



**Universidad Nacional
Autónoma de México**



**Facultad de Filosofía y
Letras**

El *No-Saber* en la obra de Georges Bataille

Tesis

que para obtener el título de

Licenciada en Filosofía

Presenta:

Elizabeth Vázquez Martínez

Asesora: Dr. Ignacio Díaz de la Serna

Ciudad Universitaria, Febrero 2015.



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

A mis padres: Epifanía Martínez Álvarez y
Miguel Vázquez Reyes; por entender,
solapar y creer en cada una de mis locuras.
Por ustedes dos me mantengo en pie.

A mi hermano: Miguel Ángel Vázquez Martínez,
quien desde la oscuridad de su mirada pérdida
ha conseguido llenar de luz toda mi vida.

Agradecimientos

Agradezco al Dr. Ignacio Díaz de la Serna por la confianza y el apoyo concedidos durante todo este tiempo; desarrollar la presente investigación bajo su asesoría ha sido un verdadero privilegio.

A la Dra. Rebeca Maldonado Rodríguez, la Dra. Sonia Torres Ornelas, la Dra. Leticia Flores Farfán, la Dra. Lizbeth Sagols, el Lic. Rafael Ángel Gómez Choreño, y el Mtro. Sergio Lomelí Gamboa, por motivarme e impulsarme durante la carrera; de ustedes he aprendido que la Filosofía se hace desde el corazón y que siempre va más allá de la Academia.

A Wendy Gómez Camacho, Amilcar París Mandoki, Marita Rodríguez Aquíahualt, Jorge Escutia, Eduardo Sánchez Pérez, Juan Carlos Vargas Vázquez y Daniel Avila Morales . Porque nunca han sabido ser “buenos amigos”, porque desconocen el significado de la palabra “amistad”, porque NO son mis “amigos” y porque nunca querré que lo sean. Porque son mis hermanos y les agradezco el haberme dejado crecer a lado suyo, cuidarme, soportarme y creer en mí cuando parecía que todo iba a fracasar; los amo.

A Jorge Antonio Altamirano Alegría, Janeth Serrano Limón y Ángeles Magaña Campos; por caminar a lado mío desde hace tantos años y entender el ritmo de mi risa y de mis llantos.

A Jonathan Juárez y Xochitl Martínez Nava; por retarme constantemente y enseñarme que “la vida no se trata de hacer hasta lo posible”, sino de fijar la mirada en lo “imposible” y realizarlo. Me hacen saber todos los días que son mi mano derecha e izquierda.

Y por último: a la música, el cine y la literatura; que al haberme acompañado durante todo el tiempo de investigación, más que procurar el que me mantuviese cuerda, han logrado desatar en mí la locura que me permite seguir con vida; querer la vida.

*He aquí uno de los peculiares placeres sofisticados de la fantasía,
que se imagina tener el mundo entero encerrado en una cáscara de
nuez e incluso algo aún mayor que el mundo entero y, sin
embargo, no tan grande que el individuo no pueda llenarlo por
completo.*

S. Kierkegaard.¹

*¡La aventura de la autonomía del pensamiento
ha conducido al pensamiento a la muerte del pensamiento!*

G. Bataille.²

¹ Kierkegaard Sören, *Repetición*, Alianza. Trad. Demetrio Gutiérrez Rivero. Madrid España. s/f. p. 176.

² Bataille Georges. *La oscuridad no miente*. Trad. Díaz de la Serna Ignacio. p. 166.

INDICE

INTRODUCCIÓN.....	4
CAPÍTULO I: El <i>proyecto de saber moderno</i> : Panorámica de la filosofía de Descartes y Hegel.....	10
1.1 Sobre la emergencia y necesidad de un <i>proyecto de saber</i> para la filosofía.....	10
1.2 El <i>proyecto de saber</i> en términos de <i>método, certeza y utilidad</i>	18
1.3 El <i>proyecto de saber</i> en términos de <i>trabajo</i> . Sobre el movimiento dialéctico en Hegel	27
1.4 Hegel y la culminación del <i>proyecto de saber</i> . Deseos de totalidad.....	36
CAPÍTULO II: El <i>no-saber</i> batailleano frente al <i>proyecto de saber moderno</i>	46
2.1 El saber absoluto y el <i>no-saber</i> de Georges Bataille.....	46
2.2 La economía batailleana.....	62
2.3 Sobre la <i>heterología</i> batailleana y lo <i>excretal</i>	70
CAPÍTULO III: El <i>no-saber</i> y la <i>soberanía</i> : Transgresión y experiencia.....	84
3.1 El <i>proyecto de saber</i> transgredido: Sobre el concepto de <i>transgresión</i> en Bataille.....	84
3.2 El papel de la experiencia en Georges Bataille: La experiencia interior y la transgresión de los límites del <i>saber</i>	96
3.3 El <i>no-saber</i> y la experiencia interior en términos de soberanía.....	108
CONCLUSIÓN.....	120
BIBLIOGRAFÍA.....	125

INTRODUCCIÓN

De entre las múltiples características que destacan en la especie humana el deseo y el anhelo por *saber* nos parece la más relevante. No somos simples animales que preguntan por su alrededor sino que además, instintivamente, ofrecemos respuestas a modo de discursos que procuran sujetarse a un orden lógico.

Coleccionamos argumentos con los cuales procuramos construir un catálogo que algún día, un milagroso día, nos parecerá estar acabado.

La presente tesis tiene la intención de cuestionar las implicaciones de la posibilidad de un *saber totalizado* y acabado como el que en su momento se planteó la modernidad, y del cual el *no-saber* batailleano es complemento.

En esta investigación deseamos exponer, como se verá en el primer capítulo, el contexto en que la humanidad creyó posible y necesario fundamentar una ciencia universal, así como las dos posturas filosóficas principales que solaparon lo que entenderemos como *proyecto de saber moderno*. Con base en lo anterior es que abordaremos una descripción panorámica de la filosofía de Descartes y de Hegel³, siendo ésta última la que nos orillará a una de las cuestiones fundamentales de este escrito: la relación íntima que se da entre el *saber* y la *lógica del trabajo*.

³ Con relación a la obra hegeliana nos apegaremos a la exposición de Alexander Kojévé, al ser esta interpretación y no otra, la que el propio Bataille estudió y a la cual se ciñó durante la escritura de sus textos. Por otro lado, haremos alusión a la lectura que García Morente realizó sobre la filosofía de René Descartes al parecer una interpretación perspicua, cómoda y económica de la misma.

En el segundo apartado, desarrollaremos la noción de *pensamiento* con relación a la idea de *acción racional*, la cual ocurre en favor de la concepción de utilidad que las sociedades necesitan para subsistir. Así mismo, abordaremos la distinción entre la *economía general* y la *economía restringida* que se menciona en la obra de G. Bataille y que explica la tensión que se vive entre *la lógica del aborro* o de lo aprovechable y *el despilfarro* o el lujo.

Con base en lo anterior, en dicho apartado explicaremos la importancia de que el *saber* se haya circunscrito a la noción de trabajo; el hombre piensa lo que le rodea bajo la lógica de lo aprovechable, el que esto sea posible permite que las sociedades progresen, se desarrollen y conserven; no obstante, reflexionar sobre el saber en términos de utilidad desemboca en el sometimiento de la naturaleza humana, en la mira de un futuro siempre ajeno.

El saber, como se explicará, más allá de ser deseado por sí mismo, es buscado benéficamente y al ser de este modo, lo no-racional es marginado. Se marginan los instintos, es decir los bajos deseos, en tanto interrumpen y amenazan con destruir el edificio de lo justificable. Lo maldito no debe ser nombrado y si llega a ser pronunciado debe ser bajo un concepto que encierre lo desdeñable de sí mismo.

En el tercer y último capítulo abordaremos la noción de continuidad y discontinuidad en tanto tensión infinita. Lo racional y lo irracional en un constante combate que da pie al tratamiento de una experiencia distinta a la de la

filosofía de Descartes; una experiencia asimétrica, heterogénea, confusa e imposible de ser comprobada o desarrollada lógicamente. Una experiencia soberana en tanto el carácter auto-fundante que alberga y el desconocimiento que mantiene con la *lógica del trabajo*.

Buscamos sostener una noción de *soberanía* distinta a la que ocupa el estado civil, pero equiparable con la aniquilación de las dicotomías que la filosofía moderna consolidó.

En la presente investigación asumiremos que la filosofía hegeliana fue acertada. Pensar al *saber* como algo universal, implica analizar la *totalidad*, no obstante, dicha *totalidad* desemboca necesariamente en el *no-saber*, en lo irracional.

La modernidad asumió la posibilidad de un saber riguroso, pasando por alto la advertencia que siglos más tarde Bataille elaboraría en su filosofía: mientras más ordenadas, jerarquizadas y categorizables sean nuestras ideas, mayor peligro habrá de que éstas se desplomen.

La pretensión del presente texto es la de exponer a la humanidad como una entidad integral, compuesta por una parte racional y por otra irracional. En tanto lo anterior, entendemos al humano como una tensión. En nuestro interior ocurre la batalla entre los instintos y el pensamiento. El juego entre lo moralmente bueno o malo y aquello que no es lo uno ni lo otro. Este hombre que sueña con comprender el universo también desea prenderle fuego.

La filosofía de Georges Bataille da cuenta de lo anterior. Aproxima al *no-saber* como el momento que le faltó desarrollar a Hegel sin reproche alguno, pues cómo podría haberlo realizado, si con la aparición de éste toda estructura necesariamente perece.

Nuestra tesis es que *el saber absoluto* también es *no-saber*. La totalidad es una contradicción que puede ser ordenada jerárquicamente y que inevitablemente será colapsada. El hombre es un animal maldito que contiene en sus acciones la posibilidad del progreso y el deseo de la barbarie.

Buscamos exponer la crítica batailleana al *saber*, que institucionalizado, atiende a la necesidad de totalización con miras a la dominación de la naturaleza, lo cual es relevante en tanto escinde una parte importante de la condición humana.

El saber jerarquizado, propio de la lógica del trabajo que expondremos, suprime la condición inmanente e instintiva del humano, lo irracional de éste, y con esto lo aparta de las situaciones de *soberanía* a las que se encuentra circunscrita su naturaleza.

Acudimos a diario al trabajo, ejecutamos acciones productivas con seriedad y pulcritud, sin embargo, también somos partícipes del derroche en la fiesta, en el carnaval y en el acto sexual. Esta es nuestra naturaleza: el constante encuentro entre el mundo de lo *continuo* y de lo *discontinuo*.

Para nosotros es relevante y vigente el tema del *no-saber* en tanto manifiesta una parte de la condición humana que comúnmente se margina; no obstante, en su aparecer desmesurado, alcanza a fundamentar en nuestras sociedades algo tan común a nosotros como es lo *sagrado*.

El *no-saber*, en tanto desemboca en experiencia pura, comunica al humano con un mundo a la inversa de lo conceptual o categorizable, que da cuenta de lo que excede a las justificaciones lógicas.

Este mundo al revés es el que más allá de ser problematizado por Bataille, fue dibujado en la peculiaridad de su escritura. Lo inestable de la producción batailleana es el vivo ejemplo de una mente abrumada por el desfallecimiento de las categorías, el desplome del ensueño de una ciencia universal.

De la presente tesis se podría criticar el aire de melancolía que algunas veces mantiene; y la culpa es propia de quien la ha escrito, y de todos los que alguna vez albergaron el anhelo de una totalidad entendible y heredable. Si de lo anterior se me ha de acusar, de ante mano me declaro culpable.

Una advertencia antes de iniciar formalmente: si quien me lee jamás ha experimentado el ahogo de lo estable, de la rutina diaria y de la lógica cerrada de lo justificado; si la necesidad a la que apunta esta tesis le parece ajena o desconocida, entonces que cierre puertas y ventanas, que se refugie en lo más cómodo de su vida diaria, que prenda el televisor y busque protección en la infinidad de aplicaciones por descargar en su celular, ya que tarde o temprano, la

bruma de lo inefable y la oscuridad de lo incognoscible habrá de entrar por el recoveco más olvidado para apoderarse de él y de toda su estirpe, pues la crisis de la que escribo nadie escapa, nadie huye.

CAPÍTULO I

El proyecto de saber moderno: Panorámica de la filosofía de Descartes y Hegel.

1.1 Sobre la emergencia y necesidad de un *proyecto de saber* para la filosofía.

Los filósofos, y su sucesión, se asemejan al jugador inveterado que siempre ha perdido, pero que tiene la seguridad de ganar la próxima vez; la única diferencia es que el jugador es más sensato...

G. Bataille.⁴

La historia humana es la historia de los deseos deseados.

A. Kojévè.⁵

El proceso de transición que ocurre entre dos etapas históricas es algo complicado de vivirse. La razón de dicha complejidad reside, la mayoría de las veces, en el movimiento de inversión de valores que implica el dejar de pensar al mundo bajo determinados axiomas. Este fue el caso de la conversión ocurrida entre el renacimiento y la modernidad.

⁴Bataille Georges. *La oscuridad no miente*. Ed. Taurus. México. 2001. p. 52.

⁵ Kojévè Alexander. *Dialéctica del amo y el esclavo en Hegel*. Trad. Sebrelí Juan José. Buenos Aires Argentina. s/f. p. 14.

La sociedad del período renacentista vio pasar frente a sus ojos múltiples cambios, siendo uno de los principales el que la Tierra dejara de ocupar un lugar privilegiado en el Universo.

La tradición filosófica se había encargado de difundir durante generaciones la teoría cosmogónica aristotélica, en la cual el planeta Tierra y la humanidad se ubicaban al centro del universo. El Sol y la Luna giraban alrededor de la Tierra, es decir, en relación a la existencia de los hombres. Sin embargo, los resultados arrojados por las investigaciones renacentistas marcaron el inicio de la revolución teórica que provocó el extrañamiento del humano frente a sí mismo. García Morente expone dicho escenario de la siguiente manera:

El nuevo sistema planetario, que Kepler y Copérnico desenvuelven, cambia por completo la idea que los hombres tenían de los astros y de su relación con la Tierra. La Tierra cesa ya de ser el centro del universo; cesa de contener en sí el máximo de preeminencia antropomórfica; la Tierra ahora es un planeta, y no de los más grandes, con una trayectoria; es un grano de arena perdido en la inmensidad de los espacios infinitos.⁶

Esta nueva visión desencadenó dos crisis importantes para el renacimiento: por un lado, la humanidad tuvo que asumir su condición finita y en consecuencia limitada, en contraposición a su impulso por explicarse el orden natural de su entorno; orden que bajo lo descubierto por Copérnico carecía de límites y resguardaba en sí el vacío de lo desconocido, de lo indeterminado. Y por

⁶García Morente Manuel. *Lecciones preliminares de filosofía*. Editores mexicanos unidos. México. 1976. p. 46.

el otro, el que la filosofía como disciplina encargada de abarcar la totalidad del conocimiento humano, fuese proclive a errores de gran talla los cuales la alejaban de ser considerada una ciencia universal.

El sistema aristotélico se había colapsado y a consecuencia de esto la filosofía del renacimiento experimentó el terror y horror de poder dejar de ser el punto de partida para cualquier investigación futura; lo cual implicaba que la grandeza de dicha disciplina pudiera ser opacada por la “exactitud” de las distintas ciencias y el que en poco tiempo pudiera tornarse obsoleta.

El renacimiento fue un período histórico que al mismo tiempo que experimentó la aparición de innovadores adelantos científicos, también tuvo que vivir el escándalo de que la filosofía, después de varios siglos, se colapsara.

Aristóteles había errado. La Tierra estaba en movimiento, giraba y con ésta, la cabeza de los hombres también lo hacía cuestionándose por el nuevo lugar que ocupaba en el orden cósmico.

El problema al que tuvo que hacer frente la escena filosófica renacentista fue el de apaciguar los deseos humanos de querer abarcarlo todo y no poder lograrlo. El hombre se encontraba de cara a lo infinito del universo, buscando un punto fijo que le ofreciera la estabilidad, o mejor dicho, la inmovilidad necesaria para habitar en el mundo con la seguridad que ofrecía la posibilidad de un saber imperecedero. Éste era el tipo de saber, que según la lectura batailleana, demandaba certeza y fijeza:

El conocimiento exige una cierta estabilidad de las cosas conocidas. En todo caso, el terreno de lo conocido es, al menos en cierto modo, un terreno estable donde uno se reconoce, donde uno se ubica.⁷

La idea “vacío” con relación directa al Universo implicó la disolución de la estabilidad necesaria para el desarrollo del conocimiento humano, al mismo tiempo que el encuentro entre la finitud de los hombres con la infinitud de las galaxias.

Con base en lo anterior, la filosofía del renacimiento tuvo que buscar una manera de justificar la calma y estabilidad requerida para poder hablar de la posibilidad de conocimiento humano. Es decir, la filosofía necesitó de un fundamento, de una certeza que ofreciera en su aparecer *un guiño de ojo que brillase con malicia, una sonrisa melancólica que, como muestra de fatiga, calmara, o al menos disimulara el sufrimiento de no poder serlo todo, de tener incluso límites muy angostos*⁸.

La tradición filosófica del renacimiento sabía que la crisis por la que estaba pasando podría implicar que el hombre se inclinase por las denominadas “ciencias exactas”, de las cuales dicha disciplina no era partícipe. ¿Quién se asomaría a los libros de las doctrinas filosóficas si la naturaleza misma -como se pavoneaba en declarar Copérnico-, estaba escrita en clave matemática y

⁷ Bataille Georges. *La oscuridad no miente*. Ed. Taurus. México. 2001. p.113.

⁸Cf. Bataille Georges. *La experiencia interior*. Ed. Taurus. Trad. Savater Fernando. Madrid España. 1973. p. 10.

algebraica? Y sobre todo: ¿Qué clase de lunático preferiría los resultados de una disciplina que carecía de instrumentos y métodos?

La filosofía podría haber estado perdiendo adeptos, no obstante, la solución a dichos problemas se concentró en la capacidad racional del hombre. Era cierto que las “ciencias exactas” comenzaron a vivir un apogeo, sin embargo, las mismas no podían olvidarse de dos cuestiones: por un lado, el que todo tipo de conocimiento, o descubrimiento, sólo era posible desde el pensamiento humano, es decir, a partir del hombre como único sujeto portavoz de la racionalidad; y por el otro, que la filosofía era considerada, por antonomasia, la encargada del estudio de los alcances y modos de desenvolvimiento de dicha propiedad.

El renacimiento se encargó de exaltar las cualidades del hombre y de experimentar la caída y el levantamiento de los ánimos de éste. El ser humano racional era quien, a pesar de su finitud, poseía la única llave que abriría el edificio del saber; la única cualidad desde la cual, ese libro abierto que era la naturaleza, podía ser interpretado.

La racionalidad humana fue el inicio y fin a todo problema renacentista. Fin en tanto que la filosofía, desde esta perspectiva, se ocuparía -como ya sabía hacerlo-, de examinar los alcances racionales y las estructuras de aprehensión del hombre; motivo por el cual se daba por concluido el escándalo desatado frente al error cosmogónico aristotélico. E inicio, ya que con base en dicha facultad

emergería la más grande de todas las ambiciones intelectuales que pudiera solapar la tradición: la de un *proyecto de saber* que cuidadosamente empleado impulsaría a esta disciplina a ser considerada la única y verdadera ciencia universal.

La hipótesis de la que partió este proyecto fue la siguiente: si el universo parecía infinito y los procesos de la naturaleza complejos, entonces, al ordenar la suma de las explicaciones halladas a todo posible fenómeno dentro de una sola unidad, el saber como único patrimonio de la humanidad, sería resguardado⁹.

La filosofía al asumir la posibilidad de un *proyecto de saber*, provocó que se intentara sistematizar cada uno de los fenómenos naturales con base en la racionalidad humana, y que lo inmanente de los hombres, es decir, la condición terrenal –su discontinuidad y mortalidad-, fuese dejada de lado en favor de lo trascendental, de lo imperecedero: el conocimiento, que acumulado, constituiría el patrimonio intelectual de toda una especie, la cual presurosamente, empezó a jactarse de ser la única y autentica soberana del conocimiento en el universo.

La idea de un *proyecto de saber* se basó en el deseo humano de conocimiento, en el anhelo de serlo todo y poder llegar a los recovecos más misteriosos de la realidad. Dicho proyecto apareció como una promesa que años después, durante la modernidad, logró ser consolidada; esta promesa era la síntesis entre los deseos y las ambiciones más tentadoras de los humanos.

⁹ El deseo de ejecutar dicho formulario propició la aparición de la *Enciclopedia, a modo de diccionario razonado*, que en 1751 se publicó bajo la dirección de d'Alembert y Diderot. Trabajo monumental, que si bien, fue víctima de censura y quemas públicas, representó la síntesis de todo el conocimiento, hasta entonces conquistado por la humanidad.

Para el *proyecto de saber* el conocimiento universal era la herramienta con la cual los hombres se liberarían de las cadenas que los ataban hacia las instituciones; lazos que entorpecían y frenaban la posibilidad del desarrollo social. Es resumen: para dicho proyecto, el *saber* tenía la característica de otorgar al hombre autosuficiencia y autonomía¹⁰, lo cual abría la posibilidad de un nuevo paradigma de investigación para la filosofía.

En tanto lo anterior, la urgencia de la filosofía por cimentar un proyecto con estas características fue evidente. Por un lado, el proyecto de saber garantizaba que los hombres pudieran conocer y manipular todos los procesos de la descomunal y amenazadora naturaleza, logrando ubicar, de nueva cuenta, al hombre –o mejor dicho, a la racionalidad de éste- al centro de la cuestión. Y por otro, el que se disiparan las dudas sobre la veracidad de los resultados arrojados por las investigaciones filosóficas.

El *proyecto de saber* implicaba la disolución de todo tipo de desconfianza hacia la filosofía entendida como institución; al mismo tiempo que fue un pretexto para el replanteamiento de las incógnitas aún no resueltas.

Era cierto que se había errado, sin embargo, este tropiezo había resultado ser el trampolín y la excusa que diera origen a la ejecución de un proyecto del

¹⁰ He aquí el lema de la Ilustración -parte del periodo Moderno y síntoma de las situaciones intelectuales vividas durante el Renacimiento-, declarado por Kant “¡Ten el valor de servirte de tu *propia* razón!, el cual buscó terminar con la incapacidad, en tanto *imposibilidad*, del hombre por servirse de su inteligencia sin la guía de otro, sin la mano de otra entidad -ya sea institución o persona-, que lo arrastre a asumir todo tipo de presupuesto.

cual aún se puede tener noticia. Fue la justificación del edificio de la racionalidad, el cual necesitaba la aparición de un método que alejara la amenaza de un nuevo atropello.

La Filosofía tenía que hacerse de un pilar que fuera firme, sólido; un método que fuera tan exacto como para arrojar resultados claros y distintos, y a la vez lo suficientemente convincente como para que nadie pudiera ponerlo nuevamente en cuestión.

Aunque parecía paradójico, este *método* encontró su nacimiento en la capacidad humana de *dudar*. La misma facultad de *dudar* que había provocado la crisis de la filosofía, se reveló, como sucede con los venenos más letales, a modo de un antídoto milagroso.

