoso es expuesto de manera paradigmática en el juego, como mencionamos en la teoría de la actividad lúdica en Huizinga, y es también explicado de manera minuciosa por Bataille con el término de «la suerte».

Al desarrollar la teoría del juego de Johan Huizinga, mencionamos al azar como una de sus características principales, ya que este elemento introduce la incertidumbre en el desarrollo de la partida, pues si bien las reglas son fundamentales para delimitar las condiciones del juego, también lo es el desorden que posibilita la intervención de la suerte. Bataille utiliza el concepto de suerte [*chance*] para referirse a lo que «incide» de la misma manera que un albur o la caída de un dado. Asimismo, la suerte no sólo resultaría esencial para el juego infantil, sino que para Bataille la suerte siempre surge como consecuencia de una puesta en juego incluso del jugador mismo y de los límites de la subjetividad, pues la intervención de la suerte a través del juego es una de las formas en las que el pensamiento accede a los extremos en los límites de sus posibilidades:

Una parte de la vida humana que escapa del trabajo accede a la libertad: es la parte del juego que admite el control de la razón, pero que, en los límites de la razón, determina escuetas posibilidades de salto más allá de dichos límites. Es el juego el que, al igual que las catástrofes, resulta fascinante y el que permite vislumbrar, positivamente, *la vertiginosa seducción de la suerte*.<sup>215</sup>

---

<sup>214</sup> Bataille, G., *La oscuridad no miente*, p. 37.

<sup>215</sup> Bataille, G., *Para leer a Georges Bataille*, Fondo de Cultura Económica, México, 2012, p. 262.

La suerte es el elemento caprichoso del juego al que se someten todas las apuestas, y por el cual los participantes se exponen a la pérdida de forma voluntaria, pues el azar siempre pone de manifiesto el gusto de los jugadores por el riesgo por encima de la estabilidad y la lenta acumulación de la riqueza. Someterse a la suerte significa estar "a merced del juego, siempre en juego",<sup>216</sup> y aunque la entrega del jugador sea libre, esto no significa que su decisión esté exenta de angustia, pero precisamente jugar significa superar la angustia de estar en suspenso:

La puesta en juego sitúa tan resueltamente en la cuerda floja que, en ciertos momentos, pierdo incluso la posibilidad de la angustia. La angustia, en tales casos, sería retirarse del juego. Me hace falta amar. Me hace falta dejarme ir hacia la felicidad, vislumbrando la ocasión. Y ganar en el arrobo para dejar, cruelmente, la ganancia en este juego que me agota.<sup>217</sup>

Entregarse a la suerte significa renunciar al deseo de saber, de ahí que el sujeto se ponga en juego a sí mismo, pues al abandonarse al azar el individuo franquea la angustia de la pérdida para experimentar estados extáticos. Así, el principio de incertidumbre que encontramos de forma paradigmática en el juego pondría de manifiesto un loco amor por la suerte en el completo abandono del jugador, entrega que podemos comprender a través de la interpretación que Bataille realiza de las figuras de Dioniso y de Nietzsche, símbolos por excelencia de lo trágico para el pensador francés.

En tanto el azar participa en el juego, existe un elemento caprichoso en la actividad lúdica, que podemos entender con el término «suerte» [*chance*]. Gracias a esta sinrazón, en el juego se encuentra la apertura de posibilidades más allá del cálculo con vistas a un resultado. Así como la suerte muestra un aspecto de la existencia que escapa a los límites de la razón, Dioniso encarna la locura del instante, más allá de cualquier orden razonable, pues tanto la incertidumbre de la suerte como la embriaguez dionisiaca pertenecen al dominio de lo soberano y constituyen un desafío para el mundo parcelado del trabajo. El interés de Bataille tanto por Dioniso como por Nietzsche surgió desde sus primeros trabajos, como se reflejó durante su colaboración con el grupo *Acéphale*, sociedad secreta fundada en 1937 e integrada por André Masson, Pierre Klossowski y Roger Caillois, entre otros. Los integrantes de *Acéphale*

---

<sup>216</sup> *Ibid.*, p. 270.

<sup>217</sup> Bataille, G., *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*, Taurus, Madrid, 1979, p. 94.

editaron una revista homónima de cinco números, publicación que, a través de la antropología, la sociología y la filosofía, exploró el interés de los autores por "cierta voluntad de inversión de la normalidad y la ley", cuya figura más extrema fue la locura de Nietzsche.<sup>218</sup> Así, el vínculo entre lo sagrado arcaico y lo sagrado moderno que este grupo exploró a través de la locura del exceso fue personificada a través de Dioniso y de Nietzsche, representación que llegó incluso a fundir a estas dos figuras, como explica la investigadora Margarita Martínez:

No debe extrañar entonces la fusión Nietzsche-Dioniso, o la centralidad de Dioniso en los números 3/4, siempre acompañado del Nietzsche de *El nacimiento de la tragedia*. Un dios a cuya esencia pertenece el estar loco y cuya epifanía es la embriaguez, irrepresentable para el hombre moderno que solamente se enfrenta a la tragedia cuando encarna la ambigüedad de sus valores. Pero Dioniso es insaciable, tanto más porque burla el principio de justicia, y así como la tragedia es irreparable, el dolor físico de paso de Dioniso mitiga el absurdo de la existencia trágica. El hombre de la modernidad no puede ahondar el sentido de la tragedia porque tiene miedo a la pasión que o bien está liberada —en apariencia— de sus condenas morales, o bien se ve convenientemente atemperada por la escucha mercenaria.<sup>219</sup>

En la figura de Dioniso, el "dios que muere", Bataille encuentra la encarnación del sentimiento trágico del sacrificio, así como la soberanía en la experiencia de los límites. Asimismo, la divinidad de Dioniso pertenece al orden de lo inmanente en contraste con la trascendencia de la autoridad, por ejemplo, del Dios cristiano, pues mientras la experiencia dionisiaca radica en el instante privilegiado en el que el exceso pone al ser en juego, la divinidad cristiana reside en la posibilidad de la vida eterna, objeto trascendente que, en opinión de Bataille, procede de la razón:

Lo divino en Dionisos está en las antípodas del Padre del Evangelio: es la omnipotencia, es la inocencia del instante. No es el vino, sino la embriaguez. Dionisos, ciego a las consecuencias, es la ausencia de razón y el grito sin esperanza —que sólo tiene la instantaneidad del rayo— de la tragedia.<sup>220</sup>

El sentimiento trágico que introduce Dioniso se relaciona con el universo lúdico que, según la lectura de Bataille, plantea Nietzsche en *Así habló Zaratustra*, libro en el que es posible hallar «la rabiosa exaltación del azar y del juego», así como «el desprecio del mundo tal como el cálculo lo ha concebido y ordenado». Bataille encuentra en Zaratustra una figura crítica capaz

---

<sup>218</sup> Cfr. Bataille, G. et al., *Acéphale. Religión, Sociología, Filosofía, 1936-1939*, Caja negra, Buenos Aires, 2010, p. 14.

<sup>219</sup> *Ibid.*, pp. 14-15.

