



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE
MÉXICO**



FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

**EROTISMO, *EXPERIENCIA* Y LENGUAJE. APROXIMACIONES
ONTOLÓGICAS A GEORGES BATAILLE**

Tesis

Que para obtener el título de

Licenciada en Filosofía

Presenta:

Minerva Jorge Olmedo

Asesor: Dr. Bily López González

Ciudad Universitaria, Ciudad de México, Noviembre 2023.



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

*Lo que un saber lógico no puede resolver, una
temeridad sin medida, que no retroceda ni mire hacia
atrás, podría llegar a lograrlo.*

–G. Bataille.

Agradecimientos

A mis padres, Edith y Vicente, por su infinito apoyo y amor. A mis hermanas, Lore y Fer, por ser mis compañeras de vida inseparables, mis confidentes y mis guías. A Eric, mi gran amigo y compañero en esta nueva aventura de crecer, por su amor y paciencia

A Gandhi, mi consultor, mi cómplice y mi amigo. Gracias por los cafés, el vino, el apoyo y la escucha.

A Bily, más que asesor, por ser amigo y colega, por confiar en mi proyecto y por ser mi guía en el quehacer filosófico.

Finalmente, agradezco a todas las amistades que han transitado conmigo las asperezas y las buenas rachas de la vida: Yolo, Montse, Ulí, Carlitos, Migue, Dani, y un corto etcétera. Con su amor, la vida y la filosofía cobran sentido.

Índice

Introducción	5
I. Razón y pasión	12
I.1 La experiencia a través de Kant, Hegel y Nietzsche	14
I.2 El gasto, condición humana	26
I.3 Lo sagrado, lo abierto	31
II. Erotismo y transgresión	35
II.1. El erotismo, juego humano	36
II.2. Transgresión, apertura y lenguaje	44
II.3. <i>Experiencia sagrada, experiencia no-útil</i>	52
III. Hacia una <i>experiencia</i> de lo <i>imposible</i>	57
III.1. ¿Qué es la cumbre moral?	58
III.2. <i>La experiencia de lo imposible</i>	63
Conclusiones	65
Bibliografía	73

Introducción

Georges Bataille, nacido en Billom en 1897, llegó a conocer la obra de Nietzsche en la década de 1930, cuando aún la obra del filósofo alemán se encontraba con grandes errores cometidos tanto por la hermana de éste, como por alguna falla en la interpretación.¹ Por esos años, también presentó Kojève sus conferencias acerca de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel; entre ellas, podemos destacar la conocida conferencia *La idea de la muerte en la filosofía de Hegel*, pronunciada entre 1933 y 1934. Ambos eventos serían de suma influencia en el desarrollo del pensamiento de nuestro autor francés. En enero de 1933, publicó en el no. 7 de la revista *La Critique Sociale* uno de los escritos más breves y con mayor riqueza de interpretación, *La noción de gasto*, texto que acompañaría en algunas versiones a *La parte maldita*, publicada hasta 1949, la cual, por cierto, formaba parte de un proyecto inacabado acerca de estudios económico-ontológicos. Posteriormente, en 1957, publicó *La literatura y el mal* y una de sus más famosas obras, *El Erotismo*. Esta última, formaba parte del mismo proyecto que *La part maudite*, pero finalmente fue publicada como una obra completamente independiente.

Bataille, pensador de gran sensibilidad, tenía preferencia por algunos temas: la muerte, el erotismo y lo sagrado. En *La experiencia interior*, nos habla de un cierto tipo de *experiencia* que tiene una estrecha relación con estos tres temas: dicha *experiencia* resulta incomunicable dentro de un lenguaje exclusivamente discursivo, pues sin que el interlocutor haya tenido previamente este tipo de vivencia, la comunicación es imposible, ya que el lenguaje discursivo no basta para comunicarla. Dicho de otro modo, para Bataille no puede haber una comunicación si sólo se tiene el lenguaje discursivo; sin una sensibilidad profunda que logre captar aquel sentido que hay entre las palabras y las cosas, entre las palabras y los sentimientos, entre ellas y los gestos, simplemente la comunicación sólo sería discursiva, pero no apelaría a lo importante: el sentido ontológico de la existencia.

¹ Cf. Silvio Mattoni, «Prólogo», en Georges Bataille, *Sobre Nietzsche: Suma ateológica III*, pp. 5-12.

En este tenor, los tres temas de Bataille son los que él considera que logran, con mayor frecuencia, apelar a este sentido, pues tanto la muerte, como el erotismo o lo sagrado son *experiencias* que, de alguna manera, logran rebasar los límites que normalmente tiene en nosotros la existencia. Y, ¿a qué tipo de existencia se refiere el sociólogo francés? A aquella del hombre (tardo)moderno del siglo XX, un hombre que, por lo demás, ha visto derrumbada su propia concepción de lo humano, de la vida y de la razón a causa no sólo de una, sino de dos guerras brutalmente devastadoras.

No es posible afirmar que haya un orden cronológico en las obras de nuestro autor en cuanto al desarrollo de su pensamiento se refiere. No obstante, me gustaría comenzar por mencionar *La noción de gasto*. El concepto de gasto en Bataille no sólo tiene un sentido económico, sino que es el vehículo que nos transporta a pensar con mayor facilidad el modo en cómo administramos² el placer y la vida a lo largo de nuestra existencia, incluso cómo administramos la existencia misma. De modo que, aunque pareciera que la forma capitalista de vivir dentro de la modernidad, que se enfoca en acumular y en no gastar, es la mejor, nuestro sociólogo propone que es lo contrario: lo que sostendría a la vida, realmente, es el gasto.³ Al modo de Nietzsche, Bataille denuncia la debilidad de ánimo que supone que el

² La relación entre economía y administración puede encontrar sus bases en teorías como la de Max Weber que, para 1905, ya había escrito su obra *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, (Max Weber, *La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo*, introducción y edición crítica de Francisco Gil Villegas M., 2ª Ed., México, FCE, 2011) en la cual analizó los valores religiosos y culturales como factores que influyen en la organización económica y en la gestión empresarial. Cabe mencionar que, para la década de 1930, el desarrollo teórico por parte del Colegio de Sociología ya contaba también con un horizonte más definido en torno a la influencia que las acciones sociales pueden tener en la economía en términos simbólicos, emocionales y relacionales. Tal horizonte fue fuertemente influido por el *Ensayo sobre el don*, de Marcel Mauss (Marcel Mauss, *Ensayo sobre el don: forma y función de las sociedades arcaicas*. Traducción de Julia Bucci. Estudio preliminar y edición por Fernando Giobellina Brumana. Buenos Aires, Katz, 2009).

³ La presente investigación tiene en cuenta que hay una dimensión muy grande en términos de economía donde se podría abordar y discutir específicamente el lugar que la noción de gasto ocupa en el pensamiento económico del siglo XX, no obstante, nos limitaremos a acotar dicha noción sucintamente en esta nota, teniendo en cuenta que tal tema podría abrir una discusión para otro proyecto de investigación. La concepción del gasto en las teorías económicas del siglo XX deja ver esta noción como un elemento necesario para el movimiento de la economía, pero siempre en busca de un equilibrio, en donde el gasto no exceda las utilidades obtenidas. En términos de la crisis económica de los años treinta del siglo pasado y el New Deal, así como el keynesianismo imperante del momento, el gasto es sólo un eslabón en la cadena del capitalismo, es necesario para completar el ciclo de la producción y consumo de bienes y servicios. En contraste con esta teoría, la visión que aportó Mauss acerca del gasto se colocó desde una perspectiva sumamente distinta, en la cual considera que la moneda no siempre ha tenido un valor económico, sino que lo antecedió una naturaleza mágica, lo cual se extiende a la noción de gasto, de forma tal que concebía el gasto como la base del constructo social y cultural, *vid.* María de las Nieves Puglia, «Marcel Mauss: La producción del conocimiento sobre la economía del don», en *VI Jornadas de Sociología de la UNLP* [en línea]. La Plata, Universidad Nacional de La Plata, 2010. <<https://www.aacademica.org/000-027/12>> [Consulta, 25 de octubre, 2023]. No obstante, es común pensar esta

acumular, el producir, y el no gastar son la mejor forma de autoconservarse. Pero la vida no funciona de ese modo, pues si bien toda especie de vida requiere conservar cierta energía para lograr vivir y realizar acciones diarias que ayudarán a mantener la vida, en realidad, la creación de la vida viene de un excedente o un desbordamiento, un traspaso de los límites de la existencia cotidiana.

En esta misma línea se mueve la noción de erotismo. Inicia el autor afirmando: “Podemos decir del erotismo que es la aprobación de la vida hasta en la muerte”.⁴ Tal afirmación, a pesar de lo atónitos que nos deja, apunta hacia un sentido de rebasar cierto límite conocido: la muerte. Así pues, más allá de alguna contradicción, hay más bien una paradoja: ¿cómo algo podría afirmarse o aprobarse *en* la muerte? En este punto entra la noción de gasto, pues si el gasto es un desbordamiento que traspasa los límites de la existencia cotidiana regida bajo la idea del trabajo y la utilidad, entonces podríamos pensar que hay cierto tipo de gasto que ocurre en el erotismo, tan potente, que rebasa incluso el límite que supone la muerte y se afirma en ella.

De modo que surge otro aspecto por aclarar: ¿gasto de qué? ¿Qué cosa podría ser lo suficientemente potente para lograr afirmar la vida hasta en la muerte? En *El Erotismo*, nos habla de un impulso que hay, por parte de los seres discontinuos que somos, de *experimentar* una sensación de continuidad. Este impulso, que se manifiesta en forma de deseo, se ve reflejado, en primera instancia, como un deseo de unión sexual, sin embargo, no es la única y mucho menos la forma más profunda de experimentar esta sensación. De modo que este deseo resulta en un gasto de energía vital, y no sólo de energía física, pues hablar de erotismo no es lo mismo que hablar de sexualidad o de una reproducción sexual rudimentaria, ni mucho menos con fines de procreación: hablar de erotismo es hablar de gasto de energía física, emocional, y de desbordamiento de intensidad, pasión y deseo sin ningún otro fin que la *experiencia* del erotismo misma. Y, como menciona Bataille, “en este punto solemos engañarnos, porque continuamente el hombre busca fuera un objeto del deseo. Ahora bien,

noción desde nuestro horizonte actual, desde el cual, en términos de la teoría neoliberal, el objetivo es desarrollar una teoría en donde la producción se basa en la máxima obtención de ganancias al tiempo de minimizar los costos de ésta, por lo cual resulta quizás aún más disruptivo el gasto del modo en que lo entiende Bataille, *vid.* John F. Due, *Análisis Económico*. Traducción de Enrique Silberstein; revisión técnica de Arturo Carlos Meyer y Manuel Fernández López. 7ª ed. Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1980.

⁴ Georges Bataille, *El Erotismo*, p. 15.

ese objeto responde a la interioridad del deseo [...] la elección humana difiere de la elección animal: apela a esa movilidad interior, infinitamente compleja, que es propia de hombre”.⁵ En otras palabras, el erotismo no se subordina a nada, no tiene un fin utilitario, y por eso es un gasto.

En cuanto a lo sagrado, para Bataille se encuentra profundamente ligado tanto con la muerte como con el erotismo. Por un lado, la conciencia de la muerte, que data de muy antiguo, es lo que, para el escritor francés, nos diferencia de los animales;⁶ por otro lado, fue este mismo hecho lo que orilló a los primeros seres humanos a considerar que había algo oculto en el hecho de la muerte que podían, quizás, descubrir o acceder a ello. En otras palabras, la muerte significó un interdicto, un límite, una prohibición, algo inaccesible de ser conocido y que, sin embargo, podía ser traspasado, transgredido y hacerlo, incluso pensar en intentarlo, producía un sentimiento intenso: el sentimiento de lo sagrado. Dicho *grosso modo*, fue a partir de ese momento, tan impreciso e incognoscible en el tiempo del *Homo sapiens*, que la clasificación fundamental de los objetos en sagrados o profanos se dio y, a partir de entonces, los seres humanos nos hemos visto regidos por ella.⁷

Esta aproximación a la Antigüedad nos permite entender, siguiendo a Bataille, que los interdictos o prohibiciones fueron fundamentales en el desarrollo del *Homo sapiens* para llegar a ser los seres humanos que somos hoy en día. Fue también en este periodo en el cual, además del trabajo y las herramientas que se desarrollaron para el mismo, surgió el arte, o al menos esas formas de utilizar las herramientas no para fabricar cosas útiles que garantizaran la supervivencia, sino para jugar con ellas y crear visiones nuevas del mundo, como en la cueva de Lascaux. En pocas palabras, los interdictos garantizaron la posibilidad de la vida; la transgresión de éstos, la hizo estallar y desbordarse. Es este tipo de estallido y de desbordamiento del que habla nuestro autor al referirse al erotismo.

Para hablar ahora del proyecto que aquí presentamos, debemos mencionar que es precisamente dicha *experiencia* la que nos interesa indagar con mayor profundidad en nuestra investigación. En términos sucintos, la cuestión que nos proponemos abordar en este

⁵ *Ibid.*, p. 33.

⁶ Cf. G. Bataille, «Lascaux o el nacimiento del arte» *Para leer a Georges Bataille*, pp. 362-399.

⁷ Cf. *Ibid.*, pp. 380-393.

proyecto es la cuestión del erotismo. Si bien dicho tema ha sido abordado ya en nuestros días en el ámbito de la filosofía, no se ha podido agotar el debate, al igual que en muchos otros temas de nuestra disciplina. Con ello en mente, abordamos y ubicamos dicha cuestión dentro del área de la ontología y, desde ahí, leemos a Georges Bataille, quien, como mencionamos anteriormente, toma al erotismo como uno de los temas principales en su obra. En este sentido, tanto la pregunta que nos convoca como la hipótesis que intentaremos sustentar aquí parten de la intuición de que la noción de erotismo está ligada ontológicamente a la de transgresión. Con este marco, nuestra pregunta es la siguiente: ¿Cómo abre el erotismo el sentido de la *experiencia* en el pensamiento de Georges Bataille?

Nuestra hipótesis versa de la siguiente manera: el erotismo transgrede toda *experiencia posible* hasta llegar a la *experiencia de lo imposible*;⁸ de este modo amplía los límites de la *experiencia* y expande, a su vez, las posibilidades de ser, de vivir, de sentir e, incluso, de pensar más allá de los límites de la razón.

Para lograr responder la cuestión planteada es necesario, en primer lugar, exponer cómo es que ubicamos nuestra investigación dentro del conflicto entre razón y pasión que el mismo Georges Bataille encuentra en sus lecturas de Hegel y Nietzsche, aunque sin abordar directamente a ninguno de ellos (I.1). También, siguiendo la línea de esta oposición, se encuentra la noción del gasto (I.2) y la noción de lo sagrado (I.3) que, dentro de la obra de nuestro autor, son piezas clave para comprender el lugar del erotismo y el de la transgresión en la vida del ser humano. Esto se abordará en el capítulo I.

Cabe mencionar que, a pesar de que ubicamos las obras y pensamientos de G. W. F. Hegel y F. Nietzsche como las fuentes principales de las cuales nutrió Bataille su pensamiento, como lo mencionamos en líneas anteriores, este proyecto no profundizará en la relación del de Billom con el idealista y el intempestivo, sino que, haciendo caso a la recomendación —o acaso advertencia— de J. M. Lo Duca, comprendemos que “hay que intentar abordar a Georges Bataille entre Hegel y Nietzsche, entre la dialéctica y lo trágico”,⁹ de modo tal que sea posible comprender la noción de *experiencia* y sus sentidos en nuestro

⁸ Vid. Michel Foucault, «Prefacio a la transgresión», en *Entre filosofía y literatura. Obras Esenciales Vol. 1*, pp. 163-180.

⁹ J. M. Lo Duca, «Prólogo», en G. Bataille, *Las lágrimas de Eros*, p. 17.

autor, a la vez que tener presente cómo es que esta noción nos adentra en la dimensión ontológica de su pensamiento.

Otro punto por destacar en este primer capítulo es que nos limitamos a hablar del gasto y lo útil dentro de los márgenes que el propio autor señala en varios de sus textos y no en los términos tradicionales propios de la disciplina económica. Nuestro autor marca desde el inicio su separación con tal tradición y se instala en un horizonte completamente diferente: la ontología. Esta demarcación se hace evidente en los textos de *La noción de gasto* y *El límite de lo útil*, de los cuales, basamos nuestra investigación en el primero.

En cuanto al tema de lo sagrado, es importante tomar en cuenta que el autor, así como con el concepto de gasto, también recupera los conceptos de lo sagrado y de teología de forma no tradicional. El sentido que a éstos les otorga parte de una impronta propia en la cual no busca verdades universales, sino formas de reconocer lo sagrado en la sociedad (tardo)moderna.¹⁰

Posteriormente, se desarrollarán los conceptos de erotismo y transgresión. El primero se encuentra estrechamente relacionado con el juego y el gasto (II.1); el segundo, con el lenguaje e igualmente con el gasto (II.2). De este modo, es posible encontrar una relación estrecha de ambos conceptos con lo sagrado (II.3). Tal exploración de algunas obras de Bataille conforma el capítulo II, en concreto: *El Erotismo*, *Lascaux o el nacimiento del arte* y *Las lágrimas de Eros*, entre algunos otros escritos. La intención no es revisar de manera exhaustiva la obra del sociólogo francés, sino comprender, a partir de varios de sus textos más relevantes, la relación que tienen cada una de las nociones mencionadas. Asimismo, nos ayudaremos de la revisión que hace Michel Foucault en su *Prefacio a la transgresión*, así

¹⁰ Sergio Tonkonoff, en «Heterología. La ciencia (imposible) de los residuos violentos», en *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales* [líneas 32-40] afirma lo siguiente: “En efecto, es esta una escritura de demolición; una que trata a las palabras de un modo capaz de alcanzar los confines del sentido y producir su desfondamiento. Su juego poético, aforístico y digresivo cumple en interrumpir, a cada paso, la ficción más elemental y necesaria de la filosofía, la ciencia y el sentido común. Ficción según la cual los significados pueden fijarse y las proposiciones cerrarse. Las palabras en Bataille son, de entrada, basculantes; de allí el destino de su obra: primero expulsada de la república filosófica por su coloración mística, luego recuperada por los postestructuralismos, como un yacimiento de uranio. En manos de Derrida, Foucault o Kristeva, sus textos son los antecedentes inaugurales de la ambiciosa empresa que ellos mismos se proponen continuar”.

como de su interpretación respecto a la relación de la transgresión con el lenguaje en el pensamiento de Bataille.

De tal forma, nuestra investigación desembocará en una vía para poder explicar a qué nos referimos con *la experiencia de lo imposible* y cómo es que ésta nos ayuda a comprender la forma en que se abre el sentido de la *experiencia* en relación con el erotismo. Para lograrlo, haremos un breve repaso de la noción de la *cumbre moral* que menciona nuestro autor en su *Sobre Nietzsche: Suma ateológica III* (III.1), y finalizaremos con un texto a modo de conclusiones alrededor de la pregunta que guía nuestra investigación (III.2). Esta final travesía conforma el capítulo III de nuestra exposición.

Vale la pena mencionar que la presente investigación obedece a un solo propósito: sentar las bases de un proyecto de investigación mayor, para el cual resulta de vital importancia comprender el sentido en el que el erotismo, propuesto por Bataille en su obra, da pie a la apertura más variada de la *experiencia*, comprendiéndola desde sus formas más escatológicas y violentas, inscritas en lo que nuestro autor nombra *la experiencia interior*. De esta forma, sería posible explorar, posteriormente, la relación entre la *experiencia* abierta por el erotismo y las repercusiones ontológicas que dicha apertura pueda suscitar.

Por último, agradecemos la oportunidad que nos brindó el proyecto PAPIIT IN402923 *Filosofía del lenguaje: más allá del paradigma vigente*, vigente del año 2023 a 2024, a partir del cual pudimos explorar más a fondo la dimensión del lenguaje, tan valiosa para nuestra investigación, y que seguiremos explorando en proyectos posteriores.

Capítulo I

Razón y pasión

Comenzar a leer a Georges Bataille supone siempre una *experiencia* distinta dentro del campo de la filosofía. Acuñando la intención de no ser clasificado, el no-filósofo desarrolló su pensamiento exactamente en los límites teóricos de las disciplinas más relevantes de su época. En este sentido, nuestra intención al leerlo, para los fines de este proyecto, es aproximarnos a su pensamiento comprendiendo aquellos límites en los cuales se situaba. De tal modo, entendemos que, primeramente, requerimos ubicarlo entre la dialéctica de Hegel y la intempestividad de Nietzsche, lo que algunos llaman una dialéctica negativa.¹ Siendo así, resulta indispensable aproximarnos al concepto de *experiencia* y sus distintas formas de concebirse en los tres filósofos alemanes más trascendentes de los siglos XIX y XX, cuyas reflexiones siempre tuvieron tal concepto en cuenta.