La *duda metódica cartesiana* fue el cimiento desde el cual la filosofía se mantuvo en pie; el clímax de la conversión renacentista a la etapa moderna, y uno de los más importantes parteaguas del proceder filosófico.

La obra de René Descartes marcó el inicio de un plan que buscaba cumplir las ambiciones y deseos de los hombres; plan que tiempo después Hegel pretendió consumir.

1.2 El proyecto de saber en términos de *método, certeza y utilidad*.

El *Discurso del método* de René Descartes salió a la luz en el año 1637 y lo hizo bajo el título completo de: *Discurso del método para el bien dirigir la razón y buscar la verdad en las ciencias* –enunciado que no exageró en cuanto las pretensiones últimas que seguía.

En esta obra fue donde la aparición del *cogito, ergo sum* definió la existencia del *sujeto pensante* –sujeto racional-, que conoce en tanto la capacidad de retrotracción de la conciencia misma; el ejercicio del pensamiento que en su desarrollo no sólo propuso las bases del esquema a seguir por el proyecto de *saber moderno*, sino que intentó prevenir cautelosamente cualquier otro tipo de derrumbe. Con relación a lo anterior, García Morente comenta:

Descartes tiene detrás de sí un pasado filosófico aleccionador, una experiencia previa del fracaso. Y entonces él tiene que empezar a filosofar, más allá de la alegría virginal de los inocentes griegos, con la cautela y la prudencia del que ha presenciado un fracaso de siglos. ¡Cuidado! –Piensa Descartes-. ¡No vayáis a equivocaros! ¡Mucho cuidado! Esta actitud de prudencia y de cautela que el lugar y el momento histórico imponen inevitablemente a Descartes, es lo que imprime un sello indeleble en el pensamiento moderno¹¹.

La Filosofía de finales del renacimiento y principios de la modernidad buscó actuar sigilosa y cuidadosamente, pretendiendo apostar a lo grande con la

¹¹García Morente Manuel. *Lecciones preliminares de filosofía*. Editores Mexicanos Unidos. México. 1976 pp. 162-163.

cautela necesaria que evitara un nuevo derrumbe; motivo por el cual, la claridad y distinción, destacadas por su autor, fueron pertinentemente aceptables. Sin embargo ¿por qué razón es ésta la obra que funda el *proyecto de saber*? La respuesta está constituida en términos de *método, certeza y utilidad*.

La filosofía necesitaba de un soporte, y el encuentro con las reglas fijas que contenía el *Discurso del Método* pareció ser la mejor alternativa para descubrir las verdades universales que deseaba el *proyecto de saber*. Estas verdades serían desprendidas de una única verdad indubitable: la del sujeto que dudando de todo, incluso de sí mismo, se percata de que existe en tanto es una entidad que duda de todo lo demás.

Las cuatro categorías que Descartes señaló al inicio del su *Discurso del método*, sostenían que: 1) Todo aquello que sería tomado como una “verdad” tenía que aparecer a la razón humana, necesariamente, como algo: “claro y distinto. 2) La “fragmentación” de todo objeto protagonista de las intensiones de aprehensión humana. 3) La “jerarquización” del pensamiento en tanto un orden esquemático que fuera de lo más simple a lo más complejo. 4) El momento de recapitulación minuciosa que dé certeza de que nada ha sido dejado de lado tanto en la “fragmentación” como en la “jerarquización; lo cual debía arrojar como

resultado, la “*totalización*” de las distintas dimensiones de aquello que ha sido objeto de esta investigación¹².

Con base en lo anterior, la “claridad y distinción”, la “fragmentación”, la “jerarquización” y “totalización” fueron tomados como los cuatro principales valores a seguir en las siguientes investigaciones filosóficas. Aparecieron como los nuevos axiomas que pretendían erradicar todos los supuestos anteriormente asumidos de manera dogmática¹³, al mismo tiempo que prevenir un nuevo colapso de la escena filosófica.

La intención de sostener la práctica de estas cuatro categorías fue la de que todo aquello que se jactara de ser “conocimiento” tuviera, ante todo, que ser re-pensado. Que la “reflexión filosófica” fuera la verdadera encarnación del flexionar de la conciencia misma pensando, y re-pensándose, en este actuar intelectual.

René Descartes respondió de manera clara y sistemática al cuestionamiento por la posibilidad de un conocimiento imperecedero, usando como punto de partida la racionalidad. Al respecto, García Morente especifica:

¿Es lo real cognoscible, racional? ¿No será acaso el universo algo totalmente inaprensible por la razón humana, algo esencialmente absurdo, irracional, incognoscible? Esta

¹²Cf. Descartes René. *Discurso del método*. Ed. Porrúa. Trad. de Larroyo Francisco. México, Porrúa. 1981. pp. 56-59.

¹³Es importante aclarar que desde la lectura, y el estudio que sostenemos con relación a la *duda metódica* cartesiana, rechazamos la interpretación del *escepticismo* que suele hacerse. No entendemos a dicho ejercicio de *duda* como pretexto para negar a la posibilidad del conocimiento en el hombre, sino como un *procedimiento* que el propio Descartes realiza para aislar una “verdad primera”; la del *yo, pensándose a sí mismo*, y afirmando la posibilidad de que el pensamiento alcance el saber mismo.

interrogación es la que Descartes se hace [...] y no hace sino contestar afirmando la racionalidad del conocimiento, la confianza postrera que hemos de tener en nuestra razón y en la capacidad de los objetos para ser aprehendidos por ella.¹⁴

Con el *Discurso del Método* Descartes colocó la primer piedra que sería el soporte de la ejecución del *proyecto de saber*. Esta piedra fue la de la realidad como algo totalmente racional, claro y distinto; dicha realidad, si bien no le es dada de suyo al intelecto humano, sí se encuentra sujeta a la aprehensión del pensamiento racional.

El autor de las *Meditaciones Metafísicas* edificó el camino a seguir de las posteriores investigaciones filosóficas a partir de pensar la posibilidad del conocimiento en términos de *experiencia del pensamiento*¹⁵. Dicha experiencia se narra en su primera obra, *El Discurso del Método*, como el sujeto encarnando el método de la duda, con el desenlace de descubrirse a sí mismo como el inicio y fin de todo *saber*.

La experiencia del pensamiento cartesiano tuvo una consecuencia principal: afirmar que la fuente pura de todo saber, tanto especulativo como práctico, era el sujeto desde su interioridad. Lo anterior implicó que fuese imposible dudar de la veracidad sobre lo vivido dentro de la misma. ¿Quién

¹⁴García, Morente. *Estudio Introductorio al Discurso del método*. En:

<http://inif.ucr.ac.cr/recursos/docs/Revista%20de%20Filosof%C3%ADa%20UCR/Vol.XXXIII/No.%2081/Habermas%20y%20Bataille%20la%20superacion%20de%20la%20razon.pdf>.

¹⁵ Con relación a esto, cabe resaltar que la *experiencia del pensamiento* en Descartes, entendida como el ejercicio de retrotracción de la conciencia –*el cogito, ergo sum*–, se inicia la idea *saber* como realidad. La cual sufre un giro radical con relación a la obra batailleana; pues como se desarrollará en el próximo capítulo, es esta *experiencia del pensamiento*, volcada hasta el límite de lo posible de la condición racional humana, lo que revela el no-saber y sus consecuencias.

cuestionaría la veracidad sobre la experiencia particular¹⁶ de cada hombre? El sujeto que encarna a la experiencia del pensamiento se vuelve una entidad encerrada en sí misma, descubriendo los objetos de su interés.

La experiencia, con Descartes, adquiere un valor incalculable dentro de la historia de la filosofía. Este valor es el de ser incuestionable. Lo que sucede dentro de la experiencia humana, a partir de dicho autor, se transforma en la autoridad pura de sí misma.

Sin embargo, en tanto lo anterior, la distinción entre sujeto y objeto fue algo necesario que a su vez esbozó los principios de una circularidad. Al asumir al *sujeto* como un ente racional que aprehende su exterioridad con base en el ejercicio de su conciencia, y al *objeto* como aquel que a su vez es pensado -*sujetado*, por el acto intelectual que lo fragmenta y ordena esquemáticamente, la tradición asumió a *todo pensamiento como un enderezar la atención de la mente hacia algo. Y que en todo pensamiento existe el pensamiento como acto y el objeto como el contenido de ese acto; el pensamiento que se piensa y lo pensado en el pensamiento.*¹⁷

Con base en las investigaciones cartesianas, los objetos sólo entran en contacto con el *sujeto* por medio del pensamiento. El sujeto a partir de su intelectualidad –racionalidad– puede formarse representaciones perspicuas de lo

¹⁶ Hacemos referencia al término: “particular” en tanto “privado”; es decir, en relación a la experiencia íntima que cada uno logra hacer de su conciencia, de su existencia; aclarando que ésta es entendida como algo universalmente posible, y necesario.

¹⁷ García Morente Manuel. *Lecciones preliminares de filosofía*. Editores Mexicanos Unidos, México. 1976. p. 176.

externo, asumiendo por *externo* a aquello que es ajeno al resultado de la reducción ejecutada desde la duda metódica.

Para Descartes el sujeto crea el *saber* al efectuar el acto del pensamiento, el cual hace que se represente los objetos frente a su conciencia, provocando que aparezca un mundo de cosas en donde sólo había antes la más opaca de las indiferenciaciones.¹⁸

Las investigaciones de René Descartes arrojaron como principal resultado la *certeza* de la existencia del sujeto, el cual, desde su interioridad incorpora y jerarquizar racionalmente todo lo *otro* distinto a él. Todos los objetos que desea colonizar.

Para el fundador de la modernidad no era importante descubrir una multiplicidad de verdades, sino *el ser puro del pensamiento*¹⁹ que fuera tomado como la certeza última a partir de la cual todo tipo de conocimiento podría ser desprendido y justificado. Por esta razón el sujeto fue tomado como la certeza fehaciente de la sustancia pensante. El sujeto es la encarnación de la racionalidad como principio y fin de todo conocimiento.

Con base en lo anterior, el nuevo problema al que tuvo que enfrentarse la filosofía fue: el del paso del conocimiento de los objetos limitados al

¹⁸Cf. Díaz de la Serna Ignacio. *Georges Bataille o la ejecución del saber y del lenguaje*, en *Para leer a Georges Bataille*. Fondo de Cultura Económica Selec. Díaz de la Serna Ignacio y Olle-Laprune Philippe. Trad. Gallardo Glenn. México. 2012. p. 26.

¹⁹Ibidem.

conocimiento en conjunto de *lo que es*²⁰. No obstante, la aparición de la figura del sujeto no fue desde la particularidad, sino desde la universalidad del pensamiento. Es decir, la certeza primera arrojada por la *experiencia del pensamiento cartesiano*, no fue la de un sujeto particular, sino la de un sujeto universal dotado de la facultad de comprender inmediatamente a su exterior. El sujeto cartesiano al reconocerse a sí mismo pensando objetos se otorgó la certeza de la racionalidad universal; esa racionalidad que no sólo aprehende colonizando objetos, sino que los modifica en razón de la utilidad que de éstos se pueda sacar.

La certeza que la obra de Descartes integró a la historia de la filosofía fue la del sujeto que desde su racionalidad comprende y explica a los objetos, cristalizándolos por medio de conceptos, que en conjunto, ponen de manifiesto la grandeza de las capacidades humanas; la condición racional por la cual los hombres se mantienen en pie y que expresan en términos *utilidad*.

La obra cartesiana apareció en la escena filosófica no sólo como el pregonar de una certeza última o el pórtico de una nueva era –la moderna–, sino como un nuevo paradigma, el cual no fue solamente el de la *experiencia del pensamiento*, sino el de la racionalidad ligada a un valor: el de la *utilidad*. Al respecto, G. Bataille apunta:

Descartes había señalado como fin a la filosofía <<un conocimiento claro y seguro de lo que es útil para la vida>> pero en él, ese fin no podía separarse del

²⁰Cf. Bataille Georges. *La oscuridad no miente*. Taurus. Trad. Díaz de la Serna Ignacio. México. 2001. p. 160.

fundamento. La pregunta así planteada atañe al *valor* del conocimiento razonado.²¹

No sólo fue conveniente para la filosofía hallar un método con el cual desarrollar sus investigaciones, sino también le fue práctico. Con la llegada del *método cartesiano* la economía del pensar fue desarrollada en términos de *claridad* y *distinción*; pero sobre todo, en favor de un conocimiento que buscara garantizar el bienestar y desarrollo de la sociedad.

Es decir, desde el punto de vista del ideal cartesiano, sólo sería digno del acto de reflexión filosófica aquel objeto –o fenómeno– de la naturaleza que *sirviera* para el desarrollo social y científico de las futuras eras; por lo cual, todo conjunto de explicaciones sobre éste debía ser ordenado perspicuamente, es decir, “sistemizado” bajo la dichosa lógica de la *claridad* y *distinción*.

Las siguientes investigaciones filosóficas debían ceñirse a un orden que economizará su eficiencia, y ordenará solamente aquello que sirviera en favor de la tradición. La idea de saber se asoció con la de utilidad; aquello que no logrará ser justificado, con relación a estos términos, simple y sencillamente no sería reflexionado.

Lo anterior no parecía provocar problema alguno. La humanidad desde épocas muy remotas intentó explicarse los procesos de la realidad externa con el fin de manipular su aparición, y con estos parámetros parecía poder lograrlo; no

²¹Bataille Georges. *La experiencia interior*. Taurus. Trad. Savater Fernando. Madrid España. 1973. p. 127.

obstante, si sólo eran estudiados los objetos que podían ser utilizables, ¿qué sucedía con los que no lo eran? ¿no formaban parte de la realidad? Estos objetos o fenómenos, aunque no fueran utilizables, también eran parte de la realidad, pero no de la concepción de ésta ligada a la facultad racional.

La propuesta cartesiana solventó la aparición de una *cláusula filosófica* que fue asumida e interiorizada por toda la tradición moderna; tradición que bajo tales ambiciones solapó la aparición de los colosales sistemas del pensamiento tan característicos del idealismo alemán.

Recapitulando, el *saber* en Descartes fue entendido como una *acción*, como un *ejercicio* riguroso del pensamiento que se piensa a sí mismo y a todo lo demás, depositando los resultados de su reflexión en categorías fijas universalmente entendibles. Sin la actividad unida al proyecto, Descartes no habría podido mantener la seguridad profunda, que le otorgara a la escena filosófica la seguridad del cumplimiento del *proyecto de saber*²².

Esta propuesta, además de ser el pilar del *proyecto de saber*, delimitó a éste como el resultado de una *acción*, de una *operación*, que en el acto de aprehensión introdujo en lo real lo manipulable, lo representable, a través de conceptos racionales.

Sin embargo, aunque Descartes fuera el responsable de todo lo anterior, su propuesta no fue la que culminó las expectativas de la época moderna. El

²²Cf. Op. Cit. p. 128.

cumplimiento de estas ambiciones –aparentemente- fue alcanzado por el sistema hegeliano; el cual, tomando en cuenta la noción de *acción*, desarrolló el concepto de *trabajo*, del cual se desprendió la idea de *saber absoluto*, que culminaría la ejecución de dicho proyecto epistémico.

1.3 El *proyecto de saber* en términos de *trabajo*. Sobre el movimiento dialéctico hegeliano.

*En el cielo, las miríadas de estrellas no trabajan,
no hacen nada que las subordine a empleos;
sin embargo la tierra exige el trabajo de cada hombre,
le obliga a agotarse en interminables trabajos.*

G. Bataille.²³

Más allá de la *duda metódica cartesiana* y de la crisis renacentista, el proyecto de saber emprendido por la modernidad *ha sido, en el curso de la historia, el resultado de una acción.*²⁴ La acción del pensar mismo.²⁵ Esta acción es ejecutada a ciento setenta años de la aparición del *Discurso del Método*, dentro de la obra filosófica de G. W. Hegel.

El autor de la *Fenomenología del Espíritu* partió su investigación de dos ideas principales. La primera de ellas fue la del concepto de *trabajo* íntimamente ligado

²³ Bataille Georges. *El límite de lo útil*. Losada. Trad. Arranz Manuel. Madrid España. 2010. p. 21.

²⁴ Díaz de la Serna Ignacio. *Georges Bataille o la ejecución del saber y del lenguaje*, en *Para leer a Georges Bataille*. Fondo de Cultura Económica. Selec. Díaz de la Serna Ignacio y Olle-Laprune Philippe. Trad. Gallardo Glenn. México. 2012. p. 24.

²⁵ Con relación a esto, cabe aclarar que partimos de la interpretación del *cogito, ergo sum* como el primer acto del pensamiento, en tanto el flexionar de éste volcado hacía sí mismo.

a la *transformación de la naturaleza*²⁶, es decir: a las modificaciones que puedan ocurrirle a ésta después de las acciones ejecutadas por los hombres. Y la segunda, la apropiación del concepto de *acción* en términos universales; es decir, la visión de un hombre que más allá de ejecutar diversas actividades esporádicas, es desde siempre, y en todo momento: *acción*.

No obstante, el hombre no es una acción cualquiera. El hombre es *acción racional*. Para Hegel el hombre es lo que *produjo* —o, en términos de *trabajo*: aquello que *transformó*— con su racionalidad. El hombre es el ejecutar de la *acción racional* que determina, descubre y posibilita la realidad en la cual se desenvuelve²⁷.

Esta *acción racional* al ejecutarse revela la realidad, y determina el movimiento que tiene la historia. Hegel le concedió un lugar privilegiado a la Historia en la filosofía, y al hacerlo le imprimió movimiento. Dicho movimiento es el resultado de la suma de *acciones racionales*, el cual es identificado como *dialéctico*.

El término *dialéctico* ya había sido usado por los griegos como un método de conversación o argumentación análogo a la lógica; no obstante, en la propuesta hegeliana esta noción sufre un cambio radical que llega a significar una revolución en la escena intelectual a la cual se circunscribe.

²⁶Cf. Kojévè Alexandre. *La concepción de la antropología y el ateísmo en Hegel*. Ed. Leviafán. Trad. Sebreli Juan José. Buenos Aires Argentina, 2007.p.32.

²⁷Cf. Kojévè Alexandre. *La dialéctica del amo y el esclavo en Hegel*. Trad. Sebreli Juan José. Buenos Aires Argentina. s/f. p. 98.

En Hegel el concepto *dialéctico* refiere a la ejecución de un *movimiento*, que a su vez implica la idea de *cambio*. Para este autor, el *movimiento dialéctico* es la explicación de la realidad formada por contrarios –*tesis* y *antítesis*- que constantemente se ven enfrentados para transformarse y dar pie a un tercero: la *síntesis* de ambas partes. Esta *síntesis*, al significar un cambio o evolución, expresa el movimiento en ascenso de una sociedad que es capaz de entender, por medio de su racionalidad, a la naturaleza.

El hombre no es quien posee la facultad de imprimir en la naturaleza dicho movimiento; él no ejecuta por su intelecto la operación que provoca la aparición del *movimiento dialéctico*. Esta no es la *acción* que trata de exponer Hegel cuando afirma que el hombre es, desde siempre, acción. Para Hegel la naturaleza misma funciona mediante esta síntesis de contrarios, siendo el hombre el único capaz de entenderla.

La naturaleza es dialéctica y lo único que hace el hombre es detectar, por medio de su racionalidad, dicho proceso que provoca la transformación de un elemento en otro.

La naturaleza está escrita en clave dialéctica y el hombre, que también es parte de ella, con base en los *actos racionales* que ejecuta, es el único con la posibilidad de revelar los misterios que ésta resguarda para usarlos a su favor.

Con base en lo anterior, al haber asumido el funcionamiento de la naturaleza de forma enteramente *dialéctica*, Hegel introdujo en su sistema

filosófico dos nuevas figuras; éstas, partiendo de la lucha de contrarios, buscaron ilustrar el funcionamiento de la sociabilidad humana y las relaciones que mantenemos con los otros, las cuales definen el ritmo y camino de la historia. Estás dos figuras son las del *amo* y el *esclavo*²⁸.

El hombre además de ser entendido como dicha *acción racional*, es *siempre, necesaria y esencialmente, amo o esclavo*²⁹. El ser humano, en el pleno de las capacidades racionales que desarrolla, sólo puede aparecer en la historia como *amo* o como *esclavo*. Estás dos figuras se encuentran en relación a la ejecución de un combate que también es *dialéctico*.

Este encuentro es narrado por el autor de la *Fenomenología del Espíritu* como la lucha *a muerte* de estas dos figuras, o estas dos *autoconciencias*³⁰, que arriesgan todo en favor de conseguir el *reconocimiento* de la otra parte. Dicho reconocimiento es explicado por el autor de la siguiente manera:

La autoconciencia es primeramente simple ser para sí, igual a sí misma, por la exclusión de *sí* de todo otro; su esencia y su objeto absoluto es para ella el *yo*; y, en esta *inmediatez* o en este *ser* su ser para sí, es *singular*. Lo que para ella es otro es como objeto no esencial, marcado en el carácter de lo negativo. Pero lo otro es también una autoconciencia; un individuo surge frente a otro individuo. [...] Cada una de ellas –de las

²⁸Estas dos figuras también son conocidas bajo los términos de *Señor* y *Siervo*, no obstante, en tanto hemos basado nuestra lectura sobre la obra hegeliana en la interpretación que hace Alexander Kojévè de éste, preferimos mencionarlas según la traducción realizada por Juan José Sebreli a sus lecciones, en vez de referir a el trabajo de Wenceslao Roces en la *Fenomenología del Espíritu*.

²⁹Kojévè Alexander. *Dialéctica del amo y el esclavo en Hegel*. Trad. Sebreli Juan José. Buenos Aires Argentina. s/f. p. 16.

³⁰ La conciencia que aparece en Descartes, y que hemos sostenido como el primer acto del pensamiento, se desarrolla en Hegel como *autoconciencia*; la cual se entiende como la ejecución literal del proyecto de saber, en tanto es la elevación máxima de la racionalidad humana que transforma a la realidad en algo racional, lo cual implica que sea conquistable.

autoconciencias- está bien cierta de sí misma, pero no de la otra, por lo que su propia certeza de sí no tiene todavía ninguna verdad, pues su verdad sólo estaría en que su propio ser para sí se presentase ante ella como objeto independiente o, lo que es lo mismo, en que el objeto se presentase como esta pura certeza de sí mismo. Pero, según el concepto de reconocimiento, esto sólo es posible si el otro objeto realiza para él esta pura abstracción del ser para sí, como él para el otro, cada uno en sí mismo, con su propio hacer y, a su vez, con el hacer del otro.³¹

Para Hegel el *reconocimiento* es buscado instintiva e incesantemente por los hombres, con el fin de entender o *interpretarse* en la historia de las sociedades. El ser humano está guiado por el deseo de reconocimiento, el cual es el mayor de todos los apetitos y el generador de la autoconciencia³².

