



2014

Universidad Nacional Autónoma de México

EL EROTISMO Y LA CONSTITUCION DE
AGENTES TRANSFORMADORES

T E S I S

Que para obtener el Título de
LICENCIADO EN FILOSOFIA
P r e s e n t a n

GERARDO DE LA FUENTE LORA
LETICIA FLORES FARFAN

ASESOR: MTRO. ALBERTO CONSTANTE LOPEZ



México, D. F.

1984



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.

INDICE

INTRODUCCION	i
CAPITULO I. EL EROTISMO.	
1. La Noción de Erotismo	1
2. Erotismo y Economía General	3
3. El Erotismo y la Experiencia Interior	16
4. Erotismo y Muerte	32
CAPITULO II. ECONOMIA GENERAL.	
1. La Noción de Gasto	38
2. El Trabajo: Interdicto	47
3. La Transgresión	62
CAPITULO III. EL CUERPO, LA CONCIENCIA Y EL LENGUAJE.	
1. La Noción del Yo	90
2. Cuerpo y Lenguaje: El Ojo Pineal	96
3. La Constitución de los Sujetos	110
CAPITULO IV. LA EXPERIENCIA INTERIOR.	
1. El Suplicio	128
2. La Experiencia Interior y el Conocimiento	143
3. La Experiencia Interior y la Comunicación	161
CAPITULO V. EL EROTISMO Y LA CONSTITUCION DE AGENTES TRANSFORMADORES.	
	174
REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS	198
OBRAS CITADAS	206
OBRAS CONSULTADAS	208

INTRODUCCION

La categoría de Sujeto constituye uno de los ejes fundamentales alrededor de los cuales las filosofías producen el efecto de un campo de saber que, no sin ambigüedades, se denomina con el término genérico de La Filosofía. La cuestión del Sujeto, es decir, de aquella entidad cuya existencia originaria es capaz de fundar el significado, llevar adelante la acción o el conocimiento, o dar coherencia y sentido a la organización social surge, a partir de la modernidad como una de las problemáticas más eminentes de la elaboración filosófica; a partir de ella, las posiciones se alinean o se separan, confuyen o se enfrentan en un movimiento que las ubica e identifica, les otorga valor y jerarquía.

El "cogito" cartesiano posee el carácter de acta fundacional de un campo problemático en cuyos parámetros aún hoy nos debatimos. No se trata, por cierto, de que el Sujeto haya sido alguna vez una categoría cuya evidencia absoluta eliminara toda posibilidad de cuestionamiento; por el contrario, trabajos como los de Gilles Deleuze nos muestran que el espacio filosófico ha establecido una relación compleja al interior mismo de cada una de las estrategias filosóficas con el concepto que de una u otra manera funda su horizonte.

Desde Hume, Spinoza o el mismo Kant, pero significativamente a partir de Freud, Marx y Nietzsche, hace aparición en el espacio de las filosofías una corriente que, a pesar de conformarse por perspectivas disímbricas entre sí, tiene como característica común el repensar al Sujeto desde el cuestionamiento de su carácter de

evidencia inmediata e inapelable; pensarlo, por tanto, no como causa fundacional, sino como un efecto de campos de fuerzas o estructuras.

En las últimas décadas, las aportaciones de autores como Louis Althusser, Michel Foucault, Jacques Derrida y otros, han abierto una fecunda perspectiva en la que el Sujeto se descentra diseminándose y apareciendo como un efecto que es producido de acuerdo a mecanismos específicos y conformaciones concretas en y por las formaciones sociales; la historia ha podido salir de los estrechos marcos del determinismo y el teleologismo para convertirse en terreno de lucha que es, como tal, ella misma un efecto y no el campo originario del que todo acontecer humano se produzca como su emanación.

La ideología, el discurso, el poder o lo simbólico aparecen como campos de fuerzas que en su movimiento construyen y producen el carácter sujeto de los agentes sociales. Sea cual sea la perspectiva que en este discurso rompe y desestructura la categoría de sujeto como evidencia primera y originaria del sentido, podemos encontrar dispositivos que den cuenta de los mecanismos productores del efecto-sujeto. La reproducción social así como su producción, se explican ahora, en parte, por medio de los mecanismos y procesos que permiten que el sujeto permanezca como unidad de coherencia del proceso social del cual es producto y a la vez materia prima.