Al respecto, vale la pena mencionar que la presente investigación toma en cuenta a la *experiencia* como el concepto a partir del cual se desarrolló una idea del hombre moderno que, sin embargo, se vio muy limitada por los márgenes que la razón proporcionaba y no es, sino con autores como Bataille, que dicha noción comienza a abrirse en sentidos que hasta la segunda mitad del siglo pasado no habían comenzado a explorarse. Así comienza nuestro apartado I.1.

En segundo lugar, es imprescindible tomar en cuenta el contexto intelectual que vivía Bataille, contexto en el cual se desarrollaron enormemente las Ciencias Sociales y bajo el cual, el mismo autor, junto con algunos colegas, concibieron el Colegio de Sociología y fundaron la revista *Acéphale*. Dentro de tal contexto, Roger Caillois y Marcel Mauss

¹ Vid. Luis Alberto Fonseca Lazcano, *Georges Bataille: ontología y alteridad*, México, 2005. Tesis, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras.; así como Ignacio Díaz de la Serna, «Georges Bataille o la ejecución del saber y del lenguaje», en Georges Bataille, *Para leer a Georges Bataille*. Selección de Ignacio Díaz de la Serna y Philippe Ollé-Laprune. Traducción de Glenn Gallardo. México, FCE, 2012, pp. 9-41; y, finalmente, Georges Bataille, «Hegel, la muerte y el sacrificio», en *Para leer a Georges Bataille*. Selección de Ignacio Díaz de la Serna y Philippe Ollé-Laprune. Traducción de Glenn Gallardo. México, FCE, 2012, pp. 611-635.

influyeron enormemente en nuestro autor con obras como *El hombre y lo sagrado*² y *Ensayo sobre el don*,³ respectivamente. En el primero, Caillois afirma que una de las formas de comprender especialmente la manera en que se ha conformado el ser humano en lo social es aproximarnos a aquello que se ha entendido por sagrado y encontrar el origen de esta clasificación, de tal modo, la diferencia entre lo sagrado y lo profano constituirá la clasificación que dará lugar a la organización de la vida y las actividades del ser humano. En el segundo título, Mauss señala la relevancia y las múltiples formas en que el *potlatch*, una forma del don, podría cambiar la comprensión y la función del concepto de gasto dentro de la economía en general, no sólo entendido desde una dimensión material, sino sociocultural.

Así, en este primer capítulo abordaremos lo que consideramos las nociones ontológicas del pensamiento de Georges Bataille, teniendo en cuenta la influencia de los autores mencionados anteriormente. Tenemos en cuenta también que tales autores no son las únicas influencias en el pensamiento de nuestro no-filósofo, sin embargo, podrían ser consideradas como las principales.

² Roger Caillois, *El hombre y lo sagrado*. Traducción de Juan José Domenchina. 3ª Ed. 1ª Reimp. México, FCE, 2013, pp. 168.

³ Marcel Mauss, *Ensayo sobre el don: forma y función de las sociedades arcaicas*. Traducción de Julia Bucci. Estudio preliminar y edición por Fernando Giobellina Brumana. Buenos Aires, Katz, 2009.

I.1 La experiencia a través de Kant, Hegel y Nietzsche

La noción de *experiencia* ha sido utilizada por filósofos de la talla de Kant, Hegel y Heidegger a lo largo de la historia de la filosofía moderna y tardomoderna. Su uso le ha aportado significados con ligeras pero importantes modificaciones y, por supuesto, repercusiones aún más notorias. En general, podríamos decir que la *experiencia* ha sido una de las cuestiones más tratadas a lo largo del siglo XX, derivado de las lecturas que se han hecho de los filósofos antes mencionados a lo largo de más de doscientos años, iniciando con *La Crítica de la Razón Pura*, hasta nuestros días. Después de la agudeza de los pensamientos de Kant y Hegel, filósofos como Heidegger,⁴ Ricoeur,⁵ Deleuze,⁶ Foucault,⁷ Adorno,⁸ por mencionar sólo algunos, han pensado en torno a la noción de *experiencia* ya no sólo como un problema epistemológico o ético, sino como la clave para descifrar el mundo y la vida sin entenderlos como cosas con esencias fijas, dadas y acabadas, o delimitadas de manera estricta e inflexible.

En las siguientes líneas, nos aproximaremos a hacer un rápido repaso de cómo dicha noción ha ido cambiando a lo largo del pensamiento de tres de los autores más importantes de la historia de la filosofía: Kant, Hegel y Nietzsche. El objetivo de este texto es encontrar la línea sobre la cual Georges Bataille logra captar la noción de *experiencia* a partir del pensamiento de los tres filósofos alemanes, de modo que podamos vislumbrar con mayor claridad el lugar particular desde el cual se despliega la visión ontológica del pensador francés. Tal exposición nos servirá para poder delinear el marco sobre el cual se instala la investigación que se desarrollará en nuestra tesis.

Como sabemos, el proyecto kantiano comienza en la *Kritik der reinen Vernunft*, donde el autor pretende responder a la pregunta ¿cómo son posibles los juicios sintéticos a

⁴ Vid. Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*. 2ª ed. Traducción de José Gaos. México, FCE, 1971.

⁵ Vid. Paul Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*. 2ª reimp. Traducción de Agustín Neira Calvo. México, FCE, 2008.

⁶ Vid. Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*. Traducción de María Silvia Delpy y Hugo Beccacece. Buenos Aires, Amorrortu, 2002.

⁷ Vid. M. Foucault, *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. 2ª ed. Traducción de Aurelio Garzón del Camino. México, Siglo XXI, 2009.

⁸ Vid. Theodor W. Adorno, *Dialéctica de la ilustración: fragmentos filosóficos*. 10ª ed. Introducción y traducción de Juan José Sánchez. Madrid, Trotta, 2016.

priori? Para ello, Kant comienza su exposición afirmando que “aunque todo nuestro conocimiento comience **con** la experiencia, no por eso surge todo él **de** la experiencia”,⁹ esto da pie a la diferencia entre el conocimiento *a priori* —en el sentido de que es independiente de la *experiencia*— y el que se tiene *a posteriori*— es decir, el que requiere de la *experiencia*. Es a partir de esta distinción que la noción de *experiencia* adquiere un papel fundamental dentro del pensamiento occidental pues, siguiendo el planteamiento kantiano, lo interesante es no sólo distinguir estos dos tipos de conocimiento, sino saber “cómo es que esas estructuras lógicas construidas con independencia de la experiencia [los juicios sintéticos construidos *a priori*] se refieran, sin embargo, a objetos de la experiencia”,¹⁰ es decir, cómo es posible que de manera *a priori* se construyan leyes universales sobre el mundo físico que valgan para todos los casos (como las leyes de la mecánica formuladas por Newton).

Por supuesto, esta pregunta presupone algunas otras, y de ella se derivan muchas más, pero una de las más importantes, y que el mismo Kant explicitó en trabajos posteriores, es ¿qué puedo conocer? Sin duda esta pregunta apunta hacia la posibilidad del conocimiento, misma que se podría responder si supiéramos cómo es que se da la *experiencia* en nosotros o, mejor dicho, cuáles son las condiciones de posibilidad de la *experiencia*, pues, si bien el conocimiento no deriva todo de la *experiencia*, sí puede comenzar gracias a ella. Esto para Kant fue fundamental, tanto que la primera parte de la *Crítica de la Razón Pura* es dedicada a la estética trascendental, es decir, a las condiciones de posibilidad de la sensibilidad. Tales condiciones se dan gracias a las formas puras (*a priori*) de ésta, es decir, las categorías del tiempo y el espacio. Dicho de otro modo, el tiempo y el espacio no dependen de nuestra percepción, sino que ésta se da por medio de estas formas: sólo podemos experimentar en términos de tiempo y espacio, porque esas son las formas *a priori* (en sentido tanto temporal como lógico) de la facultad sensible de la subjetividad trascendental.

Kant traza entonces una diferencia fundamental entre la *experiencia posible* (*Möglicher Erfahrung*) y la *posibilidad de la experiencia* (*Möglichkeit der Erfahrung*). La *experiencia posible* es todo lo que podemos percibir de manera concreta: luz, formas, figuras, peso, cantidad, intensidad, etc. La *posibilidad de la experiencia* es aquella estructura formal

⁹ Immanuel Kant, *Crítica de la Razón Pura*, p. 49.

¹⁰ Mario Caimi, «Estudio preliminar» en I. Kant, *CRP*, p. XX.

que hace que la *experiencia posible* sea del modo particular en el que es (espaciotemporal), es decir, se refiere a las condiciones de posibilidad que tiene la subjetividad trascendental en su facultad sensible para experimentar. De modo que es la *posibilidad de la experiencia* la que podría ayudarnos a entender cómo es posible que concibamos el mundo de ese modo particular en que lo concebimos y que, gracias a ello, seamos capaces de generar conocimiento legal y legítimo. Claro que, para llegar hasta este punto, la sensibilidad, como receptividad pasiva, no puede por sí sola generar conocimiento: existe también una parte activa de la subjetividad trascendental, es decir, el entendimiento, la cual, también es nombrada como “Facultad de síntesis”,¹¹ y es la que genera los juicios, ya sean sintéticos o analíticos, *a priori* o *a posteriori*.

Hasta aquí pareciera que la *experiencia* sólo es una capacidad de la facultad sensible gracias a sus formas puras y que no tiene que ver con el entendimiento, sin embargo, se hace necesario aclarar dos cosas. Primero, que tanto la sensibilidad como el entendimiento son igualmente importantes como condiciones de posibilidad del conocimiento, pues, recordando una de las más célebres frases del filósofo, “sin sensibilidad no nos sería dado objeto alguno; y sin entendimiento, ninguno sería pensado. Pensamientos sin contenido son vacíos, intuiciones sin conceptos son ciegas”.¹² Segundo, que la *experiencia* en Kant no es algo que se dé meramente en la sensibilidad, no es sólo la percepción de los fenómenos,¹³ sino que es la síntesis entre éstos como algo cambiante y contingente, mediados por nuestra sensibilidad, y aquello inmutable y universal que no es físico: el entendimiento y la razón.

Asumiendo esto, es posible entonces afirmar que la *experiencia* se convierte en la “piedra angular en la construcción de la subjetividad”,¹⁴ pues es el nexo que explica la posibilidad de la relación entre el sujeto y los objetos del mundo, entre el pensamiento abstracto y la materialidad concreta. Kant intenta, de ese modo, salvarnos del solipsismo al que Descartes nos había orillado con su construcción inmanente del *ego cogito*. Ahora bien,

¹¹ *Ibid.*, p. XXXI.

¹² I. Kant, *CRP*, p. 100.

¹³ Diferencia entre *fenómeno* y *nómeno*, en Kant, quiere decir que el *fenómeno* es lo que se muestra a nosotros de los objetos; el *nómeno* se refiere a los objetos en sí, los cuales son inaccesibles a nuestro conocimiento porque no podemos conocer nada de los objetos más que por medio de las representaciones que nos dan nuestras formas puras de la sensibilidad.

¹⁴ Bily López González, *El sentido de la experiencia y las posibilidades de lo humano (Reflexión desde Kant, Hegel y Heidegger)*, p. 26.

no es sólo el conocimiento y sus condiciones de posibilidad lo que conciernen al gran proyecto filosófico de Kant. Recordando un poco la *Crítica de la Razón Práctica*, podemos encontrar otra de las grandes preguntas del filósofo de Königsberg: ¿qué debe hacer el hombre?¹⁵ Dicho cuestionamiento es perfectamente válido una vez que se tiene claro cómo es posible formular juicios sintéticos *a priori*: si somos capaces de descubrir, a través de la razón, leyes universales que valgan para los objetos de la naturaleza, podríamos ser capaces también de descubrir leyes morales universales que valieran para todo ser humano en todo tiempo y espacio gracias al uso correcto de la misma.

A grandes rasgos, Kant, al igual que muchos pensadores del siglo XVIII, era un hombre ilustrado que creía firmemente en los principios de la Ilustración: razón, libertad y progreso; de tal forma que, a pesar de reconocer que el hombre tiene una animalidad pulsional, era la razón y su uso la que lo diferenciaba de los animales. De ahí la necesidad de pensar una forma de enunciar leyes universales que pusieran límites legales también a la acción y moralidad del ser humano. “Ser totalmente racional [para Kant] significa utilizar la razón de manera correcta”,¹⁶ de modo que, por medio del uso correcto de la razón, es decir, dentro de sus propios límites, lograríamos el progreso de la humanidad como especie y no sólo como individuos.¹⁷

Tal forma de concebir el proyecto de lo humano no sólo supone encontrar las condiciones de posibilidad de la *experiencia* moral —es decir, que hay principios *a priori* de la Facultad de desear (los cuales derivan de la libertad y se manifiestan en la voluntad humana)—, sino que más relevante aún es distinguir que estas condiciones de posibilidad pretenden concebir al ser humano como igual en todos los casos, en todo tiempo y todo espacio, es decir, que la naturaleza humana sólo podría ser una y la misma de manera universal y que lo único que sería contingente y cambiante sería el modo de uso de la razón por cada individuo en particular.

¹⁵ Cf. B. López González, *El sentido de la experiencia y las posibilidades de lo humano (Reflexiones desde Kant, Hegel y Heidegger)*, p. 47. En cuanto al planteamiento que hace I. Kant respecto a la razón en su papel legislador, vid. I. Kant, *Crítica de la Razón Práctica*, 2ª reimp. Traducción, estudio preliminar, notas e índice analítico de Dulce María Granja Castro. México, FCE, UAM, UNAM, 2017.

¹⁶ *Ibid.*, p. 38.

¹⁷ Cf. Kant, «Idea de una historia universal en sentido cosmopolita», en *Filosofía de la Historia*, pp. 39-65.

De lo anterior podemos deducir que, en términos ontológicos, el ser humano en Kant es un ser racional cuya *experiencia* se define por las *condiciones de posibilidad de la experiencia* —ya sea moral o epistémica—, condiciones que requieren ser determinadas *a priori* para poder ser universalmente válidas. Esta validez refiere a una razón legisladora que pretende auto-realizarse y que, para lograrlo, requiere seguir aquellos principios *a priori*. En otras palabras, el ser humano requiere llegar a ser y alcanzar el modo más completo de ser racional que es, y, para alcanzar dicho objetivo, Kant propone que sea, al igual que muchos ilustrados, conforme al uso correcto de la razón, lo cual presupone un modelo ontológico específico de ser humano: la correcta existencia del hombre se encuentra dentro de los límites de lo racional, aunque siempre con la amenaza de expandirse peligrosamente a través de la imaginación¹⁸ o perderse en las confusiones que el ámbito del sentimiento implica.¹⁹

Con lo anterior, debemos aclarar también que, si bien la correcta existencia del hombre se encuentra dentro de los límites de lo racional en el proyecto kantiano, no implica que se deje de lado el ámbito del sentimiento. En Kant, el aspecto ontológico del ser humano no se acota exclusivamente en la facultad de conocer ni en la facultad de desear, sino que hay también toda una reflexión en torno a la facultad de sentir en la que se analiza la relación del sentimiento con nuestra capacidad para hacer juicios. Siguiendo la exposición de Cresenciano Grave en torno a la *Crítica del Juicio*, encontramos que el sentimiento de placer o displacer se relaciona profundamente con el juicio, es decir, con la capacidad de presuponer la unidad de la naturaleza frente a la heterogeneidad.²⁰ Así, el sentimiento de placer se produce en el momento en que las leyes de la naturaleza coinciden con la facultad de conocer. Al respecto, Grave escribe lo siguiente:

¹⁸ Cabe destacar aquí la importancia que la imaginación, entendida como facultad independiente de la razón, tiene para Kant. Podemos observar en la *Crítica del Juicio* que es la imaginación aquella que permite crear o poner un orden a la forma en como obra la naturaleza, yendo más allá de los límites de la razón (*Vid.* Immanuel Kant, *Crítica del Juicio*. Edición de Juan José García Norro y Rogelio Rovira. Traducción de Manuel García Morente. 1ª Edición, 1ª Reimpresión. Madrid, Tecnos, 2015).

¹⁹ *Vid.* I. Kant, *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*. Traducción, estudio introductorio, notas e índice analítico de Dulce María Granja Castro; revisión técnica de traducción de Peter Storandt. 1ª Reimpresión. México, FCE, UAM, UNAM, 2004.

²⁰ *Cf.* Cresenciano Grave, *Verdad y Belleza. Un ensayo sobre ontología estética*, pp. 30-32.

Kant entiende por cualidad estética de la representación de un objeto aquello que constituye su relación con el sujeto, y a lo que de esta relación se puede utilizar para determinar cognoscitivamente al objeto lo llama validez lógica. Lo meramente subjetivo de la representación, es decir, no la determinación cognoscitiva, es el sentimiento de placer o displacer. Por éstos no se llega a conocer nada del objeto de la representación.²¹

Lo que queremos destacar aquí es que, no obstante la importancia del sentimiento para la facultad del entendimiento, el primero no cuenta con la legitimidad necesaria para que pueda ser considerado como conocimiento. Por consiguiente, el sentimiento, si bien no se subordina a la razón en la constitución ontológica del ser humano en Kant, tampoco alcanza la validez suficiente para guiar el proyecto de “llegar a ser lo que se es” del ser humano.

Durante los últimos años de Kant, y durante toda la tradición idealista después de él, hubo un afán por insistir en aquello que el filósofo de Königsberg había dejado de lado en sus obras. Desde el yo práctico y su acción moral en Fichte, hasta el absoluto propuesto por Hegel, trataron de solventar lo que Kant nunca logró: resolver esa separación entre sujeto y objeto, entre lo que el sujeto podía conocer y la realidad nouménica del mundo.

Es relevante recordar que, en el territorio de la actual Alemania, a finales del siglo XVIII, se comienza a gestar uno de los movimientos literarios más conocidos, el llamado *Sturm und Drang*, el cual se caracterizó por el rechazo a las convenciones sociales, al racionalismo, oponiendo a ello el sentimiento y la subjetividad como fuente de inspiración y, sobre todo, la exaltación de la libertad. Añadido a esto, hubo cierta inestabilidad política entre los estados independientes de este territorio, a causa también de las guerras napoleónicas y el entusiasmo por la Revolución Francesa por parte de los intelectuales. De tal modo que el deseo de salirse de los principios impuestos por la Ilustración se convirtió, en la práctica, en explorar aquellos mismos principios hasta sus máximas consecuencias. La sensación de que la Ilustración y su razón no terminaban de explicar del todo la vida, los

²¹ *Ibid.*, p. 34.

sentimientos y, en especial, el errante comportamiento humano, comenzaba a permear ya desde estos años la vida intelectual.

Hegel, quien bebió de estas tres fuentes (Kant, Fichte y Schelling), siguió esta “*sed de infinito*”,²² característica del espíritu romántico de la época. Siguiendo a Colomer, para Hegel, “lo finito, lo contingente, no tiene realidad, sino en relación con lo infinito, al que remite”,²³ y en la *Ciencia de la Lógica*, Hegel mismo afirma que “La naturaleza de lo finito mismo es pues en general la de sobrepasarse, negar la negación y venir a ser infinito”.²⁴ Y es por esta razón que el filósofo parte desde la *ciencia de la experiencia de la conciencia*, es decir, desde la totalidad de la experiencia, para poder abarcar, desde un inicio, lo infinito, lo absoluto.

La historicidad es parte fundamental de la propuesta hegeliana; si bien no fue el primero que introdujo este concepto al debate filosófico, fue quien logró destacarlo dentro de un pensamiento sistemático. El *espíritu* acontece en el tiempo, y Hegel hace hincapié en la temporalidad como aquello que hace posible el cambio. Es a través de la temporalidad que se comprende la historicidad no sólo del espíritu absoluto, sino también en los casos cada vez más particulares, es decir, una época, un Estado, un individuo. Y a través de la historicidad es que se puede comprender también el cambio que hay entre épocas, culturas y sociedad, de modo que es posible concebir algo así como una historia de la humanidad y sus distintos momentos de formación, incluso se explica la formación misma.

Sin pretender abordar a Hegel a cabalidad, vale recordar que el propósito que dejó claro desde la *Fenomenología del Espíritu* es el de describir el camino que se ha seguido hacia la ausencia de contradicción entre el objeto y el concepto. En este sentido se entiende aquella tarea de la *Fenomenología*: exposición detallada del saber tal y como se manifiesta,²⁵ pero esta exposición versa sobre las *configuraciones de la conciencia* en el devenir de ese mismo saber, de modo que la pretensión de esta investigación no es de corte epistemológico, sino ontológico. Así, el *espíritu absoluto* se sabe absoluto cuando es consciente de sí mismo, tanto de su recorrido para llegar a ser lo que es, como de lo que es en ese último momento.