En esta lucha las autoconciencias buscan el sometimiento del *otro* que garantice el estatus y las concepciones que de cada figura se tendrán. Gracias a la tensión *vida-muerte* encarnada en la dialéctica del *amo* y el *esclavo* es que se desprende el papel que cada una de estas figuras desempeñará:

Se trata de la lucha por ser reconocido. De estas dos autoconciencias que se enfrentan ninguna es el Amo, ninguna el Esclavo. Estas dos figuras son resultado de una lucha. En esa lucha, una de las dos teme morir. La otra, no. En una de las dos conciencias el miedo a morir es más fuerte que el deseo de reconocimiento. Es decir, yo quiero que la otra conciencia, la que me enfrenta, se me someta y me reconozca. Sobrellevo esta tensión hasta donde puedo. De pronto el miedo le pone un límite a mi deseo. La otra conciencia no se me somete. Descubro en ella que está dispuesta a luchar hasta

³¹Hegel George Wilhem Friedrich. *Fenomenología del espíritu*. Fondo de Cultura Económica. Trad. Roces Wenceslao. México, D. F. 2009. p.115.

³²Cf. Kojévè Alexander. *Dialéctica del amo y el esclavo en Hegel*. Trad. Sebrelí Juan José. Buenos Aires Argentina. s/f p. 15.

morir. Peor aún: descubro en ella que no le importa morir. Que no piensa en la muerte. Que sólo piensa en su deseo de reconocimiento y en cómo saciarlo.³³

El vencedor de este encuentro, es decir, la figura identificada bajo el concepto de *amo*, es aquel que ignoró el miedo a la muerte. Aquel que nunca mostró angustia ante su posible fallecimiento. En cambio, la figura que retrocede por temor a perder la vida es identificada como el *esclavo*; personaje que paradójicamente, al haber sido vencido, es el protagonista y motor de la historia misma.

El *esclavo* es el perdedor de dicho combate. Es quien no obtuvo el reconocimiento del otro, ni conoce de su existencia como sujeto independiente –conocimiento que sí fue conquistado por el *amo*-. No obstante, al haber padecido esta derrota y haberse condenado a ejecutar el conjunto de *actividades* necesarias para cumplir los deseos del *amo*, el *esclavo* es quien *trabaja* y por lo mismo el único que ejecuta la *acción racional* a la cual hemos referido antes.

El *esclavo* es el personaje que desarrolla la historia porque es quien la cambia a partir de su trabajo. El *esclavo* conquista su reconocimiento durante el proceso que implica transformar a la naturaleza en cada acción.

La figura hegeliana del *esclavo* es, paradójicamente, la que encarna la animalidad de su especie para posteriormente romper con ella. Al haber perdido

³³Ibid. p. 36.

la lucha con el amo por temor a la muerte, y al ser la muerte un hecho de la naturaleza, éste se encuentra atado a sus instintos, a la parte *no-racional* humana que lo ubica en el plano más cercano de la inmanencia, a la inmediatez³⁴. La animalidad a la que pertenece y que imprime en él el deseo de supervivencia es lo que lo obligó a huir de la posibilidad de morir, sometiéndole *servilmente* a los deseos del *amo*. Sin embargo, esta animalidad es fragmentada por el *trabajo*, por la *acción racional* que está comprometido a ejecutar y con la cual transforma a la naturaleza para colocarse a sí mismo en el plano de lo trascendente.

El esclavo busca el paso de lo inmanente a lo trascendente por medio de la *acción racional*.

Con la figura del esclavo Hegel explicita que *el hombre habita en un mundo que es externo a él y sin éste no podría existir, sin embargo, a la par de que lo necesita, tiene que transformarlo para sentirse realizado*³⁵. La humanidad, ubicada dentro del papel del *esclavo*, tiene el deber de negar al mundo, de transformarlo y combatirlo para realizarse en éste, para reconocerse dentro de éste. Únicamente el trabajo es lo que perfecciona y constituye al hombre en el mundo que ambiciona colonizar³⁶.

³⁴ Con respecto al uso del concepto “*inmanencia*”, hemos decidido emplearlo por dos cuestiones: la primera, como una expresión de la inmediatez que el *esclavo*, o si se prefiere, que el sujeto, tiene del objeto, razón por la cual logra transformarlo. Y en segunda, en tanto buscamos que más adelante se exponga a dicha inmediatez con relación al concepto de *soberanía* batailleana; tema que nos coloca en una de las problemáticas centrales que ocupan nuestro interés y que será desarrollado en el tercer capítulo de la presente investigación.

³⁵Cf. Kojévè Alexander. *Dialéctica del amo y el esclavo en Hegel*. Trad. Sebrelí Juan José. Buenos Aires Argentina. s/f. p 98.

³⁶ Vid. Bataille, Georges. *Hegel, el hombre y la historia en Para leer a Georges Bataille*. Fondo de Cultura Económica. Selec. Díaz de la Serna Ignacio y Olle-Laprune Philippe. Trad. Gallardo Glenn. México. 2012. p. 644.

La figura del esclavo está muy lejos de la del *amo*. El *reconocimiento-en-el-mundo*³⁷ del *esclavo* por medio de la transformación o negación de la naturaleza, realizado por las acciones racionales, le otorga el reconocimiento que el *amo* no pudo brindarle en su enfrentamiento. Por lo tanto, las acciones racionales englobadas dentro del concepto de *trabajo* hegeliano, son las condiciones necesarias para que al *esclavo se le revele la conciencia, pues la conciencia es realizada por la acción*.³⁸

Este reconocimiento es el mismo que buscó el hombre de la crisis renacentista al sentirse incapaz de comprender y aprehender, como especie, los procesos de la naturaleza. El reconocimiento que una vez conquistado reforzaría las ambiciones del *proyecto de saber*.

En síntesis, la *acción* servil ejecutada por el *esclavo* se entiende como *trabajo* en tanto es una transformación –*negación*– de la naturaleza, lo cual implica comprender, interpretar y captar el movimiento dialéctico que ella misma presenta:

“Pensar es ya trabajar” [...] El saber se inscribe en el ámbito del trabajo. No podría ocurrir de otra manera. El saber es un “medio”, pero no sólo a través de él “se trabaja”. El saber mismo trabaja en la medida en que ha sido un resultado histórico del trabajo humano. El trabajo fue la actividad que fundamentó el conocimiento y la razón; permitió que nos

³⁷Vid. Kojévè Alexander. *Dialéctica del amo y el esclavo en Hegel*. Trad. Sebrelí Juan José. Buenos Aires Argentina. s/f. p. 98.

³⁸Op. Cit. p. 97.

transformáramos, volviéndonos el animal razonable que somos.³⁹

Al transformar la naturaleza para poder entender su organización, el esclavo la *descompone* mediante la *acción* de objetivar en categorías y conceptos aquellas relaciones que racionalmente ha detectado; al mismo tiempo que éstas son sólo el reflejo de la universalidad que se expresa en cada fenómeno natural. Es decir, cada uno de los fenómenos aparecidos en la naturaleza, desde la propuesta hegeliana, responde a una estructura dialéctica universal, y son el pequeño reflejo de un actuar infinitamente repetible que es aprehensible.

Por lo tanto, el saber es el resultado de una acción: la del *ejercicio racional humano*. Dicha acción es la que se ejecuta bajo una lógica en la que la realidad exterior del mundo se establece de acuerdo y conforme al concepto. Esta actividad racional es *trabajo*, el cual es realizado por el *esclavo* para el *amo*; por la figura de la propuesta filosófica hegeliana que *servilmente* ejecuta el *proyecto de saber moderno*, y que sometido a su condena explica el movimiento dialéctico de la naturaleza, subordinando su tiempo de vida en favor de un bien mayor: el bien que el saber ambicionado por este proyecto, pueda brindar a las futuras generaciones.

³⁹Díaz de la Serna Ignacio. *Georges Bataille o la ejecución del saber y del lenguaje* en *Para leer a Georges Bataille*. Fondo de Cultura Económica. Selec. Díaz de la Serna, Ignacio y Olle-Laprune, Philippe. Trad. Gallardo, Glenn. México. 2012. p. 24.

El *esclavo* es un ser racional que ha dejado de lado su animalidad para ejecutar los actos que sirven a un proyecto que tal vez nunca vea realizado y que lo subordina a la *lógica de la utilidad* que construyó Descartes.

Dicha figura hegeliana es la condición *sine qua non* del progreso histórico que entraña el cumplimiento del ideal de lo absoluto; concepto que a su vez fue asumido por la tradición filosófica como el fin y realización del *proyecto de saber moderno*.

1.4 Hegel y la *culminación del proyecto de saber*. Deseos de **totalidad**.

*La completa realización del círculo era para Hegel
la completa realización del hombre.*

G. Bataille.⁴⁰

Para Hegel, que el hombre -el *esclavo*- existiera y se expresara a través de la *acción*, es decir del *trabajo*, implicó que el pensamiento racional tuviera las posibilidades de revelar los procesos que conforman a la realidad; que fuera posible entender, explicar y enseñar la totalidad: *el saber absoluto*.

El movimiento -o método- dialéctico hegeliano no es una estructura por la cual los seres racionales, ansiosos de verdades últimas, se acerquen a la naturaleza

⁴⁰Bataille Georges. *La experiencia interior*. Taurus. Trad. Savater Fernando. Madrid España, 1973. p. 133.

para interpretarla o diseccionarla, sino que la misma funciona con base en dicho esquema, el cual somos capaces de captar en virtud de nuestra racionalidad⁴¹.

En tanto lo anterior, destaca el que Hegel no pensara a la naturaleza como un libro en blanco que pudiera ser llenado a partir de las interpretaciones que logremos hacer de ésta, sino como una entidad que se *des-cubre* ante la racionalidad humana con la intención de ser ordenada. La información que el hombre busca aprehender sobre lo que le rodea ya está dada, y el humano, como el único animal que posee las capacidades para entenderla, acude a ella con la intención de abrazar el *logos*⁴² que ésta desprende.

Hegel entendió la relación naturaleza-hombre como algo plenamente racional; de tal forma que el sujeto *sabe todo lo que es* -todo lo racional que puede llegar a ser- *y es, efectivamente, todo lo que él hombre puede ser, mediante la negación de la naturaleza*⁴³; es decir, mediante el acto de transformarla para entenderla y con esto dominarla.

Lo anterior, llevado al extremo, otorgó las armas necesarias para que los hombres pudieran declarar al mundo como la obra de su pensamiento racional.⁴⁴ Esta racionalidad, a la que aludió infinitamente Hegel, se desarrolló por medio de los movimientos que la conciencia es capaz de realizar. El autor de la

⁴¹Cf. Kojévè Alexander. *La dialéctica del amo y el esclavo en Hegel*. Trad. Sebreli Juan José. Buenos Aires Argentina. s/f. p. 28.

⁴² Entendiendo a “*logos*” como el conocimiento que emana de la naturaleza.

⁴³ Kojévè Alexander. *La dialéctica del amo y el esclavo en Hegel*. Trad. Sebreli Juan José. Buenos Aires Argentina. s/f. p. 57.

⁴⁴ Op. Cit. P. 144.

Fenomenología del Espíritu, partiendo de la misma pregunta que motivó las investigaciones de Descartes - *¿qué soy yo?*-, hizo uso del *Ego* cartesiano dándole un giro radical; giro que toda una era esperaba ansiosamente y que fue expresado de la siguiente manera: *soy un Ego, pero un Ego que piensa verdades absolutas y necesarias*⁴⁵.

Para el autor de la *Fenomenología del Espíritu* la conciencia - aquel espacio interior inaugurado años atrás por Descartes- fue lo que distinguió al hombre del resto de los animales. Dicha conciencia está dotada de movimientos, el primero de los cuales la transforma en *autoconciencia* o *conciencia de sí*.

El movimiento de la *conciencia de sí* es culminado cuando por primera vez se pronuncia el *yo*⁴⁶; es decir, una vez que ha logrado pensarse a sí misma y con esto saberse totalmente existente⁴⁷.

Para Hegel el hombre es un animal racional que necesariamente sabe de su racionalidad. Que se piensa racional y existe en el mundo a partir de dicha facultad; pues de nada hubiese valido para este autor el haberse basado en la racionalidad del hombre si éste no se viviera consciente ella.

⁴⁵ Cf. Kojevě Alexander, *La concepción de la antropología y el ateísmo en Hegel*, Ed. Leviatán. Trad. Sebreli Juan José. Buenos Aires Argentina. 2007. p. 28.

⁴⁶ Cf. Kojevě Alexander, *La dialéctica del amo y el esclavo en Hegel*, Ed. Pleyade. Trad. Sebreli Juan José. Buenos Aires Argentina. s/f. p. 11.

⁴⁷ Esta conciencia de sí, es muy similar a lo que Descartes pronuncia con el *cogito, ergo sum*. La conciencia es retrotraída al grado en que sabe de sí misma y por esta razón, sabe de su existir en el mundo. Tiene certeza de sí en tanto la capacidad de reconocimiento que alberga.

En la *Fenomenología del Espíritu* Hegel no sólo declara al hombre como un ser autoconsciente, sino que determina a la autoconsciencia como una facultad con tendencias naturales y necesarias para extenderse mediante el reconocimiento que como *autoconsciencia* tiene de sí.

La autoconsciencia ha captado ahora el concepto de sí, que primeramente era sólo el que nosotros teníamos de ella, a saber, ha captado el concepto según el cual es en la certeza de sí misma toda realidad; y, a partir de ahora, el fin y la esencia es, para ella, la compenetración dotada de movimiento de lo universal.⁴⁸

La *autoconsciencia* tiende necesariamente a la universalidad. Lanza verdades totalitarias que son captadas por medio del proceso de dominación de la naturaleza. Dichas verdades sólo pueden ser expresadas por medio de conceptos, los cuales se construyen y resguardan verdades generales. Verdades que necesariamente deben ser universales.

Hegel buscó descubrir “verdades últimas” que fueran abstraídas en categorías únicamente expresables en conceptos jerárquicos; pues de esta manera la filosofía podría examinar todos los aspectos de la realidad y se volvería –como anhelaba- una ciencia universal.

Con base en lo anterior, Hegel entendió que lo Absoluto está dado en la conciencia del sujeto, el cual, mediante el acto intelectual piensa los objetos. Lo absoluto es la suma de todos los *posibles* que aparecen en la *realidad* hegeliana;

⁴⁸Hegel Georg Wilhem Friedrich. *Fenomenología del espíritu*. Fondo de Cultura Económica Trad. Roces Wenceslao. México. 2009. p. 231.

realidad que se revela por medio del *movimiento dialéctico* que presenta la naturaleza, el cual al ser captado por la racionalidad humana se materializa en un saber universal que provoca en la historia el desarrollo: el progreso.

La única oportunidad del pensamiento es construir en lo sucesivo el conjunto de posibilidades que el movimiento de la historia ha suscitado, y de percibir la necesidad, el fin y la unidad de ese conjunto agotado. Si se pudiera, en efecto, que en un momento determinado todas las posibilidades del pensar ya hayan sido producidas de una manera u otra, se encuentran de nuevo reunidas ciertas relaciones acumuladas en el espíritu que pudo conocerlas todas por tradición. El objeto de la reflexión de un espíritu semejante será a partir de entonces comprender ese conjunto y sus relaciones como un resultado. Dicho resultado que es su espíritu, podrá aun aparecer entonces, si se ordena, como un saber absoluto.⁴⁹

La construcción de esta *totalidad racionalizada* a la que aspiró Hegel es lo que asumió la tradición como la condición elemental de toda fenomenología de la historia. Al ordenar en nosotros las referencias históricas y el contenido de la conciencia⁵⁰ se armó, progresivamente, el conocimiento del universo al que aspiraba el proyecto de saber.

Ésta fue la sed del *proyecto de saber* moderno. La *voluntad de totalidad* encarnada en una propuesta filosófica que ponía de manifiesto dos situaciones; en primer término: el que todo pensamiento se encontrara inmerso en una lucha por la supremacía; y en segundo: que al solapar la posibilidad del “pensamiento

⁴⁹Bataille Georges. *La oscuridad no miente*. Taurus. Trad. Díaz de la Serna Ignacio. México. 2001. p. 171.

⁵⁰Cf. Georges Bataille. *Hegel, el hombre y la historia*, en *Para leer a Georges Bataille*. Fondo de Cultura Económica. Selec. Díaz de la Serna, Ignacio y Olle-Laprune Philippe. Trad. Gallardo Glenn. México. 2012. p. 645.

impersonal” se traicionara ingenuamente la secreta intención de dominación que como especie albergamos⁵¹.

El *saber absoluto* hegeliano culminó las pretensiones que el *proyecto de saber* moderno tenía, en tanto sistematizó todo tipo de conocimiento en jerarquías, o en al menos dos estructuras, que a su vez resultaron ser la síntesis de un conocimiento general: la sumatoria de la lógica y la filosofía de la naturaleza hegeliana daban como resultado la filosofía del espíritu absolutizante⁵².

Todo el trabajo hegeliano expuesto en la Fenomenología del Espíritu se concentra en la descripción histórica del devenir real de lo absoluto; en el progreso de conocimiento que puede llegar a ejecutar una sociedad, explicitando en todo momento que la filosofía debe ser “necesaria y completa”, no una especulación individual. Por lo tanto, el sistema debe ser circular, pues solamente entonces es necesario y completo.

El proyecto de *saber moderno* se convirtió en un éxito al Hegel haber asumido la “circularidad” como reflejo de la verdad. Esta circularidad fue interpretada como el movimiento *dialéctico*, como la contraposición entre *tesis* y *antítesis* que revelan una *síntesis*. Con base en lo anterior, lo verdadero, bajo esta interpretación, es necesariamente dialéctico. De no haber sido de esta manera, entonces no sería racional y por lo mismo carecería de realidad, de utilidad.

⁵¹Bataille Georges. *La oscuridad no miente*. Taurus. Trad. Díaz de la Serna, Ignacio. México. 2001. p. 149.

⁵²Cf. Kojévè Alexander. *La dialéctica del Amo y el Esclavo en Hegel*. Ed. Pleyade. Trad. Sebrelí Juan José. Buenos Aires, Argentina. s/f. p. 39.

Para el sistema hegeliano la razón era pura y *soberana* en tanto el mundo respondía a las leyes descubiertas por ésta, ejecutadas en favor de ésta. La razón era la que ordenaba todo lo existente, nombrándolo bajo conceptos acumulables que reflejan el progreso de la historia.

Sin embargo, bajo estos ideales totalizadores, en lugar de pensarse la realidad como una totalidad, ésta fue interpretada en tanto los alcances de la racionalidad. La realidad hegeliana tenía la misma dimensión que la racionalidad humana, lo cual provocó el que tiempo después aparecieran algunas interrogantes: ¿qué tan capaz es la racionalidad humana de abarcar a ésta totalidad?, ¿la circularidad hegeliana siempre es completada?, ¿si la racionalidad no llegará a captar esa totalidad, qué pasaría con lo que no fue sistematizado?, ¿es posible aplicarle el “método dialéctico” al sistema hegeliano sin que éste se derrumbe?

La propuesta hegeliana, sin lugar a dudas, fue todo lo colosal que se propuso ser. Fue la ejecución de la racionalidad elevada al máximo, pero también la aparición de un límite vertiginoso: el límite de lo racional en términos de la estructura clara y distinta a la cual se pueda adaptar. Lo real fue para Hegel algo racionalmente expresado que sólo llegaba hasta donde pudiera ser pronunciado lógicamente. No obstante, las preguntas seguían apareciendo: ¿todo lo real puede ser conceptualizado?, ¿cualquier tipo de experiencia vivida por la conciencia humana tiene la posibilidad de ser enunciada con apego a categorías lógicas?

La aparición de un *saber absoluto* otorgó a la escena filosófica la estabilidad necesaria que demandaba. Si la realidad era entendida bajo movimientos dialécticos que se repetían universalmente, entonces la concepción sobre el conocimiento de un fenómeno era algo fijo e inmutable.

La cadena sin fin de las cosas conocidas no es para el conocimiento más que la completa realización de sí mismo. La satisfacción versa sobre el hecho de que un proyecto de saber, que existía, ha alcanzado sus fines propuestos, se ha cumplido, que nada queda ya por descubrir (al menos de importante).⁵³

Hegel ganó en vida la salvación buscada por los hombres con *el proyecto de saber*. Aniquiló la súplica de un fundamento, pero al hacerlo mutiló la naturaleza del humano, dejando sólo un mango de pala, una herramienta, un *hombre moderno*⁵⁴ que sometido al deseo de conocimientos imperecederos se conducía por el mundo bajo el ideal de lo acumulable. Con mira en el futuro, ignorando lo presente. Hegel constituyó la existencia humana con exigencias universales sobre lo conocido, en lugar de ser la existencia el fin de lo conocido.⁵⁵

Con base en lo anterior, una de las críticas que han sido hechas al sistema hegeliano es la de haber excluido la cara propia de la inmanencia de los hombres. Hegel excluyó de su sistema la animalidad de la humanidad con el fin de alcanzar la meta de un conocimiento absoluto: universal; y al eliminar esta faceta del

⁵³ Cf. Op. Cit. p. 130.

⁵⁴ Cf. Bataille Georges. *La experiencia interior*. Taurus. Trad. Savater Fernando. Madrid España. 1973. p. 132.

⁵⁵ *Ibidem*.

hombre, paradójicamente, sacrificó el que su propuesta pudiera ser plenamente integral.

Lo problemático de la dialéctica hegeliana es que al estar basada en la contradicción, es decir, en el confortamiento de antagónicos, también debía haber contemplado la negación del *saber absoluto* que aparentemente alcanzaba. Si toda circularidad es señal de la completa realización del *proyecto de saber* entonces, ¿por qué Hegel no aplicó ésta a su noción de *saber absoluto*?, ¿por qué pasó por alto la *negación* de éste?

Frente a la aspiración moderna del *proyecto de saber*, el deseo por conocer, y de este modo conseguir estabilidad, impulsó el que se buscaran y adoptarían propuestas como la hegeliana que ofrecían una tentativa solución. El *saber absoluto*, con el cual se culminaba y realizaba el proyecto moderno, olvidó cuestionarse sobre el por qué es necesario que haya lo que la conciencia cree saber⁵⁶, y las implicaciones que tenía el que todo *saber* fuese calculado, sistematizado, y objetivado racionalmente.

Con el pasó de los siglos la aparición de las críticas al sistema hegeliano han sido recurrentes. Se cuestiona por la disfrazada completud de su sistema, por lo forzado del orden categórico usado en su exposición y sobre la parte del comportamiento humano que fue suprimido. No obstante, fijar la mira hacía la

⁵⁶ Cf. *Ibid.* p. 130.

realización de las aspiraciones hegelianas parece ser, aún en la actualidad, una meta ambiciosa e irreal.

Reflexionar la posibilidad del siguiente paso al *saber absoluto* implica pensar en la aplicación de la circularidad a dicha propuesta. Cuestionar por las implicaciones de la negación de este último movimiento del pensamiento involucra, más allá de un gran reto, la aparición de otra dimensión de lo real que se aleje de lo racional, y que intente incorporar aquello que fue excluido por la tradición.

Al interrogar por la posibilidad de la negación de lo absoluto se abre la puerta —quizá peligrosa— del *no-saber*, en dónde el proyecto de saber moderno encuentra las antítesis a sus ideales. Antítesis que para gusto, o disgusto, de la tradición filosófica se mantiene constante, impidiendo la realización de dichas aspiraciones intelectuales.