El trabajo que ahora presentamos se inserta dentro de esta perspectiva de puesta en cuestión de la evidencia primera e inmaculada del sujeto. Parte de la postura que considera a éste como

un producto de la re-producción de las formaciones sociales y asume a este proceso como un campo en el que las fuerzas diversas se entrecruzan, chocan y se engarzan dando lugar a lo que Althusser ha llamado "efecto sociedad". Sobre estas bases, sin embargo, - la preocupación central que guía nuestro trabajo se ubica en el - propósito de pensar no tanto los mecanismos que sigue el proceso de sujetamiento, sino la emergencia de los momentos en que los su jetos se rompen y se transforman; en otras palabras, nuestra in - tención es pensar qué ocurre con los sujetos en las fracturas del orden y la organización que recorren y atraviesan todas las esfe ras niveles de la formación social.

Pensamos, y ese es el objeto de este escrito, que la obra de Georges Bataille, su propuesta del erotismo, arroja las luces sobre esta problemática al ubicar que, en el momento de la ruptura, acaece una verdadera fractura del sentido y del discurso que dis - loca a los sujetos, a las identidades -instaurando nuevos agentes transformadores- y los límites que todo sentido establece para el campo de lo humano al mostrarse que, justamente, lo imposible es que lo posible tenga límites.

Nuestro propósito consiste simplemente en la apertura de una posibilidad que como tal, no pretende, en principio ni resolver - todos los aspectos del problema planteado ni mucho menos postular se como una verdad incontestable toda vez que, a raíz de los tra - bajos de Michel Foucault, la cuestión de la Verdad se presenta - unida a nociones como las de "estrategia", "poder", etc., que re - miten a una concepción del saber como terreno de enfrentamiento - en el que lo que se juega es la verdad misma.

El hilo conductor de nuestro trabajo, la reconstrucción de los mecanismos de constitución de los agentes-transformadores, a la vez que orienta las interrogaciones que hemos de hacerle a la obra de Bataille, nos ubica ya de entrada en el campo de las interpretaciones y, por ello, del diálogo -y a veces del enfrentamiento- con otras lecturas de sus escritos. Es, por ello, que en este punto debemos marcar los límites en los que se encuentra nuestra confrontación con otras posiciones. En primer lugar, porque los ensayos que hemos podido consultar respecto a los textos de Bataille, en su mayoría se refieren a análisis centrados en este o aquel relato, novela o incluso poesía, y sólo en pocas ocasiones se busca hacer un seguimiento cuidadoso a lo largo de algunas de las principales obras batailleanas, de tal manera, que pudiera conformarse una integración global de la obra en cuestión.

La sola diversidad y especificidad de los puntos examinados por los intérpretes de Bataille, nos da una idea de la riqueza temática de su obra: es posible encontrar reflexiones acerca de los postulados de nuestro autor frente al surrealismo; su concepción de la literatura, de la poesía, del cuerpo, de la economía, la escritura o el psicoanálisis; así como de su relación con otros pensadores, por ejemplo, Hegel, Nietzsche o Bergson, o bien las implicaciones de su postura política, sus ideas sobre el arte, lo sagrado o el erotismo.

No es nuestro objetivo polemizar con todos y cada uno de los autores y respecto a cada una de sus afirmaciones. De hecho, reducimos la confrontación al mínimo necesario y en muchos casos, a lo largo de nuestro escrito, ésta aparece de manera implícita.

No intentamos, tampoco, excavar a profundidad en todas las - influencias que hayan podido dejar huella en la reflexión de Bataille: en muchos casos, éste escribió al calor de la polémica o - bien reaccionó frente a sucesos políticos y sociales que de manera directa o indirecta le tocó vivir. Por otra parte, su intervención en el terreno del saber le llevó a tener una serie de acercamientos y separaciones, acuerdos y desacuerdos con una serie de pensadores. Bataille hace referencias explícitas a su relación con Breton, Blanchot, Proust, Klossowski, Hegel, Marx, Nietzsche y Sartre, entre otros, pero en ningún caso estas referencias tienen el carácter de aceptación o rechazo plenos de las posiciones de estos autores, por lo que el esclarecimiento de la ubicación de Bataille frente a ellos se complica y lleva necesariamente, para poder ser dilucidada, a la comparación de las doctrinas, no únicamente de Bataille respecto a otros autores, sino incluso entre estos mismo.