<sup>220</sup> Bataille, G., "Dionisos Redivivus" en *La felicidad, el erotismo y la literatura: ensayos 1944-1961*, Adriana Hidalgo editora, Argentina, 2001, pp. 28-29.

de cuestionar los fundamentos del orden humano y de denunciar la servidumbre del trabajo a través de la soberanía del juego. Por otro lado, más que el filósofo de la «voluntad de poder», para Bataille, Nietzsche sería el filósofo del mal, pues el mal es lo contrario de la coerción,<sup>221</sup> y precisamente el pensamiento en Nietzsche muestra la posibilidad de la vida que es vivida hasta el límite a través del juego sin medida, lo cual es presentado de manera paradigmática por el filósofo alemán con la figura del niño:

Nietzsche expresó por medio de la idea de niño el principio de juego abierto, en el que *lo que acontece excede lo dado*. «¿Por qué, decía Zaratustra, es necesario que el león se transforme en niño? El niño es inocencia y olvido, un nuevo comienzo y un juego, una rueda que gira sobre sí misma, un primer movimiento, un "sí" sagrado».<sup>222</sup>

Según esta lectura, la figura del niño encarnaría la voluntad de suerte, la apuesta sin medida en un juego que afirma el instante soberano. El infante parece pertenecer a un orden del mundo al margen del universo reglamentado de la sociedad organizada, un tiempo consagrado al juego fuera de las preocupaciones que agobian a los adultos inmersos en el mundo del trabajo. Bataille comúnmente asocia la infancia con la inocencia y el olvido, pues en esta ligereza se encuentra el poder fuera de cualquier coerción del sujeto que se mofa de toda restricción y toda trascendencia a través de la risa, pues "reírse de Dios, de lo que ha hecho temblar a las multitudes, exige la sencillez, la ingenua malignidad del niño. Nada subsiste de pesado, de enfermo."<sup>223</sup> La inocencia que personifica el niño en la afirmación absoluta del instante reside en gran medida en la libertad expresada en un movimiento como la risa, cuya alegría es capaz de burlarse de la mayor fuente de miseria humana: el miedo a la muerte.

En el texto *La práctica de la alegría ante la muerte*, Bataille plantea la posibilidad de una experiencia mística inmanente que (a diferencia del misticismo cristiano cuya esencia se encuentra en la promesa trascendente de la vida eterna), se caracterizaría por la «liviandad de cualquier posibilidad humana», pues "la 'alegría ante la muerte' no le pertenece sino a aquel para quien no hay *más allá*".<sup>224</sup> Aun cuando Bataille aluda frecuentemente a la experiencia mística, el misticismo que él sugiere difiere del éxtasis cristiano, pues éste se encuentra en el

---

<sup>221</sup> Bataille, G., *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*, p. 17.

<sup>222</sup> *Ibid.*, pp. 187-188.

<sup>223</sup> *Ibid.*, p. 88.

<sup>224</sup> Bataille, G., "La práctica de la alegría ante la muerte" en *La conjuración sagrada*, Adriana Hidalgo editora, Argentina, 2003, p. 255.

mismo plano de la duración y del proyecto cuyo resultado se encuentra previsto de antemano, mientras que la práctica de la alegría ante la muerte es ante todo violencia interior, agota sus posibilidades en el instante y es capaz de diluir cualquier sentido trascendente en una carcajada:

La "alegría ante la muerte" significa que la vida puede ser magnificada de la raíz a la cumbre. Priva de sentido a todo lo que es un *más allá* intelectual o moral, sustancia, Dios, orden inmutable o salvación. Es una apoteosis de lo perecedero, apoteosis de la carne y del alcohol así como de los trances del misticismo. Las formas religiosas que recupera son las formas ingenuas que precedieron a la intrusión de la moral servil: renueva esa especie de júbilo trágico que el hombre "es" apenas deja de comportarse como un lisiado, cuando ya no se vanagloria por el trabajo necesario ni se deja mutilar por el temor ante el mañana.<sup>225</sup>

El misticismo de la alegría ante la muerte es violencia interior porque la risa, al interrumpir el curso habitual de las cosas y dislocar el sentido, disuelve también la unidad del sujeto al resolver en «nada» la operación del intelecto. En su forma más extrema, la risa, como el éxtasis, coloca al hombre al límite de sí mismo al abandonar la razón o cualquier otra trascendencia que aporte sentido y justificación a sus juicios. Esta falta de sentido acerca el hombre a la locura, a la desesperación y a la crisis, pero también a una conciencia de totalidad en los mismos términos con los que, según Bataille, Nietzsche describe al hombre completo, "*cuya vida es una fiesta «inmotivada»*, y fiesta en *todos* los sentidos de la palabra, una risa, una danza, una orgía que no se subordinan nunca, un sacrificio que se burla de los fines, sean materiales o morales".<sup>226</sup>

La impugnación de los fines, como Bataille propone, significa rechazar la preocupación por el futuro, es decir, el miedo a la muerte y al sufrimiento que han originado una «conducta del ocaso», la sumisión absoluta ante las coacciones del trabajo. La risa alegre es capaz de disolver cualquier fin trascendente al violentar su sentido y reducirlo a «nada», pues en este sinsentido el hombre ya no encuentra ninguna justificación para actuar más allá del instante. Así, la risa constituye una doble negación, pues "no niega únicamente a la naturaleza, en la que por lo general el hombre se encuentra entreverado, sino también a la miseria humana, en la que la mayoría de los hombres se encuentran aún entreverados".<sup>227</sup>

---

<sup>225</sup> *Ibid.*, p. 256.

<sup>226</sup> Bataille, G., *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*, pp. 23-24.

<sup>227</sup> Bataille, G., *Para leer a Georges Bataille*, p. 315.

La risa es «el triunfo de la inocencia», en la cual se niega de manera radical toda trascendencia y toda preocupación por el futuro. La ligereza del que ríe manifiesta una libertad loca fuera de toda sujeción, pues su alegría y su despreocupación liberan al sujeto de cualquier pretensión de sentido. Movimientos extáticos como la risa son rechazados por la razón debido al exceso que los guía, condena que se extiende a la agitación del juego y al humor provocador que lo anima, cuyo carácter desafiante será analizado en el último bloque de este capítulo.

#### 4.4 El juego y la recuperación del instante

Para comprender el sentido del juego es necesario regresar a la definición de trabajo en Bataille, pues la actividad lúdica es precisamente lo contrario de la actividad productiva. Recordemos que el hombre modifica el dato natural mediante su acción y con esto se transforma a sí mismo, pues a través de la negación de su animalidad, éste deviene un sujeto de razón. Mientras el animal se encuentra perdido en la inmanencia de la naturaleza, el hombre, por el contrario, está separado no sólo de su entorno natural, sino también de los otros hombres. Este aislamiento tiene como consecuencia la concepción del ser individual, lo que a su vez significa la desaparición definitiva del hombre en la muerte. Así, esta conciencia de la muerte futura introducirá la angustia en el hombre, misma que busca mitigarse a través del trabajo y de la actividad productiva.

En el capítulo anterior mencionamos que Bataille utiliza el término "*homo ludens*" — nombre que extrae del texto homónimo de Johan Huizinga— para referirse al momento en el que por primera vez el hombre rechazó el mundo del trabajo a través del arte como juego. Asimismo, Bataille retoma las principales características del juego de la descripción que elabora Huizinga, entre las que el francés destaca su delimitación espacio-temporal, su relación con la esfera de lo sagrado y su carácter libre frente a las coacciones de la vida prosaica.