²² Eusebi Colomer, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger. II*, p. 24.

²³ *Ibid.*, p. 197.

²⁴ George W. F. Hegel, *Ciencia de la Lógica*, pp. 261-262.

²⁵ G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 54.

Y esta conciencia de sí mismo se hace desde la *experiencia* y sólo a través de ella. Desde esta perspectiva, la *experiencia* no es sólo de los objetos o del mundo, sino también es la *experiencia* del saber y de saber lo que sabemos, es decir, es la *experiencia* de concebir el conocimiento como parte del absoluto y no como fuera de éste. En Hegel, la verdad ya no es una sola, única e inmutable, sino que es construida por momentos, momentos de claridad y también de contradicción.

Así, en Hegel, no es el saber el fundamento del cual se parte, sino que da un giro al pensamiento filosófico y propone que somos lo que somos, en todos los niveles, por lo que sabemos, y sabemos por lo que experimentamos, pues la verdad se conforma y se configura en la *experiencia*; por lo tanto, la *experiencia* es ahora el fundamento, y no sólo de un tipo de conocimiento, sino de todo lo que abarca el *espíritu absoluto* en su devenir dialéctico. Y, si bien su planteamiento incluye al sentimiento y a lo pasional, se cuida bien de subsumirlo siempre al orden de la racionalidad del absoluto.

Llegado este punto, resulta abrumador, por no decir que imposible, “superar” el pensamiento hegeliano. En cierto modo, muchos filósofos e historiadores sostienen que no se ha logrado superar este pensamiento, si acaso se ha querido pensar en contra de él, pero siempre hay alguna referencia a Hegel. No obstante, es del conocimiento de todos que entre los detractores más firmes contra el filósofo del absoluto, se encuentra aquel pensador intempestivo, quien, además de Hegel, también tenía una firme voluntad de ir contra algunos preceptos kantianos, entre los de muchos otros autores.

Nietzsche, influido por el romanticismo de su tiempo y viviendo toda la turbulencia de la guerra franco-prusiana, escribió su primera obra, *El nacimiento de la tragedia en el espíritu de la música*, publicada en 1872, la cual continúa la línea de interpretar la Antigüedad desde los elementos dionisiacos como aquellos que se encuentran a la base de la cultura griega. A partir de este texto, el filósofo inicia una crítica a la Modernidad denunciando la excesiva confianza y el uso que se ha hecho de la razón como medida de todas las cosas.

El odio al «mundo», la maldición de los afectos, el miedo a la belleza y a la sensualidad, un más allá inventado para calumniar mejor el más acá, en el fondo, un anhelo de hundirse en la nada, en el final, en el reposo, hasta llegar al «sábado de los sábados» –todo esto, así como la incondicional

voluntad del cristianismo de admitir valores *sólo* morales me pareció siempre la forma más peligrosa y siniestra de todas las formas posibles de una «voluntad de ocaso»; al menos, un signo de enfermedad, fatiga, desaliento, agotamiento, empobrecimiento hondísimo de la vida, –pues ante la moral (especialmente ante la moral cristiana, es decir, incondicional) la vida *tiene que* carecer de razón de manera constante e inevitable, ya que la vida *es* algo esencialmente amoral...²⁶

En obras posteriores, nuestro autor desarrollará más a profundidad y con más radicalidad sus propuestas, en las cuales apuntará hacia aquellas formas de la *experiencia* que fueron dejadas de lado en las propuestas tanto kantiana como hegeliana, es decir aquellas *formas irracionales* de la *experiencia*.

Si bien es cierto que Nietzsche no construyó un pensamiento sistemático, como Kant o Hegel, su pensamiento fragmentario no es menos coherente, aunque tampoco menos difícil de abordar, ni mucho menos de esclarecer. Sin pretensión de explicar o esclarecer su pensamiento a cabalidad, tomaré el concepto de lo dionisiaco para abordar el tema que concierne a las siguientes líneas: la *experiencia* en Nietzsche.

“Mil senderos existen que aún no han sido nunca recorridos; mil formas de salud y mil ocultas islas de la vida. Inagotados y no descubiertos continúan siendo siempre para mí el hombre y la tierra del hombre”,²⁷ así habla Zarathustra en el último discurso del libro primero. Tales líneas indican el método que habríamos de seguir para hacer frente a la decadencia hacia la cual nos guía el “espíritu de la pesadez”, introducido por la razón lógico-científica de Occidente. El método es relativamente sencillo: apartarnos de la creencia de que “la Verdad” es una sola, única e inmutable, pero no al estilo dialéctico de Hegel, sino al estilo de Dionisos.

En *El nacimiento de la tragedia*, nos cuenta el filólogo cómo es que pudo haber sido la irrupción del “extático sonido de la fiesta dionisiaca”²⁸ en el mundo apolíneo de la Antigüedad, y que en “esas melodías la *desmesura* entera de la naturaleza se daba a conocer en **placer, dolor y conocimiento**”.²⁹ Dionisos es el dios de la embriaguez, de la desmesura

²⁶ Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, pp. 40-41.

²⁷ F. Nietzsche, *Así habló Zarathustra*, p. 144.

²⁸ F. Nietzsche, *El nacimiento...*, p. 71.

²⁹ *Ídem*. Las negritas son nuestras.

y el éxtasis; tal estado aniquila las barreras y los límites habituales de la *experiencia* e incluso de la existencia. La pregunta clave para comprender la relevancia de que existiera no sólo éste, sino todos los Olímpicos en la Antigua Grecia, Nietzsche la enuncia así: “¿Cuál fue la enorme necesidad de que surgió un grupo tan resplandeciente de seres olímpicos?”³⁰ la respuesta: “Aquí [en esta cultura] nada recuerda la ascética, la espiritualidad y el deber: aquí nos habla tan sólo una existencia exuberante, más aún, triunfal, en la que está divinizado todo lo existente, lo mismo si es bueno que si es malo [...] fantástico desbordamiento de vida”,³¹ y continúa:

El griego conoció y sintió los horrores y espantos de la existencia: para poder vivir tuvo que colocar delante de ellos la resplandeciente criatura onírica de los olímpicos [...] Aquel pueblo tan excitable en sus sentimientos, tan impetuoso en sus deseos, tan excepcionalmente capacitado para el *sufrimiento*, ¿de qué otro modo habría podido soportar la existencia, si en sus dioses ésta no se le hubiera mostrado circundada por una aureola superior?³²

De este modo, queda claro que la antigua cultura griega, desde la perspectiva de nuestro autor, era una cultura fuerte en todos los sentidos, tanto en lo físico, como en lo anímico, y que la razón por la cual Dionisos logró penetrar tan profundamente en esta cultura fue por una necesidad de sobrevivir las asperezas de la vida sin negarla o rechazarla por ello: al contrario, aceptarla y abrazarla con absolutamente todos los componentes, momentos, felicidades y dificultades que la conformaban. Un santo decir «sí» a la vida.

Por tanto, lo que el intempestivo filósofo denuncia es la insuficiencia del concepto de *experiencia* que tienen tanto Kant como Hegel; propone que habría que expandir este concepto para que abarcara aún más allá de la razón y la lógica, y que abarcara también el cuerpo, los sentidos, los impulsos, las pasiones, la embriaguez, el éxtasis, la desmesura, en pocas palabras, que también la “irracionalidad”, la intuición y los afectos son parte del ser

³⁰ *Ibid.*, p. 63.

³¹ *Idem.*

³² *Ibid.*, p. 64.

humano que somos y, sin ellos, no podríamos comprender nuestra humanidad en toda su extensión.

Tal forma de concebir al ser humano tiene alcances que rebasan las áreas de la ética y la epistemología: en la base se encuentra una profunda intuición ontológica de que lo que nos hace humanos no es la razón, como lo propuso un pensamiento ilustrado un siglo antes, antes bien, es necesario afirmar que, sin aquella profunda capacidad de ser afectados por nuestros impulsos, por lo irracional, no habríamos llegado a ser el ser humano que somos. Esta necesidad ontológica se traduce, en suma, en un “instinto defensor de la vida”.³³

Para concluir con este apartado, haremos un breve recuento de los cambios que ha atravesado el concepto de *experiencia* en nuestros tres pensadores alemanes para, posteriormente, explicar la relación existente entre aquellos y el pensamiento de Georges Bataille.

En Kant, podríamos definir la *experiencia* como aquello que conforma una parte importante en la relación entre el sujeto trascendental y el objeto a nivel epistemológico pero, sobre todo, a nivel ontológico, en el momento en que se trata de las *condiciones de posibilidad de la experiencia* y el modo en que éstas definen o limitan la *experiencia posible*. Posteriormente, Hegel rechaza aquellos límites que Kant impone a la *experiencia* y argumenta que no es posible limitarla de este modo, ya que es la base del movimiento dialéctico del *Espíritu* a través de la historia, por lo tanto, la *experiencia* no se limita, sino que se expande a la par que se expande la conciencia del *Espíritu* en dicho movimiento. En ambos pensadores, este concepto tiene una base mayormente racional, pues ontológicamente consideran que la humanidad del hombre reside en su razón. Por lo tanto, la *experiencia* que es válida para ambos es aquella *experiencia* lógico-racional, excluyendo o limitando todos los demás tipos de *experiencia*. Nietzsche, en cambio, propone ampliar este concepto y recuperar todos los tipos de *experiencia* excluidos por nuestros dos idealistas alemanes, en especial aquellos que tienen que ver con lo irracional, los impulsos, los afectos, el cuerpo y la embriaguez.

³³ *Ibid.*, p. 41.

Bataille, ávido lector de Nietzsche y Hegel, logra captar la línea en que ambos filósofos se movían. En la lectura que hizo de ambos, entiende que trataron de expandir la limitada *experiencia* de Kant, aunque tomando direcciones muy diferentes. Mientras que Hegel seguía moviéndose con profunda confianza en la razón, el intempestivo Nietzsche se movió por aquella línea dionisiaca y logró un agudo diagnóstico del mal que aquella excluyente razón traía consigo. En este sentido, Bataille se propone expandir aún más este concepto, yendo también más allá de la dialéctica hegeliana y tratando de llevar a cabo en sí mismo el proyecto nietzscheano de “la total liberación de lo posible humano [el problema] del hombre completo”.³⁴

No obstante, siguiendo a Jay Martin en su artículo *The Poststructuralist Reconstitution of Experience. Bataille, Barthes, and Foucault*, debemos tener en cuenta que, añadido a la lectura de estos grandes pensadores, Bataille se vio influido grandemente por la sociología durkheimiana de su tiempo, siendo Henry Hubert y Marcel Mauss quienes le ayudaron a comprender la profunda importancia de las instituciones y los rituales “como el contexto que define, a la vez limitando y demandando la transgresión, y dentro del cual la experiencia tiene lugar”.³⁵ Merced a ello, la *experiencia* en nuestro autor no sólo debe entenderse como un ir más allá de los límites dentro de los cuales la modernidad ha edificado la idea del hombre, sino también como el terreno donde el ser discontinuo se encuentra con —y dejaría de tener sentido sin— la comunidad en que se conforma.

³⁴ G. Bataille, *Sobre Nietzsche...*, pp. 19-23.

³⁵ Jay Martin, *The Poststructuralist Reconstitution of Experience. Bataille, Barthes, and Foucault*, p. 369. (Traducción nuestra).

I.2 El gasto, condición humana

Abordar el pensamiento de cualquier filósofo siempre parece un rodeo, pues no basta comenzar por la obra cumbre, sino que, especialmente, hay que dar lugar a aquellos escritos que a veces pasan por “menores”. En Bataille, uno de estos pequeños, pero extraordinarios escritos, es *La noción de gasto*. En este capítulo, abordaremos esta obra para poder conectar algunas de sus ideas principales con nuestra pregunta principal: ¿cómo abre el erotismo el sentido de la *experiencia* en el pensamiento de Georges Bataille?

La noción de gasto comienza criticando la noción de utilidad. Afirma que “no existe, en efecto, ningún medio correcto [...] que permita definir lo que es útil a los hombres”,³⁶ y no sólo porque, en términos económicos, es subjetiva,³⁷ sino porque “constantemente es preciso recurrir de la manera más injustificable a principios que se procura situar más allá de lo útil y del placer”.³⁸ La noción de utilidad que considera el autor en esta reflexión es “la utilidad clásica, es decir, la utilidad supuestamente material”—y continúa— “Teóricamente, su objeto es el placer —aunque sólo en una forma moderada, pues el placer violento se considera *patológico*— y puede limitarse por una parte a la adquisición (a la producción en la práctica) y a la conservación de los bienes [...] y por otra a la reproducción y a la conservación de las vidas humanas”.³⁹ En otras palabras, la utilidad de la que habla nuestro autor tiene una relación estrecha con el concepto del placer y, al mismo tiempo, con la producción y reproducción del mismo, asumiendo que éste tiene su fundamento en el bien, tanto en el sentido de adquisición material, como en el de la conservación de la vida humana. Sin embargo, lo que el pensador francés señala es la insuficiencia de esta misma forma de entender el placer.

Si el placer se subordinara a la utilidad de un bien, nos encontraríamos con un placer calculador, donde la cantidad de recursos gastados para obtenerlo debería ser menor o al

³⁶ G. Bataille, *La noción de gasto*, p. 110.

³⁷ “Para los economistas es el poder de atisfacer un deseo que tiene un bien. La gente compra bienes o productos porque satisfacen sus deseos. Un individuo racional maximiza su utilidad según el principio equimarginal del valor [...]” (Orlando Greco, «Utilidad», en *Diccionario de Economía*, 2ª ed. Buenos Aires, Valletta Ediciones, 2003, p.451.)

³⁸ G. Bataille, *La noción de gasto*, p. 110.

³⁹ *Ibid.*, p. 111.

menos igual a la cantidad de placer obtenida, lo cual daría al placer la “lamentable condición”⁴⁰ de funcionar más como un mecanismo que como algo orgánico, al servicio de la actividad social productiva.

Sin embargo, Bataille afirma que “la actividad humana no puede reducirse íntegramente a procesos de producción y conservación”.⁴¹ En cambio, el autor señala que hay que prestar mayor atención a la cuestión del consumo, pues hay dos formas de éste: la que se limita únicamente a los recursos mínimamente necesarios para la conservación de la vida y la continuidad de la actividad productiva, y la otra, que se refiere a los gastos improductivos, es decir, los lujos, los juegos, las artes, la actividad sexual perversa, etc. Es en esta distinción donde comienza a ser patente el camino que el escritor de Billom tomará: muy al estilo genealógico de Nietzsche, Bataille denuncia que la forma en que consideramos modernamente la base de la actividad productiva (la conservación de los bienes adquiridos, el consumo de lo mínimo necesario para la supervivencia y la obtención del máximo provecho) es, en realidad, una máscara para el verdadero móvil de dicha actividad; tal móvil es, en realidad, el gasto improductivo.⁴²

En el apartado II de esta pequeña obra, nuestro escritor da diferentes ejemplos de aquellas actividades dentro de la sociedad cuyo principio es la pérdida, es decir, cuyo acento se decanta no por la conservación, sino por el derroche de recursos.⁴³ Entre los varios ejemplos, el pensador francés señala las joyas, los cultos que exigen sacrificio y las producciones artísticas; de estas últimas, el autor resalta la poesía como un ejemplo perfecto de la creación por medio de la pérdida,⁴⁴ en este caso, la pérdida del sentido literal y estricto de las palabras. De tal forma, el autor muestra la existencia del gasto como una función social y afirma que, en este sentido, tanto la producción como la adquisición “no son sin embargo más que medios subordinados al gasto”.⁴⁵ Incluso, a la luz de esta concepción, el intercambio

⁴⁰ Esta frase hace referencia a lo que escribe Bataille en las primeras páginas de *La noción de gasto*: “En las representaciones intelectuales *que están vigentes*, el placer, se trate de arte, de desenfreno admitido o de juego, se reduce en definitiva a una concesión, es decir, a un entretenimiento cuyo papel sería secundario. La parte más apreciable de la vida [el placer] se plantea como la condición —a veces la lamentable condición— de la actividad social productiva” (*Idem.*)

⁴¹ *Ibid.*, p. 113

⁴² *Ibid.*, p. 114.

⁴³ *Cf. Ibid.*, pp. 113-118.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 117.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 118.

“se presenta así, *básicamente*, como un proceso de gasto sobre el cual se ha desarrollado un proceso de adquisición”,⁴⁶ de modo que la concepción tradicional de la economía que tenía como base el intercambio, entendido como un truke entre equivalentes, quedaría quebrantada en sus cimientos, según nuestro autor.

Siguiendo a Mauss, Bataille retoma la noción del *potlatch* en oposición a la noción de trueque. Dicho concepto, tomado del ejemplo de los indios del Noroeste americano, se refiere a una forma de intercambio cuyo fin no es obtener y acumular riquezas, sino el de donarlas o sacrificarlas. Consiste en lo siguiente:

Excluye todo regateo, y en general se efectúa por una donación considerable de riquezas ofrecidas ostentosamente con el fin de humillar, desafiar y obligar a un rival. El valor de intercambio del don deriva de que el donatario, para borrar la humillación y aceptar el desafío, debe satisfacer la obligación contraída por él en la aceptación, respondiendo posteriormente con un don más importante, es decir, devolviendo con *usura*.

Pero el don no es la única forma del *potlatch*; también es posible desafiar a los rivales mediante destrucciones espectaculares de riqueza.⁴⁷

De modo que este don no constituye una ganancia, sino una pérdida; en palabras del autor: “es la constitución de una propiedad positiva de la pérdida”.⁴⁸ Pero ¿qué significa realmente esta “propiedad positiva”? Significa que aquél que pierde el desafío lo pierde porque no posee entre sus cosas algo que exceda en valor al don para poder destruirlas o donarlas, o bien, simplemente se ha rendido, en cuyo caso, lo que muestra es debilidad; es simplemente otra forma en que los ricos pueden ostentar su riqueza, su poder y su estatus social.

Ahora bien, la noción del *potlatch* no es más que uno de los ejemplos en que Bataille denuncia la hipocresía de la forma tardomoderna y capitalista de conducirse en la vida. La hipocresía consiste en que, si bien el burgués se distingue por el hecho de acumular riquezas y su habilidad para sacar el mayor beneficio de la menor cantidad de gasto posible, el objetivo

⁴⁶ *Ibid.*, p. 119.

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 119-120.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 121.

no es sólo acumular, sino, sobre todo, gastar la mayor cantidad posible en lujos sin verse afectado por ello en la estabilidad económica necesaria para su supervivencia con comodidades, tanto financieramente hablando como en su estatus social. Es la preocupación por la conservación la que le da a la producción la apariencia de un fin, de este modo, prevalece esta apariencia por sobre el gasto improductivo.⁴⁹ Siguiendo este argumento, “los componentes elementales del *potlatch* se vuelven a encontrar en esas nuevas condiciones en formas que tampoco son ya directamente agonísticas: el gasto se sigue destinando a adquirir o mantener el rango, pero en principio no tiene como meta hacer que el otro lo pierda”.⁵⁰ Como consecuencia, el autor denuncia que, para el siglo XX, toda forma social grande y libre del gasto improductivo ha desaparecido y, por tanto, “todo aquello que era generoso, orgiástico, desmesurado ha desaparecido: los motivos de rivalidad que siguen condicionando la actividad individual se desarrollan en la oscuridad”.⁵¹

Llegando a la parte final de *La noción de gasto*, el escritor retoma la insubordinación que hay, por parte del ser humano, a reducirse a procesos de producción y adquisición. Para Bataille:

La vida humana, distinta de la existencia jurídica y tal como de hecho tiene lugar sobre un globo aislado en el espacio celeste, del día a la noche, de una región a otra, en ningún caso puede ser limitada a los sistemas cerrados que se le asignan dentro de concepciones razonables [...] De la manera más universal, aisladamente o en grupo, los hombres se hallan de hecho constantemente comprometidos en procesos de gastos.⁵²

La razón de esto es que existen los estados de excitación, estados que pueden ser definidos como impulsos irrazonables e ilógicos, a partir de los cuales se crean valores improductivos.⁵³ El más notable de estos valores es, siguiendo al autor, la gloria, la cual, “complementada por la *degradación* bajo formas unas veces siniestra y otras deslumbrantes,

⁴⁹ Cf., *Ibid.*, p. 118.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 123.

⁵¹ *Ibid.*, p. 124.

⁵² *Ibid.*, p. 132.

⁵³ Cf. *Ibid.*, p. 133.

no ha dejado de dominar la existencia social”.⁵⁴ Ejemplos de esto son siempre las guerras, los estados orgiásticos de la exaltación religiosa, los héroes de las historias épicas, los intentos por ganar la lotería y, por supuesto, la excitación casi insoportable que un momento erótico puede suscitar. Tales formas de perseguir y encontrar la gloria se dan, por supuesto, con un desperdicio tan inmenso, equiparable a lo que representaría un crimen con respecto a la ley, de manera que se hace evidente la cualidad de insubordinación que tienen tanto la gloria como el gasto improductivo.