Un análisis de esta naturaleza, aunque en sentido estricto no se encuentra fuera de nuestro campo problemático, tampoco se presenta como el objetivo central de nuestro texto, el cual, como hemos dicho, se plantea simplemente como la apertura de una posibilidad sin que esto implique que el análisis carezca de dificultades y profundidades.

Nuestra elaboración se guía entonces, por la búsqueda y reconstrucción en el erotismo batailleano de un dispositivo que dé cuenta de la constitución de los agentes transformadores y no por el deseo de convertirnos en expertos de todos y cada uno de los detalles y peripecias de la reflexión de Bataille, ni tampoco para

ello, de desarrollar tratados sobre la posición de nuestro autor respecto a Breto, Nietzsche, Hegel o Marx: todas estas cuestiones se integran -casi siempre implícitamente- a lo largo de nuestro trabajo de acuerdo a la evolución que nuestro problema central va teniendo y solamente respecto a él. Llevar a cabo una exégesis más global y completa de la obra de Georges Bataille se ubica para nosotros en un horizonte posterior.

La organización de nuestro escrito busca ir desarrollando una construcción teórica que finalmente desemboque en la propuesta del erotismo como la forma en que el acontecimiento de la ruptura de los sujetos y la emergencia de agentes transformadores -- (nuevas entidades no reductibles a la categoría de Sujeto) irrumpen en la organización social dislocándola y abriéndola a nuevas posibilidades. Esta tesis central implica encontrar una coherencia, disposición y organización de los fragmentos de la obra de Bataille que permita contar con una teoría de la conformación de las sociedades y lo social así como de la forma en que los sujetos se insertan en ella y el papel que les toca jugar para, a partir de ahí, poder pensar los procesos y momentos de ruptura.

En el primer capítulo de nuestro trabajo, hacemos una presentación global de las relaciones que guardan la teoría de la Economía General, la teoría de la Experiencia interior y la concepción batailleana de la muerte con la noción de erotismo. Se trata de una síntesis en que las propuestas de Bataille conforman una especie de gran hipótesis de trabajo que se irá desarrollando en los apartados siguientes. Por ello, este primer capítulo adopta la forma de una apertura de líneas de interrogación cuyo principio de

respuesta se encontrará a lo largo del desarrollo del escrito.

En el segundo capítulo, se inicia un proceso de desagregación y reconjunción del planteamiento inicial. Dedicado al análisis de la Economía General, se construyen en él algunos conceptos y - parámetros básicos para los desarrollos posteriores. Cuestiones tales como el campo del Gasto Productivo, sus características y - conceptos constitutivos así como los del Gasto improductivo, se - introducen y se entretajan con problemáticas que, de una u otra - manera, volverán a surgir posteriormente; así, por ejemplo, el ca - rácter de la ruptura del Interdicto que la Transgresión establece o la forma en que Bataille concibe la categoría de contradicción: enfrentamiento de opuestos no homogéneos, no reductibles. En es - te punto, la escritura de Bataille es caracterizada como "Ficción", cuestión que revestirá fundamental importancia a lo largo de todo el texto.

En el tercer capítulo, se desarrolla una serie de nociones - sin las cuales no sería posible comprender el movimiento de la Ex - periencia Interior que es abordado en el cuarto apartado. No se trata, sin embargo, de una especie de glosario de términos para - poder leer el siguiente capítulo; como se verá en el cuarto capí - tulo, las cuestiones abordadas por Bataille con anterioridad a la construcción de la teoría de la Experiencia Interior, se integran en ésta de manera orgánica. Destacan en este punto los plantea - mientos de algunas cuestiones fundamentales, entre otras, el carác - ter no necesario del Yo como unidad de coherencia y conformación del cuerpo (en la que se elimina la dicotomía Yo-cuerpo), el pos - tulado de éste último como no natural y, por tanto, abierto a una

infinita variabilidad, y la propuesta del proceso de sujetamiento como un efecto del lenguaje que en ningún caso puede conformar - identidades absolutamente cerradas e incommovibles.