El trabajo depende de la duración del ser en el tiempo y siempre se realiza con vistas a la obtención de un fin, y precisamente en la espera de este resultado el hombre conoce la cercanía de la muerte. Según la lectura que Bataille realiza de la relación hegeliana entre el amo y el esclavo, mientras éste último prefiere someterse al trabajo forzado antes que afrontar el

miedo al sufrimiento y a la muerte, el amo enfrenta tales fuentes de miseria humana, pues en esto reside su soberanía. Así, el esclavo no sólo pierde una parte íntima de sí, sino que pierde también la dicha del juego, pues «el juego es el privilegio de los amos».<sup>228</sup> De esta forma, Bataille encuentra en el juego una oportunidad para que la especie humana sea capaz de superarse a sí misma, al sobreponerse a la seriedad y a los aspectos serviles que imperan en el trabajo y así acceder a las posibilidades de un pensamiento soberano.

Bataille retoma casi por completo las características del juego enunciadas por Huizinga en *Homo Ludens*, sin embargo, difiere del holandés con respecto a su postura frente a las prohibiciones, pues mientras Huizinga separa por completo a la cultura (en tanto expresión del juego) de las prohibiciones, para Bataille incluso éstas manifiestan la exuberancia humana, pues aun cuando no se traten realmente de una actividad lúdica, sí son reacciones humanas fuera de la vida útil y seria, característica que emparenta a los interdictos con el juego:

La prohibición traza siempre una frontera ordenada que separa la vida profana, que se da sus propias normas, y la esfera de lo sagrado que es o bien la de la regla, o bien la del completo desarreglo. Todo indica que la esfera de lo sagrado y del juego coinciden punto por punto, pero es necesario entonces aclarar que si la esfera de lo sagrado corresponde a la regla es en la medida en que corresponde al desarreglo.<sup>229</sup>

Bataille subraya el desorden como una de las características fundamentales de la actividad lúdica para establecer una relación con la esfera de lo sacro, ya que tanto el juego como las manifestaciones de lo sagrado provocan un desarreglo de expansión explosiva que es necesario contener a través de reglas. Este desarreglo es esencial, tanto así que el juego —en contraste con el carácter totalmente caótico de la fiesta arcaica— es definido por Bataille como un «desorden limitado».<sup>230</sup>

Por otro lado, si el sometimiento al trabajo forzado implica la aparición de los aspectos serviles de la humanidad, precisamente el riesgo de muerte, eludido por el esclavo y enfrentado por el amo, permitirá la manifestación del juego mayor, pues más que un mero esparcimiento, "el juego verdadero es el que plantea la cuestión de la vida y de la muerte".<sup>231</sup> De esta forma, Bataille propone una representación dialéctica del mundo del trabajo y el del juego, pues ambas dimensiones mantienen una estrecha relación, ya que mientras el trabajo niega de manera

---

<sup>228</sup> Bataille, G., *La oscuridad no miente*, p. 63.

<sup>229</sup> Bataille, G., "¿Estamos aquí para jugar o para ser serios", p. 199.

<sup>230</sup> *Ibid.*, p. 200.

<sup>231</sup> *Ibid.*, p. 201.

necesaria juego, éste último tiene como esencia el exceder a la mera actividad útil, pues "un movimiento entero de cultura tiene como base el juego, la libre efervescencia y las rivalidades desmesuradas, que nos llevan irracionalmente a desafiar la ruina y la muerte".<sup>232</sup>

Según esta representación dialéctica, el trabajo sería necesario para la afirmación plena del juego, pues éste constituye una categoría vital y desafiante que se encuentra profundamente enraizado en de la animalidad y excede los límites de la actividad productiva. Así, el trabajo sería obra de quien toma con seriedad a la muerte, cuya amenaza es tan grande como para impedir cualquier posibilidad de juego. La situación del hombre en el mundo que o teme a la muerte o le desafía, permite no sólo la representación dialéctica de los ámbitos del juego y del trabajo, sino que en ésta Bataille encuentra la posibilidad de una conciencia de totalidad humana no escindida entre la utilidad y el gasto, misma que expondremos a continuación.

Uno de los temas que Bataille discute en *Sobre Nietzsche*, texto publicado en 1945 y parte fundamental de la *Summa ateológica*, es el de «el hombre total», problema que afirma, también el filósofo alemán vivió e intentó resolver en su obra. Según Bataille, el origen de la fragmentación del hombre se encuentra en la necesidad que tiene de actuar, pues toda acción especializa y limita "al subordinar cada uno de nuestros instantes a cierto resultado preciso, borra el carácter total del ser".<sup>233</sup>

Un estado de existencia «total» implicaría superar el curso de la acción, es decir, renunciar a la subordinación de la vida a un objetivo preciso, pues en este sentido la acción hace del hombre un ser fragmentario, siempre entreverado de manera útil en el tiempo. Para Bataille, la existencia del hombre total tiene por esencia a la libertad, pues cesa de reducir su vida a la obtención de un fin ulterior, lo cual se observa de manera paradigmática en el gasto sin contrapartida de la *consumation* en tanto afirmación soberana del instante, pues Bataille define a la totalidad como la exuberancia de "un deseo desdichado de consumirme sin otra razón que el deseo mismo",<sup>234</sup> apetito que al agotarse como fin en sí mismo no tiene ninguna tarea que cumplir.

---

<sup>232</sup> *Ibid.*, p. 204.

<sup>233</sup> Bataille, G., *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*, p. 19.

<sup>234</sup> *Ibid.*, pp. 20-21.

La completitud del hombre se manifiesta también en la risa en tanto inmanencia, ya que fuera de todo sentido y de cualquier sujeción trascendente, al hombre "no le queda más remedio que ser lo que es, no pudiendo superarse, ni darse algún sentido por medio de la acción".<sup>235</sup> Para el hombre completo nada se encuentra separado, pues éste no sólo supera el estadio de la acción, sino también el aislamiento del individuo, por lo que Bataille identifica esta transparencia con la unidad elemental del amor, pues según el francés, el encuentro de los amantes es en cierto sentido «una fiesta de la vuelta al *ser uno*». Así, el hombre completo abole los límites y las fuentes de opresión que fragmentan su existencia, no sólo en el plano social — como según Bataille, sugiere el marxismo con la emancipación del proletariado— sino que también realiza una liberación de carácter universal como proponía Nietzsche:

La emancipación que [Nietzsche] quería no era la de una clase con respecto a otra, sino la de la vida humana, en la forma de sus mejores representantes, con respecto a las servidumbres morales del pasado. Nietzsche soñó un hombre que no huyese ya de su destino trágico, sino que lo amase y lo encarnase de grado, que no se mintiese ya a sí mismo y que se elevase por encima de la servidumbre social. Esta clase de hombre diferiría del hombre actual, que se confunde habitualmente con una función, es decir, con una parte solamente de las posibilidades humanas: sería, en una palabra, *el hombre completo*, liberado de las servidumbres que nos limitan.<sup>236</sup>

Para Bataille, el carácter total del ser reside en la experiencia de los límites, pues el hombre completo es aquel que no se encuentra subordinado a nada, cuya soberanía queda de manifiesto al abismarse sobre el linde de sus posibilidades y enfrentar la servidumbre humana al grado de desafiar a la muerte y al miedo al sufrimiento. Esta falta de seriedad frente a la muerte humana se identifica plenamente con el juego mayor o la soberanía del juego, cuya estructura económica analizaremos a continuación.