Observando bajo esta mirada el gasto que hay en algunas de las actividades más importantes dentro de una civilización —como lo son las actividades religiosas, derivadas de lo que es entendido como sagrado, las fiestas, las creaciones artísticas, las actividades eróticas y todo aquello que le da a la vida esa intuición de que su sustento se encuentra más allá de lo material—, es posible deducir que el gasto improductivo es la condición, principalmente, de lo sagrado y del erotismo. En el capítulo siguiente, sobre el Erotismo y la Transgresión, desarrollaremos más a fondo esta afirmación.

⁵⁴ *Ídem.*

I.3 Lo sagrado, lo abierto

La cuestión de lo sagrado es uno de los temas más recurrentes e importantes en la obra de Georges Bataille; en efecto, podría decirse que la empresa de este antropólogo fue encontrar lo sagrado en pleno siglo XX. Es clave, por tanto, dejar claro qué entendemos por lo sagrado y cómo es que esta concepción se liga con nuestro tema de investigación.

Bataille, en *Lascaux o el nacimiento del arte*, tiene como objetivo “demostrar hasta qué punto la obra de arte se hallaba infinitamente ligada a la formación de la humanidad”,⁵⁵ ya que “el «hombre de Lascaux» creó de la nada ese mundo del arte en el que empieza la comunicación de los espíritus”.⁵⁶ Para desarrollar esto y acceder al tema que nos concierne, empezaremos por la creación de la que nos habla el autor.

En la segunda parte del texto, el pensador de Billom sostiene que “al menos en eso se asemejaba [el hombre de Lascaux] a nosotros: algo indeterminado nacía en él [...] en la penumbra, a la luz abical [sic.] de las lámparas, excedía lo que hasta entonces se había hecho, creando lo que no existía un momento antes”,⁵⁷ de modo que podemos ubicar las pinturas de Lascaux, ya desde este momento, como un elemento creado y creador al mismo tiempo. Esta simultaneidad se entiende a partir de la comparación que hace el autor entre el *Homo faber* y el *Homo sapiens*: “nombramos *Homo sapiens* a aquél que abrió de esa manera el mundo estrecho del *Homo faber* [...] El escaso conocimiento que se elaboró en los primeros tiempos se liga al trabajo del *faber*. La aportación del *sapiens* es paradójica: es el arte y no el conocimiento”.⁵⁸ Es decir, la aportación del *sapiens*, del que se deriva el ser humano actual, fue no tanto el conocimiento y posesión de la herramienta o incluso su especialización para ciertos usos, como la habilidad para traspasar o ir más allá del uso útil y productivo que tendría dicha herramienta para otorgarle una posibilidad distinta y nueva: la posibilidad del juego. Siguiendo este precepto, nuestro pensador francés escribe que “el arte [...] en relación

⁵⁵ G. Bataille, «Lascaux o el nacimiento del arte», en *op. cit.*, p 363.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 365. Itálicas del autor.

⁵⁷ *Ibid.*, pp. 374-375.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 387.

con la actividad utilitaria, tiene además el valor de una oposición”.⁵⁹ Pues es el juego aquel elemento que presenta y representa la posibilidad de crear y el arte es, ante todo, juego.⁶⁰

De lo anterior podríamos deducir que la creación es una actividad o un rasgo característico del ser humano, por lo cual es pertinente preguntarnos ¿por qué buscaría el ser humano crear? Siguiendo a Bataille, en toda la historia de la humanidad siempre ha existido “la búsqueda de un elemento sagrado, más allá del tiempo profano, en el que los interdictos garantizan la posibilidad de la vida”,⁶¹ pues es ese momento sagrado el que hace estallar la vida, de tal modo que rompe, igualmente, los límites, interdictos y posibilidades hasta entonces conocidos, tanto de las cosas —en este caso, de la herramienta—, como de lo que el ser humano puede hacer e incluso ser —más que *Homo* que trabaja, puede ser *Homo* que crea. Por lo que, si se sigue con cuidado a nuestro autor, “una obra de arte, un sacrificio, participan [...] de un espíritu de fiesta que sobrepasa al mundo del trabajo, y cuando no a la letra, sí al espíritu de los interdictos necesarios para la protección de este mundo”.⁶²

Los interdictos, por su parte, son aquello que sostiene, en la medida de lo posible, la organización del mundo humano y lo hacen mediante el trabajo.⁶³ El trabajo, entendido como aquella actividad que produce, que regula y administra los recursos para un bien, también nos mantiene “al margen de los trastornos que la muerte y la sexualidad acarrear incesantemente”.⁶⁴ En este sentido, es necesario el trabajo, siempre lo ha sido, para la supervivencia de la especie humana.

No obstante, el aspecto que más nos interesa destacar en este apartado es la creación del valor de lo sagrado a partir de la conciencia de muerte. El pensador francés escribe que el ser humano larvario, “al remitirse a sí mismo, esos seres que hacían, que creaban, que empleaban herramientas duraderas comprendieron que morían, que había algo en ellos que no resistía. Algo no resistía... al menos algo se les escapaba... la conciencia de la muerte se impuso de ese modo desde esos antiguos tiempos”.⁶⁵ Y quizás la muerte cobró sentido cuando

⁵⁹ *Ibid.*, p. 375

⁶⁰ *Cf. Ídem.*

⁶¹ *Ibid.*, p. 393.

⁶² *Ibid.*, p. 392.

⁶³ *Cf. Ibid.*, p. 389.

⁶⁴ *Ídem.*

⁶⁵ *Ibid.*, pp. 378-379.

ésta otorgó un sentido ambiguo, imperfecto, a la existencia del ser humano, en el momento en que las osamentas, el cráneo, por ejemplo, de alguna manera, “era aún ese hombre con el que los sobrevivientes se relacionaban anteriormente [...] pero que sin embargo, ya no lo era”.⁶⁶

La muerte, “esa especie de inmensa fisura que no ha dejado de abrirnos a otras posibilidades fuera de la acción eficaz”.⁶⁷ no aportó sólo algo negativo, como el miedo a la misma, o como la conciencia de la finitud y fragilidad de la vida —que quizás tampoco es algo negativo *per se*—, no sólo significó la evidencia del límite del ser humano, sino también, la intuición o la posibilidad de traspasar ese límite de algún modo oculto o secreto. Tal sentimiento tan intenso hacía, según el autor, que los restos humanos se convirtieran en objetos diferentes de todos los demás. De ahí derivan los interdictos.

Para nuestro autor, hay dos tipos de interdictos fundamentales: los que tienen que ver con la muerte y los que tienen que ver con la sexualidad, de la cual deriva el nacimiento. Dichos interdictos clasifican al mundo en lo profano, o lo cotidiano, lo que no tiene restricción para acceder a ello, entiéndase también aquí el trabajo; y lo sagrado, o aquello a lo cual no puede accederse, o no dentro de las formas y costumbres de lo cotidiano. Los interdictos crean esta división, de modo que acceder a lo sagrado es, de algún modo, romper, abrir o transgredir el interdicto.

Es la creación del valor de lo sagrado un sentimiento que surgió a partir de cierta conciencia de la muerte lo que nos interesa entender en este apartado. Comprender esto nos permite comprender, a su vez, que la naturaleza de lo sagrado es lo abierto, es, en este sentido, el interdicto abierto, transgredido, que ofrece, en un instante, la posibilidad de expandir los límites de aquel ser que lo experimente, en un momento de éxtasis.

Finalmente, para conectar con la pregunta que guía nuestra investigación, es necesario mencionar que es este tipo de estallido y de desbordamiento del que habla nuestro autor al referirse al erotismo. El erotismo es al gasto como el arte es al juego, y el sentimiento de lo sagrado se presenta en cada uno de los casos. No habría arte si no transgrediéramos los límites

⁶⁶ *Ibid.*, p. 379.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 380.

de lo útil para lo que fueron hechas las herramientas; tampoco erotismo si no transgrediésemos los límites de lo productivo que rige la vida en comunidad. Estos puntos los desarrollaremos más extensamente en el siguiente capítulo.

Capítulo II

Erotismo y transgresión

Del apartado anterior rescatamos las nociones de *experiencia*, el gasto y lo sagrado en sus dimensiones ontológicas. En línea con ello, en este segundo apartado nos enfocaremos en la relación que existe entre las nociones del capítulo anterior, y cómo, en esta relación, se entretejen los hilos que dan forma a las concepciones del erotismo, por un lado, y de la transgresión, por el otro.

En la primera sección (II.1), observaremos cómo, tanto la *experiencia*, como la noción de gasto y de lo sagrado, se relacionan dentro del ámbito del erotismo a través de la noción de juego. En la segunda sección de este apartado, encontraremos que, a través del análisis que hace Foucault de la obra del de Billom, se observa más claramente la relación que nuestras tres primeras nociones tienen con la transgresión, relación que se aprecia mejor a través de la noción del lenguaje (II.2). Finalmente, en la última sección de este apartado, daremos cuenta de la dimensión ontológica que existe entre el erotismo y la transgresión con base en el análisis previo de la construcción de cada noción (II.3).

II.1 El erotismo, juego humano

Entender el erotismo puede ser particularmente complicado si del autor de quien nos fijamos resulta que “no acepta la esclavitud impuesta por la racionalidad [...] Con frecuencia, derrocha un excedente al violentar el significado de las palabras, conduciéndolas más allá de su uso moderado (habitual). [...] parodia el discurso filosófico tanto como su obra entera parodia el sistema del saber”.¹ No obstante, también resulta ser la forma más cercana en que el pensamiento discursivo puede aproximarse, después de la poesía, al erotismo. De hecho, “a través de esta doble parodia, el propósito último de Bataille es permitir que lo *otro* irreductible al lenguaje salga a flote, claro está, no ya como lenguaje. Más allá de éste, deja que afloren la violencia y el silencio, sin caer en la trampa de nombrarlos”.² Así que, haciendo caso de la advertencia hecha, procuraremos abordar aquello *otro irreductible al lenguaje*, en este caso, el erotismo, no con la esperanza de definirlo, sino de comprender su sentido; *no ya como lenguaje*, sino como *experiencia*.

Al explorar *El Erotismo*, podemos observar que no hay una definición de esta noción estrictamente hablando, debido a que el autor siempre habla del *sentido* del erotismo.³ Este sentido no es enunciado de una sola forma durante el desarrollo del texto; cambia, se descubre otro aspecto en cada capítulo y se relaciona con otras nociones, distintas siempre, sin contradecirse, pero tampoco se delimita un sentido único o correcto. De modo que el sentido difiere de la definición, no en su contenido, sino en su intención; mientras que la definición delimita e intenta fijar un único camino posible, el sentido puede abrirse, ramificarse y acepta la posibilidad de perspectivas distintas. Así pues, encontramos que puede verse como “una búsqueda psicológica independiente del fin natural dado en la reproducción”.⁴ o también, desde una aproximación más poética, como “la aprobación de la vida hasta en la muerte”.⁵ O bien, como “una sustitución del aislamiento del ser —su discontinuidad— por un sentimiento de profunda continuidad”.⁶ O, desde un sentido un poco más político, como “una

¹ I. Díaz de la Serna, «Georges Bataille o la ejecución del saber y del lenguaje», en G. Bataille, *Para leer a Georges Bataille*, pp. 22-40.

² *Ibid.*, p. 41.

³ *Cf. Ibid.*, p. 15.

⁴ G. Bataille, *El Erotismo*, p. 11.

⁵ *Ibid.*, p. 15. En seguida de esto, el autor aclara que esta es la “fórmula que da mejor que ninguna otra el *sentido* del erotismo” (*Ídem*). Itálicas mías para destacar que nuestro autor no habla de definiciones.

⁶ *Ibid.*, p. 20.

disolución de esas formas de vida social, regular, que fundamentan el orden discontinuo de las individualidades que somos”.⁷ O, por último, utilizando un lenguaje filosófico con todos los riesgos que conlleva, al decir que “el erotismo abre a la muerte”,⁸ ya que “*es lo que en la conciencia del hombre pone en cuestión al ser*”.⁹ En estas tesis, si bien no son posibles de traducirse en una definición de diccionario o de manual, sí es posible hallar en ellas una atracción hacia lo desbordante y lo excesivo de la muerte o, al menos, de una *experiencia* cercana a ésta: el éxtasis. En este punto sería posible relacionar fácilmente esta aproximación al erotismo con la transgresión; sin embargo, en este apartado intentaremos desarrollar lo más posible la cuestión del erotismo y su relación con el juego antes que con la transgresión. La relación entre erotismo y transgresión la abordaremos en un apartado posterior.

Bataille inicia *El Erotismo* con una conciencia muy clara acerca de la relación entre esta noción, el trabajo y las religiones,¹⁰ y es posible ubicar el centro de dicha relación en la conexión que tales aspectos de la vida del ser humano tienen con la muerte.

Para comenzar, diremos que la cuestión muerte-religión se encuentra en una situación de complemento más que de una oposición. Tal como examinamos en el apartado I.3 de esta investigación, es en lo sagrado, en el sentimiento de lo sagrado, donde la religión se encuentra con la muerte ya no sólo como un límite aparentemente inaccesible, sino como la clave para abrir la posibilidad de la *experiencia* humana más allá de ella, en el sacrificio, *experiencia* que deriva, cuando menos, en el éxtasis, donde la vida “encuentra su grandeza y su realidad”.¹¹ La muerte es, en la religión, su fundamento, es el límite más grande entendido como interdicto o prohibición que no es posible rebasar ni derribar de ningún otro modo que no sea a través de lo sagrado. Por lo tanto, hay que entender que la *experiencia* de la muerte es, de hecho, el fundamento de lo sagrado: se trata de la posibilidad de mirar hacia ese abismo de la nada que es la muerte, mirarlo de frente y vivir para contarlo. Esto sólo sería posible

⁷ *Ibid.*, p. 23.

⁸ *Ibid.*, p. 29

⁹ *Ibid.*, p. 33. Itálicas del autor.

¹⁰ “En particular, no se puede tratar el erotismo independientemente de la historia del trabajo y de las religiones” (*Ibid.*, p. 12).

¹¹ G. Bataille, *La conjuración sagrada*, p. 29.

dentro de una *experiencia* de éxtasis, entendido como un *fuera de sí mismo*, donde, siguiendo al autor, se puede vivir la muerte, de alguna manera, por representación.¹²

En cuanto a la relación del erotismo con la muerte, podríamos bastarnos de aquella famosa frase que mencionamos anteriormente: *el erotismo es la aprobación de la vida hasta en la muerte*,¹³ empero, parece no ser suficiente para esta argumentación. La relación de ambas nociones en la obra de Bataille siempre muestra un punto clave: el éxtasis. Es cierto que tal estado mantiene una relación estrecha con el sentimiento de lo sagrado, como lo hemos mencionado, y, por sobre todo, da la sensación de ser una muerte que se vive. En su ensayo *Hegel, la muerte y el sacrificio*, Bataille escribe lo siguiente: “En el sacrificio, la muerte, por una parte, afecta esencialmente al ser corporal; y, por la otra, es exactamente en el sacrificio donde «la muerte vive una vida humana» [...] el sacrificante se identifica con el animal herido de muerte. Así muere viéndose morir”.¹⁴ Esta representación de la muerte que se da en el sacrificio obedece, acorde con Bataille, a una necesidad de espectáculo, o, mejor dicho, de ir más allá del límite que nos plantea la muerte para lograr obtener un conocimiento, lo más cercano posible, de aquello inalcanzable e incognoscible: lo *otro*. En su ensayo, el autor nos dice que “No es Hegel aisladamente, es la humanidad entera la que en todas partes y siempre quiso, *mediante una astucia*, captar lo que la muerte le ofrecía y le quitaba al mismo tiempo”.¹⁵ De hecho, afirma nuestro autor líneas antes que “*el conocimiento de la muerte no puede prescindir de un subterfugio: el espectáculo*”.¹⁶ Entender esta astucia nos permitirá comprender con mayor claridad el éxtasis que se vive en aquella *petite mort*¹⁷ que sucede en el erotismo.

No hay que caer en la trampa de pensar que, de manera general, se busca obtener el conocimiento de la muerte a través del erotismo, ya que, a pesar de que hay algunas prácticas

¹² Cf. G. Bataille, «Hegel, la muerte y el sacrificio», en *Para leer a Georges Bataille*, pp. 611-635.

¹³ G. Bataille, *El Erotismo*, p. 15.

¹⁴ G. Bataille, «Hegel, la muerte...», en *op. cit.*, pp. 622-624.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 625-626. Subrayado nuestro, con el fin de destacar la relación de esta *astucia* con el *subterfugio* de la *representación* que es el sacrificio.

¹⁶ *Ibid.*, p. 625. Subrayado del autor.

¹⁷ Cf. G. Bataille, *Lágrimas...*, p. 64. Frase utilizada en el francés coloquial para designar al orgasmo o a una “breve pérdida o debilitamiento de la consciencia después del orgasmo”, utilizada comúnmente a partir del siglo XVI. Disponible en: <https://www.lasexta.com/como-que-cuando-que-muerte-francesa-sexualmente-hablando_20221215639af5be8fbeda000142160c.html#:~:text=La%20'petite%20mort'%20o%20,'asimilar%20a%20una%20posible%20muerte> [Consultado el 20 de septiembre de 2023]

religiosas que sí tienen una perspectiva más espiritual respecto del acto sexual,¹⁸ éste no es el caso de Occidente. Por el contrario, el erotismo en Occidente se ha relacionado más con lo irracional que con el conocimiento; con el despilfarro, el exceso, la embriaguez y las pasiones, que con el cuidado, la premeditación, la sobriedad y la razón. Por lo tanto, queda abierta la pregunta de ¿por qué se refiere Bataille a una *astucia* del hombre y qué tiene que ver ello con la *petite mort* en el erotismo? Rescatando las palabras de nuestro autor, podemos decir que es debido a que “todo sacrificio [...] de alguna manera ha respondido en todo caso a la búsqueda de un momento sagrado, más allá del tiempo profano, en el que los interdictos garantizan la posibilidad de la vida”,¹⁹ y eso es el motivo de la religión, así como lo es del erotismo: “el sentido del erotismo escapa a quienquiera que no considere su aspecto «religioso». Recíprocamente, el sentido de las religiones, en general, escapa de quien olvida el vínculo existente entre éstas y el erotismo”.²⁰ Pero no es un propósito desde una perspectiva utilitaria, sino que es, en todo caso, la búsqueda de una comunicación del ser aislado que nos dice Bataille que somos, una comunicación con lo *otro* o, al menos con *otro* ser, aunque éste también sea un ser aislado; es la búsqueda de una *continuidad*.

Para continuar, se vuelve necesario aclarar que, en *El Erotismo*, nuestro autor no habla de la continuidad o discontinuidad como de categorías metafísicas, sino como formas de la *experiencia*.²¹ La *experiencia* de la discontinuidad es, en Bataille, aquella *experiencia* de la diferencia primera²² que hay entre un ser y otro: “cada ser es distinto de todos los demás. Su nacimiento, su muerte y los acontecimientos de su vida pueden tener para los demás algún interés, pero sólo él está interesado directamente en todo eso. Sólo él nace. Sólo él muere. Entre un ser y otro ser hay un abismo”.²³ Y este abismo, para el autor, es, en cierto sentido,

¹⁸ Podemos hablar de tantra, hinduismo, etc., empero, no es nuestra intención profundizar en el estudio del erotismo desde dichos enfoques. Baste el reconocimiento de estas prácticas y desligarnos de ellas, ya que estos temas no conciernen a los límites de esta investigación. Nos atenderemos a la consideración del erotismo que Bataille estudió y que se mantuvo dentro de las prácticas culturales de Occidente.

¹⁹ G. Bataille, «Lascaux o el nacimiento del arte», en *op. cit.*, p. 393.

²⁰ G. Bataille, *Las lágrimas de Eros*, p. 89.

²¹ *Experiencia* entendida bajo la premisa del apartado I.1 de esta investigación. Para recordar el sentido de este concepto, es suficiente mencionar que no se habla de éste como herramienta subordinada a la razón, a la manera de Kant, ni como el principio del conocimiento únicamente discursivo, lógico y racional; por sobre todo, utilizamos este concepto más en la línea de Hegel y Nietzsche: el principio *intuitivo* de conocimiento o, para decirlo sólo con Nietzsche, el principio de un saber intuitivo (*Vid. Supra*, apartado I.1). Bataille se refiere a esta forma de saber como un *no-saber*.

²² Cf. G. Bataille, *El Erotismo*, pp. 15-30.