En el siguiente capítulo se analizará, desde la obra batailleana, la negación de dicho *saber absoluto*, junto con sus implicaciones; lo integral de la realidad, que no necesariamente está ordenada y que está lejos de ser colonizada.

CAPÍTULO II

El *no-saber* batailleano frente al *proyecto de saber moderno*.

2.1 El saber absoluto y el *no-saber* de Georges Bataille.

*No rechazo el conocimiento, sin el cual no escribiría,
pero esta mano que escribe se muere y,
gracias a la muerte que le han prometido,
escapa, escribiendo, a los límites aceptados.*

G. BATAILLE.⁵⁷

El pensamiento es una prohibición útil.

G. BATAILLE.⁵⁸

La naturaleza de la filosofía es similar a la del ave Fénix. Las propuestas que aparecen, la mayoría de las veces, lo hacen desde las cenizas de las teorías que fueron calcinadas por la crítica⁵⁹, con la intención de reivindicar las partes de la realidad que fueron olvidadas o suprimidas por las anteriores.

⁵⁷ Bataille Georges. El erotismo. Tusquets. Trad. Vicens Antoni y Sarazin Marie Paule. México. p. 28.

⁵⁸ Bataille Georges. *La oscuridad no miente*. Taurus. Trad. Díaz de la Serna Ignacio. México. 2001. P. 36.

⁵⁹ Hegel llegó a sostener una visión parecida sobre la naturaleza de la filosofía dentro de sus *Lecciones de la filosofía de la historia*. No obstante cabe aclarar que si bien pensó a esta disciplina como un renacer constante, éste autor lo hizo aludiendo a un fin en sí mismo. La filosofía para Hegel siempre renace como el “ave fénix” en favor de que las nuevas teorías serán la superación de las anteriores, serán mejores. No obstante, esto no significa que en la presente investigación se sostenga lo mismo. Las nuevas teorías que no necesariamente superan a las anteriores, y éstas no aparecen bajo la idea de superación o progreso de conocimiento, sino como el ensayo de un nuevo planteamiento que del mismo modo en que rompe con antiguos paradigmas, genera nuevas limitantes.

Cuando la escena filosófica consideró a la propuesta hegeliana como la culminación del *proyecto de saber* moderno, los detractores de la misma hicieron su aparición. Diversos autores se dieron a la tarea de problematizar los postulados hegelianos, siendo uno de éstos el filósofo francés Georges Bataille, el cual, después de haber asistido a los seminarios dictados por Alexander Kojévè⁶⁰, procedió al cuestionamiento por la circularidad de dicho sistema.

Para Bataille la pregunta por las posibilidades del pensamiento racional se resolvió originando cláusulas específicas que condicionaron las siguientes investigaciones filosóficas. La propuesta hegeliana que partía de la racionalidad como la única facultad soberana en los hombres, provocó que valores como la *utilidad, economía y progreso*, se convirtieran en los paradigmas desde los cuales emergía la prohibición de algunas caras de lo humano; caras que inevitablemente establecieron una tensión entre lo racional y lo irracional del hombre.

El autor de *Las lágrimas de Eros* encontró dos principales objeciones al enfrentarse con la racionalidad hegeliana. La primera de éstas fue que frente a la lógica del *trabajo*, el cuerpo del hombre y lo natural, nunca dejaron de ser un recordatorio de la inmanencia y lo terrenal de esta especie⁶¹; y la segunda, que al ser pensada dialécticamente la totalidad, y al ser el saber absoluto parte de la

⁶⁰ Dichos seminarios fueron impartidos entre los años de 1933 y 1939 en la *École Pratique de Hautes Études*.

⁶¹ Cf. Bataille Georges. *El no-saber*. en *La Felicidad, el erotismo y la literatura*. Adriana Hidalgo. Trad. Mattoni Silvio. México 2008. p. 9.

misma, a éste también debía de aplicársele los tres pasos del propio método dialéctico.

En tanto la primera objeción, Hegel sostuvo una interpretación de los alcances racionales en la cual éstos eran llevados hasta al extremo de sus posibilidades, arrojando conclusiones que debían ceñirse al modelo de orden lógico que la modernidad adoptó con Descartes.

Es decir, Hegel además de adaptarse a los límites de la claridad y la distinción tuvo que elevar a la racionalidad hasta poder nombrarla “absoluta”, y con esto expresar todo lo trascendente que de ésta se podía aprovechar, toda la ruptura que con la inmanencia se pudiera dar. Lo anterior provocó que dicho sistema partiera de límites determinados buscando, paradójicamente, la apropiación del conocimiento sin límites; siendo esto lo que inevitablemente llamó la atención de Bataille:

No digo que la acción o que el conocimiento particular sean dignos de desprecio (diré lo contrario más adelante), sino que ellos me resultan dignos de interés en la medida en que se les considere por lo que son, subordinados al momento soberano en que la impaciencia y el conocimiento se confunden.⁶²

Cuando Hegel elevó la racionalidad hasta el máximo de su capacidad asumió la interpretación del actuar humano en relación con la utilidad que de éste

⁶² Bataille Georges. *La oscuridad no miente*. Taurus. Trad. Díaz de la Serna Ignacio. México. 2001. p. 36.

se pueda aprovechar, colocando en la mira el *accionar-para* que los hombres efectúan al aprehender cada uno de los fenómenos que se presentan en la realidad.

Para Hegel la noción de *acción* dejó de ser una *acción* por sí misma, lo cual provocó que cada movimiento humano tuviera como fin específico el *progreso social*. El hombre actúa racionalmente para descubrir la relación necesaria que cada fenómeno tiene con los otros y así alcanzar el saber absoluto.

En tanto lo anterior, todas las acciones realizadas fuera del interés de la utilidad dejaron de ser pensadas. El juego, el sacrificio y lo erótico, quedaron fuera del sistema racional, no obstante, se mantuvieron como temas latentes que expresaban la marginación de la parte no-racional humana; como las cuestiones de una concepción distinta a la realidad-racional, y mucho más cercanas a la naturaleza humana que revela, según Bataille, un juicio distinto de lo que la modernidad entendió por mundo y realidad.

Entiendo por mundo, no la suma de los objetos del pensamiento separados, que el conocimiento “claro y distinto” toma en cuenta, sino el mundo intangible, aquél cuya presencia escapa a mi acción, se dirige a mi terror.⁶³

El límite del pensamiento que Hegel sostiene, a la par de que tranquilizó los furros de determinados sectores de la tradición filosófica, también incitó a la

⁶³ Op. Cit. p. 37.

problematización de lo que había quedado más allá de la frontera racional; frontera que provocaba el horror de experimentar la disolución de las categorías por las cuales el humano logró mantenerse en pie.

La posibilidad de un nuevo orden mental, donde la frontera con lo racional es evidente, ponía de manifiesto el terror de nuevamente experimentar el derrumbe de lo que se creía certero.

Tanto para Hegel como para Bataille la base de las sociedades se encuentra en la noción de saber, sólo que para el primero se trata de algo benéfico y teleológico, mientras que para el segundo es precisamente esta noción la que complica y cercena la condición propia de lo humano.

Las sociedades se encuentran organizadas con base en la economía de la utilidad, es decir del trabajo, que a su vez se basa en el ideal del *saber* que promete la evolución de las mismas; sin embargo este *saber* no es más que una idea benéfica construida durante generaciones con la esperanza de transformación y progreso.

Las culturas avanzan, se transforman y desarrollan, a partir de la colección de acciones realizadas por los hombres en favor de conocer su realidad y así colonizarla; no obstante dentro de la lógica de la utilidad la parte instintiva del humano es olvidada por ser lo contrario de lo racional.

La humanidad contiene en sí misma el afán por aprehender el funcionamiento de la naturaleza -quizá esta fue la premisa principal que justificó el proyecto de saber moderno-, lo cual en lugar de arrojar como resultado la mejora de las civilizaciones, sólo provocó que la realidad se subordinara a las categorías en las que la pensamos, y el que nosotros también nos subordináramos a un proyecto que sacrifica el presente en favor del futuro.

¿Qué ha ganado la especie humana al someterse al proyecto de saber?, ¿los progresos prometidos y esperados se han dado?, ¿la sociedad en la que el hombre se desarrolla, lo abraza y procura? Al respecto G. Bataille comenta:

[...] el tedio de las oficinas cargado de pobre estupidez, la insuficiencia habitualmente velada de los seres humanos, lo agobiado e inconfesable que enuncia un perro faldero, en una palabra la *huida* dispersa pero generalizada hacía las menores apariencias de escape... ¿ese es el resultado del inmenso escape?... Hemos doblegado las fuerzas más rebeldes, los animales y las aguas, las playas y las piedras han respondido a nuestros deseos. [...] ¿Qué significan esos recursos acumulados, esos negocios, esos servicios? Pretendemos quedar a salvo no sólo de la necesidad sino de todo lo que perturba, sorprende o subleva; queremos evitar los shocks que nos revelarían súbitamente a nosotros mismos y nos igualarían con la inmensidad del universo.⁶⁴

Con el proyecto de saber la animalidad del hombre se sometió al trabajo, a lo útil. El hombre al asumirse a sí mismo como un animal meramente racional no

⁶⁴ Bataille Georges. *La amistad entre el hombre y el animal*. en *La felicidad, el erotismo y la literatura*. Adriana Hidalgo. Trad. Silvio Mattoni. México. 2008. p. 60.

sólo cayó en la farsa de las promesas de conquista del conocimiento universal, sino que huyó de su propia naturaleza, de la inherente bestialidad que constantemente le da noticias de su presencia, que agobia y amenaza en salir del encierro para fracturar toda la relación de subordinación productiva que en algún punto de la historia, tácitamente, fue pactada.

Con relación a lo anterior la segunda objeción batailleana también parte de la lógica del trabajo, pero se concentra en la demanda por la aplicación del método dialéctico al sistema hegeliano, el cual es resumido por la noción de *negación*.

El saber absoluto que se asumió como la suma de “todos los posibles” era el resultado del *proceso dialéctico* conformado por la *tesis* -la afirmación del objeto o fenómeno-, *antítesis* -la negación de lo anterior-, y *síntesis* -la necesaria superación de éstas dos. Siendo este último paso lo que más interés despertó en Bataille, pues si se intenta realizar la aplicación del método dialéctico al sistema hegeliano, y se toma a la *realidad-racional* como la *tesis*, parecen emerger los siguientes cuestionamientos: ¿cuál es la negación de este saber absoluto?, ¿qué ocurre con el proyecto de saber moderno después de aparecer dicha negación?, ¿cuáles son las implicaciones filosóficas que tiene el pensar en la negación del saber absoluto?

Para Hegel la *negación* era el momento de la dialéctica por el cual todo su método explicaba la transformación de un objeto, y el instante por el cual el

hombre se reconocía a sí mismo racionalmente. Con base en lo anterior se puede afirmar que el centro de la filosofía hegeliana es dicha *negación*, pues ésta posibilita que se dé el progreso de todo conocimiento. La grandeza del sistema hegeliano se resumió, desde Bataille, en ser la gran afirmación de la idea de *negación*.

Hegel sostuvo que todo objeto o fenómeno es negado en tanto es pensado. Al ser negado es fragmentado o descompuesto, es decir: sufre una alteración por la cual es manipulado a placer de las conveniencias humanas. La negación hegeliana consistió en desaparecer el primer estado del objeto en que es encontrado por el hombre, para después transformarlo según sus necesidades. Con base en lo anterior, la negación es la *acción-para* que Bataille identificó dentro de la mencionada “lógica de la utilidad”.

En Hegel el objeto es negado –transformado- con base en *la lógica del trabajo* que determina cada una de las partes de las relaciones humanas y que al definir al hombre como *acción racional* o *acción transformadora*, lo asume como una *negación* constante.

El hombre niega a la naturaleza por el afán de sobrevivir y controlarla, de reconocerse en ésta; de tal manera que el hombre al ser esta acción-racional también es acción-negadora, o mejor dicho: una *negación encarnada*.

[...] el hombre es entonces en verdad un Hombre: se separa del animal. Ha dejado de ser en lo sucesivo, como una piedra,

un hecho inmutable, pues lleva en sí la *Negatividad*; y la fuerza, la violencia de la negatividad lo arrojan al incesante movimiento de la historia, que lo transforma, y que realiza por sí sola la totalidad de lo real concreto a través del tiempo.⁶⁵

La humanidad es la única especie con la capacidad de alcanzar el saber absoluto al definirse como esta *negación encarnada*, y también experimentar la aparición de la última y más grande de todas las negaciones: la muerte.

[...] el animal humano encuentra la muerte: encuentra precisamente la muerte humana, la única que asusta, que hiela, pero que sólo asusta y hiela al hombre absorto en la conciencia de su futura desaparición, en cuanto que es un ser separado e irremplazable; la única muerte auténtica, que supone la separación y, mediante el discurso que separa, la conciencia de ser separado.⁶⁶

Para Hegel y Bataille la manifestación privilegiada de la negatividad es la muerte. El fallecimiento del hombre en realidad no revela nada⁶⁷, sin embargo es asumido por el autor del *Abad C* como el término medio de un conocimiento que tiene como fin –o como negación de su fin–, el impulso contrario que alentaba la idea del proyecto de saber moderno: la pasión por el *no-saber*⁶⁸.

⁶⁵ Bataille Georges. *Hegel, la muerte y el sacrificio*. en *Para leer a Georges Bataille*. Fondo de Cultura Económica. Selec. Díaz de la Serna, Ignacio y Olle-Laprune, Philippe. Trad. Gallardo, Glenn. México. 2012. p. 618.

⁶⁶ Op. Cit. P. 619.

⁶⁷ Op. Cit. 623.

⁶⁸ Cf. Bataille Georges, *La felicidad, el erotismo y la literatura*. Adriana Hidalgo. Trad. Mattoni Silvio. México 2008. p. 245.

La problematización batailleana al respecto del sistema hegeliano descansa, principalmente, sobre el supuesto de que cuanto más riguroso es el pensamiento más se intensifica la amenaza del desfallecimiento de éste⁶⁹.

El pensamiento racional, al ser asumido como riguroso, marca límites específicos; los cuales, al mismo tiempo que pretenden reforzarlo, delimitan las circunstancias en las que el fallecimiento de la conciencia aparece.

Con la muerte del sujeto racional aparece la disolución de toda representación del objeto o fenómeno, y con esto la desaparición del gran saber que la modernidad, insistentemente, trató de colonizar.

La muerte aparece, frente al sistema hegeliano, como la negación del saber absoluto; entendiendo a éste último como la síntesis de las posibilidades del fenómeno. La finitud humana es el límite del saber absoluto, y en consecuencia: la frontera del proyecto de saber moderno. Esta es la antítesis del saber totalitario propuesto por Hegel.

La muerte –la gran negación– provoca el enfrentamiento del saber absoluto con la indeterminación de la conciencia humana. Revela el juego de la caída del hombre moderno ante su propia condición fáctica, y resalta la condición de

⁶⁹ Cf. Bataille Georges. *Hegel, la muerte y el sacrificio*. en *Para leer a Georges Bataille*. Fondo de Cultura Económica. Selec. Díaz de la Serna, Ignacio y Olle-Laprune, Philippe. Trad. Gallardo, Glenn. México. 2012. p. 625.

servilismo que éste adoptó frente a la necesidad de un progreso social. Al respecto

G. Bataille comenta:

En el examen del pensamiento, siempre nos alejamos del momento decisivo (de la resolución) en que el pensamiento fracasa, no como un gesto inepto, sino por el contrario como un cumplimiento que no puede ser superado; porque el pensamiento ha evaluado la ineptitud implícita en el hecho de aceptar el ejercicio: ¡es un servilismo! Los hombres rudimentarios tenían razón en despreciar a quienes se rebajan a pensar; estos creyeron escapar a la verdad de ese desprecio debido a una superioridad efectiva, que se atribuía en la medida en que la humanidad entera está comprometida en el ejercicio del pensamiento: pero la superioridad no queda reducida por ello a una mayor o menor excelencia en una ocupación servil. [...] el pensamiento resuelto es el que revela el servilismo de todo pensamiento: operación por la cual el pensamiento, agotado, es a su vez la aniquilación del pensamiento.⁷⁰

El *servilismo* al que refiere la cita anterior es el mismo que asume el esclavo después de haberse rendido ante el amo dentro de la dialéctica hegeliana. Es el sacrificio del presente en favor del futuro; de un proyecto en el cual se le vendió a los hombres la posibilidad de colonizar a la naturaleza a precio de sacrificar las dimensiones irracionales de su propia condición; es decir, a costa de la negación de su animalidad, evitando soportar el encuentro con su propia negación: la muerte.

Para Bataille el *no-saber* es la otra cara de lo absoluto. La cara de la animalidad que fue negada por la tradición filosófica que solapó las exigencias del

⁷⁰ Bataille Georges. *La felicidad, el erotismo y la literatura*. Adriana Hidalgo. Trad. Mattoni Silvio. México 2008. p. 249.

proyecto de saber. El no-saber batailleano es la manifestación de la inmanencia humana que se expresa en cada uno de los instintos irracionales; es la parte inservible de cada hombre, lo *no-util*, y que sobre todo, la amenaza a la jerarquía de valores que tanto tiempo le ha costado consolidar a la sociedad.

El no-saber batailleano es la aparición de la nada. Si el saber absoluto era la síntesis de la totalidad, entonces el no-saber es lo contrario de esta totalización, la antípoda de lo particular y lo general; es la negación de las categorías de dios y del sujeto, considerando que ninguno de estos dos alguna vez existió.

Sin embargo, cabe señalar que el no-saber no afirma la aniquilación de la idea de conocimiento, sino la supresión del saber bajo el valor de utilidad, pues para Bataille en la medida en que el saber se extiende también se va perdiendo en el no-saber.

El aporte de Georges Bataille a la escena filosófica -según declara él mismo dentro de *La Felicidad, el Erotismo y la Literatura-*, es el de *la honestidad* del no-saber; es decir, la reducción del saber a lo que es: un límite que delimita lo que del saber mismo se puede declarar. Es la demanda de que se olvidara el ejercicio del sabio –en el sentido griego del término- que utiliza sus conocimientos hasta llegar al

punto en donde aparecen los límites de éstos y se revela el más allá de la noción de la que se partía⁷¹. Con relación a esto G. Bataille aseguró:

He convertido un saber que sobrepasa deshonestamente sus posibilidades con encadenamientos azarosos, injustificados en su base, en un despertar renovado sin cesar, cada vez que la reflexión ya no pueda ser continuada (pues si continuara reemplazaría el despertar por operaciones de discernimiento fundadas en falsificaciones). El despertar, por el contrario, restituye el elemento *soberano* es decir impenetrable (insertado en el momento del no-saber en la operación del saber le restituyo al saber lo que le faltaba; un reconocimiento en el despertar angustiado de lo que tengo que resolver como humano, mientras que los objetos de saber están subordinados).⁷²

La noción de *no-saber* batailleano emerge frente al mundo ordenado de la subordinación que la tradición filosófica fomentó. Aparece ante la uniformidad de un sistema que unifica todo conocimiento alcanzado y que al hacerlo sacrifica la parte instintiva de este animal que es el hombre.

Para Bataille el mundo de lo ordenado, o del saber absoluto, es lo que colocó a la racionalidad humana como inicio y fin de la definición de esta especie; la cual usa a la razón a modo de un mantel que es colocado sobre una mesa —el mundo, la naturaleza, los objetos o fenómenos— la cual, por más que lo intenta, no logra abarcar a totalidad.

⁷¹ Cf. Op. Cit. p. 252.

⁷² Op. Cit. p. 252

El planteamiento del *no-saber* que desarrolla G. Bataille está basado en la tensión que vive el humano frente a los ideales absolutistas del *proyecto de saber*; se ubica como el grito del hombre expresando el no poder serlo todo, ni tampoco querer serlo, lo cual implica el que todo se ponga en duda; el cuestionarse el *porqué* de lo que se conoce, el *por qué* del orden preestablecido en el que se vive; el *porqué* del periódico junto al café de las mañanas y el *porqué* de las buenas costumbres, o modales. Pero sobre todo, el *porqué* del tiempo medido por la lógica del trabajo en el cual la vida desfallece, se desploma y agota.

El *no-saber* batailleano coloca al hombre frente a los límites de su racionalidad, provocando que las categorías sean arrojadas por la ventana, y con éstas las buenas formas, las etiquetas; a la vez que el hombre mismo caiga por el vacío que deja el colapso de las estructuras, e ideales sociales.

Para Bataille, el autor de la Fenomenología del Espíritu nunca supo en qué medida tuvo razón; mucho menos de qué manera logró describir la grandeza del movimiento íntimo de la negatividad⁷³. Más allá de que Hegel consolidara a la racionalidad como una medida absolutizante, para Bataille la propuesta de éste significó el desencadenamiento de un tipo de *violencia*, de la cual años más tarde

⁷³ CF. Bataille. *Hegel, la muerte y el sacrificio*. en *Para leer a Georges Bataille*. Fondo de Cultura Económica. Selec. Díaz de la Serna, Ignacio y Olle-Laprune, Philippe. Trad. Gallardo, Glenn. México. 2012. p. 627.

su pensamiento daría testimonio. Esta es la violencia del límite cerrado del entendimiento humano.

Lo que Hegel desencadena no es la violencia de la Naturaleza, es la energía o la violencia del Entendimiento, la Negatividad del Entendimiento, que se opone a la belleza pura del sueño, que no puede actuar, que es impotente.⁷⁴

Esta violencia es de la cual parte el *no-saber*, y a su vez el desarrollo de la filosofía batailleana que resalta la parte instintiva de lo humano. La parte maldita de la especie racional que se ahoga en las estructuras homogéneas de los sistemas, y que es sometida frente a la lógica de lo útil y lo servil; es decir, ante la lógica del trabajo.

Lo heterogéneo⁷⁵ es lo que desata ésta violencia. Es la apertura de la caja de Pandora que libera los demonios de todo aquello que excede el sistema racional jerarquizante; demonios que se encontraban en tensión frente a cada proposición totalizadora y racional moderna, evocando pequeños espasmos a cada oportunidad.

Hegel aseguró que los hombres tenían la capacidad de elevar su racionalidad hasta niveles inimaginables; los cuales a la larga otorgaban un beneficio social –el progreso–, no obstante, dicha propensión racional no agota el

⁷⁴ Op. Cit. p. 620.

⁷⁵ En el siguiente capítulo se expondrá con detenimiento el concepto de “heterogéneo”, así como el de “heterología” batailleana; mientras tanto, es importante destacar la relación que se da entre lo excedente y los límites de la racionalidad que generan la aparición de dicho tema.

que se albergue en las entrañas humanas lo instintivo o lo animal, que busca maneras de fugarse. Lo heterogéneo –lo desordenado- combate, incesantemente, con la parte homogénea del mundo; lo cual expresa que si el hombre está con vida, necesariamente, debe saber de sí mismo a través de cada instinto o deseo. En cada humano se alberga en sí mismo el *no-saber* como complemento del *saber*, por lo que la parte racional, inevitablemente, vive el encuentro con su complemento: lo irracional.