Dado que el juego mayor significa enfrentar el temor a la muerte, el individuo que participa en la actividad lúdica debe poseer un exceso de fuerza, pues incluso el espectador de la representación gasta energía a través de la identificación trágica, como sucede en la tauromaquia, ejemplo citado por Bataille, en el que el asistente de la función posee necesariamente un exceso de energía sin el cual no podría soportar la muerte del torero, es decir, soportarla a tal grado que ni el placer ni el juego se arruinen por el temor a la muerte:

---

<sup>235</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>236</sup> *Ibid.*, p. 206.

Desde el momento en que el juego excede las fuerzas del jugador, cuando el miedo lo invade y ya no siente atracción, no es ya un juego sino un acto penoso donde predomina la coacción. Sin duda alguna, el juego pone en acción la energía excedente de los participantes (actores y espectadores); supone de su parte un excedente de energía suficiente como para que no les dé la impresión de que serán rebasados; que el horror, la repugnancia o el miedo serán demasiado fuertes.<sup>237</sup>

La actividad lúdica puede ser explicada en términos económicos porque el juego siempre representa un exceso de energía que requiere ser gastado; así, el límite de los recursos del individuo definirá el límite del peligro soportable en el juego. El juego, como lo sagrado, es susceptible de provocar tanto fascinación como terror, pues el límite de su atracción es el temor a la pérdida de recursos e incluso de la propia vida. De esta manera, el juego pondría de manifiesto la concepción dual del hombre, pues éste se debate entre el deseo de conservar y el de derrochar, ya que el juego revela "el deseo ingenuo —y oculto— de cada uno de nosotros que es enfrentar a la muerte y sobrevivir, gastar y enriquecerse".<sup>238</sup> Si en gran medida Bataille atribuye la servidumbre y la fragmentación del hombre a la lógica utilitaria del trabajo, una dialéctica del juego, por otro lado, permitiría vislumbrar la posibilidad de una vida soberana, libre al fin de las coacciones de la muerte y el miedo al sufrimiento:

Se trata de convertir en un movimiento de juego lo que una actividad de necesidad hace depender de la sucesión calculada (en la medida en que es posible, *sobre seguro*) de causas y efectos, de conocimientos técnicos y de trabajo. Pero volver a los movimientos del juego es igualar lo que tiene un fin con lo que no lo tiene, con lo que no tiene sentido de ninguna manera, en una palabra, es conducirse *soberanamente*. Aquel que acepta la finalidad de un objeto que posee, reconoce en ese objeto aquello que lo *subordina* a dicho fin. Apenas lo ha aferrado, el apego a ese objeto *subordina* a su poseedor a esa finalidad que le es propia.<sup>239</sup>

Recordemos que incluso el poseedor de esclavos se convierte en un individuo servil al alienar su energía para procurar la obediencia del esclavo, pues conducirse soberanamente en el plano intersubjetivo significa renunciar a la utilidad del otro que ha propiciado la separación entre los seres, ya que la «comunicación» no puede ejecutarse en el individuo aislado, pues ésta "necesita seres que tengan el ser en ellos mismos *puesto en juego*, situado en el límite de la muerte, de la nada".<sup>240</sup> Así, la comunicación profunda entre los seres se sitúa a la misma altura que la comunión, al poner al ser en juego a través de la destrucción de la integridad del individuo cerrado, de la pérdida del uno en el otro.

---

<sup>237</sup> Bataille, G., "¿Estamos aquí para jugar o para ser serios", pp. 201-202.

<sup>238</sup> *Ibid.*, p. 202.

<sup>239</sup> *Ibid.*, p. 194.

<sup>240</sup> Bataille, G., *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*, p. 50.

Una dialéctica del juego pondría de manifiesto de manera paradigmática el placer ligado al principio de pérdida, pues demanda renunciar a la disipación de la angustia a través de la acción útil para introducir el sentido de la pérdida que realiza el sacrificio religioso. En efecto, la pasión del juego constituye una suspensión fuera del curso de la acción y de la duración, pues jugar significa renunciar a la estabilidad de las riquezas ya que el dinero «quema las manos» del jugador y cada apuesta ganada sólo representa la posibilidad de una nueva apuesta:

Las apuestas, las pérdidas y las ganancias de los juegos de azar no son en sí mismas contrarias a la generosidad del juego. Pues el ganador no es un hombre que acaba de enriquecerse —el dinero del juego quema las manos, las ganancias no representan para el jugador más que nuevas apuestas o bien la posibilidad de gastos superfluos—, el ganador es un hombre que no le ha dado importancia a sumas considerables y que, aunque fuera con angustia, se ha complacido en decir de ellas, *como un niño*: "¿Perdido por perdido?" Sus ganancias no son más que una prueba de la locura con la que *renunció a su fortuna*, el dinero ganado es el signo dichoso de esa superioridad, de la que el dinero perdido es el signo desdichado.<sup>241</sup>

A través de la descripción de actividades concretas como la función del sacrificio al interior de la sociedad azteca o el descubrimiento de la cueva de Lascaux, se ha explicado cómo Bataille parte del estudio sociológico para explicar lo humano a través de un análisis económico, es decir, cómo sus categorías ontológicas parten de sucesos concretos, y este carácter filosófico sólo adquiere sentido a través del desarrollo de su explicación más allá de las Ciencias Sociales. Así, una vez expuestos los aspectos antropológicos y económicos de la actividad lúdica en relación con el trabajo, a continuación mostraremos la recuperación temporal que efectúa el juego, para finalmente mostrar la densidad ontológica de esta categoría, así como su significación dentro del pensamiento de Georges Bataille.

Como hemos mencionado, Bataille retoma las características formales del juego directamente de la descripción que ofrece Johan Huizinga en *Homo ludens*. De estas características Bataille destaca el aspecto libre de la actividad lúdica, pues según el francés, el juego es capaz de hacer evidente la caprichosa libertad de un pensamiento soberano. Por otro lado, la soberanía se contrapone a la duración de la actividad productiva y a su lenta espera de la muerte, por lo que Bataille identifica a la esfera del juego sagrado con el anhelo del hombre por *recuperar el instante presente*, ese momento en que el deseo concebido no se separa ni espacial ni temporalmente de su objeto. Esta unidad se aleja de la identificación a través del lenguaje pues —a diferencia del discurso y de la operación del entendimiento, cuyo objetivo es la

---

<sup>241</sup> Bataille, G., "¿Estamos aquí para jugar o para ser serios?", pp. 196-197.

obtención de saber—, la experiencia soberana efectúa un paso de lo conocido a lo desconocido:

Hablo del instante y sé que el instante efectúa en mí el pasaje de lo conocido a lo desconocido. En la medida en que considero el instante, oscuramente recibo el toque de lo desconocido, lo conocido se disipa en mí. *Lo que sucede* implica la duración (aunque no la inmutabilidad de *lo que sucede*. Y en el instante ya nada sucede. El erotismo es la sustitución de lo que creíamos conocer por el instante o lo desconocido. No conocemos lo erótico, no reconocemos en él sino ese pasaje de lo conocido a lo desconocido, que nos eleva hasta no poder más.<sup>242</sup>