²³ *Ibid.*, pp. 16-17.

la muerte. “Ese abismo es profundo; no veo qué medio existiría para suprimirlo. Lo único que podemos hacer es *sentir en común el vértigo del abismo*”.²⁴ Ese profundo límite que hay entre un ser y otro, advierte nuestra finitud como individuos y, también, nuestra imposibilidad más fuerte: una comunicación cabal, completa o total con los demás.

Por su parte, a pesar de que Bataille afirma que “para nosotros, que somos seres discontinuos, la muerte tiene el sentido de la continuidad del ser”,²⁵ no debemos considerar la *experiencia* de la continuidad como lo contrario a la vida. Para entender el sentido de esto, el autor nos guía en un recorrido de las condiciones físicas de la reproducción:

El espermatozoide y el óvulo se encuentran en el estado elemental de los seres discontinuos, pero se *unen* y, en consecuencia, se establece entre ellos una continuidad que formará un nuevo ser, a partir de la muerte, a partir de la desaparición de los seres [óvulo y esperma] separados. El nuevo ser es él mismo discontinuo, pero porta en sí el pasaje a la continuidad: la fusión, mortal para ambos, de dos seres distintos.²⁶

De manera tal que, si bien el erotismo y la *experiencia* de la continuidad no sólo suceden en un nivel físico, este pasaje ejemplifica de manera un poco más gráfica la consideración de nuestro autor, la cual afirma que, tanto en el erotismo de los cuerpos, el erotismo de los corazones, como en el erotismo sagrado, “se trata, en todos los casos, de una sustitución del aislamiento del ser —su discontinuidad— por un *sentimiento* de profunda continuidad”,²⁷ que, como sentimiento, no puede ser eterno sino sólo un —profundo— instante.

Por tanto, la búsqueda de la continuidad que mencionamos, no es una búsqueda de la muerte, sino tan sólo la “nostalgia de la continuidad perdida”.²⁸ La comunicación con lo *otro* se liga con la *petit mort* en el momento en que “toda operación erótica tiene como principio una destrucción de la estructura del ser cerrado, que es, en su estado normal, cada uno de los

²⁴ *Ibid.*, p. 17. El subrayado es nuestro.

²⁵ *Ibid.*, p. 17

²⁶ *Ibid.*, p. 18.

²⁷ *Ibid.*, p. 20. El subrayado es nuestro.

²⁸ *Ibid.*, p. 19.

participantes del juego”.²⁹ Esta destrucción, por supuesto, no es permanente; como menciona nuestro autor posteriormente, es sólo una *puesta en cuestión*. En el erotismo, la vida discontinua es cuestionada, *puesta en juego*, pero nunca condenada a desaparecer. De este modo, para Bataille es posible afirmar que “el erotismo abre a la muerte”³⁰ y la muerte manifiesta la continuidad del ser, así como “lo sagrado es justamente la continuidad del ser revelada a quienes prestan atención, en un rito solemne, a la muerte de un ser discontinuo”.³¹ Por lo tanto, no es aventurado decir que la *experiencia* de la continuidad es posible en la *experiencia* del erotismo, así como en la *experiencia* del sacrificio.

Una vez aclarado este punto, podemos retomar la relación de la muerte con el trabajo y, posteriormente, abordar la relación del erotismo con el juego. En el capítulo anterior, pudimos observar que, en criterio del autor, “*la posibilidad de la vida humana depende de la previsión razonada de los medios que garantizan la vida*”,³² aunque remarca la postura de que “esta vida —esta vida civilizada— que debemos garantizar, no puede ser reducida a estos medios que la hacen posible”.³³ En otras palabras, podemos localizar la conexión trabajo-muerte en el desarrollo del *Homo sapiens* quien, dicho *grosso modo*, para sobrevivir y evitar perecer, se sirvió de herramientas fabricadas y habilidades adquiridas. Así surgió el trabajo como la acción que mejor garantizaba la vida y la mantenía por más tiempo.³⁴ De forma tal que podríamos entender dicha conexión más bien como una oposición, por lo menos en principio.

Sin embargo, tampoco podemos caer en la trampa de relacionar de manera absoluta la vida con el trabajo, tan sólo podemos verlo como un medio. El mismo Bataille nos advierte

²⁹ *Ibid.*, p. 22.

³⁰ *Ibid.*, p. 29.

³¹ *Ibid.*, p. 27.

³² G. Bataille, *Las lágrimas de Eros*, p. 36.

³³ *Ídem*.

³⁴ La presente investigación no pretende ahondar en debate con la antropología, la biología ni ninguna otra área del conocimiento concerniente a este tema. En el presente texto nos atenderemos a las consideraciones de Georges Bataille acerca de la antropología y sociología de su tiempo, de modo que podamos enfocar nuestros esfuerzos en comprender desde la filosofía la cuestión del erotismo. No obstante, vale tener en cuenta una fuente de consulta en cuanto a la antropología contemporánea se refiere, en la cual podemos encontrar que “no sólo se dieron cambios biológicos, como el bipedismo o la visión estereoscópica —que ya poseían siendo descendientes de los primates—, también se produjeron procesos culturales que provocaron diferencias entre el *Homo* y el resto de los animales, aun cuando vinieran de un mismo origen” (*Acta bioethica*, no. 1, Santiago, junio 2007, ISSN 1726—569X. Disponible en: <https://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1726-569X2007000100008> [Consultado el 15 de agosto de 2023]).

de esta trampa en múltiples escritos.³⁵ En *Las lágrimas de Eros*, nos sugiere que “no es el trabajo, sino el juego el que tuvo un papel decisivo en la realización de la obra de arte”,³⁶ lo cual, si recordamos lo expuesto en el apartado I.2 del presente trabajo, nos permite afirmar que no sólo fue decisivo para la realización de la obra de arte, sino para la realización del ser humano como tal. Luego entonces, el hombre es el animal que trabaja (*Homo faber*), pero que “también sabe transformar el trabajo en juego”.³⁷

En contrapunto con el trabajo, pues, se encuentra la noción de juego. En *Las lágrimas de Eros*, encontramos que el sentido del juego radica en obedecer a la seducción y, desde la seducción, se opone al trabajo y se liga a lo sagrado de las cavernas,³⁸ entendidas como la oscuridad donde se permite lo que no se permite a la luz del sol. Con todo, esta contraposición, trabajo-juego, nos abre la perspectiva hacia una contraposición ya antes mencionada, trabajo-gasto. De otro modo, ¿cómo sería posible explicar la profunda relevancia que tiene el juego en la conformación de la vida humana como la conocemos si no ligáramos dicha noción con la noción de gasto? El juego es, de alguna manera, un excedente del sentido del trabajo: en el momento en que el trabajo es transformado en juego; cuando la herramienta, fabricada con un fin de utilidad para la producción de un bien tanpreciado como la conservación de la vida, es usada para la creación de un placer antes desconocido; en estos momentos se desborda aquel único sentido que se creía que tenían las cosas. Ese desbordamiento, ese exceso, es el motor del erotismo: “Lo que el mundo del trabajo excluye es la violencia [...] la violencia de la reproducción sexual y de la muerte. [...] el exceso del que procede la reproducción y el exceso que es la muerte no pueden comprenderse sino el uno con la ayuda del otro”.³⁹

³⁵ Cf. G. Bataille, «Lascaux o el nacimiento del arte», *op. cit.*, pp. 385-389; G. Bataille, «Hegel, la muerte y el sacrificio», en *op. cit.*, pp. 611-635; G. Bataille, «Hegel, el hombre y la historia», en *op. cit.*, pp. 636-662.

³⁶ G. Bataille *Las lágrimas de eros*, p. 65.

³⁷ *Ibid.*, p. 66.

³⁸ “Ante todo, estas oscuras cavernas fueron, de hecho, consagradas a lo que es, en profundidad, el juego, el juego que se opone al trabajo, y cuyo sentido radica, ante todas las cosas, en obedecer los dictados de la seducción, en dar respuesta a la «pasión»” (*Ibid.*, p. 66).

³⁹ G. Bataille, *El Erotismo*, p. 46.

De modo que la siguiente pregunta a responder es: “¿Podríamos, sin violencia interior, asumir una negación que nos conduce hasta el límite de todo lo posible?”⁴⁰ Esta negación es la muerte a la que nos abre el erotismo, ya que, en palabras del autor, “*el erotismo es lo que en la conciencia del hombre pone en cuestión al ser*”.⁴¹

⁴⁰ *Ibid.*, p. 29.

⁴¹ *Ibid.*, p. 33. Subrayado del autor.

II.2 Transgresión, apertura y lenguaje

En el apartado anterior abordamos el erotismo ligado al juego y al gasto; en el presente apartado desarrollaremos la relación existente entre la transgresión, el lenguaje y la apertura. Michel Foucault, uno de los más reconocidos postestructuralistas franceses y uno de los grandes lectores de Bataille, nos propone explorar esta relación en su *Prefacio a la transgresión*.

Hemos dejado claro hasta este punto que, en Bataille, el erotismo nos abre a la muerte, debido a que pone en cuestión, en un inasible y profundo instante, al ser. Nos queda claro también que el exceso, producido por un desbordamiento de sentido, es el motor del erotismo. Dicho desbordamiento de sentido obedece a lo que habíamos examinado que era el juego respecto del trabajo.⁴² Asimismo, el erotismo se liga a la violencia dada su cercanía con la muerte. Todo lo cual nos condujo a preguntarnos, de la mano de Bataille, si ¿acaso sería posible asumir una negación, como la que presenta el erotismo respecto del ser, sin violencia interior?⁴³ La respuesta es insuficiente si se pretende contestar con monosílabos. Para ahondar en la complejidad de la pregunta y responder con la mayor asertividad posible, recurriremos a la interesante lectura de Foucault respecto de la transgresión en Bataille. Asimismo, es pertinente aclarar que el propósito de esta sección es explorar la relevancia ontológica que conlleva la relación transgresión-apertura, a través de la propuesta foucaultiana de la relación entre transgresión y lenguaje. Dicha exploración nos permitirá examinar con mayor claridad la sintonía que se presenta entre la relación de transgresión-apertura y la relación del erotismo con lo sagrado. Tal sintonía la retomaremos en el último apartado de este capítulo.

En el *Prefacio a la transgresión*, Michel Foucault escribe no sólo un homenaje a Bataille, sino también la *experiencia* y las conclusiones a las que llegó como lector de aquél que no admitía la etiqueta de filósofo. En las primeras páginas del *Prefacio*, leemos que:

No hemos liberado la sexualidad, sino que la hemos llevado, exactamente, hasta el límite: [...] límite de nuestro lenguaje: diseña la línea de espuma de lo que se puede alcanzar apenas sobre la arena del

⁴² Vid. *Supra*, p. 43, apartado II.1, p. 37.

⁴³ Cf. G. Bataille, *El erotismo*, p. 29.

silencio [...] se trata de una hendidura (*scissure*): no alrededor nuestro, para aislarnos o designarnos, sino para trazar el límite en nosotros y dibujarnos a nosotros mismos como límite.⁴⁴

De tal manera que, desde Foucault, es posible observar que en el lenguaje se juega un papel importante de la sexualidad. Lo que nos dice el postestructuralista es que, de Sade a Freud, no ha habido nada nuevo para Occidente en el lenguaje de la sexualidad, nada diferente a lo que el cristianismo ya traía consigo: “Toda una mística, toda una espiritualidad lo prueban, que no sabían separar las formas continuas del deseo, de la embriaguez, de la penetración, del éxtasis, del desahogo que desmaya”.⁴⁵ Sin embargo, para tener presente la magnitud de lo que estas líneas significan, nos detendremos un momento y daremos un paso atrás para recordar la crítica que hace Friedrich Nietzsche al lenguaje.

Sabemos, con Nietzsche, que el lenguaje tiene una función legisladora. En su ensayo *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, leemos que: “el hombre, tanto por necesidad, como por hastío, desea existir en sociedad y gregariamente, precisa de un tratado de paz [...] es decir, se ha inventado una designación de las cosas uniformemente válida y obligatoria, y el poder legislativo del lenguaje proporciona también las primeras leyes de verdad”.⁴⁶ Esta función legisladora es también política. Así también, desde la tradición de la antigua Grecia, sabemos que el lenguaje es una de las herramientas más poderosas del ser humano:⁴⁷ no sólo tiene la capacidad de designar las cosas del mundo, sino que incluso crea mundos; a través del lenguaje podemos presentar el mundo y la realidad de maneras muy distintas, desde perspectivas diferentes y, por tanto, con sentidos igualmente diferentes. De manera que podemos deducir que el lenguaje tiene una capacidad creadora, y esta capacidad quizás tiene que ver con su nacimiento. Retomando la crítica del lenguaje que hace Nietzsche, observamos que “el intelecto, como medio de conservación del individuo, desarrolla sus fuerzas principales fingiendo”,⁴⁸ de modo que el origen del lenguaje no seguiría un proceso

⁴⁴ Michel Foucault, «Prefacio a la transgresión», en *op. cit.*, pp. 163-164. Hay que recordar que, mientras que Bataille habla de “erotismo”, Foucault habla de “sexualidad”. No son conceptos sinónimos, no obstante, la relación que hay entre ambos términos resulta más cercana al recordar que Foucault piensa desde una *ars erotica*, a partir de la cual se exploran las formas en las que se guiaban y cultivaban las experiencias sexuales en las culturas antiguas. Vid. M. Foucault, *Historia de la sexualidad, Vol. 2: El uso de los placeres*. Traducción de Martí Soler. México, Siglo XXI, 1988.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 163

⁴⁶ F. Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, p. 24.

⁴⁷ Vid. Aristóteles, *Retórica*. Introducción, traducción y notas de Quintín Racionero. Madrid, Gredos, 1994. En especial, 135b-136b.

⁴⁸ F. Nietzsche, *Sobre verdad y mentira...*, p. 23.

regido por la lógica.⁴⁹ Luego, el intelecto, poseído por un placer creador, como menciona Nietzsche,⁵⁰ es capaz de jugar con metáforas sin seguir orden alguno, de acomodarlas y revolverlas de manera tal que invente una forma diferente de designar las cosas: “por ejemplo, designa el río como el camino en movimiento que lleva al hombre allí donde habitualmente va”;⁵¹ de esta manera, se quita el peso de la servidumbre de ser sólo un medio y sólo una herramienta para el hombre. Es así que...

Ese enorme entramado y andamiaje de los conceptos al que de por vida se aferra el hombre indigente para salvarse, es solamente un armazón para el intelecto liberado y un juguete para sus más audaces obras de arte y, cuando lo destruye, lo mezcla desordenadamente y lo vuelve a juntar irónicamente, uniendo lo más diverso y separando lo más afín, pone de manifiesto que no necesita de aquellos recursos de la indigencia, que ahora no se guía por conceptos sino por intuiciones.⁵²

Tales intuiciones responden a lo que Nietzsche llama el «héroe desbordante de alegría»,⁵³ una forma de ser humano que no se empeña en encontrar la verdad y la certeza de las cosas, sino que vive jugando y habitando de manera irracional tanto la alegría como el sufrimiento. Aquel héroe nos recuerda, por supuesto, a la figura del niño en Nietzsche, y a un santo decir «sí» a la vida.⁵⁴ También nos recuerda a la figura del artista y, para ir en línea con el tema de este apartado, al poeta. Es así que tanto el místico, como el escritor, coinciden con la figura del poeta: en los tres casos se trata de jugar con las metáforas ya existentes y expandir su sentido, de modo que crean una forma distinta no sólo de decir, sino de sentir y hasta de vivir algo, guiados por la intuición que les produce una *experiencia*, sin buscar precisamente apresar el conocimiento que pueda derivarse de ésta.

Lo que señala Foucault es que esta larga exploración discursiva de la sexualidad, que se ha dado a través de los siglos, es lo que, en la Modernidad, podría llevarnos a inferir que ya todo está dicho, todo está explorado, absolutamente todos los caminos y sentidos posibles respecto del erotismo han sido ya expuestos en el lenguaje y que, por tanto, ya no habría más

⁴⁹ Cf. *Ibid.*, p. 27

⁵⁰ *Ibid.*, p. 35.

⁵¹ *Idem.*

⁵² *Ibid.*, p. 36.

⁵³ Cf. *Ibid.*, p. 36.

⁵⁴ Cf. F. Nietzsche, «De las tres transformaciones», en *Así habló Zaratustra*, pp. 65-68.

que explorar, no habría ninguna novedad. No obstante, nos indica que es precisamente este límite lo que Bataille experimenta y nos invita a vivir con él, no para agotar el conocimiento del erotismo, sino para *abrir su sentido*, abrirlo a la *imposibilidad* que es, precisamente, la *experiencia* del límite. Tal *experiencia* es a lo que se refiere Foucault cuando afirma lo siguiente:

Podría decirse tal vez que reconstruye, en un mundo en el que ya no hay objetos ni seres ni espacios a profanar la única partición posible. No porque ofrezca nuevos contenidos para gestos milenarios, sino porque autoriza una profanación vacía y replegada sobre sí [...] Lo que a partir de la sexualidad puede decir un lenguaje si es riguroso, no es el secreto natural del hombre, no es su tranquila verdad antropológica, es que está sin Dios.⁵⁵

La *experiencia del límite* nos confirma la ausencia que ha dejado la muerte de Dios, la cual no es tanto un acontecimiento como una condición: es la condición en que se vive en la era (tardo) moderna. Esta ausencia, esta muerte de Dios que Zaratustra denunció, es el espacio en el que se mueve, según Foucault, nuestra *experiencia* moderna: “La muerte de Dios, quitándole a nuestra existencia el límite de lo Ilimitado, la conduce a una experiencia en la que nada puede anunciar ya la exterioridad del ser, a una experiencia por consiguiente *interior y soberana*”.⁵⁶ *Experiencia interior* y, por lo tanto, soberana, gracias a que su justificación ya no radica en nada externo a ella, sino en sí misma. Esta ausencia abre la posibilidad de ser «humano», de vivir distinto y concebirnos distintos. Esta muerte nos abre a una ausencia donde enfrentamos la imposibilidad de conocerla: es el reconocimiento de la metáfora de la verdad de la que nos habla Nietzsche⁵⁷ y es el problema al que nos enfrentó Dostoyevski cuando preguntó “Si Dios ha muerto, ¿todo está permitido?”.⁵⁸ Pues siempre fue posible todo; el límite fue una idea nuestra, otra metáfora inventada por nosotros ante la imposibilidad de vivir, en todo momento y sin descanso, entre el caos de la infinitud de todo aquello que no somos pero que podríamos ser. En este sentido, la muerte de Dios podría significar liberar al ser humano de lo que debía ser y, por tanto, de lo que podía ser dicho,

⁵⁵ M. Foucault, «Prefacio a la transgresión», en *op. cit.*, p. 164.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 165.

⁵⁷ Cf. F. Nietzsche, *Sobre verdad y mentira...*, pp. 25-29.

⁵⁸ Cf. Fiódor Dostoyevski, *Los hermanos Karamazov*, p. 422.

para entonces conducirlo a *experimentar y experimentarse* a sí mismo en sus bordes y, de ese modo, transgredir ese límite de ser y de decir.

Cabe recordar rápidamente que esta muerte y esta ausencia de las que hemos hablado son consecuencia de haber reconocido las condiciones de posibilidad del conocimiento y, por tanto, de lo que debe ser el ser humano (pregunta antropológica kantiana), así como del juego dialéctico (hegeliano) entre la contradicción y la totalidad, ya que ambas propuestas filosóficas remitían el límite y el destino humanos a los límites de la razón. Foucault nos recuerda que, “para despertarnos del sueño mixto de la dialéctica y la antropología fueron precisas las figuras nietzscheanas de lo trágico y de Dionisos, de la muerte de Dios, del martillo del filósofo, del superhombre que se acerca con paso de paloma, y del Retorno”.⁵⁹ De este modo, Nietzsche nos abre los ojos a un paisaje que siempre estuvo ahí y siempre vimos, pero siempre, igualmente, tratamos de ignorar. Quizás sus colores siempre han excedido la capacidad que nuestros ojos tienen de captar y, nuestra mente, de comprender. Asimismo, dicho paisaje excede la capacidad de nuestro lenguaje de atraparlo, captarlo o expresarlo. Sólo un lenguaje embriagado y embriagador podría, quizás, insinuarlo. Sólo el éxtasis nos permitiría ir más allá de aquellos límites nuestros, nos liberaría, como libera al lenguaje de su atadura lógico-discursiva; el éxtasis nos libera de la fijación de la lógica y de la razón, del mismo modo en que Dionisos libera la desmesura nuestra que nos cuesta tanto reconocer.