En el mundo homogéneo, es decir el mundo del *saber absoluto* y del *proyecto de saber*, los sistemas modernos se dedicaron no sólo a reforzar explicaciones epistemológicas, éticas y estéticas sobre la realidad, sino que además generaron la aparición de un movimiento de *asimilación/excreción*.

En dicho movimiento se ordenaron ciertas prácticas que fueron uniformizadas y reforzadas con los argumentos de las propuestas en boga, mientras que fueron olvidadas y marginadas las acciones que parecían ser una amenaza para la solidez de su desarrollo.

Lo anterior significó un grave problema para las intenciones mismas del *proyecto de saber*, pues paradójicamente, al querer explicar de forma racional la totalidad fue excluido todo lo irracional que provocase peligro en lo que ya había logrado ser ordenado o uniformizado.

Con en el *proyecto de saber* la filosofía se encontró al servicio de la homogeneización de respuestas, las cuales exiliaron a aquellas que no respondían a una estructura uniforme.

Este movimiento de *asimilación/exclusión* sólo delató que las filosofías del *proyecto de saber* moderno estaban regidas por métodos de reflexión demasiado estrechos, los cuales violentaban las múltiples caras de lo humano, delimitando las fronteras del entendimiento y olvidando la constante tendencia de la naturaleza por excederse a sí misma -cambiarse y moverse-.

El *no-saber* coloca al hombre ante las fronteras de lo racional, lo cual propicia la reflexión de los temas que exceden y fragmentan los órdenes jerarquizados. Dicho *no-saber* aparece ante la tradición filosófica como la otra cara de lo racional, que arroja una interpretación de la naturaleza humana desintoxicada de la idea de *utilidad*.

2.2 La economía batailleana.

*Desgraciado aquel que intentara ordenar hasta el final
el movimiento que lo excede con el espíritu limitado
del mecánico que cambia una rueda.*

G. Bataille⁷⁶.

⁷⁶ Bataille Georges. *La parte maldita*. Las cuarenta. Trad. Belloro Lucía Ana y Fava Julián Manuel. Buenos Aires, Argentina. 2009. p. 39.

La filosofía batailleana aparece en contraposición al mundo de lo racional, lo jerárquico y necesariamente lógico; reivindicando una de las partes de la naturaleza humana, que más allá de haber sido marginada, ha sido en el transcurso de la historia, mal interpretada; ésta es la *parte maldita*.

Georges Bataille como autor polifacético, interdisciplinario e inquieto, procuró a lo largo de sus investigaciones la reflexión de diversos temas que no sólo fueran los propiamente filosóficos, siendo uno de éstos el de la *economía*.

Comúnmente las indagaciones económicas parten del supuesto interés por el ahorro o conservación de algún bien, sin embargo el autor de la *Experiencia Interior* -como de costumbre- basó su reflexión en el polo opuesto. Para dicho autor los temas de economía parecían dignos de interés en tanto las nociones de sobreabundancia, derroche o *dilapidación*. Lo central de las teorías económicas es la fuga de materia que tan preocupadamente pretende evitar.

Bataille identificó dos tipos de economía: la *restringida* y la *general*. La primera de éstas sólo toma en cuenta las actividades humanas que se inscriben bajo los términos de utilidad, escasez, conservación y ganancia; mientras que la segunda, da cuenta de las operaciones de pérdida, lujo, derroche y don.

La tensión que existe entre ambos tipos de economía fue lo que despertó el interés de Bataille. Más allá de mostrar una inclinación por alguna de las dos,

dicho autor buscó resaltar la relación que existe entre la una y la otra. Con relación a la primera –la *economía restringida*–, le interesó resaltar y denunciar los principios *utilitaristas* de la economía clásica, que tienen como finalidad la conservación e incremento de los bienes; en tanto la segunda, buscó recuperar y destacar la idea de *gasto improductivo*, esto con la intención de basarse en dicha noción para reflexionar la posibilidad de una nueva experiencia soberana⁷⁷, distinta a la estudiada por el *proyecto de saber*.

La lógica del mundo del trabajo a la que se subordinó el proyecto de saber moderno partió de la idea de acumulación de conocimiento, la cual tuvo como base la ejecución de acciones con fines específicos, que a su vez suponen al hombre como una entidad cargada de “energía” que impulsa y posibilita la ejecución de sus labores, es decir, de los objetivos que hacen que crezca la economía restringida de una sociedad.

El hombre necesita de “energía” para llevar a cabo los procesos de *negación* –transformación– del objeto, los cuales arrojan enunciados de conocimiento que el saber acumula y que aseguran el progreso de una cultura. Sin embargo, para Bataille toda esta energía no se agota ni se aprovecha totalmente.

⁷⁷ CF. Julian Fava, *La parte maldita o hacia una soberanía de lo Sagrado*. en Bataille Georges. *La parte maldita*. Las cuarenta. Trad. Belloro Lucía Ana y Fava Julián Manuel. Buenos Aires, Argentina. 2009. p. 11-13.

Existe un excedente de energía en el hombre racional que lo atraviesa, arroja y comunica, tanto con las fronteras de los proyectos civilizatorios de saber, como con la parte inmanente que los primeros sacrifican. Esta energía se ubica dentro de los paramentarios de la economía general:

El ser humano produce mucho más energía que la que necesita para subsistir y ese excedente no puede ser más que derrochado inútilmente. Se trata de la dilapidación y del gasto improductivo: la exuberancia de la vida más allá de los límites del mundo profano del trabajo fundado en prohibiciones y tabués.

Un tabú es entendido como una colección de objeto o acciones “aisladas” y “prohibidas” a causa del peligro que implica su contacto⁷⁸. Bajo los ideales de la economía restringida la proliferación de éstos fue un hecho que aniquiló aspectos importantes del hombre como el erotismo, el sacrificio y el carnaval.

La filosofía -según el autor de *El límite de lo útil-*, no dio cuenta de este excedente pues de haberlo hecho tendría que haber asumido la *no utilidad del mismo*; cuestión que no podría haber soportado, pues al hacerlo desfallecería en tanto se alejaría del punto que había tomado como certeza fija: la razón.

De haberse tomado la economía general como la base de un proyecto de progreso civilizatorio las sociedades se hubiesen alejado de las jerarquías y los ordenes cerrados, dejando al descubierto una faceta radical de lo humano,

⁷⁸ CF. Castrejon Gilberto, *Erotismo y religión en Bataille*. UNAM. México 2011. p. 25.

imposibilitando la realización de los proyectos que desarrollan y delimitan el orden moral de las culturas.

Todo el excedente que los organismos vivos producen, en específico, la humanidad, es entendido como la *parte maldita*. Dicha parte se aloja en cada uno de nosotros, y palpita contantemente, buscando la dilapidación de sí misma; el derroche violento de la energía que no ha sido canalizada en un orden ni categoría lógica, y que violenta lo sistemático de la razón, seduciendo al hombre hasta actividades, no necesariamente, justificables.

La *parte maldita* es producto de la tensión que dejó a su paso la ruptura que sufrió consigo mismo el hombre al ser definido como un ser únicamente racional. Es la porción desechada que amenaza constantemente en aparecer y que palpita en la malicia de distintas acciones.

Esta *parte maldita* abre la puerta a lo otro del mundo racional, el cual es inconmensurable y escapa a cualquier medida común; es aquello distinto de toda *acción-para* que propiciaba la posibilidad de lo conocido y del *progreso* dentro del *proyecto de saber*.

Es la maldición de una fuerza que atraviesa todo lo que tiene vida, pues al mismo tiempo que es encarnada y alojada dentro de lo humano, amenaza contantemente con destruir y devastar todo lo que le rodea. Ante la aparición de la *parte maldita* toda noción de *útil* y *benéfico* se disuelve.

Desde el principio, el excedente de energía si no sirve al crecimiento se pierde. Por consiguiente, esta pérdida inevitable no puede bajo ningún aspecto pasar por útil. No se trata más que de una pérdida agradable, preferible a otra desagradable: se trata del *placer*, no ya de la utilidad.⁷⁹

La reivindicación del *placer* es uno de los fenómenos que implica asumir la parte excedente de los humanos; lo cual recae en la apropiación del éste como una cuestión que se descubre más allá de las acciones de utilidad.

El placer es una acción en la que no existe mayor finalidad que el mero goce; no obstante este goce no necesariamente se cumple bajo los parámetros de las categorías morales de los sistemas cerrados del pensamiento. El deseo, que involucra la *parte maldita*, es una constante amenaza para los cimientos de una sociedad que se ha ceñido a lo útil y beneficioso de sus actos; la cual por lo mismo necesita suprimir esta cara natural de lo viviente:

Pero la presión está ahí, la vida de alguna manera 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. Llega al límite del crecimiento, la vida sin estar en una caldera cerrada, entra por lo menos en ebullición: sin explorar su extrema exuberancia se derrama en un movimiento que está siempre al límite de la explosión⁸⁰.

Basar las civilizaciones en la noción de gasto hubiese provocado el colapso de las mismas. No obstante, ninguna sociedad está regida a totalidad por la

⁷⁹ Bataille Georges. *La parte maldita*. Las cuarenta. Trad. Belloro Lucía Ana y Fava Julián Manuel. Buenos Aires, Argentina. 2009. p. 45.

⁸⁰ Op. Cit. p.44-45.

economía restringida. En cada cultura aparecen rasgos de la economía general, que más allá de ser simples testimonios de la dilapidación de lo excedente, legitiman en su aparecer distintas funciones de dicha organización.

El sacrificio, el carnaval y el potlach, son sólo unos cuantos de los ejemplos de las distintas culturas del mundo que pueden ser mencionados. En éstos se invita al derroche de energía, tanto de los espectadores, como de los protagonistas, para *legitimar poder*, estatus económico y nivel social o cultural. La dilapidación es un proceso que legitima, pero que sobre todo, abre la posibilidad de la experiencia humana al exceso frente a los límites ideológicos, morales, políticos y/o sexuales.

Con relación a esto, el pensamiento de Georges Bataille provocó la aparición de un nuevo giro para la filosofía, el cual pareció tan radical como alguna vez lo fue el giro copernicano:

Solamente precisaré, sin más demora, que la extensión del crecimiento exige la inversión de los principios económicos –la inversión de la moral que los funda-. Pasar de las perspectivas de la economía *restringida* a las de la economía *general* produce verdaderamente un cambio copernicano: la puerta al revés del pensamiento –y de la moral-.⁸¹

El giro que realiza la obra batailleana al pasar de la lógica del trabajo a la del excedente, es lo *maldito* emergiendo ante los sistemas racionales que siempre

⁸¹ Op. Cit. p. 38.

procuraron ignorarlo; es la parte de la naturaleza humana que revela una dimensión distinta a la *realidad-racional* que predicó la modernidad, y que a pesar de que amenace con colapsarla, sigue siendo parte de ésta.

La *parte maldita* batailleana es el anuncio de la cara velada de la racionalidad del *proyecto de saber*; es parte del entramado de condiciones que conforman a lo humano, y que aunque parezca peligrosa o dolorosa, también forma parte, aunque sea singularmente, de la totalidad⁸² a la que aspiró la modernidad.

Georges Bataille no fue un autor que se planteara problemas desde la carencia, es decir, desde la falta de fundamentos como en su momento Descartes lo hiciera; sino desde el excedente de los mismos. Bataille no concentro su atención en la falta, o imperfección, de la racionalidad moderna, sino el exceso de ésta; en la exuberancia de lo racional que llega al grado de pensarse a sí misma y declarar ser la única soberana y autónoma del universo.

El giro que efectúa el pensamiento batailleano parte de la *economía de la utilidad* hacía una *economía de lo excedente*, lo cual propicia un nuevo campo de estudio, distinto a los acostumbrados; esto implica que adquieran importancia otros rasgos del comportamiento que el conocimiento jerarquizado no había agotado o explorado con detenimiento. Tal es el caso de la experiencia.

⁸² Al referir al concepto de *totalidad* se podría llegar a entender, erróneamente, que el pensamiento batailleano culmina la circularidad hegeliana; sin embargo, en el siguiente apartado se expondrá las razones por las cuales esto no es posible.

La importancia de que Bataille le dedicara tiempo a reflexión de la *parte maldita* radica, principalmente, en que ésta al enfrentarse a las categorías racionales las desvanece y aniquila, evidenciando la parte inmanente y continua del hombre; lo cual desemboca en la posibilidad de una experiencia, que más allá de la claridad y la distinción, comunica al hombre con la otra cara de la razón: la del no-saber.

Lo excesivo que involucra la *parte maldita* es la manifestación de la tendencia natural de nuestra especie por rebasar cualquier límite, por romper fronteras, ya sea con la intensión de constituir nuevas, o simple y sencillamente, no hacerlo.

2.3 Sobre la *heterología* batailleana y lo *excretal*.

Ló(gi)ca.
J. Cortázar. Rayuela.⁸³

*El objeto de nuestro terror tiene para nosotros
el mismo sentido que el Sol,
que no es menos glorioso si apartamos
de su destello nuestras débiles miradas.*
G. Bataille.⁸⁴

Las sociedades basaron su organización en favor de la lógica de la utilidad, en la cual las ideas de trabajo y progreso fueron preponderantes. Con relación a lo

⁸³ Cortázar Julio. *Rayuela*. Catédra. España. 2008. p. 92.

⁸⁴ Bataille Georges. *El Erotismo*. Trad. Vicens Antoni y Sarazin Marie Paule. México. 2005. p. 185.

anterior, y siguiendo el análisis económico que desarrolla Bataille, éstas se encontraron sujetas a la naturaleza de la economía restringida.

El orden, las jerarquías y las estructuras, fueron los soportes del modelo social que delimitó el avance de una sociedad como la que ahora conocemos, y que basa su desarrollo en la acumulación de conocimientos. Sabemos y descubrimos nuevas secciones de la naturaleza con el ideal de algún día poder controlarla y predecirla; sin embargo; ésta escapa a nuestros esfuerzos del mismo modo en que el agua se nos desborda de entre las manos.

Los argumentos desarrollados por el *proyecto de saber* moderno, que alcanzó la cúspide con el sistema hegeliano, fueron complejos intentos por interpretar homogéneamente la realidad. Al haber interpretado a lo real como algo necesariamente racional, se asumía que ésta era clara y distinta; es decir: uniforme. Sin embargo, por debajo de la superficie ordenada que la lógica buscó consolidar, las palpitations de lo censurado, exiliado, e ignorado, provocaron que fuera necesario pensar la posibilidad de una visión distinta a la homogénea.

Dentro de la obra batailleana se sostiene que la vida humana está compuesta por dos partes desiguales que jamás se unen, pero que se mantienen en constante tensión⁸⁵; en razón de esto es que son insuficientes los planteamientos homogéneos que reducen a la realidad a estructuras lógicas.

⁸⁵ Cf. Op. Cit. p. 199.

Los humanos contamos con una cara duplicada⁸⁶; debido a la energía excedente, a la *parte maldita*. Bataille interpretó al hombre bajo esta concepción después de percatarse de que al mismo tiempo en que nuestra conducta se encamina hacia al orden y las buenas formas, ésta también tiende, necesariamente, a dilapidar lo excedente. Es decir, paralelamente a los proyectos civilizatorios que la humanidad emprende, podemos encontrar la práctica de ciertos rituales, que más allá de dotar a la existencia de identidad, la derrochan y exceden los límites que fueron establecidos en favor del progreso.

Cuando Bataille alude a la duplicidad del hombre, lo hace en relación a la tensión que existe entre la economía restringida y la general; esto evidencia el carácter heterogéneo de la realidad.

La visión jerarquizada del mundo que sostuvo el proyecto de saber moderno, en tanto responde a los ideales de la economía restringida, constituye una interpretación homogénea de lo real, la cual no logra explicar la naturaleza de las prácticas u objetos a los que refiere la economía general.

Cabe señalar, empero, que lo que destaca de ambos tipos de economía es la energía excedente, ya que sin ésta no sería posible hablar de ahorro ni derroche. Lo excedente, además de intentar ser aprovechado por las interpretaciones homogéneas, al mantenerse como una tensión, da paso al tema de lo heterogéneo.

⁸⁶ Cf. Op. Cit. p. 192.

Cuando Bataille refiere al concepto “heterogéneo” lo hace tomando en cuenta el movimiento de *asimilación/excreción* que mantuvieron los sistemas filosóficos modernos y que ya hemos mencionado dentro del capítulo anterior. Lo heterogéneo y lo excremental se implican mutuamente: de no haber una parte de la realidad que tienda al desorden y al excedente, no habría algo que expulsar; y si esto pasara, entonces las intenciones del proyecto de saber habrían sido cumplidas, por lo cual sería absurdo hablar de lo heterogéneo.

La interpretación heterogénea que desarrolló Bataille refiere a lo *otro* que es distinto a la razón, y que es expulsado o excretado por ésta. *Excremental* es lo que fue despreciado por los sistemas racionales en tanto no logró ser asimilado, pues fracturaba los acuerdos tácitos que mantienen en pie una sociedad; por ejemplo: el no matarnos mutuamente, no orinarnos sobre una mesa, no tener relaciones sexuales en la vía pública, con un árbol, animales, o más de una persona al mismo tiempo.

Lo *excremental* refiere a lo *otro* que no logra ceñirse a un ideal de *utilidad*. Lo anterior da cuenta de una porción de la realidad que no puede ser aprovechada en favor de un bien mayor; con relación a esto es que dicho término refiere, algunas veces, a prácticas sociales, sustancias o reacciones del cuerpo; ejemplos de esto son: la orgia, el sacrificio, las guerras, el carnaval, el potlach, las uñas, el semen, la sangre menstrual, el sudor, el excremento y el vomito, así como los gritos, los estertores de muerte y los ataques de risa. Estos se encuentran presentes

constantemente, pero son ignorados en tanto resultan perturbadores para el ser humano.

El humano frente a las excreciones vive una reacción específica que da pie a la apropiación de la experiencia de no-saber o experiencia interior⁸⁷. Al respecto Bataille comenta:

Pero la vista de la sangre, el olor del vomito, que suscitan en nosotros el horror de la muerte, nos hace a veces experimentar una náusea que nos toca más cruelmente que el dolor. No soportamos estas sensaciones que están ligadas al vértigo supremo.⁸⁸

Lo excremental es comunicación con la muerte, la gran negación que hemos tratado en el apartado anterior, y que da paso al tema del no-saber. La repulsión que experimenta el hombre frente a las prácticas exuberantes o productos de desecho, logra acercarlo con su propia finitud. La sensación de aberración que se apodera de un cuerpo al estar en contacto con desechos fecales –por mencionar un ejemplo- es tan perturbadora como el mantener contacto con un cuerpo muerto.

La voluptuosidad que se liga, necesariamente, al discurso heterogéneo, es lo que constituye las condiciones necesarias para que aparezcan las experiencias humanas que fracturan las intenciones del proyecto de saber moderno. Con base

⁸⁷ El tema de la experiencia interior, o experiencia batailleana, será abordado en el siguiente capítulo.

⁸⁸ Op. Cit. p. 178.

en esto, para Georges Bataille resultó apremiante la reflexión sobre una disciplina como la *heterología*.

La heterología es un tema que aparece dentro de la obra batailleana en razón de la repulsión hacia lo sistemático; dicha concepción es expuesta, en tono de ironía, como la “ciencia” de lo discontinuo, o de lo que no puede ser unificado. Con relación a esto, Díaz de la Serna dentro de *El desorden de Dios* comenta:

En resumidas cuentas, la heterología es la lógica del no-saber. Surge como el reverso de la filosofía, o mejor dicho, ella pone de cabeza el mundo construido y comprendido por el discurso racional. Constituye, además, una filosofía “invertida”, puesta al servicio de la excreción. La heterología, empero, no objetiva completamente los elementos a los que ella se refiere; tan sólo los hace asimilables al pensamiento y a sus procedimientos de acción, cuidándose de no anular su carácter excremental.[...] Es una teoría de la tensión que existe entre el mundo homogéneo y aquello que no logra reabsorber su interior.⁸⁹

Reflexionar sobre la posibilidad de una “ciencia de la porquería”, como lo es la heterología, podría implicar que el pensamiento asimilara lo expulsado; es decir, el que se incorporase a las reflexiones filosóficas aquello que las excede, y con esto se alcanzaría un reconocimiento de la totalidad. Sin embargo, de ser factible dicha asimilación, lo excretado sería necesariamente violentado.

⁸⁹ Díaz de la Serna Ignacio. *El Desorden de Dios*. Taurus. México. 1997. pp. 68-69.

Aquello que excede no puede de ninguna manera ser ordenado, es por esto que Bataille sólo habla de la heterología como una “ciencia” paradójica. Plantearnos la posibilidad de un proyecto que ordene y agote aquello que excede a la razón es un error. Lo excedente, aquello que desconocemos y que nos perturba, siempre se opone y provoca que desfallezca la razón. Lo excremental es lo contrario a todo proyecto.

A pesar de lo anterior, podría mantenerse la interrogante: ¿el acto de pensar a lo heterogéneo es una manera de buscar ordenarlo o incorporarlo como la parte que le faltaba abarcar a la totalidad? La respuesta es negativa.

Una interpretación parcial nunca es total, y tanto las explicaciones homogéneas, como las heterogéneas, son sólo interpretaciones parciales de la realidad. Jamás son totales. Al tratar de integrarlas como el resultado de la suma de lo real, una de ellas aniquila a la otra. Lo heterogéneo provoca que lo homogéneo desfallezca, mientras que a su vez, la lógica de la utilidad necesita para su desarrollo la negación de lo excedente. Por esta razón es imposible hablar de una totalidad alcanzada, pero sí de la tensión que existe entre ambas partes.

Pensar que al reconocer la existencia de lo heterogéneo las aspiraciones a la totalidad del proyecto de saber podrían ser concretadas es erróneo en tanto el derrumbe inevitable que implica la existencia de lo excremental. Lo excedente al no ser asimilable por las categorías racionales –siempre escapa al concepto–,

podría ser reflexionado en tanto problematizado, sin embargo, nunca categorizado; lo cual implica que no se adapte a ninguna jerarquía o estructura.

La obra batailleana nunca intentó estar en contra de lo planteado por el sistema hegeliano, y tampoco buscó ser el complemento de éste. Si bien parte de la reflexión de Hegel, Bataille logra, sin malicia alguna, que parezca obsoleto seguir sosteniendo dichos argumentos; la idea de la totalidad racional es imposible, pues una vez que la razón alcanza al saber absoluto ésta se colapsa y desfallece.

Si se asumiera la concepción de la totalidad como algo caótico y desordenado, tal vez se podría aventurar la hipótesis de que la obra batailleana culmina con las intenciones hegelianas; no obstante, la idea de totalidad a la que refirió la modernidad era distinta.