Así, experiencias límite como el erotismo revelan un margen abandonado por el discurso que acaece en el paso de la certeza del saber al abandono extático del no-saber. Este instante representa lo contrario de la subordinación en el trabajo, pues en el instante el hombre deja de someter al presente —y a sí mismo— a un resultado ulterior, pues ese momento privilegiado, sin otra finalidad que cumplir, se agota en sí mismo. El caso del erotismo en relación al éxtasis del instante constituye un ejemplo paradigmático por la crispación del deseo que manifiesta, e incluso Bataille afirma que es posible hallar la superación del principio de individualidad en el placer exhaustivo, ya que este goce excesivo cesa de ser una respuesta al deseo de ser y "supera juntamente al ser y le sustituye por un deslizamiento, forma de ser en suspenso, radiante, excesiva, unida al sentimiento de estar desnudo y de penetrar la desnudez abierta del otro".<sup>243</sup>

En la experiencia del instante se encuentra lo que Bataille llama «la pura felicidad» una especie de estado de gracia en el que se recobra la felicidad perdida, dicha imposible de alcanzar a través de la acción y, por lo tanto, a través del lenguaje, pues la pura felicidad se halla precisamente en la negación del lenguaje y de los límites de *lo que es*.<sup>244</sup> Este comentario sobre el lenguaje en general se extiende también al lenguaje de la filosofía, el cual, al final, debería "volverse loco", es decir, abismarse en una locura carente de seriedad, pues según el francés, la filosofía "nunca es más rigurosa que en el impulso que la lleva *más allá de la seriedad*".<sup>245</sup> Esta falta de seriedad pone de manifiesto la relación entre el pensamiento y el juego, pues dicha ligereza constituye una puesta en juego que mantiene en suspenso la necesidad de resolución más allá de la apuesta misma:

---

<sup>242</sup> Bataille, G., "Más allá de la seriedad", pp. 280-281.

<sup>243</sup> Bataille, G., *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*, pp. 154-155.

<sup>244</sup> Bataille, G., "La pura felicidad", p. 392.

<sup>245</sup> Bataille, G., "Más allá de la seriedad", p. 281.

Vivir es lanzar locamente los dados, pero sin retorno. Es afirmar un estado de gracia y no preocuparse por las posibles consecuencias. Con la preocupación por las consecuencias empieza la avaricia y la angustia. La segunda depende de la primera, es el temblor provocado por la suerte. Sólo la angustia castiga una avaricia naciente, induciéndola a su lograda perversión, que es la angustia.<sup>246</sup>

El instante es la apuesta misma, un momento que se agota en sí mismo, más allá de las consecuencias o de la pérdida de sumas considerables, por esto su principio es el exceso y no la codicia, es decir, el regocijo del jugador que se sabe colmado por la sobreabundancia de la vida. La dimensión temporal de una loca puesta en juego, fundamentalmente despreocupada por el tiempo venidero, y por lo tanto, por las posibles ganancias o pérdidas, nos permite afirmar que el juego representa la recuperación del instante, es decir, la recuperación de las posibilidades del ser diluidas en la vida como un proyecto a futuro. Asimismo, la locura del juego manifiesta la irracionalidad del azar, del porvenir abierto a cualquier posibilidad fuera de todo cálculo. Así, el sinsentido y el arrobó del juego permiten al hombre superar la preocupación por el futuro, liberarse del servilismo de una vida sometida al interés y a la utilidad, idea que Bataille utiliza para replantear la noción del eterno retorno nietzscheano:

Imagino necesario, en ese sentido invertir la idea de eterno retorno. No es la promesa de las repeticiones infinitas lo que desgarra, sino esto: que los instantes captados en la inmanencia del retorno aparecen súbitamente como fines. Que no se olvide que los instantes son afrontados y asignados *por todos los sistemas* como medios. Toda moral dice: «que cada instante de vuestra vida sea *motivado*». El retorno inmotiva el instante, libera la vida de finalidad y por ese mismo gesto la arruina. El retorno es el modo dramático y la máscara del hombre completo: es el desierto de un hombre cada uno de cuyos instantes se halla a partir de entonces inmotivado.<sup>247</sup>

Según este planteamiento, la verdadera carga del hombre del eterno retorno es el peso de una existencia sujeta por completo en una cadena de fines, en la cual el valor de cada momento únicamente radica en sus consecuencias. Frente a esta idea de la vida como una serie de momentos sometidos a la necesidad de una justificación útil, Bataille opone la concepción de la existencia como juego, es decir, de la existencia liberada de fines y de la angustia por el futuro en un juego mayor. Esta apuesta soberana busca la suerte más allá de cualquier resultado y es capaz de poner en tela de juicio «la vida de todos los seres y el futuro del mundo inteligible», por lo que adquiere el sentido de una libertad absoluta, pues el juego, "al no relacionar el presente con el porvenir de un ser dado, lo remite a *un ser que aún no es*: el juego, en ese sentido, no pone la acción al servicio del agente ni de ningún ser ya existente, es lo que

---

<sup>246</sup> Bataille, G., *Para leer a Georges Bataille*, p. 272.

<sup>247</sup> Bataille, G., *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*, p. 26.

excede los límites del ser",<sup>248</sup> lo que permite incluso sugerir que el juego mayor significa la apertura de las posibilidades del ser.

Los estados de crisis a los que accede el jugador al borde del riesgo, relacionan a la actividad lúdica con la apertura del ser que encontramos en fenómenos como el erotismo o la poesía, los cuales se caracterizan por la indistinción de las formas constituidas a través de la fusión en el exceso. Por otro lado, a través del análisis económico que realiza Bataille, es posible establecer un vínculo entre el juego y el sacrificio azteca en tanto expresiones de lo sagrado, ya que la noción de *consumation* permite al francés dar cuenta de la presencia de lo sacro tanto en sociedades arcaicas como modernas, pues lo que intenta mostrar es que estas manifestaciones religiosas no pertenecen a una sociedad o grupo en particular, sino que son inherentes a la actividad humana en general.

El juego, como la fiesta, es una manifestación positiva de lo sagrado —a diferencia de los interdictos, que manifiestan lo sagrado de manera negativa— y constituye una esfera de excepción, delimitada espacial y temporalmente, como se señaló con la teoría de la actividad lúdica de Huizinga. De acuerdo con esta teoría, también se señaló que el juego representa una realidad vital absolutamente primaria, pues abarca tanto el ámbito animal como el humano, de ahí que constituya una categoría desafiante para el mundo del trabajo y el orden racional del hombre. Asimismo, el juego revela el aspecto soberano de la humanidad, pertenece a los amos, pues son quienes enfrentan el temor a la muerte y al sufrimiento, mientras que el esclavo representa el aspecto servil de la humanidad al preferir el trabajo forzado antes que la muerte. Finalmente, el juego, en tanto gasto festivo, se contrapone a la estructura de la actividad productiva, ya que su esencia es la prodigalidad, por eso, al igual que el erotismo, la religión y el arte, muestra una posibilidad para la actividad humana no cosificada, es decir, la posibilidad de la existencia no subordinada a ningún fin.