Dicho lo cual, es inevitable preguntarnos, junto con Foucault, si: “la posibilidad de un pensamiento tal, ¿acaso no nos llega en un lenguaje que nos la sustrae precisamente como pensamiento y la lleva hasta la imposibilidad misma del lenguaje, hasta el límite en el que el ser del lenguaje es puesto en tela de juicio?”.⁶⁰ Esta pregunta sólo nos abre, aún más, el sentido de lo que significa la transgresión para Bataille.

Foucault plantea que “el límite y la transgresión se deben uno a otra la densidad de su ser”,⁶¹ y no existen sino en ese punto del tiempo en el que “intercambian en él totalmente lo que son”.⁶² De modo que la transgresión no es contraria al límite, y tampoco debemos

⁵⁹ M. Foucault, «Prefacio a la transgresión», en *op. cit.*, p 170.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 171.

⁶¹ *Ídem.*

⁶² *Ídem.*

entenderla como un proceso, ni una dialéctica, mucho menos desde la ética, sino que es la afirmación de una diferencia,⁶³ afirma el límite como fractura o fisura. Luego, la *experiencia* de la transgresión en Bataille es aquella que “tiene el poder de ponerlo todo en causa (en cuestión), sin reposo admisible [...] Es lo inverso solar de la negación satánica; está de acuerdo con lo divino, o mejor, abre, a partir de ese límite que indica lo sagrado, el espacio en el que se juega lo divino”.⁶⁴ La *experiencia* de la transgresión, ya sea en el ámbito religioso o en el del erotismo, es la que permite reconocer la soberanía que tiene cada una de estas *experiencias* —*experiencia* del sacrificio, de la embriaguez, del desfallecimiento, de la fiesta, del éxtasis, de la penetración, del deseo, etc.

Nos dice Foucault también que “seguramente un día será preciso reconocer la soberanía de estas experiencias y tratar de acogerlas: no porque se trate de liberar su verdad —pretensión irrisoria ante estas palabras que son límites para nosotros— sino para liberar finalmente a partir de ellas nuestro lenguaje”.⁶⁵ Tal liberación es importante no sólo por la relevancia e influencia que tiene el lenguaje a nivel ontológico, sino que se trata de un movimiento clave: liberar al lenguaje de su atadura lógico-racional es imperativo, si no es que inevitable, en cada una de estas *experiencias*, no para que sucedan, sino como consecuencia de ellas. Es parte de la *experiencia* de éxtasis a la cual conducen cada una de éstas.

Merced a todo lo anterior, es posible decir que, para Bataille, la transgresión es una “afirmación no positiva”⁶⁶ del límite, desde el punto de vista en que la primera no es ni lo contrario ni el complemento del segundo y que, a su vez, deben ambos su ser a ese instante en el que se cruzan. Tal afirmación del límite no se puede entender en tanto que fin, sino en tanto que apertura, pues indica la partición, la fisura que, al afirmarse, pone todo en cuestión: pone en cuestión el límite tanto del lenguaje, como del ser, como afirmación de la diferencia.

⁶³ “Puede decirse sin embargo que esta afirmación no tiene nada de positivo: ningún contenido puede vincularla, ya que por definición, ningún límite puede retenerla. Tal vez no es otra cosa sino la afirmación de la partición (*partage*). Y aún habría que aligerar a esta palabra de todo lo que pueda recordar el gesto del corte, o el establecimiento de una separación o la medida de una distancia, y dejarle solamente lo que en él pueda designar el ser de la diferencia.” (*Ibid.*, p. 168).

⁶⁴ *Ibid.*, p. 169.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 170.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 168.

Bataille nos habla de dicha apertura en varios de sus textos. Ésta se da en lo que el sociólogo francés llama la *experiencia interior*. En *El Erotismo*, menciona que “La *experiencia interior* del hombre se da en el instante en que, rompiendo la crisálida, toma conciencia de desgarrarse a sí mismo [...] La superación de la conciencia objetiva, limitada por las paredes de la crisálida está vinculada a esa transformación”.⁶⁷ Asimismo, nos dice que “el paso del estado normal al estado de deseo erótico supone una disolución relativa del ser, tal como está constituido en el orden de la discontinuidad”,⁶⁸ y que “toda la operación erótica tiene como principio una destrucción de la estructura del ser cerrado que es, en su estado normal, cada uno de los participantes del juego”.⁶⁹ En pocas palabras, la apertura que se da en la afirmación del límite, que es la transgresión, permite la *experiencia* erótica en el momento en que, en pos de la *continuidad*, el ser *discontinuo* que somos *experimenta* el éxtasis. Llegado este punto, podemos retomar la reflexión de Foucault, que continúa así:

¿Cómo es posible pues ese pensamiento que altivamente se designa como «filosofía del erotismo», pero en el que debería reconocerse (lo cual es menos y mucho más) una experiencia esencial de nuestra cultura desde Kant y Sade —una experiencia de la finitud y del ser, del límite y de la transgresión? [...] Sin duda es mejor tratar de hablar de esta experiencia y de hacerla hablar en el vacío mismo del desfallecimiento de su lenguaje, precisamente allí donde las palabras le faltan, donde el sujeto que habla acaba por desvanecerse, donde el espectáculo oscila ante el ojo en blanco [...] El ojo en blanco descubre el vínculo del lenguaje con la muerte en el momento en que representa el juego del límite y el ser.⁷⁰

Una vez comprendido que la apertura que se da en la transgresión nos abre a una comunicación, a una liberación del lenguaje respecto de lo lógico-discursivo, entendemos que ya no es posible acercarnos desde el lenguaje a esta *experiencia* del límite, o abordarla, sin ponerlo en juego, sin ponerlo en cuestión. Si el erotismo pone en cuestión al ser,⁷¹ pone en cuestión, también, su lenguaje. En consecuencia, se da paso a una *experiencia* que “únicamente desde adentro, vivida hasta el trance, aparece uniendo lo que el pensamiento

⁶⁷ G. Bataille, *El Erotismo*, p. 43.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 22.

⁶⁹ *Ídem.*

⁷⁰ M. Foucault, «Prefacio a la transgresión», en *op. cit.*, p. 171.

⁷¹ Cf. G. Bataille, *El Erotismo*, p. 33.

discursivo debe separar”.⁷² Tal es la *experiencia interior*: es la *experiencia* de la comunicación a la que nos abre el erotismo cuando nos abre a la muerte, comunicación quizás jamás lograda a cabalidad —en el sentido en que pudiéramos transmitirla ni conocerla en términos de lógica ni razón—; comunicación del abismo discontinuo que somos cada uno de nosotros. De esta forma, es posible comprender a Foucault cuando nos dice que “la experiencia interior es enteramente la experiencia de lo *imposible*”.⁷³

De modo que, respondiendo a la pregunta planteada al inicio de esta sección, no sólo sería imposible asumir la negación del ser —derivada de la puesta en cuestión que conlleva el erotismo— sin violencia interior, sino que, adicionalmente, tal negación, tal puesta en cuestión, incide en lo más profundo de nuestro lenguaje, al punto del desfallecimiento de éste, al punto de transgredir su límite mismo. Con ello, tal negación resulta ser, por tanto, la afirmación de nuestro propio límite y también la apertura a una comunicación, a una *experiencia de lo imposible*. A la vez, la transgresión que representa esta *experiencia* nos abre a un horizonte que raya en las orillas del desfallecimiento y del silencio.

⁷² G. Bataille, *La experiencia interior*, p. 31.

⁷³ M. Foucault, «Prefacio a la transgresión», en *op. cit.*, p. 165.

II.3 *Experiencia sagrada, experiencia no-útil*

Acordamos que el erotismo tiene una estrecha relación con lo sagrado y con el gasto; acordamos también que el momento de la transgresión, el instante en que sucede, nos abre en ser y lenguaje hacia el abismo que somos y hacia la fisura que es la muerte. Tal apertura nos sitúa en un estado donde la comunicación disloca al ser: ya no es a través del lenguaje discursivo regido por la lógica y la razón, sino a través del silencio producido por un desfallecimiento —del ser y, por tanto, del lenguaje mismo—, en el momento del éxtasis, como se da esta comunicación. Tal es la *experiencia interior* que, como nos decía Foucault, es la *experiencia de lo imposible*, “siendo lo imposible aquello de lo que se hace experiencia y lo que la constituye”.⁷⁴ El ser humano es dislocado de aquella profunda confianza en la razón y en el lenguaje, y es puesto en cuestión, sobre todo, en la *experiencia* que nos brinda el erotismo. Lo que hay que entender aquí es la relevancia que dicha *experiencia* tiene en la vida del ser humano. Tal es el propósito de este apartado. Con miras a este objetivo, exploraremos la sintonía entre la relación de transgresión-apertura y la relación del erotismo y lo sagrado.

En el apartado anterior pudimos observar, a través de la relación entre transgresión y lenguaje, que la transgresión es aquello que nos abre no sólo con relación al lenguaje y a sus pretensiones lógico-rationales, sino que, simultáneamente, nos abre en un nivel ontológico. El instante en que la transgresión ocurre, proporciona un éxtasis tal que es capaz de mostrarnos la fisura que somos y, en consecuencia, nos abre en más de un sentido. En otras palabras, nos muestra el límite de la discontinuidad que somos, y, a la vez, es ese mismo movimiento el que nos desborda y nos abre a la *experiencia* del límite. Tal *experiencia* sólo fue posible luego de la muerte de Dios; en palabras de Foucault: “la muerte de Dios no ha sido sólo el «acontecimiento» que suscitó la experiencia contemporánea bajo la forma que conocemos: dibuja indefinidamente su gran nervadura esquelética”.⁷⁵ Así también, el postestructuralista reflexiona que, en Bataille, sucede lo siguiente:

⁷⁴ *Ídem.*

⁷⁵ *Ibid.*, p. 165.

Quizás a la vez matar a Dios porque no existe y para que no exista: y es la risa. Matar a Dios para liberar a la existencia de esa existencia que la limita, pero también para conducirla a los límites que borra esa existencia ilimitada (el sacrificio). Matar a Dios para conducirlo a esa nada que es y para manifestar su existencia en el corazón de una luz que la hace flamear como una presencia (es el éxtasis). Matar a Dios para perder el lenguaje en una noche ensordecedora, porque esta herida debe hacerle sangrar hasta que brote un «inmenso aleluya perdido en el silencio sin fin» (es la comunicación). La muerte de Dios no nos restituye a un mundo limitado y positivo, sino a un mundo que se despliega en la experiencia del límite, que se hace y se deshace en el exceso que lo transgrede.⁷⁶

En este recuento de la obra del pensador de Billom, Foucault nos muestra todas las facetas que tiene dicha obra y la conexión entre éstas, así como su relevancia en la época tardo-moderna. De igual manera, es viable para nosotros vislumbrar la cercanía que tiene el erotismo con lo sagrado. Tal cercanía ha sido anunciada en líneas anteriores de la presente investigación, empero, habremos de ahondar en ella en esta sección.

Como recordaremos, lo sagrado en Bataille no tiene una relación estrecha con la teología, entendida como un estudio científico-académico de las religiones,⁷⁷ sino que se relaciona más profundamente con la *experiencia* que puede proporcionar lo sagrado, entendido como el principio de la religión (tomada en su sentido general o universal). Dicha *experiencia* alude también a una consciencia de la muerte en una edad temprana del ser humano, en específico, en la edad del ser humano larvario (en su transición *de Homo faber a Homo sapiens*).⁷⁸ Tal *experiencia* tuvo como consecuencia no sólo la comprensión de la muerte como interdicto o límite, sino como algo que anunciaba la separación entre aquello accesible (profano) o velado (sagrado) para el ser humano. En ese sentido, recordaremos que la *experiencia* de lo sagrado es la *experiencia* de aquel instante en que el límite de lo inaccesible es desgarrado, es decir, es transgredido (en el sacrificio). Por tanto, es fácil localizar la relación estrecha entre lo sagrado y la transgresión; tal relación es el juego entre lo prohibido y la violación de dicha prohibición, entre el límite y el exceso. En palabras de

⁷⁶ *Ibid.*, pp. 165-166.

⁷⁷ Cf. G. Bataille, «I. El erotismo en la experiencia interior», en *El Erotismo*, pp. 33-43. Específicamente, cuando escribe que “*La determinación del erotismo es primitivamente religiosa, y mi obra está más cerca de la teología que de la historia erudita de la religión*”, p. 36. Subrayado del autor.

⁷⁸ Cf. G. Bataille, «Lascaux o el nacimiento del arte», en *op. cit.*, pp. 374-382.

Bataille, “lo prohibido confiere un valor propio a lo que es objeto de prohibición [...] Lo prohibido da a la acción prohibida un sentido del que antes carecía. Lo prohibido incita a la transgresión, sin la cual la acción carecería de esa atracción maligna que seduce. Lo que hechiza es la transgresión de lo prohibido”.⁷⁹ Así, la transgresión de lo prohibido “ilumina la vida religiosa siempre que entra en acción la violencia total”.⁸⁰

Ahora bien, no es sino en la *experiencia* del erotismo donde se siente con mayor fuerza el efecto de la transgresión. Así, el sociólogo escribe que “incluso después del psicoanálisis, los aspectos contradictorios del erotismo son innumerables: su fondo es religioso, horrible, trágico e incluso inconfesable, ya que es divino [y] el único medio de acercarse a la verdad del erotismo es el estremecimiento”.⁸¹ Si el fondo del erotismo es religioso, trágico, horrible e inconfesable, si es contradictorio, es debido a que presenta una vía de acceso al punto de unión entre la vida y la muerte. El estremecimiento del que nos habla Bataille es el efecto de la *experiencia* del éxtasis, de aquella *experiencia* que pone en cuestión al ser y lo violenta interiormente, en su constitución de ser discontinuo, para abrirlo a la *experiencia* de perder su forma cerrada y *experimentar*, por un profundo instante, la continuidad tan cercana a la muerte. Lo abre a la posibilidad de vivir la muerte sin morir del todo: *petit mort*. Ese encuentro profundo entre la vida y la muerte, esa muerte vivida, es lo que, en nuestra *experiencia* tardo-moderna constituye aquello más cercano a la *experiencia* del sacrificio.

No obstante, las dudas nos asedian sin descanso: ¿por qué el erotismo se liga a la *experiencia* del sacrificio? ¿Por qué habría de ligarse, en una especie de simbiosis, el erotismo y lo sagrado? Bataille responde que “se trata obviamente de lo que revela el amor, es decir, el ardor del deseo en busca de la «comunicación». El deseo en la «comunicación» apunta esencialmente más allá del ser. Pero ese más allá no es solamente la nada que nos limita, con la cual nos topamos al querer tocar a un ser que sea el otro, sino que es, al mismo tiempo, el cuestionamiento del ser que somos”.⁸² Es, una vez más, la apertura del ser a la muerte lo que liga al erotismo con el sacrificio y, de este modo, con lo sagrado. La

⁷⁹ G. Bataille, *Las lágrimas de Eros*, p. 87.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 87.

⁸¹ *Ibid.*, pp. 87-88.

⁸² G. Bataille, *Sobre Nietzsche: Suma ateológica III*, p. 315.

transgresión que sucede en ambos casos nos abre a la posibilidad de una comunicación, de modo que no hay comunicación sin apertura, sin ponerlo todo en juego, sin ponerlo todo en cuestión.

En este sentido, la diferencia entre el orden de la sexualidad rudimentaria y el orden donde opera el erotismo, de la cual nos habla Bataille en *L'Erotisme*, se ve más clara que nunca. El erotismo no sólo sale del orden de lo útil, lo productivo o lo racional, sino, por sobre todo, nos abre a la posibilidad de la *experiencia* de lo sagrado, no para encontrar una verdad que nos pueda guiar en las decisiones morales de la vida, o en cuestiones de supervivencia, sino porque, sencillamente, el afán de comunicarnos es una necesidad vital. Así lo dice también Bataille cuando menciona que “la comunicación es un hecho que no se sobreañade en absoluto a la realidad humana, sino que la constituye”.⁸³ No es concebible la vida sin la comunicación de unos seres con otros.

En suma, la relevancia que tiene la *experiencia* del erotismo en la vida del ser humano, se aprecia más claramente después de la exploración de la sintonía entre la transgresión, la apertura, el erotismo y lo sagrado. Dicha exploración nos permite observar que no es concebible la vida sin la comunicación y que es precisamente ésta lo que se echa de menos en la nostalgia de la continuidad perdida⁸⁴ de la que nos habla Bataille. Tal apertura, tal *experiencia* no se lograría por medio de un cálculo o una pretensión de productividad o de conservación de la vida como un bien, mucho menos la *experiencia* de lo sagrado o de la transgresión, ya que dicha *experiencia* escapa de esta lógica.

Sencillamente, hay que recordar lo que nos dice Nietzsche, “la vida *tiene que* carecer de razón”,⁸⁵ pues ella proviene de un exceso, de una sobreabundancia.⁸⁶ Es así como la *experiencia* del erotismo, más que ser relevante, constituye una parte muy entrañable de la vida del ser humano: hacer estallar la vida para darle un sentido que ningún plan, proyecto o trabajo podría jamás darle, no es sólo algo de alcances íntimos, sino profundamente

⁸³ G. Bataille, *La experiencia interior*, p. 47.

⁸⁴ *Vid. Supra*, nota 20, apartado II.1, p 38.

⁸⁵ F. Nietzsche, *El nacimiento...*, p. 41.

⁸⁶ “[...] la vida siempre moviliza [...] un exceso de energía que hay que consumir [...] lo que está en el origen es una sobreabundancia, el crecimiento que afecta al conjunto de los seres, tanto reproductores como reproducidos” (G. Bataille, *El Erotismo*, pp. 100-102).

ontológicos. Tal *experiencia* no obedecerá jamás a una lógica del trabajo, sino a aquello que Georges Bataille tuvo a bien llamar *voluntad de suerte*.⁸⁷

En el siguiente capítulo abordaremos la cuestión de la comunicación y de lo *imposible* en Bataille para poder responder a la pregunta principal de la presente investigación.

⁸⁷ Vid. G. Bataille, *Sobre Nietzsche: Suma ateológica III*. Prólogo y traducción de Silvio Mattoni. Buenos Aires, El cuenco de plata, 2018.

Capítulo III

Hacia una *experiencia de lo imposible*

En este último capítulo abordaremos las nociones de comunicación y de lo *imposible* dentro de la obra del no-filósofo de Billom, dicho lo cual, cabe enunciar una vez más nuestra pregunta guía: ¿cómo abre el erotismo el sentido de la *experiencia* en el pensamiento de Georges Bataille? Tal pregunta nos impele a aclarar tanto la noción de erotismo como de la *experiencia* acotadas en nuestro autor. No obstante, cada una de estas aclaraciones nos ha conducido a ahondar en algunas otras, como son: la transgresión, lo sagrado y el gasto, así como su relación con el lenguaje, la muerte y el éxtasis.

En el capítulo anterior, observamos que la relación ontológica entre la transgresión y el erotismo encontraba su terreno de juego en el campo del lenguaje, más específicamente, en el punto del desfallecimiento de éste. Repasando lo visto en II.2 específicamente, encontramos que el erotismo pone en cuestión al ser y, haciéndolo, lo abre, transgrediéndolo, tanto a una *experiencia de lo imposible*, es decir, del límite, como a la comunicación. De manera que, hablar de la *experiencia de lo imposible*, implica hablar de comunicación.

Proponerse hablar de la *experiencia*, de lo *imposible* y de la *comunicación*, nos conduce a pensar en una cuarta noción que se construye de éstas: la *cumbre moral*. Dicha noción presenta la misma dificultad que algunas otras dentro de la obra del pensador francés: su carácter oscuro o nunca completamente determinado. Por consiguiente, intentaremos esclarecer algunos aspectos de dicha noción en el siguiente apartado para, posteriormente, hablar de la *experiencia de lo imposible* y de la comunicación.

III.1 ¿Qué es la cumbre moral?

Dentro de la obra de Georges Bataille encontramos que en la *Sobre Nietzsche: Suma ateológica III*, el autor propone, de forma fragmentaria y enigmática, el término de *la cumbre moral*. Dicha noción resulta no sólo un tema difícil del cual hablar, sino, ante todo, rotundamente indefinible. Para lograr comprender este término y su relevancia dentro de la presente investigación, es necesario explorar y analizar algunas de las premisas más contundentes del texto.

La primera de ellas nos acerca, por supuesto, a Nietzsche. Mas no es el Nietzsche estudiado por el canon, sino el intuido por Bataille a través de la lectura de un texto apócrifo atribuido al filósofo alemán: *La voluntad de poder*. Cabe recordar que tal obra fue una compilación de fragmentos que sí escribió el mismo autor de *La genealogía de la moral*, pero que nunca unió por sí mismo dichos fragmentos ni otorgó tal nombre a ninguna de sus obras.¹ No obstante, Bataille, como muchos, leyó esa compilación que circuló alrededor de los años 30 del siglo pasado por Francia. De aquella lectura y de otras tantas, como la *Gaya Ciencia*, se nutrió la *experiencia* del pensador de Billom.