La siguiente objeción está ligada a la producción intelectual que sostuvo Bataille: ¿resulta contradictorio el que lo excedente encuentre un orden dentro de la obra batailleana; el que sea nombrado y explicado? Parece algo anti-intuitivo el que sea reflexionado por la razón aquello mismo que la excede. No obstante, el autor de *El azul del cielo* fue cuidadoso en el desarrollo del tema de la heterología y lo excremental. Al tener en cuenta el carácter insubordinado de lo excreta, dicho autor emplea en su escritura un peculiar método de acercamiento. El orden de la escritura que sostuvo fue a-metódico; es decir, desordenado, caótico y

asistemático. De no haberlo hecho de esta manera, muy seguramente, hubiese violentado la naturaleza misma de su objeto de estudio.

Bataille no comete una hipocresía al desarrollar el tema de lo heterogéneo. La obra de dicho autor está atravesada por espasmos. Cualquier lector que se acerque a sus textos puede percatarse de lo desordenado de éstos. La escritura batailleana, al ser atropellada o entrecortada, expresa el caos de lo heterogéneo; en ésta la claridad y la distinción desaparecen, lo mismo que los ideales de fundamentar un conocimiento revolucionario. Ejemplo de lo anterior es lo siguiente:

.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....⁹⁰
.....

La escritura de lo excedente debe expresar, cautelosamente, toda su voluptuosidad. Las ideas desconcatenadas o fracturadas irrumpen el orden lógico de los textos batailleanos, debido a esto es que su lector llega a sentir el abandono de quien se supone debía guiarlo.

De Bataille se puede afirmar que fue un autor sarcástico, provocador y burlón, pero jamás un tonto soñador. La razón de mantener una escritura

⁹⁰ Bataille Georges, *Madame Edwarda*. Fontamara. Trad. Elizondo Salvador. México. 2007. p. 47.

entrecortada se ciñe a la intención de dramatizar⁹¹ la experiencia de la razón fracturada. La comunicación interrumpida sigue siendo comunicación en el sentido de ser la encarnación de la pérdida de sentido.

Para el autor de *Las lágrimas de Eros* era algo *inevitable que lo humano llegase al exceso en el que encuentran las fuerzas suficientes para poner en juego el mundo en que él existe*⁹². Dicho exceso asumido como la razón de la ruptura con el sistema lógico moderno, es lo que demanda la necesidad de que la filosofía enfoque su atención hacia lo excremental.

Lo excedente, la parte maldita y lo excremental, en concreto: la heterología, son partes de la vida misma que la impulsan y están presentes inevitablemente en nuestra naturaleza. La vida en la sociedad busca las maneras de dilapidar lo que excede de los cuerpos, unas veces con la fiesta, el erotismo apartado de la idea de procreación, las guerras, o el sacrificio. Con base en lo anterior es que para Bataille la filosofía, al plantearse el estudio integral de la figura humana, también debería abordar el tema de lo heterogéneo.

Dentro del proyecto de saber la filosofía sólo se concentó en el estudio de las descripciones homogéneas que poco a poco se fueron acumulando —el plano

⁹¹ La dramatización es para Bataille, como él mismo asegura dentro de la *Experiencia Interior*, una de las estrategias discursivas que han sido usadas por la religión. Sin embargo, la cualidad dramática de la obra batailleana implica la cualidad humana de salir de sí mismo frente a la experiencia de lo excedente y lograr comunicar, aunque sea irrisoriamente, un poco de lo encarnado. La dramatización, aunque provoca ir siempre más allá de lo que naturalmente se siente, posee una llave de comunicación entre los hombres.

⁹² Cf. Bataille Georges. *El erotismo*. Tusquets. Trad. Vicens Antoni y Sarazin Marie Paule. México. 2005. p. 174.

del *saber-*, dejando de lado lo heterogéneo –el *no-saber-*. Lograr un acercamiento a la otra cara de la realidad es algo irrefutable para Bataille.

Lo heterogéneo, al ser lo contrario del orden que busca el saber, es la expresión del no-saber, en la cual lo conceptual desfallece al ser transgredido. El hombre es el resultado del juego -a modo de tensión- que se da entre lo contenido y lo excedente, por lo cual *no hay límite que no pueda ser transgredido*⁹³. Todo orden tiende, inevitablemente, a la ruptura del mismo, siendo el hombre aquel que necesariamente siente el impulso de quebrantarlo.

Transgredir significa irrumpir enérgicamente las estructuras ya preestablecidas, es por esto que la transgresión siempre se vincula con lo excedente; y a su vez, dicho excedente con la experiencia.

La apropiación o encarnación del carácter heterogéneo de la realidad da pie hacia una experiencia interior en la que todo tipo de discurso desaparece. Lo cual provoca, de nueva cuenta, el que preguntemos: ¿cómo es posible que se escriba sobre aquello que no se puede ordenar conceptualmente? Como se ha explicado, las obras de Georges Bataille fueron escritas desordenadamente, por lo cual el lector que le dedica atención a éstas no sólo reflexiona dichos temas, sino que también los experimenta.

Una exposición razonada de la filosofía de Georges Bataille es imposible. Todas las tentativas se abocan a explicar esta imposibilidad, de las que el propio Bataille

⁹³ Díaz de la Serna Ignacio. *El desorden de Dios*. Taurus. México. 1997. p. 55.

nos previene frecuentemente a lo largo de toda su obra, en virtud de la desorganización sistemática. [...] Para Bataille el acto de filosofar es el de realizar la crítica aniquiladora de la realidad con el fin de trasponer los umbrales hacía una experiencia trascendental. La función de estas líneas es imposible, esclarecer la naturaleza de esta experiencia en la que se cifra el objetivo último, imposible también de su filosofía.⁹⁴

La experiencia interior de cada humano es para Bataille algo inherente. Subyace desde lo inevitable del ahogamiento de lo excedente y propicia la noche de la razón. Sin embargo, en el pleno de la oscuridad de lo heterogéneo se aventura la luz enceguedora de algo más que no es lo racional. Proponer al hombre con su mirada fija en dicho resplandor es lo que busca toda la obra batailleana.

Para el autor de *Madame Edwarda* era inevitable que lo heterogéneo se enfrentase a lo homogéneo, del mismo modo que las sociedades, necesariamente debían buscar el control de la energía excedente para no colapsarse. Si las sociedades se inclinaban hacia la economía general, hacia el derroche, entonces desaparecerían. No obstante, la humanidad al fijar su mirada en la luz intensa de lo excedente encontraría el reverso de su propia naturaleza; soportar dicho esplendor es lo que parece difícil.

⁹⁴ Bataille Georges. *Madame Edwarda*. Fontamara. Trad. Elizondo Salvador. México. 2007. p. 13.

Para el pensamiento batailleano todo es una constante tensión y paradoja; el bien y la verdad no se fundan en el acto de conservar un orden, sino en el gasto o dilapidación de energía que sitúan a la vida humana en los albores de la experiencia de lo ilimitado. El bien es para Bataille la honestidad de la vida sin sometimientos; lo atractivo es el hombre que no vive encarcelado en el pasado ni en los proyectos a futuro que lo agotan. Para Georges Bataille un hombre honesto es un ser que vive en el presente y que transgrede el orden de la lógica de lo útil. Sin embargo ¿dónde se encuentra este hombre? ¿es posible la existencia de éste dentro de la realidad ordenada en la que todos vivimos?

Bataille no buscó construir un modelo de vida, ni mucho menos de hombre; no le interesó la idea de un proyecto moral. Es erróneo pensar que la intención de escribir sobre la subordinación que se da entre el hombre y el proyecto de saber fue la de proponer un nuevo paradigma social.

Cuando Bataille refiere a dicha subordinación sólo busca resaltar el carácter insubordinado de la experiencia transgresora; su cualidad de excedente, y por lo mismo de emancipada. Es imposible que buscara un modelo social que se apartara del carácter de utilidad y progreso, puesto que siempre tuvo presente que esto aniquilaría a las sociedades mismas.

El tema de la transgresión es para la obra batailleana una de las principales inquietudes. La transgresión posee la característica de atravesar los cuerpos al

grado en que el propio hombre se desarrolla, e interactúa con los otros, con base en el juego de la transgresión.

CAPÍTULO III

El no-saber y la soberanía: transgresión y experiencia.

3.1 El proyecto de saber transgredido: sobre el concepto de transgresión en Bataille.

*Soy el resultado de un juego, juego que,
si yo no estuviera, no sería, no podría ser.*

G. Bataille.

95

*Nada es más necesario y nada
es más fuerte en nosotros que la rebeldía.*
G. Bataille.⁹⁶

El *proyecto de saber moderno* partió de una concepción de lo humano apegada a la facultad racional de éste. El pensamiento racional sirvió a la economía restringida como una prohibición útil que se reforzó con la promesa de progreso, lo cual a su vez provocó la aparición de límites específicos. No obstante, desde la postura de Georges Bataille, todo límite emerge con la intensión de ser violentado.

⁹⁵ Bataille Georges. *Lo imposible*. Ed. Arena. Trad. Jelenik Dragana. España. 2009.p. 36.

⁹⁶ Bataille Georges, *Lo soberano*. en *Para leer a Georges Bataille*. Fondo de Cultura Económica. Selec. Díaz de la Serna Ignacio y Olle-Laprune Philippe. Trad. Gallardo Gleen. México. 2012. p. 548.

Transgresión significa ruptura; dicho término se encuentra necesariamente ligado con el de la *prohibición*. Para que exista la posibilidad de transgredir es necesario que haya algún límite por rebasar. Tomando en cuenta lo anterior, y que el proyecto de saber reforzó una interpretación cerrada de la realidad, es natural que frente éste aparecieran rupturas, es decir: transgresiones.

Michel Foucault en su ensayo *Prefacio a la Transgresión* se aproximó, con base en algunos presupuesto batailleanos, a un concepto que tiempo después nombró como la *lógica del poder*, el cual refiere al discurso impuesto por el sistema ideológico imperante; mismo que a su vez atraviesa, inevitable y radicalmente, cada una de las relaciones que se dan entre el humano y los demás⁹⁷. Un ejemplo de este tipo de discurso fue el proyecto de saber moderno en tanto la visión de trabajo que asumió⁹⁸.

La lógica de lo útil forma parte de la lógica del poder en tanto el rechazo que presentó ante todo lo que amenazaba el orden racional. La lógica del trabajo peligraba ante lo excedente; en función de esto es que lo negó.

La transgresión batailleana es el desfallecer de los discursos de la lógica del poder que encontramos dentro de proyecto de saber moderno. La transgresión es la disolución que atraviesa las estructuras y las jerarquías excediéndolas. Dicho

⁹⁷ El texto al que hacemos alusión fue publicado por primera vez en el homenaje que la revista *Critique* rindió a Georges Bataille en su número 195-196 (agosto-septiembre del año 1963.)

⁹⁸ En dicho texto Foucault explica a la transgresión como la ruptura con los límites impuestos por la Lógica del Poder, sin embargo se aleja de la visión batailleana al sostener que frente a cada ruptura aparece una nueva frontera que espera ser rebasada. Para la intensión de la obra de dicho autor esto es importante; no obstante cabe señalar que con Bataille no sucede lo mismo. La transgresión es ruptura, pero nunca se explica si de ésta surge un nuevo límite.

término apunta al momento en que Dionisos desborda los límites impuestos por Apolo; es decir, se trata del excedente de vida –la parte maldita- desbordando las experiencias limitadas y racionales⁹⁹.

La transgresión, al estar íntimamente ligada con lo prohibido y al mismo tiempo con lo excedente, surge contraponiéndose al “no” que el hombre racional impuso sobre la naturaleza. Bataille lo explicó de la siguiente manera:

La posibilidad humana dependió del momento en que, presa de un vértigo insuperable, un ser se esforzó en decir que *no*.

¿Un ser se esforzó? Jamás en efecto los hombres opusieron a la violencia (al exceso del que se trata) un *no* definitivo. En ciertos momentos de desfallecimiento, se cerraron al movimiento de la naturaleza; pero se trataba de un tiempo de detención, no de una inmovilidad última.¹⁰⁰

El proyecto de saber reforzó la negación a la que refiere la cita anterior, sin embargo esto no fue algo definitivo. Ante la desesperación por encontrar un fundamento que ofreciera estabilidad a la existencia, dicha negación pareció ser la única salida. El proyecto de saber creyó que sería más fácil ordenar a lo real limitando los impulsos de violencia que provienen de la energía excedente del hombre. No obstante es preciso cuestionarnos: ¿cómo es que esta negación puede ser reversible? y ¿bajo qué condiciones lo es?

⁹⁹ Cf. Rodríguez Ramírez Carlos Alberto. *Habermas y Bataille, la superación de la razón moderna*. Consultado en <http://inif.ucr.ac.cr/recursos/docs/Revista%20de%20Filosof%C3%ADa%20UCR/Vol.XXXIII/No.%2081/Habermas%20y%20Bataille%20la%20superacion%20de%20la%20razon.pdf>.

¹⁰⁰ Bataille Georges. *El erotismo*. Tusquets. Trad. Vicens Antoni y Sarazin Marie Paule. México. P. 66.

Es posible retirar esta negación en tanto el papel que juega la transgresión dentro de las reglas acabadas de la lógica de lo útil. Sin embargo -con relación a la segunda pregunta- la transgresión no puede ser algo permanente; la dilapidación de la violencia excedente sólo puede ser momentánea. Si la transgresión fuese permanente entonces, el trato con los otros y la relación con nosotros mismos sería imposible.

La prohibición dentro del pensamiento racional es algo inevitable, nuestras sociedades no funcionarían sin ésta. No obstante, busca ser transgredida durante pequeños instantes, evidenciando lo excedente de la violencia animal. Es decir, del mismo modo en que es necesario que exista la negación de la violencia, también lo es el que se deje en libertad temporalmente; ya que como aclaró el propio Bataille: *la transgresión organizada forma con lo prohibido un conjunto que define la vida social*¹⁰¹. Los límites y la posibilidad de ruptura de los mismos, atraviesan la comprensión que el hombre tiene de sí mismo frente al mundo.

Lo anterior conforma la paradoja a la que dicho autor denominó como *el juego de la transgresión*. La existencia del hombre es lo que se da en medio de éste. No obstante, ¿cómo se explica la aparición dicho “juego”?; Bataille expuso lo siguiente:

¹⁰¹ Cf. Op.Cit. p. 69.

Los hombres están sometidos a la vez a dos impulsos: uno de terror, que produce un movimiento de rechazo, y otro de atracción, que gobierna un respeto hecho de fascinación. La prohibición y la transgresión responden a esos dos movimientos contradictorios: la prohibición rechaza la transgresión, y la fascinación la introduce.¹⁰²

El juego de la transgresión -de las prohibiciones y los límites excedidos-, es el resultado de la tensión que experimentan los humanos entre el carácter racional e irracional de su naturaleza. Para Bataille el hombre desarrolla su existencia en medio de dicha tensión.

Sin embargo, aunque la prohibición esté íntimamente ligada con la transgresión, ésta última no es un sinónimo ni consecuencia de la libertad¹⁰³. No implica la libertad animal del hombre¹⁰⁴. La transgresión muchas veces está sujeta a parámetros específicos; ejemplo de esto son las guerras y su organización cerrada; en éstas no existe la espontaneidad, por lo cual se alejan de la libertad.

Georges Bataille procuró que su obra refiriera, principalmente, a una transgresión sin límites. Una transgresión que no fuese planeada y que se concentrara en los impulsos y la violencia de lo excedente. Como ejemplo de lo anterior menciona en *El erotismo* el caso estudiado por Roger Caillois al respecto de algunos pueblos de Oceanía:

¹⁰² Op. Cit. p. 72.

¹⁰³ Op. Cit. p. 71.

¹⁰⁴ A Bataille no le interesó la transgresión con relación al tema de la libertad. Para este autor la importancia de esta cuestión radica en que de dicho fenómeno se desprende el acceso a un más allá de los límites estudiados bajo la interpretación de la “realidad” que sostuvo el proyecto de saber.

Cuando la vida de la sociedad y de la naturaleza se halla resumida en la persona sagrada de un rey, es la hora de su muerte la que determina el instante crítico y es ella la que desencadena las licencias rituales. [...]En las islas Sandwich, la multitud, al enterarse de la muerte del rey comete todos los actos considerados criminales en los tiempos ordinarios: incendia, pilla y mata, y de las mujeres se considera que han de prostituirse públicamente.¹⁰⁵

Es muy complejo que alguna teoría intelectual logre ordenar lo que se experimenta en el frenesí expuesto en la cita anterior. Resulta difícil de categorizar el deseo de destrucción que se apodera de los hombres cuando ejecutan los actos que pueden llegar a desplomar toda su sociedad. Por lo anterior, la transgresión posee un carácter ilógico, es decir, se encuentra alejada de lo *discontinuo* o del mundo *profano*.

Como se ha mencionado, la sociedad en que se desarrolló el proyecto de saber moderno siguió la lógica del trabajo -de lo útil o de lo prohibido-; consolidando a su vez lo que Bataille denominó como *mundo profano*. Lo *profano* hace referencia a lo discontinuo, es decir, a lo que es susceptible de ser conceptualizado. El mundo de lo profano está ligado a las interpretaciones homogéneas que hemos mencionado con relación al tema de la heterología, y se contrapone con lo que podemos identificar como el *mundo sagrado*: el mundo plagado de experiencias ilimitadas que revelan una verdad mística e inefable.

¹⁰⁵ Op. Cit. p 70.

En el mundo profano lo que importa es la utilidad que se pueda obtener de los objetos. Contrario a éste -y como ejemplo-, el mundo de lo sagrado se contrapone y propicia la aparición de transgresiones limitadas.

En Bataille los temas sobre lo sagrado y lo sexual son tratados en oposición al mundo profano. Ambos temas se encuentran íntimamente ligados con la transgresión, es decir, con la ruptura de lo intelectual. Lo anterior sucede en razón de que lo sagrado, al mismo tiempo que lo erótico, encuentran su origen en la voluptuosidad e implican la apropiación de un tipo de experiencia alejada de la moderna.

La lógica del trabajo refiere constantemente al tiempo; dentro de ésta el que se interrumpan las acciones útiles por distractores como la sexualidad y la violencia es algo condenable. Con base en lo anterior, las sociedades asumieron las prácticas sexuales y violentas con límites específicos¹⁰⁶; es decir, fue aceptado dentro del tema de lo sexual, la unión de dos personas no pertenecientes al mismo clan -familia- en contextos específicos como lo es el matrimonio, del mismo modo lo fue el que se ejecutara la violencia dentro de las guerras, siempre y cuando se tenga en cuenta la mejora social del bando vencedor. No obstante este tipo de incorporación puede ser violentada de múltiples formas y en constantes ocasiones.

¹⁰⁶ Cf. Campillo Antonio. *El amor de un ser mortal. en Lo que entiendo por soberanía*. Ed. Paidós. Trad. Campillo Antonio. Barcelona. 1996. p. 13.

La práctica de la sexualidad, la guerra y lo sagrado no siempre se ajusta a los ideales de la economía del tiempo, ni mucho menos a las buenas formas morales.

Lo sagrado -por ejemplo-, al ligarse con el tema de la fiesta, deriva en la transgresión del tiempo del mundo profano. Durante la fiesta el tiempo es dilapidado sin producir nada, situación que es imperdonable para la lógica del trabajo, pero que es permitida en tanto la experiencia que el hombre tiene de sí mismo frente a ésta. La fiesta sagrada es el gasto del excedente de los bienes producidos durante el tiempo del trabajo, sin embargo, orilla al hombre hacia una comprensión precisa de sí mismo frente al mundo.

Bataille señaló a lo largo de su obra la importancia de los cuerpos excediéndose. La relevancia que cobra la experiencia del hombre al olvidarse -dentro de la celebración de lo sagrado-, momentáneamente del futuro y del pasado. No obstante, es importante señalar el carácter paradójico que representa la fiesta sagrada, la cual revela la manera en que el hombre forma parte del juego de la transgresión.

Lo sagrado, con relación a lo religioso, delimita el comportamiento de los humanos; el pecado es un ejemplo de lo anterior. Sin embargo, dentro de la fiesta se revierte la negación que esta institución representa, permitiendo el que sea experimentada como mera voluptuosidad. Aquello que provoca que la fiesta

sagrada sea tomada como parte del juego de la transgresión es el que se dé un punto de quiebre entre todas las prohibiciones.

A pesar de que lo religioso o sagrado propicien la aparición de estados de arrobamiento y de exceso, estos sólo son limitados. Lo sagrado no se aparta demasiado de lo profano, en tanto la experiencia religiosa siempre está ligada con la salvación. La dilapidación que ocurre en la fiesta y en la práctica de sacrificios, está permanentemente ligada a la búsqueda de la expiación de las almas; es decir, no son prácticas que se alejen de un fin específico.

Sin embargo, lo que destaca dentro del tema de lo sagrado y de lo sexual es que aparezca la transgresión como una ruptura que comunica con la muerte, es decir, con la gran negación. El mismo sentimiento de repulsión que presenta el hombre ante lo heterogéneo, se apodera de éste hasta llevarlo a un punto de angustia en donde se aniquila cualquier jerarquía posible. El autor de *Madame Edwarda* lo advirtió:

Mi angustia es al fin la absoluta soberana. Mi soberanía muerta ha quedado inasible en la calle –alrededor de ella hay un silencio de tumba-, agazapada en la espera de algo terrible –y sin embargo su tristeza se ríe de todo.¹⁰⁷

La angustia que experimenta el hombre ante la voluptuosidad de la experiencia de transgresión le da noticias de un mundo alejado de lo profano.

¹⁰⁷ Bataille Georges. *Madame Edwarda*. Fontamara. Trad. Elizondo Salvador. México. 2007. p. 38.

Este mundo deviene en el sinsentido, es decir, en lo ilógico que está contenido en el eco de una carcajada seca a mitad de una noche fría en París.

Georges Bataille aseguró que desde muy pequeño sintió angustia ante el tema de lo sexual; dicha angustia se debe a la experiencia de ruptura que este tema implica. La sexualidad, alejada del tema de la reproducción, fue entendida por el autor del *Azul del cielo* como la encarnación de la voluptuosidad sin límites. En la experiencia de lo sexual no hay límites, como sí ocurre dentro de la experiencia de lo sagrado.

El tema de la transgresión, con relación a la experiencia de lo sexual, fue desarrollado por Bataille en sus dos novelas eróticas más importantes: *Historia del Ojo* y *Madame Edwarda*. En la primera de éstas se encuentra una escena importante que ejemplifica la duplicidad de la cara humana que hasta ahora hemos desarrollado:

Finalmente, Simona, que pretendía estar absolutamente borracha, tomó un mantel y levantándolo con la mano propuso una apuesta.

—Apuesto, dijo, a que hago pipí en el mantel frente a todo el mundo.

Se trataba, en principio, de una ridícula reunión de jovencitos por lo general habladores y pretenciosos. Uno de los muchachos la desafió y la apuesta se fijó a discreción... es evidente que Simona no dudó un solo instante y empapó el mantel. Pero este acto alucinante la conmovió visiblemente hasta la médula, tanto que todos los jovencitos empezaron a jadear.