Asimismo, debemos recalcar que para Bataille el fundamento de lo que existe es el exceso que desborda los límites impuestos. Dado que el discurso racional es incapaz de fundamentarlo —ya que el lenguaje discursivo no puede fundar aquello que lo desborda— no podemos hacer de esta violencia un concepto o saber, sino que esta pérdida nunca forma parte de una cadena de sentido. Por otro lado, el juego, al no pretender someter en una cadena de

---

<sup>248</sup> *Ibid.*, p. 185.

sentido ni jerarquizar los aspectos desmesurados de lo humano, nos ofrece un punto de vista desde el cual se pone de manifiesto el fondo excesivo e irreductible de la vida, pues en el juego mayor, como lo hemos entendido a lo largo de este proyecto, el hombre permite la entrada de esta violencia dentro de sí, es decir, posibilita la aparición de una experiencia límite al acceder a estados de crisis, como menciona Zenia Yébenes:

El juego muestra una dinámica en la que se pone de relieve las contradicciones que fundan lo humano, las cuales, a diferencia de lo que ocurre en la negatividad del trabajo, no se resuelven ni se superan de una manera positiva, sino que se mantienen para hacer entrar en crisis los límites del sujeto. En todo caso se trata de un deslizamiento del sentido al sin sentido en la puesta en juego de los límites.<sup>249</sup>

Así, el juego aparece como el ámbito culminante de la propuesta batailleana, pero no por presuponer una preeminencia ontológica, dado que para Bataille no hay una jerarquización de categorías, sino porque muestra una experiencia en la cual acontece el exceso que da pie al movimiento ontológico del mecanismo sacrificial. Por otro lado, si bien el pensamiento batailleano está permeado de reflexiones filosóficas, el desarrollo de su exposición muestra que esta tensión filosófica guiada por el exceso sólo puede resolverse en una efusión poética o erótica, quizá en "nada", pero nunca en un objeto de pensamiento ni revelarse a través del lenguaje, puesto que es imposible abarcar teóricamente la esencia violenta de la vida.

Si en el momento de su constitución la razón debió apartar de sí el juego y lo ambiguo por considerarlos irrazonables y carentes de sentido, su aparición en la exposición de Bataille ahora adquieren un nuevo carácter subversivo.<sup>250</sup> De esta manera Bataille busca poner en juego las posibilidades de la filosofía al hacerla entrar en crisis y, como menciona Foucault al hablar de la fractura del sujeto filosófico, le permite sumergirse en su propia locura y abismarse en la transgresión de su propio límite.

---

<sup>249</sup> Yébenes, Z. y Flores, L., "Hegel después de Bataille y Derrida", en *La lámpara de Diógenes*, números 20 y 21, México, 2010, p. 89.

<sup>250</sup> Gasché, R., *Georges Bataille: Phenomenology and Phantasmatology*, p. 144.

## CONCLUSIONES

A lo largo de este proyecto de investigación se buscó desarrollar el concepto y pertinencia filosófica del juego como categoría ontológica en el pensamiento de Georges Bataille. Se ha sostenido que, en tanto gasto festivo, el juego puede analizarse como un fenómeno total, cuyo aspecto culminante se encuentra tanto en el ámbito religioso como el económico, el cual pone de manifiesto el límite que da forma a la experiencia de la comunidad dentro de la cual se celebra, es decir, a partir de dichos fenómenos podemos comprender cómo funciona la totalidad de la estructura social.

Para elaborar este análisis, en primer lugar se desarrolló la categoría que por definición se contrapone al juego: el trabajo. En el primer capítulo señalamos cómo Bataille, siguiendo la lectura antropológica que elabora Alexandre Kojève de la dialéctica hegeliana, explica el surgimiento de la subjetividad humana a través del concepto de negatividad. Según esta interpretación, la acción humana lleva a cabo un movimiento negador sobre la naturaleza, y en el hombre mismo en tanto animal. Esta modificación del dato natural tendría como consecuencia, por un lado, la instauración de un orden humano sobre la naturaleza a través de la actividad productiva; por otro lado, al negar la animalidad en el hombre, éste devendría sujeto de razón.

Si el animal se encuentra perdido dentro de la inmanencia de la naturaleza, la negatividad significaría no sólo el aislamiento del hombre dentro del orden natural, sino también representaría su aislamiento respecto al resto de los hombres. Esta separación, nos explica Bataille, permitiría la aparición de la concepción del individuo, como un ser que nace, crece y muere de manera solitaria, es decir, que en tanto ser único e irremplazable, desaparece definitivamente en la muerte. Así, la conciencia de la muerte futura introducirá la angustia en el hombre, la cual busca aminorarse a través de la actividad productiva bajo la forma institucionalizada del trabajo.

Tanto el miedo a la muerte como al sufrimiento coaccionan al hombre a trabajar, lo cual daría origen a una división de la humanidad, entre quienes temen a la muerte y quienes desean enfrentarla, que en la terminología hegeliana correspondería a la división entre esclavos y amos. Esta separación espacial también se traduciría en una separación temporal, entre lo profano o el orden de lo real, que es el mundo del trabajo, en el cual el hombre reprime su

deseo al subordinar el presente a la espera de un resultado ulterior, y el ámbito de lo sagrado o el orden íntimo del hombre, en el cual éste desafía la seriedad del trabajo y de la muerte.

Desde el comienzo de esta investigación se ha mostrado la correlación de categorías como lo profano y lo sagrado, para mostrar cómo los límites de una señalan las condiciones de aparición de la otra, y también para subrayar la tensión dialéctica que da forma a la experiencia del hombre. Esta perspectiva nos mostró, en el primer capítulo, el origen «irrazonable» de la razón, así como la necesidad del análisis de los procesos de gasto dentro de una economía general, en contraste con el de la economía restringida, dado que el análisis económico de la actividad humana no puede limitarse a los procesos de producción y consumo útil.

No se podría comprender la importancia que tiene un fenómeno como el sacrificio dentro del pensamiento de Bataille, sino a través del análisis económico. Según Bataille, la instauración del mundo del trabajo significó también la imposición de una lógica utilitaria sobre la actividad humana, y al reverso de estas prácticas que han derivado en la cosificación del hombre, se encuentra el sacrificio como su negación radical, pues efectúa una destrucción de las cosas en tanto cosas, es decir, destruye la operación intelectual que le permitió al pensamiento establecer la cosa.

Para Bataille, el sacrificio representa el paradigma del consumo violento, y se identificará con el sentido de la palabra francesa *consumation*, en tanto gasto desmedido e improductivo, en contraposición con el consumo racional que caracteriza a la actividad productiva [*consommation*]. Mientras una economía restringida se limita a analizar las formas de producción y consumo dentro de un esquema racional, la economía general permite dar cuenta del excedente que de forma natural generan los organismos cerrados, trátense de individuos o sociedades, así como permitiría explicar las operaciones de pérdida.

Las operaciones de pérdida ponen de manifiesto el principio de placer que tiene como único fin la destrucción, contrapuesto al principio de utilidad que rige el uso racional de los bienes y apela al instinto de conservación de la vida. Así, el consumo violento o *consumation* se separa de la exigencia biológica, pues a través de las formas improductivas de consumo arrebatada de la circulación profana bienes que podrían haberse utilizado de manera racional. Para explicar este tipo de gasto desmedido [*dépense*] Bataille recurre al sacrificio azteca y a la práctica del potlatch, los cuales constituyen ejemplos paradigmáticos del derroche de riqueza,

mismos que tienen como consecuencia el surgimiento de *cosas sagradas*. Dichas formas improductivas de consumo, al anular el uso servil de un organismo, o el carácter acumulativo de la riqueza, permitirían la aniquilación de los lazos de subordinación reales del objeto, es decir, el carácter de cosa establecido por el intelecto.