Este dato histórico cobra relevancia por un simple e importante detalle: la figura, la impronta nietzscheana, en la cual se basa este libro fragmentario *Sobre Nietzsche*, fue el móvil de una sensibilidad hacia sus últimos extremos. Dicho de otro modo, intentar resolver el problema íntimo de la moral² con base en —y a partir de— Nietzsche y el camino que éste abrió, requiere la plena consciencia de que no habrá un camino trazado ni una salida marcada: nos adentramos en una paradoja, en el absurdo, en el camino del *no saber*, al borde —o quizás ya dentro— de la locura.

En su texto, Bataille lanza una pregunta maliciosa, “¿Habrá [Nietzsche] definido la cumbre, la posibilidad de lo imposible? [...] Sucede que rompió los límites dados al hombre por su condición”.³ La malicia reside en la respuesta que ya nos da al enunciar la pregunta. Desde la lectura que nuestro autor hace de la obra de Nietzsche y, sobre todo, de la

¹ Cf. Silvio Mattoni, «Prólogo» para G. Bataille, *Sobre Nietzsche: Suma ateológica III*, p. 7; así como Andrés Sánchez Pascual, «Introducción», en F. Nietzsche, *El Anticristo. Maldición sobre el cristianismo*, p. 6.

² G. Bataille, *Sobre Nietzsche: Suma ateológica III*, p. 23.

³ *Ibid.*, p. 305.

experiencia a que dicha lectura abre paso, el pensador francés escribe lo siguiente: “Nietzsche decía: *conviértete en lo que eres*. Lo que significa: *conviértete en lo posible que existe en ti. ¿Qué es «en el fondo» lo posible?* Una ausencia de límite. Pero la ausencia de límites es *lo imposible*”.⁴ Desde esta perspectiva, la prueba que Nietzsche emprendió, y que Bataille quiso continuar, fue: *ir hasta el fondo de lo posible*.⁵ El desarrollo de esto lo veremos líneas más abajo.

Por otro lado, como hemos podido observar en apartados anteriores, Bataille lleva sus reflexiones siempre en más de un sentido, uno de los cuales gira en torno a la utilidad y la productividad como contrapartes del gasto y lo inútil. La *Suma Ateológica III* no es la excepción. En ella, afirma el autor que “la actividad subordina cada uno de nuestros instantes a un resultado preciso, borra el carácter total del ser”,⁶ de modo que propone la actividad como uno de los medios por los cuales el ser es subordinado y, por tanto, alejado de una libertad total y plena. De esta forma, nos acerca a la reflexión en torno a la utilidad desde la noción de acción. Siguiendo lo anterior, relaciona también la idea del hombre completo con la ausencia de meta y con la ausencia de límite del deseo. Finalmente, el hombre completo se relaciona con el gasto, aquel que se hace sin razón, no para adquirir o conquistar algo, sino aquel que consiste en sólo dar.

De lo anterior, quedan claras 3 premisas: *Sobre Nietzsche* es un libro fragmentario que continúa y, por sobre todo, hace suya, la tarea que el filólogo alemán intentó: *ir hasta el fondo de lo posible*. Tal tarea no puede dimensionarse sin el exceso, noción que aparece siempre en compañía del gasto y lo inútil. Y, derivado del gasto, el pensador francés nos menciona que la libertad del ser humano reside no sólo en su completud, sino en su condición de un ser que no tendría nada que hacer, ni razones ni necesidades para actuar, es decir, no buscaría dar en pos de obtener ningún bien, sino que daría sin razón, daría sin más y desearía no conservar nada, pues nada le faltaría, sino que desearía tan sólo gastar.⁷

⁴ *Ibid.*, p. 306.

⁵ *Ídem*.

⁶ *Ibid.*, p. 25.

⁷ Tal voluntad nos recuerda a la *sobreabundancia* de Zaratustra. Cf. F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, pp. 140-146, en especial «De la virtud que hace regalos».

De tal forma llegamos a lo que nuestro autor llama *la cumbre moral*. Siguiendo las premisas anteriores: si la libertad consiste en no estar subordinado a nada, la única vía posible es ser el hombre completo que nos menciona el autor, y, por tanto, la libertad se encontraría más del lado del mal que del lado del bien, pues la libertad no busca conquistar, ni adquirir, ni conservar un bien; por el contrario, sólo desea gastar. Al respecto, nuestro autor nos aclara lo siguiente:

*Tengo la intención de oponer ya no el bien al mal, sino la «cumbre moral», diferente del bien, a la «decadencia», que no tiene nada que ver con el mal [...] La cumbre responde al exceso, a la exuberancia de fuerzas. Lleva al máximo la intensidad trágica. Se relaciona con los gastos de energía sin medida, con la violación de la integridad de los seres. Por lo tanto, está más cerca del mal que del bien.*⁸

Ahora bien, si la cumbre moral se relaciona con la violación de la integridad de los seres es debido a que los pone en juego. Si la cumbre responde al exceso y a la exuberancia de fuerzas, entonces podemos entender que no le interesa conservar un bien, ya que, dicho de otro modo, la cumbre moral no se rige por el interés sino, como ya se ha mencionado, por el gasto y el exceso, por lo no-útil; se rige por intuición y juego, no por cálculo y medidas. Así, “la esencia de un acto moral para el juicio vulgar consiste en estar sometido a una utilidad”;⁹ sin embargo, para nuestro autor, “una moral vale en la medida en que nos propone ponernos en juego. De lo contrario, no es más que una regla de interés”.¹⁰ Finalmente, Bataille afirma que “lo que llamo así la cumbre es el punto al que no podemos llegar más que agotando nuestras fuerzas, de alguna manera siempre a un dedo de la muerte”.¹¹

No obstante, es preciso mencionar en este punto que nuestro sociólogo francés no propone la *cumbre* como una meta ni la toma por tal. Hacer esto sería proponerla como una razón o el motivo de una acción, lo cual, es evidente, nos llevaría por otro camino excepto el de la *cumbre*. Tampoco se accedería a ella por medio de un exceso premeditado, ni mucho menos de una inversión de los valores, en donde se tomara a la *cumbre* por el bien. “El

⁸ *Ibid.*, p. 46. Itálicas del autor.

⁹ *Ibid.*, p. 54.

¹⁰ *Ibid.*, p. 53.

¹¹ *Ibid.*, p. 315.

desenfreno no tiene oportunidad de acceder a la cumbre sino cuando no tiene esa intención. El momento extremo de los sentidos exige una inocencia auténtica, la ausencia de pretensión moral e incluso como consecuencia, la conciencia del mal”.¹² Luego, la cumbre moral no es “*lo que hay que alcanzar*”;¹³ su sentido se muestra como aquello a lo que se llega no como un fin, no por medio de nada, sino por gracia de una voluntad de suerte que nada tiene que ver con la intención ni el interés, sino con el deseo, la locura y la embriaguez. Por supuesto, siempre ha habido —y habrá— formas de justificar los excesos derivados del deseo para volverlos útiles, siempre podrán encontrarse las razones “que un hombre tiene para ir a la cumbre, para ponerse en juego. Pero más allá de eso, lo difícil es ir a la cumbre sin razón, sin pretexto. [...] *No podemos encontrarla más que hablando de otra cosa*”.¹⁴

Siguiendo lo anterior, *ir hasta el fondo de lo posible* resulta una tarea imposible en sentido estrictamente lógico. Sin embargo, hemos de tener en cuenta que el camino que nos abre la búsqueda del sentido, a diferencia de buscar la definición, nos permite movernos entre paradojas. Así, el sentido de esta tarea imposible no es considerarla una premisa para la acción ni una máxima moral, sino un modo de vivir, de vivirlo todo “sin timón y en el delirio”.¹⁵

Por último, y para concluir con el presente apartado, diremos que, si la cumbre moral es aquella a la que no se llega por voluntad, sino por suerte, entonces, cualquiera que sea la *experiencia* que nos lleve hasta ahí, tampoco puede tener nunca un propósito cual acción, sino tan sólo un deseo, quizás un deseo de transgresión, una embriaguez del espíritu, o un éxtasis completamente inesperado.

Comprender la noción de cumbre moral en Bataille hace clara la perspectiva desde la cual nos habla el autor, tanto en el tema del erotismo como en cualquier otro: la vida no se agota en el sentido racional que le otorgamos ni mucho menos se puede limitar a éste. Si bien es necesario este sentido, no es el único ni tampoco el más importante, aunque por supuesto,

¹² *Ibid.*, p. 60.

¹³ *Ídem.* Subrayado del autor.

¹⁴ *Ibid.*, p. 62. Subrayado del autor

¹⁵ Este verso del poeta Mario Santiago, es el primer verso del poema homónimo, el cual puede considerarse un llamado urgente hacia una vida auténtica. Tal ímpetu es sumamente cercano a aquella *afirmación* de la que habla F. Nietzsche en *Así habló Zaratustra*, p. 238, pues no se trata de afirmar una sola cara, sino lo multifacético de la vida y quererla así, sin justificarla, sino valorándola por ello.

tiene su relevancia. Si lo racional no agota ni limita las acciones humanas, es posible, por tanto, aproximarnos al tema del erotismo, de la transgresión y de lo imposible desde otras perspectivas y, quizás, sean éstas las únicas vías para aproximarnos a dichos aspectos de la vida. De este modo, podemos continuar con nuestra empresa de averiguar ¿cómo abre el erotismo el sentido de la *experiencia* en el pensamiento de Georges Bataille?

III.2 *La experiencia de lo imposible*

Sabemos que tanto la razón como el trabajo son necesarios para garantizar la vida, pero ésta no se agota ahí. Sabemos también que la *experiencia* no es sólo un medio o un principio de conocimiento, sino que su sentido va más allá de lo epistemológico y tiene alcances profundamente ontológicos. Teniendo esto en cuenta, nos queda por dilucidar la relación ontológica que entrañan el erotismo y la transgresión con la comunicación y con la *experiencia de lo imposible*.

En la *Suma Ateológica III*, nuestro autor plantea algo que, a primera vista, parecería paradójico, cuando afirma: “Los seres, los hombres, no pueden «comunicarse» —*vivir*— más que afuera de sí mismos. Dado que deben «comunicar», deben querer ese mal, la mancha, que al ponerlos en juego a ellos mismos los vuelve mutuamente penetrables”;¹⁶ de modo que podemos aproximarnos a ella por la vía del significado o por la vía del sentido. Nosotros, por supuesto, elegimos la segunda.

Tal como vimos a lo largo del capítulo II de nuestra investigación, la comunicación abre al ser y lo disloca de su confianza en la razón y la discursividad, pues hay un punto en el que el lenguaje se ahoga en sus límites, especialmente en la *experiencia* de éxtasis. Esta misma apertura del ser se relaciona profundamente con un sentimiento de continuidad muy cercano a la muerte. Por otro lado, si tenemos en cuenta que para Bataille los seres humanos somos seres discontinuos y tenemos una nostalgia profundamente arraigada por esa comunicación perdida, es posible comprender, entonces, el sentido de la cita anterior. De igual manera, debemos tener en cuenta que el sentido del erotismo es siempre esa comunicación, esa búsqueda del sentimiento de continuidad y, por tanto, aquella conclusión a la que hemos llegado en párrafos anteriores: el trabajo, la razón y los interdictos que derivan de éstos garantizan la vida, pero el juego, el erotismo, las *experiencias de éxtasis*, en una palabra, su transgresión, es lo que la hace estallar, desbordarse, y otorgan infinitas posibilidades de ser.

De modo que, si comunicarse es querer el mal, es estar dispuestos a poner nuestro ser en juego, si, en todo caso, la cumbre moral es, además, aquella a la que no se puede llegar

¹⁶ G. Bataille, *Sobre Nietzsche: Suma ateológica III*, p. 51.

por ningún medio como a un fin, todo ello implica lo siguiente: el erotismo no puede ser una vía cuya meta, fin o destino sea la comunicación, ni el éxtasis, ni la cumbre, ya que perseguir esto implicaría el fracaso inevitable de cada una de aquellas. Por lo tanto, la única opción, que no garantiza tampoco nada, es el deseo: un deseo que se agote en sí mismo, ingenuo y, por tanto, un gasto en todos sentidos. Cuando esto sucede, cuando por voluntad de suerte nos encontramos en tal éxtasis, en tal apertura, en tal puesta en juego, el erotismo transgrede toda *experiencia* posible y alcanza aquella *experiencia de lo imposible*, aquella *experiencia* del límite, que en cuanto sucede, se agota, y para la cual no hay ninguna vía, no hay ningún camino. No hay método ni fórmula. Y, sin embargo, es en este instante de desbordamiento y de locura cuando los límites de la *experiencia* se amplían, se expanden las posibilidades de ser, de vivir, de pensar, más allá de los límites de la razón, porque es un instante de creación y re-creación, ya que *la vida tiene que carecer de razón*.

Conclusiones

Para finalizar esta exposición, presentamos aquí las conclusiones a las que llegamos con esta investigación. En primer lugar, haremos un recuento de los argumentos principales de cada capítulo; posteriormente, desarrollaremos brevemente algunas reflexiones a las que llegamos a lo largo de esta investigación.

La noción de *experiencia* se entiende en este texto no sólo desde la epistemología o la ética, sino, sobre todo, desde la ontología. A lo largo del apartado 1.1, observamos que la *experiencia*, desde Kant, ha tenido un peso ontológico considerable, pues no sólo define lo que podemos conocer, percibir o vivir, sino que comprende el modo en que realizamos o suceden en nosotros estas acciones. Por su parte, para Hegel fue fundamental liberarla de los límites que Kant había señalado, de modo que se expandieron los límites dentro de los cuales era legal que se moviera la razón. Finalmente, Nietzsche presenta la posibilidad de la total liberación de la *experiencia* a partir de la enunciada muerte de Dios. Por lo tanto, encontramos a la *experiencia*, recuperada por Bataille, como aquel horizonte desde el cual puede observarse mejor el juego que tienen cada uno de los aspectos que conforman la estructura que sostiene la vida humana como la conocemos desde la Modernidad tardía. Finalmente, llegamos a la conclusión de este primer apartado señalando que la *experiencia* en Bataille obedece más a la inmediatez material de la vida y a sus efectos en nuestra formación y desarrollo como individuos, que a la pretensión exclusivamente teórica de éstos, entendiendo que la *experiencia* tiene una raíz y un efecto profundo en el aspecto ontológico del ser humano.

Posteriormente, durante el desarrollo del apartado I.2, encontramos que la actividad humana no puede reducirse a procesos de producción y conservación, sino que el gasto improductivo es la condición de algunas de las actividades más importantes de las civilizaciones. Entre ellas, se encuentran las actividades religiosas (donde encontramos la cuestión de lo sagrado) y las actividades eróticas (donde hallamos una conexión entre la vida y la muerte). Luego, en I.3 señalamos una variante de este gasto improductivo. En este apartado, pudimos observar que la creación, el arte y el juego, son aspectos de la actividad

humana fundamentales que podrían bien incluirse en un mismo campo semántico: lo no-útil. Lo cual nos guió hacia la pregunta “¿por qué busca el ser humano crear?” Esta búsqueda, siguiendo al autor, se centra en hallar “un elemento sagrado, más allá del tiempo profano, en el que los interdictos garantizan la posibilidad de la vida”,¹ y el motivo de este afán se encuentra en que es ese momento sagrado el que hace estallar la vida: no habría erotismo si no transgrediésemos los límites de lo productivo, del mismo modo en que no habría juego ni arte, si no transgrediésemos los límites de lo útil para lo que fue hecha la herramienta y, en ambos casos, se desborda el sentido racional, productivo y útil de las cosas, del mundo y de la vida.

Con estos tres elementos: la *experiencia* —en sentido ontológico—, el gasto —condición que abre el sentido de lo humano a lo no-útil —y lo sagrado— rasgo que comprende lo humano como una búsqueda más allá de su propia certeza—, cuyos sentidos se comprenden desde la no-utilidad, ni bajo el yugo de la razón, desarrollamos el capítulo II, en el que analizamos la relación entre el erotismo, la transgresión y el lenguaje. Es importante recordar al lector que el objetivo de esta tesis no fue definir el erotismo, la transgresión, lo sagrado o la *experiencia*, sino descifrar el sentido de éstos.

Al inicio, destacamos que la religión se encuentra con la muerte en el sentimiento de lo sagrado, pues la *experiencia* de aquella es el fundamento de este último. Para nuestro autor, esta *experiencia* de muerte, desde los primeros homínidos, aportó un sentimiento de límite, pero, también, el deseo de traspasarlo. La *experiencia* de la muerte fue la clave para abrir la posibilidad de la *experiencia* humana más allá de ella misma; es así como Bataille comprende el sentido del sacrificio. La posibilidad de esta apertura de la *experiencia* humana a través de la *experiencia* de la muerte la ubicamos, principalmente, en el efecto de éxtasis que una *experiencia* de este tipo puede aportar. *Experimentar* la muerte, y vivir para contarlo, sólo podría suceder a través de un subterfugio, por ejemplo, el erotismo.

En II.1, encontramos que el erotismo tiene para nuestro autor el sentido de una búsqueda de la continuidad —la continuidad que se echa de menos en nuestra forma de seres discontinuos, de forma que, a través de esta *experiencia*, nos encontramos con un *sentimiento*

¹ Georges Bataille, «Lascaux o el nacimiento del arte», en *op. cit.*, p. 363.

de profunda continuidad. Así, el erotismo no nace de una astucia calculadora, sino que tiene todo el sentido del juego, pues desborda aquél único sentido que se creía que tenían las cosas: el sentido útil. Este desbordamiento conduce, a su vez, a la experiencia, por un instante, de la soberanía, la cual nos abre, destruye, por un instante, la estructura del ser cerrado que somos —el instante que dura la soberanía, lo que dura el éxtasis— y tan sólo pone esta estructura en cuestión.

Todo lo cual nos guía al tema de la violencia y la transgresión, donde encontramos también una conexión inevitable con el lenguaje. Dicha relación se aborda en II.2 de la siguiente manera.

Observamos que el lenguaje siempre tiene tanto una función legisladora y política, como una capacidad o potencia creativa. Ahora bien, en relación con el erotismo, observamos también que el lenguaje no ha sido llanamente un medio para intentar comunicar nuestras *experiencias* eróticas, ni ha sido meramente útil en el sentido de transmitir el conocimiento sobre las distintas posibilidades de sus prácticas (en manuales o en literatura); respecto al erotismo, el lenguaje también nos ha indicado un límite.

Con respecto a lo anterior, nuestra investigación esclareció que el lenguaje también se encuentra desafiado en sus límites por el mismo deseo de captar el sentido de las cosas más allá de su límite, en especial, más allá de la muerte. Tal desafío de límites, tal deseo, responden al sentido que tiene la transgresión en Bataille. A su vez, comprendimos la noción de transgresión no como la negación, sino como la “afirmación no positiva” del límite; en otras palabras, como la afirmación de una diferencia.

Si bien el límite no tiene un único sentido, tampoco lo tienen ni la transgresión ni el erotismo, ya que el límite no sólo nos remite al sentido lógico-discursivo del lenguaje, sino también al abismo que hay de un ser a otro, físicamente, emocionalmente, o intuitivamente incluso; es decir, el límite tiene también un sentido ontológico. De modo que, si quisiéramos hablar de manera general del sentido del límite, diríamos que se trata de la comunicación, del mismo modo que sucedería si hablásemos del erotismo o de la transgresión. En consecuencia, comprendimos que tal apertura del lenguaje, tal transgresión de su atadura lógico-discursiva, resultan en un silencio producido por el desfallecimiento del ser en el momento de aquella

pequeña muerte del éxtasis, este silencio comunica lo que las palabras, con su orden y su lógica, no podrían jamás.

Así llegamos a la sección II.3, donde nos preguntamos: ¿cuál es la relevancia de la *experiencia* del erotismo en la vida del ser humano? Para responder, retomamos los argumentos del apartado anterior, en donde observamos que la *experiencia* del erotismo nos abre, en el momento del desfallecimiento del lenguaje, a la comunicación. Por lo tanto, la relevancia ontológica del erotismo en la vida del ser humano toma el sentido de la comunicación, debido a que, como mencionamos líneas más arriba, no es posible la vida sin la comunicación de unos seres con otros, aunque no por ello queremos hablar aquí de una comunicación basada en el orden de lo útil, lo productivo o lo racional. ¡Todo lo contrario! Recordando aquella advertencia de Nietzsche, sabemos que “la vida *tiene que* carecer de razón”,² pues ella proviene de un exceso, de una sobreabundancia.

De esta forma, llegamos al capítulo III de la investigación, en el cual fue posible observar que, en Bataille, el erotismo obedece más a una *voluntad de suerte* que a una lógica del trabajo y, con ello, concurrimos en que la comunicación conlleva el mismo sentido que el erotismo: la apuesta por el profundo sentimiento de continuidad.