[...] Marcela miraba este espectáculo con fijeza: se había puesto de color carmesí. Entonces me dijo, sin siquiera mirarme, que quería quitarse el vestido; yo se lo arranqué a medias, y luego su ropa interior; sólo conservó sus medias y su ligero, y habiéndose dejado masturbar y besar en la boca por mí, atravesó el cuarto como una sonámbula para alcanzar un gran armario normando, donde se encerró después de haber murmurado algunas palabras a la oreja de Simona. Quería masturbarse en el armario y nos suplicaba que la dejáramos tranquila. [...] Y de repente sucedió una cosa increíble: un extraño ruido de agua seguido de la aparición de un hilo y luego de un chorro de agua por debajo de la puerta del armario: la desgraciada Marcela orinaba dentro, al tiempo que se masturbaba. [...] Marcela, solitaria y triste, encerrada en el orinal convertido en prisión, empezó a sollozar cada vez más fuertemente.¹⁰⁸

La tensión –o angustia-, que experimentó Marcela al ver orinar a Simona en público es lo que a Bataille le importaba destacar del fragmento anterior; el que dicho personaje se encierre en un armario que termina siendo excedido por la orina derramada, es una metáfora del mundo profano siendo desbordado por la violencia animal del hombre. Con base en lo anterior, podría cuestionarse lo siguiente: ¿en cuál de estas dos mujeres-Marcela o Simona- se sintetiza la filosofía Batailleana?

La cita anterior es importante para la comprensión de la obra batailleana debido a que ambas mujeres son la síntesis de dicha propuesta. El pensamiento de este autor es lo excedente, y al mismo tiempo, la negación de éste. A Bataille no le interesó sostener que el comportamiento humano siempre debía sujetarse al

¹⁰⁸ Cfr. Bataille Georges, *Historia del ojo*. Ediciones Coyoacán. Trad. Glantz Margo. México 1997. pp. 14-16.

desenfreno, así como tampoco pretendió que éste se ciñera a los parámetros de las prohibiciones.

En el sentido más profundo del término “transgresión” lo que destaca es la experiencia del momento de ruptura. Lo relevante del tema de lo transgresor es lo que el hombre encarna ante dichas situaciones; el que dentro de éstas aparezca el derrumbe de las categorías consolidadas por el proyecto de saber moderno.

En resumen: para Georges Bataille la *parte maldita* además de haber sido escindida por la lógica homogénea del proyecto de saber, orilló al hombre racional ante los límites de sí mismo, y con esto ante la experiencia transgresora del pensamiento. En dicha experiencia la retrotracción de la conciencia nuevamente aparece, sólo que esta vez sin justificar lo racional de dicha especie. La experiencia interior batailleana –apegada a la noción de transgresión- expresa el desfallecimiento y agotamiento de la razón; lo cual revela el abismo entre lo discontinuo y los ideales de trascendencia que el saber absoluto anhelo, haciendo inevitable el que aparezca el carácter continuo de ésta.

3. 2 El papel de la experiencia en Georges Bataille: la experiencia interior y la transgresión de los límites del saber.

Aceptar dormir, teniendo como tumba el universo estrellado, glorificado, gloria constelada de astros sordos, ininteligibles y más lejanos que la muerte, aterradores (el sinsentido: ese gusto de ajo que tenía el cordero asado).

G. Bataille.¹⁰⁹

Avanza la aguja, comienza la tragedia...

F. Nietzsche.¹¹⁰

*Hay muertos que no hacen ruido llorona,
y es más grande su pena.*

La llorona. Canción Popular Mexicana.

La obra batailleana al estar atravesada por el tema de lo excedente desemboca, inevitablemente, en el de la experiencia. El no-saber, al ser parte de la tensión ejercida sobre la especie humana por parte del proyecto de saber moderno, provocó una desintoxicación de categorías, lo cual orilló al hombre hacia una nueva experiencia de sí.

¹⁰⁹ Bataille Georges. *La experiencia interior*. Taurus. Trad. Savater Fernando. España 1972. P. 79.

¹¹⁰ Nietzsche Friederich. *Ecce homo*. citado por Bataille en la *Experiencia Interior*. Taurus. Trad. Savater Fernando. España. 1972. p. 9.

Para Bataille la experiencia es desbordamiento, transgresión. Entiende por ésta a un dato íntimo que excede el lenguaje, las categorías y los órdenes; por lo cual se trata de algo inexpresable e intransferible. La experiencia subyace en donde lo excedente del organismo humano se dilapida y encarna.

Para Bataille la experiencia se trata de una fiebre en la cual la conciencia humana perece. La experiencia interior es un estado de singularidad en donde el hombre encarna el arrobamiento de su racionalidad hasta el extremo en que ésta se desploma. Esta experiencia arroja al hombre, desnudo y sin conceptos, en dirección a lo desconocido: al no-saber, el reverso del saber absoluto.

La experiencia batailleana se aparta de lo discontinuo -del mundo profano, es decir, de lo conceptual-, para dar paso hacia lo continuo. Lo discontinuo es aquello que delimita y separa el mundo en conceptos; de tal manera que la palabra “árbol”-por ejemplo- nombra algo diferente a lo que entendemos por “libro”. Cuando mencionamos ambos conceptos entendemos que refieren a dos objetos distintos. Esta separación de lo real es lo que aniquila lo *continuo*.

La racionalidad, al haber interpretado el mundo conceptualmente, está alejada de la *continuidad*, la cual aparece momentáneamente en la experiencia a la que refirió Georges Bataille.

De la misma forma en que el proyecto de saber moderno asumió a la experiencia cartesiana como pilar, la dimensión del no-saber que se contrapone al ideal del conocimiento absolutista, desembocó en la aparición de la *experiencia interior*.

Tanto la narración de Descartes como la de Bataille, parten de la idea de *experiencia* como único valor y autoridad; no obstante, aunque ambas comparten rasgos importantes, también son muy diferentes.

En la experiencia interior batailleana no aparece la fundamentación de ninguna certeza y mucho menos de ninguna categoría que defina a lo humano. No hay separaciones, sólo hay continuidad. *La experiencia no revela nada, y no puede ni fundar la creencia ni partir de ella*¹¹¹. Dentro de ésta ocurre la retrotracción de la razón hasta el límite de lo posible, lo cual provoca que las categorías conceptuales se desplomen.

La experiencia batailleana refiere al viaje al interior de cada ser pensante, que paradójicamente, se acerca a los estados místicos pero se distancia de ellos en tanto no le acontece la revelación de alguna entidad o autoridad externa:

Entiendo por *experiencia interior* lo que habitualmente se llama *experiencia mística*: los estados de éxtasis, de arrobamiento, cuando menos de emoción mediada. Pero pienso menos en la experiencia *confesional*, a la que ha habido que atenerse hasta ahora, que en una

¹¹¹ Op. Cit. p. 14.

experiencia desnuda, libre de ligaduras, incluso de origen, con cualquier confesión.[...] Llamo experiencia a un viaje hasta el límite de lo posible para el hombre. Cada cual puede no hacer ese viaje, pero, si lo hace, esto supone que niega las autoridades y los valores existentes, que limitan lo posible.¹¹²

La experiencia interior se encuentra alejada de todo ideal de utilidad y progreso; está distanciada del mundo del trabajo y de los fines, pues cuando acontece lo hace desinteresadamente. En razón de lo anterior se aleja de la experiencia mística, en la cual la preparación y disciplina de los santos provoca que éstos alcancen estados extáticos donde predominan la aparición de hierofanías o epifanías.

El planteamiento que Bataille desarrolló sobre la aparición de esta *fiebre de la razón* se conjuga con la exposición de un nuevo mito para la filosofía: *el mito del ojo pineal*¹¹³. Este mito consiste en suponer que frente a la experiencia de lo desconocido, es decir del arrobamiento de la conciencia hasta el límite, emerge desde la glándula pineal un tercer ojo por el cual se mira aquello que se presenta dentro de la experiencia de éxtasis¹¹⁴.

¹¹² Bataille Georges. *Experiencia Interior*. Taurus. Trad. Savater Fernando. España. 1972. p.p.13-17.

¹¹³ Sobre este mito el propio Bataille declaró que llegó a su cabeza cuando una tarde de julio de 1927 visitó el Zoological Garden de Londres y pudo observar la protuberancia anal de un simio, lo cual le produjo un “*extasis violento*” al imaginar la similitud que éste pudiera tener con una ventana por la cual lo excedente era dilapidado al mismo tiempo que con un ojo; tema que aseguran algunos de los estudiosos sobre el autor, parte de la infancia vivida a lado de su padre ciego.

Para más referencias sobre el mismo tema es recomendable la lectura del segundo ensayo del libro *Entre Bataille y Lacan. Ensayo sobre el ojo, golosina canibal*. Escrito por José Assandri.

¹¹⁴ Cf. Assandri José. *Entre Bataille y Lacan. Ensayo sobre el ojo, golosina canibal*. Ed. El cuenco de la plata. Buenos Aires. 2007. p. 48.

El ojo situado en el medio de la parte superior del cráneo, y que, para contemplarlo en una soledad siniestra, se abre el sol incandescente, no es un producto del entendimiento, sino más bien una experiencia inmediata: se abre y se ciega como una consumación o como una fiebre que devora al ser, o, más exactamente, la cabeza, y juega así el papel del incendio en una casa; la cabeza en lugar de encerrar la vida como se guarda el dinero en un cofre, la gasta sin cuento y obtiene como resultado de ésta una metamorfosis.¹¹⁵

Georges Bataille aclaró que por su carácter mítico el *Ojo Pineal* carece de existencia¹¹⁶, sin embargo también asumió el que fuera necesario crearlo para encontrar la posibilidad al mirar de frente lo presentado por a la experiencia de arrobamiento, es decir, ante al desfallecimiento de la razón.

Bataille pensó a la experiencia interior desde su inmediatez, pues para éste el conocimiento metódico –el saber- era una facultad adquirida y no una condición natural del hombre. Para dicho autor el proyecto de saber fue un adiestramiento que emergió a consecuencia del sometimiento frente a la economía restringida.

Por lo anterior, la experiencia interior no es el fundamento de ninguna parte de la condición humana, pero sí un encuentro inevitable con las partes suprimidas por la lógica de lo útil. En la experiencia batailleana no existe lo salvífico o purificante; no se alcanzan títulos ni mucho menos la paz. Sólo

¹¹⁵ Bataille Georges. *El ojo pineal*. Pre-textos. Valencia. 1997. p. 61.

acontece la apropiación de lo continuo, es decir, la anulación de categorías. En la experiencia interior no hay una separación de objetos, el todo es la nada, lo ilógico e inefable.

Esta experiencia, al estar apartada de los ideales de la lógica racional, se emancipa del proyecto de saber y lo rebasa. No puede ser ordenada ni descrita, sólo puede ser vivida más allá de todo valor moral, religioso o estético. Al respecto el autor de *La Experiencia Interior* comentó:

La experiencia interior, no pudiendo tener su principio ni en un dogma (actitud moral), ni en una ciencia (el saber no puede ser ni su fin ni su origen), ni en una búsqueda de estados enriquecedores (actitud estética, experimental), no puede tener otra preocupación ni otro fin que ella misma. Abriéndome a la experiencia interior, he planteado de este modo su valor, su autoridad. De ahora en adelante, no puedo tener otro valor ni otra autoridad.¹¹⁷

El hombre que encarna esta experiencia vive la realidad de los dos grandes límites que lo definen: el no poder serlo todo o saberlo todo, y el ser inevitable finito¹¹⁸.

Bataille no intentó escribir sobre una experiencia que partiera de presupuestos dogmáticos, pues de haberlo hecho se condicionaría la misma, provocando que llegara sólo al horizonte de lo conocido –como sucedió con la experiencia cartesiana-. Por el contrario, buscó que ésta condujese a donde ella

¹¹⁷ Bataille Georges. *La experiencia interior*. Taurus. Trad. Savater Fernando. España. 1972. p. 17.

¹¹⁸ Cf. Op. Cit. p. 10.

misma, desde su naturaleza desordenada y espontánea, tuviera que hacer llegar al hombre¹¹⁹; dejándolo en ningún puerto, situándolo en lo más profundo de la perdición. Sentando al hombre con los pantalones hasta los tobillos y las pupilas dilatadas, en un rincón del peor de los burdeles, rodeado de cientos de prostitutas que a la vez que lo acarician también lo escupen y le recuerdan lo miserable de su existencia.

La razón quebrantada frente a lo excedente desemboca en el derrumbe de toda categoría lógica, puesto que implica la aparición de la ruptura con el lenguaje.

[...]puede haber una “experiencia” aun sistemática, pero esa experiencia sólo tiene un fin, la liquidación de la experiencia, de toda experiencia sistemática. De ahí una valorización silenciosa –sin literatura- de la experiencia no sistemática. Sin más literatura que la construcción del espíritu humano de la renuncia ateológica”.¹²⁰

Del mismo modo que en la experiencia mística, el sujeto que encarna el límite de la razón lo hace rodeado de silencio. El silencio aparece como consecuencia de lo continuo, es decir, frente a la insuficiencia de un concepto que comunique lo que la experiencia interior, paradójicamente, anuncia a la persona que la aloja: que los límites racionales han caído, que no hay más que lo absurdo y lo desordenado.

¹¹⁹ Cf. Op. Cit. p. 13.

¹²⁰ Bataille Georges. *El no-saber*. en *La oscuridad no miente*. Taurus. Trad. Díaz de la Serna Ignacio. México. 2002. p. 79.

El silencio arrulla el dolor de un ser que se ha encontrado con los límites de sí mismo y de toda su cultura; frente a las limitaciones que niegan la posibilidad de ejecutar el plan que la modernidad había trazado con su proyecto de saber. Este silencio es lo que queda ante la caída del metarelato que se construyó prometiéndolo que algún día, un imaginario día, la humanidad podría explicarse todo tipo de fenómeno de la realidad.

La experiencia interior es el espasmo de la razón desfalleciendo ante los límites de lo absoluto, ante las fronteras del comportamiento racional que necesariamente tienden a excederse para dilapidar todo lo que se pensó sobraba: todos los instintos, toda la animalidad.

Como se ha mencionado, para Georges Bataille la religión y al erotismo fueron las dos principales prácticas que abren la puerta al estado extático de la experiencia interior; lo anterior ocurrió debido a que ambas le parecieron encarnaciones de lo ilimitado frente al límite.

La religión y el erotismo, al ser dos esferas de la cultura que delimitan la dimensión moral y finita del hombre, paradójicamente, lo comunican con lo más íntimo de sí mismo, pues delinean aquellos límites que inevitablemente buscan ser rebasados, fragmentados o transgredidos.

Lo religioso, al ser tomado como vía de trascendencia y de desahogo ante la muerte –la gran negación hegeliana-, delimita en los hombres comportamientos y prácticas que logran comunicarlos con las otras dimensiones de sí mismos a partir de las rupturas de sus clausulas.

La práctica del sacrificio, por la cual distintas culturas son fundadas, es un ejemplo de lo anterior. En el sacrificio la ritualización de los cuerpos encarna lo excedente de cada uno, desembocando en la violencia de la muerte de un “otro” que fundamenta la fe de los pueblos. Lo extático de la experiencia violenta de la muerte pública es un ejemplo del arrobamiento que se vive dentro de la experiencia interior.

En el sacrificio la experiencia de los cuerpos cubiertos de sangre y clamando por la vida de un inocente, provocan la ruptura –transgresión- del acuerdo de no matar a ningún *otro*, lo cual comunica a los hombres con la dimensión oculta que es la experiencia interior.

En lo sexual ocurre lo mismo que en lo religioso. La sexualidad atraviesa los cuerpos de múltiples formas, delimitando y condicionando la comprensión que cada humano tiene de sí frente al mundo. No obstante si se aleja a lo sexual del ideal reproductor, el *erotismo* subyace también como una práctica que dilapida el excedente de energía contenido en la parte maldita de cada singularidad, provocando de nuevo la transgresión de los órdenes ya preestablecidos.

Las locuras y excesos realizados por dos o más cuerpos en batalla, que transgreden los límites de la moral estrecha, revelan la experiencia de lo orgásmico que colinda con la muerte; con la angustia que comunica a lo humano con lo continuo de la experiencia.

El hombre experimenta la “pequeña muerte” dentro del plano de lo erótico; la gran negación hegeliana que al re-direccionarse abre la puerta a un estado mental que se pierde en lo ilimitado.

En síntesis, la ruptura de los límites -a modo de transgresiones- que se dan en razón de lo excedente del organismo humano, abre la puerta de la experiencia interior que comunica, secretamente, el reverso de la realidad que había estudiado la modernidad.

Para Bataille los hombres son la encarnación de un juego malévol: el juego de la transgresión. Los humanos, a la par de que estamos delimitados por las condiciones racionales de las cuales dio cuenta el proyecto de saber, también vivimos el impulso de excederlas, de romperlas, y con esto enfrentarnos a una dimensión caótica y transgresora que no tiene un fin determinado en sí mismo.

La experiencia interior niega el valor del conocimiento como útil, pues se vive sin un *telos*, carece de estructura lógica y se aleja de la noción de progreso. Es

la ausencia de un *fin-para* y el caos que implica el desorden del discernimiento entre lo posible y lo imposible.

Lo excedente, el arrobamiento de la conciencia desfalleciendo y la transgresión que esto implica, es la antítesis del saber absoluto que ambicionó el proyecto de saber; es la antípoda que orilla al hombre hasta lo inconmensurable, hacia el silencio. El lenguaje, lo conceptual y las estructuras lógicas, se colapsan dejando de manifiesto el carácter inefable de la experiencia interior.

Después de la experiencia interior sólo queda el humano desgarrado, desnudo y absorto frente a la soledad del caos del no-saber. No hay progreso, no hay proyectos que salven al hombre de la experiencia. No hay aspiraciones ni acomodos, sólo hay afirmaciones. La afirmación de la cara irracional del humano, el reconocimiento de la animalidad, de los instintos, de lo excedente de cada uno, que en conjunto provocan que advenga, en medio del caos, un nuevo carácter: el de la soberanía de una experiencia en la cual la subordinación se ha esfumado.

La obra de Georges Bataille, desordenada y confusa, es de principio a fin una demanda hacía los distintos procesos que enajenaron al presente en favor del futuro; los momentos que fueron suprimidos en favor de la ensoñación de un bien posterior. La importancia de la reflexión sobre el no-saber, como el reverso y complemento de la racionalidad, se concentra en el honesto intento por alejar al

hombre y a la filosofía, de todo ideal teleológico que agota en límites demasiado angostos la vida misma.

La obra batailleana, al contrario de la hegeliana, pone de manifiesto un pensamiento en el cual la realidad está al revés y tensionada. Los excesos parecen ser la virtud y guía de un nuevo modo de acercamiento a lo humano¹²¹, no obstante, el humano necesita seguir atado a las prohibiciones que posibilitan la vida en sociedad. La dimensión del pensamiento batailleano pareciera algo inimaginable, en ésta se rompen las ataduras y limitaciones sociales, colocando al sujeto frente a la posibilidad de la soberanía.

La filosofía moderna suprimió e ignora las caras negativas de la realidad, sin embargo, como señala el propio Bataille: *así como el agua de los ríos se dirige hacia el mar, la literatura y el pensamiento tienden, siempre, al abismo*¹²². *La filosofía tarde o temprano tendría que dar cuenta sobre él.* Es decir, por más que la filosofía intentara suprimir la parte excedente o maldita, inevitablemente ésta se haría presente.

La filosofía, según Bataille, tiene que dar cuenta sobre el abismo del no-saber; abismo en dónde una prostituta es igual que dios, y el saber, que tanto calmaba los miedos del hombre, se convierte en la nada: en el vacío de

¹²¹ Cabe aclarar que esto no quiere decir que en Bataille se encuentre una nueva propuesta ética o moral sobre el cómo debería ser el comportamiento humano. La intención batailleana es sólo la de señalar el que exista otra faceta distinta a la racional, jamás el que se apueste por una existencia donde los valores se inviertan. De hecho, el mismo autor, como se expondrá en el siguiente capítulo, advierte que adoptar un modo de vida como el descrito, provocaría que la sociedad se colapsara.

¹²² Cf. Op. Cit. p. 81.

estructuras y la indeterminación pura que arrojan al hombre a lo inconquistable e inefable, a lo puramente *soberano*.

3.3 El *no-saber* y la experiencia interior en términos de soberanía.

*Soy, en el seno de la inmensidad, un más que
excede esta inmensidad. Mi felicidad y mi ser se
desprenden de ese carácter excedente.*

G. Bataille.¹²³

Así como el no-saber en la obra de Georges Bataille se encuentra íntimamente ligado con el tema de lo excedente -el cual a su vez desemboca en el de la experiencia-, éste implica el necesario tratamiento de lo *soberano* que vive el hombre al encarnar el desbordamiento de la razón.

Bataille es claro y contundente en el texto *Lo que entiendo por soberanía* cuando deslinda a dicho concepto de cualquier tratamiento político que se pudiera hacer del mismo:

La soberanía de la que hablo tiene poco que ver con la de los Estados, que define el derecho internacional. Habló, en general, de un aspecto opuesto, en la vida humana, al aspecto servil o subordinado. [...] Pues nunca tendré en mente, aunque lo parezca, sino la soberanía aparentemente perdida de la que el mendigo, a veces, puede estar tan cerca como el gran señor, pero

¹²³ Bataille Georges. *Lo imposible*. Fontamara. Trad. Glantz Margo. México, D.F. 2009. p. 32.

a la que, en principio, el burgués es deliberadamente el más ajeno.¹²⁴

La cita anterior no implica que Bataille anulara la importancia que el término *soberanía* puede representar en el ámbito político, sino el que dentro de sus obras éste se aleja de dicha interpretación.

El término soberanía que desarrolló Bataille parte del carácter continuo de la experiencia interior. Dentro de ésta, como se ha explicado, las categorías del proyecto de saber que configuraban a lo discontinuo se derrumban, dando paso al carácter inefable de lo continuo. Lo soberano es aquello imposible de ser categorizado y se hace presente en el instante de desbordamiento de la racionalidad. Este autor usó dicho concepto debido al carácter independiente de toda autoridad en la experiencia interior; ésta es soberana en tanto se rige a sí misma, sin influencia de ningún agente externo.

No obstante, más allá del carácter autofundante de la experiencia, lo soberano de la misma refiere también a la lógica del trabajo o de lo útil, que Bataille constantemente demandó a lo largo de su producción teórica. Éste señaló:

Del mismo modo que una desacostumbrada caminata entumece las piernas, el trabajo impuesto y desdichado dejó una huella en *los demás*. La humanidad no es el gran aliento de poesía que me agota vanamente: es una avaricia atascada en el lodo de diciembre de una granja, en un país frío, celoso, enfermo de odio. El rostro

¹²⁴ Bataille Georges. *Lo que entiendo por soberanía*. Paidós. Trad. Campillo Antonio. España. p. 63.

mismo de un ser humano anuncia que es mejor vivir en el cálculo mezquino y subordinar cada gesto a la ganancia. El ajamiento ligado a esta conducta no le es perjudicial, y su límite es el sojuzgamiento del ser. Todo hombre, en potencia, sigue siendo un soberano, siempre y cuando prefiera morir a ser sometido.¹²⁵

La cita anterior retoma lo que hasta ahora hemos expuesto. El proyecto de saber moderno se desarrolló con base en la lógica del trabajo, lo cual implicó que el hombre subordinará todas sus actividades en favor de lo útil por una sola razón: el miedo a la muerte. La humanidad, pensando en asegurar su futuro, colocó al trabajo como el fin último de su existencia; esto se expresó en la búsqueda exhaustiva por hallar los métodos necesarios para no carecer de alimento, y en las prohibiciones que procurarían el no perecer a manos de la violencia de los otros. El hombre mantuvo presente la importancia del trabajo en tanto los resultados de éste le alejaban de la posibilidad de morir.