A lo largo de esta investigación se explicó que Bataille recurre a referencias específicas que ofrecen las Ciencias Sociales, como ocurre al estudiar la organización de los aztecas como sociedad arcaica, pero cabe señalar que el margen de este análisis no es el discurso sociológico, sino que, a través de ejemplos concretos que aporta, por ejemplo, la sociología o la economía, Bataille elabora conceptos filosóficos como el de la *consumation*, para dar cuenta de la manifestación de lo sagrado, no sólo al interior de dichos grupos, sino más aún, en la actividad humana en general. La violencia del mecanismo sacrificial permite la participación íntima de los seres a través del rito y, según Bataille, dicho principio se encuentra en otro fenómeno inherente a la sexualidad humana: el erotismo.

Lo erótico significa la disolución de las formas cerradas que fundamentan el orden discontinuo de las individualidades. El erotismo pone en crisis a la discontinuidad o el carácter separado de los seres, pues ejecuta una transgresión de la individualidad a la altura de la muerte, al negar de manera radical la duración separada del ser. Por otro lado, aunque el erotismo solamente pertenece al ámbito de lo humano —dado que la conciencia de muerte, y su consecuente transgresión, sólo existe en el hombre en tanto sujeto de razón, quien, a diferencia del animal, ha engendrado una serie de interdictos que delimitan el ámbito de lo profano—, no todo acto sexual es erótico, ya que, contrario a lo que sucede en la sexualidad animal o rudimentaria, el en erotismo, «la conciencia del hombre pone en cuestión al ser», por lo que afirmamos que la operación erótica es un ante todo una crisis en la que el ser se cuestiona de manera consciente a través de la identificación del sujeto con el objeto en la apertura de las formas cerradas de los individuos.

Tanto el sacrificio como el erotismo permiten la apertura del ser cerrado del hombre a la continuidad de la muerte, pues su principio es la violencia y la negación radical de los lazos de subordinación y separación entre los seres. La comunicación íntima que posibilita la ejecución de fenómenos como el erotismo o el sacrificio, permite a Bataille hablar de una

«subjetividad profunda», en contraposición con la conciencia escindida del hombre que persiste en el ámbito de lo real; dicha forma de subjetividad se caracteriza por la aparición de «operaciones soberanas», efusiones violentas como las risas o las lágrimas, que detienen la operación del pensamiento para disolverlo en «nada». Así, la subjetividad profunda permite al hombre acceder al ámbito soberano de la humanidad, al negar las operaciones intelectuales que permitieron al pensamiento establecer los lazos de subordinación reales de los objetos.

El ámbito de lo soberano, a diferencia de los aspectos útiles o serviles de la humanidad, es ajeno al conocimiento, pues se trata del ámbito de los fines en sí mismo que, contrarios al pensamiento o al trabajo, no sirven para «nada». Esta negación de la actividad humana útil es lo que Bataille encuentra en el arte al analizar las pinturas rupestres de la cueva de Lascaux. Según el francés, la separación más importante que ocurrió entre el hombre y el animal durante el Paleolítico no fue el desarrollo del conocimiento humano, sino el surgimiento la actividad estética como una forma de juego. Para Bataille, el arte es una forma de juego, pues rechaza la servidumbre y la actividad humana útil; así, si la aparición del trabajo significó también la aparición del carácter separado del hombre, por otro lado, el arte como juego y negación radical de dicha lógica utilitaria, significaría la posibilidad de existencia del hombre completo, cuya conciencia no se encuentra escindida entre los procesos de producción y gasto.

Si en un primer momento el orden racional del trabajo fundó límites con base en los cuáles operaría el ámbito de lo humano, esta imposición también fundaría sus posibilidades de negación, cuyo quebrantamiento no se trataría de la simple omisión del animal que ignora la existencia de dichos interdictos, sino de la violencia de un ser racional que cede ante la fascinación de la transgresión. Así, al mostrar tanto las conductas que originaron el mundo del trabajo y el del juego, respectivamente, Bataille señala las tensiones dialécticas que dan forma a la experiencia del hombre.

Para hablar de la transgresión que ejecuta el juego, Bataille recurre a los estudios sobre la actividad lúdica que Johan Huizinga desarrolla en *Homo ludens* para dar cuenta del aspecto formal del juego. El juego es ante todo una esfera temporal y espacial de excepción con respecto a la realidad cotidiana de los individuos y, como la fiesta, se trata de una afirmación de vitalidad excesiva fuera de la vida ordinaria, en la que predominan las expresiones de alegría. La

participación de los jugadores en la partida suele caracterizarse por una actitud al borde de la broma y la seriedad, y aunque existe la conciencia de su carácter virtual, de su «como si», los partícipes pueden ser absorbidos por completo en ésta. La actividad lúdica bien puede desarrollarse por debajo del nivel de lo serio, como una mera forma de entretenimiento, pero también sobre este nivel, hasta expresiones solemnes que permitirán a tanto a Huizinga como a Bataille, vincular al juego con la acción sacra.

El juego, afirma Bataille, puede concebirse como una forma de ritual sagrado, ya que a través de la representación y la competencia, sus dos funciones principales, expresa la necesidad humana de vivir en la belleza. Por otro lado, la actividad lúdica, tanto en su aspecto formal como económico, muestra la transgresión de los límites impuestos dentro del ámbito de lo profano, al negar de manera radical las coacciones introducidas por el miedo al sufrimiento y a la muerte, y en sus formas más solemnes, manifiesta de manera positiva lo sagrado —a diferencia de los interdictos, que manifiestan lo sagrado de manera negativa—. Finalmente, cabe señalar que, si bien podemos encontrar grandes similitudes entre el juego y la fiesta, en tanto formas soberanas del gasto festivo, si a lo largo de esta investigación se ha hecho énfasis en el primero, ha sido por sus irreductibles elementos azarosos, ya que mientras la fiesta es ante todo tradición y marca el inicio o el fin de un ciclo, el juego representa la ruptura del orden establecido, por lo que creemos que es una forma paradigmática de la transgresión al orden de lo profano.

Asimismo, la suerte [*chance*] es uno de los conceptos esenciales para comprender la transgresión festiva del juego. Por un lado, la suerte introduce la incertidumbre en la partida, pues sus consecuencias, como el lanzamiento de unos dados, son inciertas. En este sentido, la suerte representa la ruina de los industriosos esfuerzos del hombre en la actividad útil, siempre con miras en la obtención de un resultado concreto. Así, la suerte, como la risa, niega la seriedad que impera en el mundo del trabajo al imposibilitar la operación del pensamiento como una forma de actividad productiva.

De esta manera, mientras la suerte y los aspectos cómicos del hombre muestran que es imposible reducir las posibilidades humanas al conocimiento y el cálculo razonado, el juego muestra otra conclusión antropológica sustancial, pues, mientras que el conocimiento remite a

una facultad meramente humana, el juego abarca tanto el ámbito animal como el humano, por lo que podemos afirmar que el hombre es más que un mero ser de razón, y que el juego se trata de una realidad vital que desborda los límites de la actividad productiva. Por otro lado, a través de esta representación dialéctica, podríamos concluir que el trabajo sería necesario para la afirmación plena del juego, pues éste último no podría existir sino como una forma negativa del trabajo, de la misma manera que los aspectos cómicos de la humanidad no podrían existir sin los aspectos serios a los cuales burlar.