La *voluntad de suerte* nos ayudó a comprender que, si bien el erotismo era una puesta en juego, no era un medio calculado para lograr el sentimiento de continuidad deseado, sino que, si acaso la comunicación (desfallecimiento del lenguaje) nos abría a este sentimiento, sólo sucedería en el momento en que no se persiguiera este fin. Fue así como encontramos lo imposible y la *experiencia de lo imposible* (entendida como la *experiencia* del límite), así como su relación con la comunicación.

En el apartado III.2, vislumbramos que la forma en que el erotismo abre el sentido de la *experiencia* se encontraba en la comunicación, una comunicación entendida no desde el sentido efectivo del lenguaje, sino desde su desfallecimiento en el éxtasis. De igual manera, descubrimos que el erotismo, a pesar de que su sentido fuera el de la comunicación, no podía ser entendido como un medio para un fin, ya que tuvimos siempre presente que no era la lógica de lo útil lo que regía en el pensamiento de nuestro autor. Por lo tanto, la única opción

² F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, p. 41.

viable era el deseo, el deseo en sí, el gasto en todos los sentidos; ésta era la única “lógica” que podía guiarnos. De ahí que el erotismo lograría transgredir la *experiencia* de todo lo posible hasta llegar a la *experiencia de lo imposible*, es decir, la *experiencia* del límite (límite del lenguaje, límite de la razón, límite de lo útil, límite del ser, etc.); por consiguiente, lograría ampliar tanto los límites de la *experiencia*, como de las posibilidades de ser, de vivir, de pensar, de amar y un largo e infinito “etcétera”.

Con base en lo anterior, es posible retomar una vez más la pregunta que orientó nuestra investigación: “¿Cómo abre el erotismo el sentido de la *experiencia* en el pensamiento de Georges Bataille?”. Ante tal cuestionamiento sostuvimos la siguiente hipótesis: “El erotismo transgrede toda *experiencia* posible hasta llegar a la *experiencia de lo imposible*. De este modo amplía los límites de la *experiencia* y expande, a su vez, las posibilidades de ser, de vivir, de sentir e, incluso, de pensar, más allá de los límites de la razón”. Para la cual, durante el capítulo I se asentaron las bases de lo entendido por *experiencia*, el gasto y lo sagrado en Bataille y, durante el capítulo II se desarrollaron las nociones del erotismo y la transgresión, así como su relación ontológica. Finalmente, a lo largo de los apartados II.3, III.1 y III.2, se desarrollaron las bases que sustentaron la última línea de nuestra hipótesis.

Resulta importante destacar que los esfuerzos vertidos en la presente investigación siguieron un camino que fue trazándose en la medida en que se avanzaba; nunca completamente a ciegas, pero tampoco con un cause ya predeterminado. Todo lector de Bataille conoce bien este andar del *no-saber*. Y resulta relevante destacar esta particularidad del camino filosófico precisamente para recordarnos que no toda la filosofía sigue necesariamente un sistema, pero que tampoco significa, por ello, que no pueda hablarse en alguna medida de este estilo de filosofar.

Por tal motivo, el curso de esta investigación siguió un camino progresivo en donde, si bien se retomaron algunos puntos tratados en capítulos o apartados anteriores, se pretendió ampliarlos y enriquecerlos siempre en los apartados subsecuentes. De modo que podemos apreciar que la diferencia entre el primer y el segundo capítulo reside en el enfoque otorgado a las nociones de *experiencia*, de gasto y de lo sagrado, donde en el primero se esclarecieron las posibles vertientes y limitaciones de dichas nociones, para luego, en el segundo capítulo,

ayudarnos en el análisis del erotismo y la transgresión a partir de su relación ontológica. Finalmente, en el tercer capítulo, es posible apreciar que el desarrollo de estos distintos conceptos (erotismo, transgresión, gasto, *experiencia* y lo sagrado) concurrió en explicar de qué modo es posible ampliar la *experiencia* a partir de la transgresión que trae consigo el erotismo.

Ahora bien, afirmar que el erotismo, en su transgresión, no sólo abre el ser a una comunicación, sino que, además, amplía la *experiencia* de lo posible hacia una *experiencia de lo imposible*, nos permite vislumbrar que, quizás, la trascendencia de una *experiencia* como la del erotismo tiene alcances que van mucho más allá de lo que la razón –con toda su lógica, con todas sus limitaciones, con toda su estructura discursiva– nos ha permitido considerar. La apuesta que hemos hecho en esta investigación tiene presente que el peso ontológico que una *experiencia* de este tipo conlleva, incide profundamente en la configuración ontológica del ser que atraviesa, ya que, transgrediendo los límites de la discontinuidad que es cada individuo, aparece un sentimiento de continuidad que le permite, a ese ser trasgredido, sentir la infinitud y la plenitud de todo lo que él mismo es.

Las reflexiones que hemos presentado a lo largo de nuestro texto nos conducen precisamente a este punto, pues todas ellas han sido también pensadas y vividas a partir de aquellas líneas donde Bataille afirma que, si el ser humano debe convertirse en lo posible que hay en sí mismo, entonces el hombre es la ausencia de límites.³ Por lo tanto, si el ser humano alberga la infinitud en sí mismo, la única posibilidad de explorarla es a través de la transgresión.

Así pues, pensar a partir de Bataille y con él, implica guiar nuestro filosofar hacia la consideración de todo aquello que no se puede fijar para diseccionarlo, sino que debe ser observado en su multiplicidad y en su juego. El ejemplo perfecto es la *experiencia* pensada desde Bataille, pues el modo en que nuestro autor filosofa nos permite considerar esta noción ya no solamente como parte importante de una epistemología u ontología de la presencia, sino desde la diferencia.⁴ Dicho de otro modo, pensar la *experiencia* del modo en que lo hace

³ Vid. *Supra*, Apartado III.1, p. 55.

⁴ Atendemos aquí a la crítica de una metafísica de la presencia y el concepto de *différance*, concebidos durante la segunda mitad del siglo pasado, a partir del pensamiento de filósofos post-nietzscheanos, como Derrida, Foucault, Deleuze, etc. Acuñaamos este término en el sentido en que lo definió Derrida en obras como *La*

Bataille, implica pensar desde la *experiencia interior*. El tinte particular que acuña esta noción nos insta a reflexionar desde una cierta subjetividad para hacer valer un punto específico: el *sentimiento* de lo sagrado, es decir, el *sentimiento de profunda continuidad* que un individuo puede alcanzar, el cual revela más del ser humano que lo que la propia razón ha revelado en milenios.

Esta revelación, si bien no es nueva, tampoco es enteramente obvia. Se trata de lo que la *experiencia* nos ha dado: la noción de que el ser humano no es sólo estructura, discursividad, utilidad o funcionalidad. Que “la vida tiene que carecer de razón”⁵ y, por tanto, lo que le hace falta explorar al ser humano es exactamente esa posibilidad de sí mismo.

Por otra parte, pensar el erotismo desde nuestro autor, también implica pensar en este modo particular de considerar la *experiencia*, debido a que, si bien este tópico ya había sido abordado desde la literatura, no había sido abordado desde una reflexión filosófica como la que hizo Bataille. Esta forma es: considerar el erotismo desde la pasión y no desde la productividad; desde el éxtasis y no desde “el bien”; desde la embriaguez, en vez de lo útil; por lo tanto, requiere también *abrir la experiencia* hacia otros sentidos y no quedarnos sólo con aquellos que había adquirido dicha noción a lo largo de la Historia de la Filosofía.

De esta forma, la invitación de Bataille para meditar desde este ángulo en torno a estas tres nociones (el erotismo, la transgresión y la *experiencia*), cobra relevancia en el ámbito de la Filosofía gracias a la importancia ontológica que este no-filósofo le otorga a la subjetividad de la *experiencia interior*.

Asimismo, es necesario considerar las vías que han quedado abiertas para explorarse a partir de las reflexiones vertidas en nuestro texto. Como primer punto, hay que mencionar que la exploración del *erotismo* como tema filosófico, en especial la forma en que fue abordado durante el siglo pasado, no se ha agotado. Tal tema queda pendiente aún para la Historia de la Filosofía, pues consideramos que, siendo un tema tan amplio y polifacético, no se ha explorado lo suficiente.

escritura y la diferencia. Presentación de Manuel Asensi Pérez; traducción de Patricio Peñalver. Barcelona, Ánthropos, 2012. y *La Diferencia (Différance) [en línea]*. Chile, Escuela de Filosofía, Universidad ARCIS. 26 pp. <<https://www.philosophia.cl/biblioteca/Derrida/La%20Diferencia.pdf>>. [Consulta: 2 de septiembre, 2023]
⁵ F. Nietzsche, *El nacimiento...*, p. 40-41.

De igual manera, estimamos que queda por revisar más profundamente, y en su especificidad, la importancia y la forma del aspecto ontológico que tanto el *erotismo*, como la *apertura de la experiencia* pueden alcanzar en el individuo. Por el momento, basta señalar que la forma en que el ser humano piensa, siente, ama y vive no sólo se encuentra delimitada por la razón y por la forma en cómo concebimos que es posible *experimentar* todo esto, sino también, por todo aquello que consideramos imposible y que, en el instante en que estos límites entre lo posible y lo imposible son desgarrados, el mundo, la vida, el amor y nosotros mismos, no volverán a ser iguales. La exploración de este tema queda abierta en muchos sentidos, uno de ellos es su cercanía y posible relación con el concepto de *micropolítica* de Deleuze-Guattari.⁶ Igualmente, consideramos pendiente explorar más profundamente la *comunicación* desde la perspectiva batailleana, ya que puede ser clave para unir transversalmente las nociones de erotismo, ontología y micropolítica. Así pues, estos temas pendientes serán motivo de próximos proyectos de investigación en los niveles académicos subsecuentes.

Por último, y a modo de despedida de nuestro querido lector, juzgamos importante recordar un pasaje de *Así habló Zaratustra*, cuya lectura fue siempre fuente de inspiración a lo largo de nuestro quehacer filosófico, tanto en la investigación como en la escritura: “Mil senderos existen que aún no han sido nunca recorridos; mil formas de salud y mil ocultas islas de la vida. Inagotados y no descubiertos continúan siendo siempre para mí el hombre y la tierra del hombre”.⁷

⁶ Vid. Gilles Deleuze, Félix Guattari, «1933 —Micropolítica y segmentaridad», en *Mil Mesetas. Capitalismo y Esquizofrenia*. Traducción de José Vázquez Pérez con la colaboración de Umbelina Larraceleta. 11ª Edición. Valencia, Pre- Textos, 2015; así como Félix Guattari, Suely Rolnik, *Micropolítica. Cartografías del deseo*. Madrid, Traficantes de Sueños, 2006.

⁷ F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, p. 144.

Bibliografía

- ADORNO, Theodor W., *Dialéctica de la ilustración: fragmentos filosóficos*. 10ª ed. Introducción y traducción de Juan José Sánchez. Madrid, Trotta, 2016
- AMENGUAL I COLLI, Gabriel, «El concepto de experiencia de Kant a Hegel», en *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe* [en línea], núm. 15. Santa Fe, 2007, pp. 5-30. <<https://bibliotecavirtual.unl.edu.ar/publicaciones/index.php/Topicos/article/view/7480/10846>>. [Consulta: 25 de noviembre, 2022]
- BARRÓN TOVAR, José Francisco, *Nietzsche: la experiencia moderna. Empobrecimiento de la vida*. México, 2014. Tesis, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras. 113 pp.
- BATAILLE, Georges, «La noción de gasto», en *La conjuración sagrada. Ensayos 1929-1939*. Traducción, selección y prólogo de Silvio Mattoni. Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2008. pp. 110-134.
- _____, *Las lágrimas de Eros*. Traducción de David Fernández. México, Tusquets, 2013.
- _____, *El Erotismo*. Traducción de Antonio Vicens y Marie Paule Sarazin. México, Tusquets, 2017.
- _____, «Lascaux o el nacimiento del arte», en *Para leer a Georges Bataille*. Selección de Ignacio Díaz de la Serna y P. Ollé-Laprune. Traducción de Glenn Gallardo. México, FCE, 2012, pp. 362-399.
- _____, *La experiencia interior: Suma ateológica I*. Traducción de Silvio Mattoni. Buenos Aires, El cuenco de plata, 2016.
- _____, *Sobre Nietzsche: Suma ateológica III*. Prólogo y traducción de Silvio Mattoni. Buenos Aires, El cuenco de plata, 2018.
- _____, «Hegel, la muerte y el sacrificio» en *Para leer a Georges Bataille*. Traducción de Glenn Gallardo. México, FCE, 2017, pp. 611-635.

_____, «Hegel, el hombre y la historia», en *Para leer a Georges Bataille*. Traducción de Glenn Gallardo. México, FCE, 2017. pp. 636-662.

_____, *La conjuración sagrada. Ensayos 1929-1039*. Traducción de Silvio Mattoni. Córdoba, Adriana Hidalgo Editora, 2008.

BONTTI, Nicolás, *Comunidad y economía en la sociedad heterológica de Georges Bataille*. Buenos Aires, 2015. Tesis, UNSAM, Instituto de Altos Estudios Sociales, 106 pp.

COLOMER, Eusebi. *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger. Tomo II. EL idealismo: Fichte, Schelling y Hegel*. Barcelona, Herder, 2013.

COMAY, Rebecca, «Gifts without Presents: Economies of “Experience” in Bataille and Heidegger» [en línea], en Yale French Studies, *On Bataille*, 1990. pp. 66-89. <<https://es.scribd.com/document/394383080/7-Comay-Rebecca-Gifts-Without-Presents-Economies-of-Experience-in-Bataille-and-Heidegger>>. [Consulta: 2 de diciembre, 2022]

DELEUZE, Gilles, *Diferencia y repetición*. Traducción de María Silvia Delpy y Hugo Beccacece. Buenos Aires, Amorrortu, 2002.

DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix, «1933 —Micropolítica y segmentaridad», en *Mil Mesetas. Capitalismo y Esquizofrenia*. 11ª ed. Traducción de José Vázquez Pérez con la colaboración de Umbelina Larraceleta. Valencia, Pre- Textos, 2015.

DERRIDA, Jaques, *La escritura y la diferencia*. Presentación de Manuel Asensi Pérez; traducción de Patricio Peñalver. Barcelona, Ánthropos, 2012

_____, *La Diferencia (Différance)* [en línea]. Chile, Escuela de Filosofía, Universidad ARCIS. 26 pp. <<https://www.philosophia.cl/biblioteca/Derrida/La%20Diferencia.pdf>>. [Consulta: 2 de septiembre, 2023]

DOSTOIEVSKI, Fiódor M., *Los hermanos Karmázov*. Traducción de Augusto Vidal; edición de Natalia Ujánova; notas de Augusto Vidal y José María Bravo. 5ª ed. Madrid, Cátedra, 2005.

- DUE, John F., *Análisis Económico*. Traducción de Enrique Silberstein; revisión técnica de Arturo Carlos Meyer y Manuel Fernández López. 7ª ed. Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1980
- ESPINOZA PROA, Sergio, «El sacrificio y lo sagrado», en *Reflexiones Marginales*. [en línea] Dossier, Núm. 53. México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, septiembre-octubre, 2019. < <https://reflexionesmarginales.com/blog/2019/10/01/el-sacrificio-y-lo-sagrado/> > [Consulta: 22 de marzo de 2023].
- FONSECA LAZCANO, Luis Alberto, *Georges Bataille: ontología y alteridad*. México, 2005. Tesis, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras. 222 pp.
- FOUCAULT, Michel, «Prefacio a la transgresión», en *Entre filosofía y literatura. Obras esenciales, Vol. 1*. Traducción de Miguel Morey. Barcelona, Paidós, 1999.
- _____, *Historia de la sexualidad, Vol. 2: El uso de los placeres*. Traducción de Martí Soler. México, Siglo XXI, 1988.
- _____, *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. 2ª ed. Traducción de Aurelio Garzón del Camino. México, Siglo XXI, 2009.
- GRAVE, Crescenciano, *Verdad y belleza: un ensayo sobre ontología y estética*. México, 2000. Tesis, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras. 298 pp.
- GRECO, Orlando, *Diccionario de Economía*, 2ª ed. Buenos Aires, Valletta Ediciones, 2003.
- GUATTARI, Félix, ROLNIK, Suely, *Micropolítica. Cartografías del deseo*. Madrid, Traficantes de Sueños, 2006.
- HEIDEGGER, Martin, *El ser y el tiempo*. 2ª ed. Traducción de José Gaos. México, FCE, 1971.
- HEGEL, George W. F., *Fenomenología del Espíritu*. Traducción de Wenceslao Roces y Ricardo Guerra. México, FCE, 2012.
- _____, *Ciencia de la Lógica*. Introducción, traducción, notas y edición de Félix Duque. Madrid, Abada Editores, Universidad Autónoma de Madrid, 2011.

- KANT, Immanuel. *Crítica de la Razón Pura*. Traducción, estudio preliminar y notas de Mario Caimi. México, FCE, 2011.
- _____, *Crítica de la Razón Práctica*. 2ª reimp. Traducción, estudio preliminar, notas e índice analítico de Dulce María Granja Castro. México, FCE, UAM, UNAM, 2017.
- _____, *Crítica del Juicio*. Edición de Juan José García Norro y Rogelio Rovira. Traducción de Manuel García Morente. Madrid, Tecnos, 2015.
- _____, *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*. Traducción, estudio introductorio, notas e índice analítico de Dulce María Granja Castro; revisión técnica de traducción de Peter Storandt. 1ª reimp. México, FCE, UAM, UNAM, 2004.
- _____, «Idea de una historia universal en sentido cosmopolita», en *Filosofía de la historia*. 3ª ed. Traducción de Eugenio Ímaz. México, FCE, 2013, pp. 39-65.
- KOJÉVE, Alexandre, «La idea de la muerte en la filosofía de Hegel», en *Introducción a la lectura de Hegel*. Traducción de Andrés Alonso Martos; prólogo de Manuel Jiménez Redondo; recopilación y publicación de Raymond Queneau. Madrid, Trotta, 2016. pp. 586-635.
- LÓPEZ GONZÁLEZ, Bily. *El sentido de la experiencia y las posibilidades de lo humano (Reflexiones desde Kant, Hegel y Heidegger)*. México, 2006. Tesis, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras. 123 pp.
- MARTIN, Jay, «The Poststructuralist Reconstitution of Experience. Bataille, Barthes, and Foucault», en *Songs of experience: Modern American and European Variations on a Universal Theme*. California, University of California Press, 2005. pp. 361-400.
- MAUSS, Marcel, *Ensayo sobre el don: forma y función de las sociedades arcaicas*. Traducción de Julia Bucci. Estudio preliminar y edición por Fernando Giobellina Brumana. Buenos Aires, Katz, 2009.
- NIETZSCHE, Friedrich, *El nacimiento de la tragedia*. 3ª ed. Traducción, introducción y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza, 2012.

_____, *Así habló Zaratustra*. 3ª ed. Traducción, introducción y notas de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 2011.

_____, *La genealogía de la moral*. Traducción de Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza, 2011.

_____, *El Anticristo. Maldición sobre el cristianismo*. 3ª ed. Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza, 2011.

_____, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos de filosofía del conocimiento*. Traducción de Luis Manuel Valdés. Madrid, Tecnos, 2012.

PUGLIA, María de las Nieves, «Marcel Mauss: La producción del conocimiento sobre la economía del don», en *VI Jornadas de Sociología de la UNLP* [en línea]. La Plata, Universidad Nacional de La Plata, 2010. <<https://www.aacademica.org/000-027/12>> [Consulta: 25 de octubre, 2023].

RICOEUR, Paul, *La memoria, la historia, el olvido*. 2ª reimp. Traducción de Agustín Neira Calvo. México, FCE, 2008.

TERUEL, Andrea, «La experiencia como apertura a lo sagrado. Una propuesta antropológica en la obra de Georges Bataille como crítica a la modernidad», en *Síntesis. Artículos basados en tesinas de grado* [en línea], núm. 4. Córdoba, UNC, Facultad de Filosofía y Humanidades, 2013. <<https://revistas.unc.edu.ar/index.php/sintesis/article/view/12224/12553>> [Consulta: 15 de agosto, 2023]

TONKOFF, Sergio, «Heterología. La ciencia (imposible) de los residuos violentos», en *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales* [en línea], vol. 60, núm. 225. México, diciembre, 2015. <<https://www.scielo.org.mx/pdf/rmcps/v60n225/0185-1918-rmcps-60-225-00263.pdf>>. [Consulta: 20 de mayo, 2023.]

WEBER, Max, *La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo*. 2ª ed. Introducción y edición crítica de Francisco Gil Villegas M. México, FCE, 2011.