La muerte, al ser la negación de todas las posibilidades, debía ser suprimida. Acercarse a ella enfermaría a las sociedades, por esta razón los planteamientos sobre las restricciones y las subordinaciones del hombre tuvieron gran éxito.

Recordemos que el esclavo, dentro de la obra hegeliana, fue aquel que retrocedió frente al amo en tanto tuvo angustia de morir a manos de éste; en

¹²⁵ Bataille Georges. *Lo soberano*. en *Para leer a Georges Bataille*. Fondo de Cultura Económica. Selec. Díaz de la Serna Ignacio y Olle-Laprune Philippe. Trad. Gallardo Gleen. México. 2012 p. 552.

dicho momento se condenó a la actividad productiva, a lo útil. No obstante, al ser condenado a la lógica del trabajo también evitó el acercamiento a su muerte.

Los animales distintos al ser humano desconocen de su fallecimiento —o al menos sigue siendo poco comprobable que sean conscientes de esto—, en razón de lo anterior es que ignoran lo que el trabajo significa. Dichos animales, al ignorar el carácter de lo “útil” se encuentran apegados a la inmanencia de su existencia. Por el contrario, el hombre fracturo la cualidad inmanente de su naturaleza al dedicarle la vida entera al cumplimiento de los ideales de trascendencia del cual el proyecto de saber fue una expresión.

Es verdad que la lógica del trabajo ha fortalecido el desarrollo de nuestras sociedades, pero también lo es el que haya alejado al hombre de lo inmanente de su condición. Para Bataille la relación que mantiene el hombre entre la cabeza y las manos es íntima; el pensamiento conlleva al trabajo, siendo este mismo una actividad productiva. Con base en lo anterior, al exponerse la aparición del no-saber como el reverso del saber absoluto, dicho autor logró un acercamiento momentáneo con lo inmanente del hombre, con el instante en donde la lógica racional se suprime y provoca que la subordinación al futuro desaparezca.

En la experiencia interior batailleana acontece el instante de acercamiento a la muerte, al desfallecimiento; lo cual deviene en lo soberano que se aparta de toda subordinación al futuro.

Sin embargo, esto no significa que lo soberano sea algo bondadoso, mucho menos el que represente un ideal salvífico; este concepto sólo es algo intrínseco a la experiencia batailleana, del mismo modo en que lo es el que los hombres lleguen hasta ella. Al igual que el excedente de energía es inherente a la naturaleza humana, la necesidad de lo soberano, frente al sometimiento que implicó la lógica de lo útil, persigue e inquieta incesantemente al hombre.

Como hemos aclarado, la dilapidación de lo excedente no es una apuesta hacia un mejoramiento de la vida, esto mismo ocurre al respecto de la soberanía. El que lo soberano acontezca dentro de la experiencia no implica que la humanidad mejore o empeore en razón de ésta; la soberanía sólo es algo inevitable.

El carácter soberano de la experiencia no involucra un cambio en las sociedades; es decir, una vez que acontece la experiencia interior, la lógica del trabajo no se anula permanentemente, sólo se trata de algo momentáneo.

Lo soberano como el sol y la muerte no pueden mirarse fijamente, no pueden experimentarse permanentemente¹²⁶. Si el carácter desbordante de la continuidad fuera algo estable, entonces se fracturaría toda la interacción social entre los hombres. Con base en lo anterior, lo soberano tiene que ser sólo un instante:

¹²⁶ Op. Cit. p. 550.

Es verdad que una ilimitada apertura —al descuidar esos cálculos que nos ligan a una existencia articulada en el tiempo— nos deja frente a extrañas dificultades, desconocidas para aquellos que siguieron (o creyeron seguir) las vías de la obediencia. Si bien nos subleva con gran libertad, la rebeldía nos condena a desviarnos de su objeto. No hay nada en mi rebeldía que no invoque esa última y traviesa soledad del *instante*, que yo soy, que igualmente seré, que finalmente seré de una manera acabada en la escapada que de súbito pone rigurosamente en juego mi muerte, ni tampoco nada que me aleje de ella. Si lo considero aislado de un pensamiento que entrevera el pasado y el futuro de cosas manejables, el *instante*, que se cierra en un sentido pero que en un sentido mucho más agudo se abre negando aquello que limita a los seres separados; el instante es el único ser soberano.¹²⁷

En la soberanía el factor del instante es algo importante. Lo instantáneo necesariamente se encuentra alejado de lo calculable y de lo razonado. Debido a que dentro de la experiencia interior batailleana no hay cabida para las nociones de “antecedente” y “consecuente”, lo central es la inmediatez del momento soberano.

La lectura de la obra batailleana tiende a provocar en sus lectores el sentimiento de igualdad de lo humano en tanto el extravió de los límites. La experiencia batailleana al alejarse de toda noción de “necesidad” se adentra en lo continuo; en la indigencia del momento en que los conceptos no son suficientes para explicarnos lo que encarnamos. Lo soberano es entonces lo ilimitado, lo desbordante. La soberanía que aparece en la continuidad es el resultado de la

¹²⁷ Op. Cit. p. 551.

ausencia total; de la pérdida de ideales, aspiraciones, reglas morales y nociones de pecado.

Quiero aclarar lo que entiendo por soberanía. Es la ausencia de pecado, aunque esto todavía resulte ambiguo. Defino recíprocamente al pecado como incumplimiento de la actitud soberana.

Pero la soberanía no deja por ello de ser... el pecado.

No es el poder de pecar sin tener sensación de la meta frustrada, ni tampoco es el incumplimiento convertido en la meta.¹²⁸

La soberanía es vacío y continuidad. Al desaparecer momentáneamente las aspiraciones de utilidad y progreso dentro de la experiencia interior, lo que subyace es la ausencia, que paradójicamente, se desprende del excedente racional.

Con base en lo anterior, cabe aclarar que si se entiende a la soberanía como el placer de transgredir y la reacción que se desprende de dicho acto, entonces se comete un error de interpretación. La transgresión se encuentra hasta cierto punto ligada con la noción del placer inmediato, no obstante, el placer en sí mismo no es la meta. Lo importante del tema de la soberanía es entender que dentro de ésta no existen las metas, ni si quiera la del placer.

Cuando Bataille finalizó el ensayo de *Lo soberano* afirmando que *la rebeldía es el placer mismo, y es igualmente: aquello que se burla de todo pensamiento*¹²⁹, buscó enfatizar el vínculo que existe entre la violación de los límites y el placer, sin embargo,

¹²⁸ Bataille Georges. *El no-saber*. en *La Felicidad, el erotismo y la literatura*. Adriana Hidalgo. Trad. Mattoni Silvio. México. 2008. p. 248

¹²⁹ Bataille Georges. *Lo soberano*. en *Para leer a Georges Bataille*. Fondo de Cultura Económica. Selec. Díaz de la Serna Ignacio y Olle-Laprune Philippe. Trad. Gallardo Gleen. México. p. 564.

nunca pretendió que se ligara íntimamente el “goce de las rupturas” con la aparición de lo soberano. En otro sentido, lo que buscó fue asumir a lo anterior como algo que constantemente reta a la razón; es decir, el hecho de que experimentemos placer frente a situaciones que rompen con los acuerdos y ordenes sociales –con lo que se supone “no se debe hacer”-, provoca que la racionalidad se ponga en juego, pero esto no implica el que lo soberano sea este placer.

La soberanía, como la mayoría de los conceptos batailleanos, es el resultado de una tensión: la tensión entre lo que disfrutamos hacer y lo que nuestra razón nos dice que no “deberíamos” cometer.

Con base en lo anterior, Bataille retomó la obra del Marqués de Sade como ejemplo de un acercamiento a la noción de soberanía. En su ensayo *El erotismo* menciona el diálogo que entablan dos personajes de dicho autor, Clairwill y Juliette:

Quisiera hallar un crimen cuyo efecto perpetuo actuase, aun cuando yo ya no actuara, de modo que no hubiese un solo instante de mi vida en que, incluso durmiendo, yo no fuese la causa de algún desorden, y que ese desorden pudiese extenderse hasta el punto de que acarreará una corrupción general o un trastorno tan formal que su efecto aun se prolongase más allá de mi vida.¹³⁰

¹³⁰ Bataille Georges. *El erotismo*. Tusquets. Vicens Antoni. México 2008. p. 179.

En la cita anterior se expresa el anhelo de una existencia que busca dejar huella de sí misma con relación al gasto violento de su energía. Lo soberano de ese acto sería lo atemporal; el que ese “crimen hipotético” horrorizara a todas las eras, estremeciera a la racionalidad de los hombres de todos los tiempos, y dejará noticia del desenfreno que de suyo es el hombre.

La moral de Sade –si es que se puede aventurar alguna- se encontró fundada sobre el entendido de la soledad perpetua del individuo. En tanto lo anterior, el humano se encuentra desembarazado de todo sentimiento de culpa o compromiso para con los otros. En este sentido, dentro de las obras de Sade se interpreta al dolor de los demás como algo insignificante a comparación del placer propio. En resumen, dentro de la obra de Sade se anula la importancia del carácter de la otredad, en el cual están fundadas las relaciones sociales. Sade ignoró por completo el “simulacro”¹³¹ que representan los otros y la debilidad de nuestra condición en relación a estos. El motivo por el cual el hombre ocupa su energía pensando en los efectos que tiene su existencia sobre los demás, radica en creer tener la necesidad de apoyarse en ellos.

Sade se acercó a lo que Bataille entendió por soberanía, en tanto las practicas que describe en su obra se alejan del “deber moral”. Sade mantuvo una

¹³¹ Cf. Op. Cit. p. 177.

apatía general frente al sentimiento de cada una de sus víctimas; no obstante, el autor de Justin se alejó del planteamiento batailleano en tanto fomentó una actitud hedonista. Lo que siempre le importó fue el placer propio, y el placer, como lo hemos mencionado, no es el fin en sí mismo, sino sólo el resultado de una tensión.

La soberanía implica la aparición del éxtasis que deviene del placer; sin embargo, el éxtasis al que refiere el concepto batailleano no es provocado por nada, ni si quiera por la negación del ser. En resumen, lo que se coloca en cuestión dentro de la obra batailleana es la experiencia de alguien enfrentado a lo que es, a su ausencia y a su punto de identidad.

Lo sobresaliente del concepto de soberanía, ligado a la noción de experiencia interior, es que en la medida en que niega al saber, no puede explicarse como un objeto del saber mismo¹³². Por lo anterior algunos interpretes de Bataille, como Silvio Mattoni, problematizan sobre la posibilidad de llevar a cabo un proyecto filosófico en el cual los conceptos batailleanos logren ser ordenados jerárquicamente:

¿Cómo planear un libro si la soberanía se aferra al presente, al instante, y su organización en la unidad planificada del estudio anularía lo que ella es? “Lo soberano es gozar del tiempo presente sin tener en cuenta nada más que ese tiempo presente.”¹³³

¹³² Cf. Mattoni Silvio. *Bataille, una introducción*. Quadrata. Buenos Aires. 2012. p. 102.

¹³³ Op. Cit. 103.

El no-saber como la nada, es decir, como lo opuesto a lo absoluto, no puede ser teorizado puesto que no es una idea, sino una experiencia que en su aparecer le repite al hombre: *nunca podrás ser el sentido ni completar la historia, las palabras son astillas clavadas en una carne que se descompone sin que lo sepas.*¹³⁴Toda la problematización que pueda aparecer con referencia a dicho tema se aleja de lo que el no-saber es en sí mismo. Por lo anterior resultó imposible que Bataille escribiera un libro que abarcara todo aquello que el no-saber es, y que escapa, en tanto el carácter soberano que le pertenece, a la racionalidad. En resumen: lo soberano es el “no-saber-nada” que aparece dentro del carácter de continuidad de la experiencia, y que necesariamente provoca el colapso de las categorías del proyecto de saber moderno.

El concepto de soberanía que desarrolló Bataille con relación a la experiencia interior, más allá de prometer un fundamento que calme las necesidades humanas, descansa sobre el supuesto de la capacidad de pérdida de las mismas. Es decir, la aniquilación del encadenamiento entre las dicotomías de lo bueno y lo malo, lo virtuoso y lo voluptuoso, el saber absoluto y el no-saber en el cual la nada se desarrolla. El no-saber es el espacio en el hombre donde lo continuo habita, se expresa y autodetermina.

¹³⁴ Op. Cit. p. 81.

El no-saber batailleano es el reverso de la racionalidad totalizadora, la cual al excederse en su propia voluptuosidad, desfallece y provoca que el hombre encarne un tipo de experiencia –la experiencia interior- en la cual la continuidad aparece. El no-saber es la experiencia de la soberanía, la desaparición de las jerarquías racionales, es decir, la nada en sí misma.

Conclusión

*Sólo me entiende aquel cuyo corazón está herido
de una herida incurable, de tal naturaleza que nadie jamás
quizo curarse de ella...;
y qué hombre, herido, aceptaría “morir” de otra herida
que no fuera ésta.”*
G. Bataille¹³⁵.

El pensamiento del filósofo francés Georges Bataille se desarrolla desde la noción de paradoja. Con base en esto, coloca al centro de la cuestión filosófica el carácter tensional de las principales dicotomías occidentales: el bien y el mal, lo productivo y lo improductivo, el ahorro y el despilfarro, el trabajo y el juego, el saber y el no-saber.

Las interpretaciones homogéneas, cerradas y jerarquizadas, en las que se fundó el *proyecto de saber* -que para algunos interpretes forman parte de las denominadas *filosofías prudentes*-, son contrapuestas con la visión heterogénea, caótica y desordenada de dicho autor; provocando el esbozo de un mundo al revés, de una filosofía de cabeza, que asuma la tarea de investigar el carácter continuo y discontinuo de la naturaleza humana, antes de concentrarse en una lectura uniforme del mundo.

El tema del *saber*, bajo la lectura del progreso y la lógica del trabajo, procuró y alimentó las prohibiciones sobre las cuales descansan actualmente

¹³⁵ Bataille Georges. *Madame Edwarda*. Fontamara. Trad. Elizondo Salvador. México. 2007. p. 60.

nuestras sociedades; no obstante, la lectura batailleana sobre dicho tema buscó enfatizar el sometimiento que todo esto implicó. El hombre desgarrado entre sus deseos y sus aspiraciones, el grito de una conciencia que a la vez que se inclina por lo intelectual deviene en animalidad, es la paradoja central de la investigación que estamos concluyendo.

No hemos buscado asumir al *no-saber* como la aniquilación de la capacidad de *saber* del hombre. Contrario a esto, hemos intentado incorporarlos como complementos en sí mismos. Como las “dos mitades” de un *todo* que se aleja de la perfección y de las jerarquías. En este sentido se puede objetar que nuestra búsqueda se ha parecido a la hegeliana; sin embargo, también debemos aceptar que se ha apartado de ésta en tanto rechaza cualquier fin último y benéfico.

El *no-saber* a pesar de ser asumido como complemento del *saber*, se aleja del progreso intelectual de las sociedades; ya que como hemos aclarado, a la vez de que es encarnado por el hombre dentro de la experiencia interior, paradójicamente, se distancia de cualquier estudio intelectual.

Podemos desarrollar investigaciones sobre el *no-saber* en tanto las mismas atiendan al contexto de las problemáticas por las cuales subyace, es decir, a modo de que sean estudiados los límites a los que responde. Sin embargo, resulta imposible la descripción de lo que acontece dentro de los fenómenos que ocurren en medio de dicho tema, en concreto, de la *experiencia interior*. Con base en esto es que nos hemos ceñido única y exclusivamente al planteamiento

contextual de dicho tema batailleano; es decir, esta es la razón del haber partido del planteamiento de la noción de *proyecto de saber* moderno.

Hemos encontrado, con base en la lectura batailleana, que dicho proyecto, al basarse en las reglas sociales que delimitan a nuestras comunidades –la lógica del trabajo y de lo útil-, así como en el deseo humano de apropiación totalizadora de la naturaleza, provocó el sometimiento de la vida del sujeto, generando en éste la negación de su inmanencia, es decir, de sus instintos o de su corporeidad.

Dicha negación fue puesta de manifiesto como la tensión que existe entre los instintos y lo intelectual. La animalidad, el excedente o la parte maldita, ponen a prueba la solides de las estructuras, las cuales inevitablemente encuentran un instante de debilidad en el que encarnan el rebasamiento de sí mismas.

Con base en lo anterior, concluimos que la obra batailleana, no buscó que el hombre retrocediera hacia una animalidad perdida, que fuese consecuencia de la lógica del trabajo, o del *proyecto de saber*. Por el contrario, asumimos que ésta intentó recobrar para la humano el valor de la animalidad que le fue negada. Es decir, el que dicha animalidad sea re-valorada no implica que propongamos el fin de la *lógica del trabajo*, mucho menos el que se dé una inversión de los valores morales, sino el que se reconozca la condición animal del hombre; cualidad que de suyo es complejo reincorporar, pero no asumir.

La interpretación de lo humano que hasta ahora hemos sostenido junto con Bataille es la de un sujeto con capacidades intelectuales elevadas e instintos

animales que violentan los ordenes cerrados. De tal forma que lo intelectual contiene y restringe a dicha animalidad, a la vez que ésta constantemente le reta y orilla hacia la desobediencia.

El hombre es paradoja encarnada; es tensión entre lo virtuosos y lo maldito, lo jerarquizante y lo voluptuoso. Con base en esto, la ejecución de un *proyecto de saber* como el moderno es algo imposible. Lograr encerrar en una cascara de nuez –como la mente, o lo intelectual- a todo lo excedente es algo ridículo. El hombre es un animal que se contiene y excede, al mismo tiempo en que fija su mirada hacia el infinito -con el anhelo de conocer el universo y así sacar provecho de él como mejor le parezca-, siente el impulso de quemarlo todo, de destruirlo todo.

Los humanos a la vez que se cuentan relatos que son promesas sobre las conquistas de nuevos puertos mentales, sienten el deseo de apartarse de éstos y colapsarlo todo, y en ese “todo” perecer ellos mismos.

La intelectualidad y la animalidad, al conjuntarse como la síntesis de la condición humana, ponen de manifiesto la herida de un sujeto que ha tenido experiencia de la continuidad, y con ésta de la caída de sus anhelos. La herida batailleana que hemos intentado exponer es la fisura de la promesa de poder serlo todo, de lograr conocerlo todo. El sometimiento, al que hemos hecho alusión, no es lo que provoca que el humano experimente dicho desgarramiento, el sometimiento sólo es el ensueño al que nos hemos adaptado para no perecer en

el intento de vivir; el verdadero dolor de muerte aparece cuando el hombre se enfrenta a la paradoja que es en sí mismo, cuando la encarna y la asume.

Bataille buscó la descripción de un hombre que *escapara de su cabeza como el condenado de la prisión*, esto debido a que pretendió el reconocimiento de la condición negada, de la condición animal, y al reconocerla tropezó con el sinsentido, con lo continuo y lo soberano.

El tema del *no-saber* ha sido el pretexto para la exposición de algunas de las principales inquietudes batailleanas. La obra de dicho autor no se agota en esta sola problemática, deviene en múltiples formas y dificultades. Con base en esto, el *no-saber* sólo ha sido uno de los puertos en el cual hemos encontrado alojamiento, pero la travesía sigue y la aguja aún se mueve.

Bibliografía

- BATAILLE GEORGES. *La experiencia interior*. Taurus. Trad. Savater Fernando. Madrid España. 1973.
- _____ . *La parte maldita*. Las cuarenta. Trad. Belloro Lucía Ana y Fava Julián Manuel. Buenos Aires, Argentina. 2009.
- _____ . *El límite de lo útil*. Losada. Trad. Arranz Manuel. Madrid España. 2010.
- _____ . *Lo imposible*. Fontamara. Trad. Glantz Margo. México, D.F. 2009.
- _____ . *Las lágrimas de eros*. Tusquets. Trad. Fernández David. España, Barcelona. 2007.
- _____ . *El erotismo*. Tusquets. Trad. Vicens Antoni y Sarazin Marie Paule. México. 2005.
- _____ . *La oscuridad no miente*. Taurus. Trad. Díaz de la Serna Ignacio. México 2001.
- _____ . *Para leer a Georges Bataille*. Fondo de Cultura Económica. Selec. Díaz de la Serna Ignacio y Olle-Laprune Philippe. Trad. Gallardo Gleen. México. 2012.
- _____ . *La Felicidad, el erotismo y la literatura*. Ed. Adriana Hidalgo. Trad. Mattoni Silvio. México. 2008.
- _____ . *Madame Edwarda*. Fontamara. Trad. Elizondo Salvador. México. 2007.
- _____ . *Historia del ojo*. Ed. Ediciones Coyoacán. Trad. Glantz Margo. México. 1997.

- _____ . *Lo que entiendo por Soberanía*. Paidós. Trad. Campillo Antonio. España. 2004.
- _____ . *El ojo pineal*. Trad. Manuel Arranz. Ed. Pre-textos. 2da edición. Valencia, España. 1997.
- ASSANDRI JOSÉ. *Entre Bataille y Lacan*. Ensayos sobre el ojo, golosina caníbal, Ediciones literales. 1ra ed, Buenos Aires Argentina. 2007.
- CASTREJON GILBERTO. *Erotismo y religión en Bataille*. edita la UNAM, México 2011.
- DÍAZ DE LA SERNA IGNACIO. *El Desorden de Dios*. Taurus. México. 1997.
- DESCARTES RENÉ. *Discurso del método*. Porrúa. Introd. versión y notas de Larroyo Francisco. México. 1981.
- GARCÍA MORENTE MANUEL. *Lecciones preliminares de filosofía*. Editores mexicanos unidos. México. 1976.
- HEGEL GEORG WILHEM FRIEDRICH. *Fenomenología del espíritu*. Fondo de Cultura Económica. Trad. Roces Wenceslao. México. 2009.
- KOJEVÈ ALEXANDER. *La dialéctica del amo y el esclavo en Hegel*. Trad. Sebreli Juan José. Buenos Aires Argentina. s/f.
- _____ , *La concepción de la antropología y el ateísmo en Hegel* Leviatán. Trad. Sebreli Juan José. Buenos Aires Argentina. 2007.
- MATTONI SILVIO. *Bataille, una introducción*. Quadrata. Buenos Aires. 2012.
- RODRÍGUEZ RAMÍREZ CARLOS ALBERTO. *Habermas y Bataille, la superación de la razón moderna*. Consultado en <http://inif.ucr.ac.cr/recursos/docs/Revista%20de%20Filosof%C3%ADa%20UCR/Vol.XXXIII/No.%2081/Habermas%20y%20Bataille%20la%20superacion%20de%20la%20razon.pdf>