Se ha hecho hincapié en que la situación del hombre en el mundo depende de la actitud que éste guarda con respecto a la muerte, ya que el hombre o cede ante las coacciones que el miedo a la muerte y al sufrimiento le infligen, a través del sometimiento de su fuerza y existencia en la actividad útil o servil, o encara la angustia de la muerte. Esta situación, derivaría en la representación dialéctica de los ámbitos del juego y el trabajo, pues el trabajo es resultado de quien toma con seriedad a la muerte. Así, Bataille encuentra una oportunidad para que la humanidad sea capaz de superarse a sí misma, ya que, si en un primer momento el hombre se transformó a sí mismo al negar su animalidad a través del trabajo, en un segundo momento, el juego, como negación necesaria del trabajo, anularía los aspectos serviles de la humanidad para acceder a las posibilidades de un pensamiento soberano.

Por otro lado, el estudio que se ha llevado a cabo del concepto del juego en el pensamiento de Bataille no buscaría glorificar un tipo de conducta o privilegiar un modelo de subjetividad, sino mostrar cómo opera la distinción ontológica que la imposición de límites introduce en la actividad humana y da forma a su experiencia. Asimismo, probablemente uno de los aspectos filosóficos más importantes que podría revelar el estudio de la noción de juego, y su consecuente crítica al orden establecido por la lógica utilitaria del trabajo y a la existencia del hombre como una cadena de fines, es que tales prácticas han engendrado discursos, ya sean filosóficos, políticos o religiosos, que explican y legitiman dicha forma de experiencia del hombre.

Cabe concluir que el juego permitiría afirmar la recuperación del instante en tanto la recuperación de las posibilidades del ser diluidas en la vida como un proyecto a futuro, fuera de la existencia sometida a una cadena de fines, y las limitaciones que el miedo al sufrimiento y a la muerte suponen para el hombre. Asimismo, es fundamental señalar que el juego no se trata

de un fenómeno local; como lo sagrado, no pertenece a determinado grupo o comunidad, sino que revela cómo se articula la economía de la existencia humana, y más aún, no sólo se trata de un orden antropológico, sino de una dimensión ontológica, al mostrar cómo ordena el orden de lo real, de lo cotidiano.

Finalmente, cabe señalar que a lo largo de este proyecto no sólo se ha buscado mostrar el pensamiento de Bataille como una serie de reflexiones en torno a temas limítrofes para la filosofía, como lo erótico o lo lúdico, sino también mostrar al juego como una dinámica en la que es posible observar la aparición de la experiencia de los límites. Así, hemos mostrado que la ejecución del juego —que aparece incluso en la puesta en página de los textos de Bataille a través de la elaboración y disrupción de su propio discurso— no busca apresar el fondo violento que subyace en el fondo de la existencia, como inútilmente pretenden el trabajo y la actividad productiva a través de la imposición de normas, sino que permite un deslizamiento de lo conocido a lo desconocido a través de la transgresión de dichas normas, instante en el que se afirma lo ilimitado de la existencia en la puesta en crisis de los límites del sujeto y el conocimiento, en una experiencia que siempre se halla fuera del ámbito del saber.

## BIBLIOGRAFÍA

Bataille, Georges; Klossowski, Pierre; Masson, André; Jean Wahl; Monnerot, Jules y Rollin, Jean; *Acéphale: Religión, Sociología, Filosofía, 1936-1939*. Traducción y prólogo, Margarita Martínez, Caja negra, Buenos Aires, 2010.

\_\_\_\_\_, *El erotismo*. Traducción de Atoni Vicens y Marie Paule Sarazon, Tusquets, México, 2008.

\_\_\_\_\_, *La conjuración sagrada. Ensayos 1929-1939*. Selección, traducción y prólogo de Silvio Mattoni, Adriana Hidalgo editora, Argentina, 2003.

\_\_\_\_\_, *La experiencia interior*. Traducción de Fernando Savater, Taurus ediciones, España, 1986.

\_\_\_\_\_, *La felicidad, el erotismo y la literatura: ensayos 1944-1961*. Selección, traducción y prólogo de Silvio Mattoni, Adriana Hidalgo editora, Argentina, 2001.

\_\_\_\_\_, *La littérature et le mal*, Gallimard, Francia, 2010.

\_\_\_\_\_, *La oscuridad no miente*. Selección, traducción y epílogo de Ignacio Díaz de la Serna, Taurus, México, 2001.

\_\_\_\_\_, *La parte maldita*. Traducción de Lucía Belloro y Julián Fava, Las cuarenta, Argentina, 2009.

\_\_\_\_\_, *Las lágrimas de Eros*. Traducción de David Fernández, Tusquets, Barcelona, 1981.

\_\_\_\_\_, *Lascaux o el nacimiento del arte*. Traducción, presentación y notas de Axel Gasquet, Alción Editora, Córdoba, 2011.

\_\_\_\_\_, *Les larmes d'Éros*, Domaine française, Francia, 2009.

\_\_\_\_\_, *Lo que entiendo por soberanía*. Traducción de Pilar Sánchez y Antonio Campillo, Paidós, Barcelona, 1996.

\_\_\_\_\_, *Para leer a Georges Bataille*. Traducción de Glenn Gallardo; selección de Ignacio Díaz de la Serna y Philippe Ollé-Laprune; Fondo de Cultura Económica, México, 2012.

\_\_\_\_\_, *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*. Traducción de Fernando Savater, Taurus, Madrid, 1979.

\_\_\_\_\_, *Teoría de la religión*. Traducción de Fernando Savater, Taurus, Madrid, 1981.

*Bataille: Writing the sacred*. Editado por Carolyn Bailey Gill, edición digital publicada por Taylor & Francis e-Library, 2005.

Caillois, Roger, *El hombre y lo sagrado*. Traducción de Juan José Domenchina, Fondo de Cultura Económica, México, 2004.

Descombes, Vincent, *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*. Traducción de Elena Benarroch, Cátedra, Madrid, 1988.

Flores, Leticia y Yébenes, Zenia, "Hegel después de Bataille y Derrida", *La lámpara de Diógenes*, números 20 y 21, México, 2010.

Foucault, Michel, *De lenguaje y literatura*. Traducción de Isidro Herrera, Paidós, Barcelona, 1996.

Gasché, Rodolphe, *Georges Bataille: Phenomenology and Phantasmatology*, Stanford University Press, 2012.

Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*. Traducción de Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, México, 1990.

Huizinga, Johan, *Homo ludens*. Traducción de Eugenio Imaz, Alianza Editorial, España, 2008.

Kojève, Alexandre, *Dialéctica de lo real y de la idea de la muerte en Hegel*. Traducción de Juan José Sebreli, Leviatán, Buenos Aires, 2006.

Mauss, Marcel, *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*.

Traducción de Julia Bucci, Katz Editores, Argentina, 2009.

Ryder, Andrew, "Bataille against Heidegger: Language and the Escape from the World", *Studies in Social & Political Thought*, volumen 19, verano de 2011.

*Yale French Studies, número 78: On Bataille*. Editado por Allan Stoekl, 1990, Yale University Press, Nueva York.

YouTube. (Marzo 23 del 2012). *Georges Bataille en TV (1958)* [Archivo de Video]. Obtenido de <https://www.youtube.com/watch?v=LeuffpGl8uE> (Consultado en junio de 2015).