Al análisis de la teoría de la Experiencia Interior se dedica íntegramente el capítulo cuarto. En ella, todos los elementos que han sido planteados con anterioridad se integran en la construcción de un dispositivo en el que se hace posible pensar la ruptura de los sujetos y el tipo de agente transformador que su emergencia produce. Lo más notable en este apartado es la aparición del discurso como el terreno en que se juega toda la existencia del hombre, sin trascendencias de ningún tipo; pero, al mismo tiempo, la experiencia interior, al introducir las nociones de "comunidad" y de "no saber", permiten concebir una materialidad discursiva a la vez que una materialidad de la ausencia del discurso.

El último capítulo -El erotismo y la constitución de agentes transformadores-, resume e integra orgánicamente todo lo desarrollado previamente. De tal suerte, que la propuesta batailleana del erotismo aparece en su radicalidad como la forma en que tiene lugar la transgresión en este mundo que nos ha tocado vivir. Se establece una relación íntima entre cuerpo y discurso, donde ambos términos se identifican y se conceptualiza al Estado y la formación social como constituyentes de un cuerpo. Lo erótico, la degarradura y desestructuración de la corporeidad en la que es posible pensar la materialidad del discurso-cuerpo y la materialidad de la ausencia del discurso-cuerpo.

La tesis concluye en el mismo quinto capítulo, con la apertura de una serie de perspectivas y requerimientos que abre el erotismo como constitución de agentes transformadores. Desde luego, se trata de una enumeración que no agota ni con mucho las posibilidades planteadas a partir de la concepción batailleana de lo erótico. Sin embargo, cumple el propósito de este trabajo consistente, justamente, en la apertura de una posibilidad.

CAPÍTULO I. EL FROTISMO.

1. La noción de erotismo.

La noción de erotismo en la obra de Georges Bataille aparece con frecuencia a lo largo de sus textos y toma la forma de afirmaciones a veces sencillas o contundentes que aunque en un primer acercamiento parecen no encerrar demasiados problemas o consecuencias en el terreno de la especulación filosófica pueden, tomadas en su singularidad, dar lugar a varias interpretaciones incluso contradictorias entre sí de acuerdo al lugar que el exégeta ocupe en el espectro de los puntos de vista o posiciones filosóficas.

En efecto, postulaciones tales como "el erotismo nos abre a la continuidad del ser" (1) o bien, "la experiencia erótica no difiere en nada de la experiencia mística" (2), pueden ser leídas en distintas formas tales que pueden insertarse en la problemática de muy diversos discursos filosóficos.

El trabajo de reconstrucción de las formulaciones batailleanas sobre el erotismo -aunque esto se podría generalizar para cualquier texto objeto de una reconstrucción filosófica- se verá afectado en sus resultados y consecuencias por la perspectiva desde la que se aborde y los objetivos o inquietudes que guían a quien las estudia. Si esto es así, es claro que resulta por lo menos arriesgado pretender pronunciar la última palabra respecto a lo que pueda ser el erotismo para Georges Bataille puesto que, como dice Miguel Espejo, abordar su obra será en la mayoría de los casos una tarea inconclusa en la medida en que

La vastedad de temas, desde los relatos a la economía, pasando por las distintas -

disciplinas en las que ha fundado su 'no-saber', vuelven improbable un feliz acercamiento, aun cuando en todos estos escritos aparentemente disímiles se encuentre una silenciosa urdimbre, homogénea y a veces atrozmente coherente. (3)

La búsqueda de una coherencia a lo largo de las enunciaciones de Bataille sobre el erotismo será lo que nos permita encontrar lo que propiamente constituye las bases de un dispositivo teórico capaz de dar cuenta de los momentos de transformación que recorren a las formaciones sociales en sus diversas instancias y que se conjugan, en ocasiones, para dar lugar a mutaciones que cambian el carácter de la sociedad en su conjunto. Cómo explicar, dar razón del papel y la acción, de la formación de los sujetos que intervienen en estos cambios que -aunque pueden tener fundamentos estructurales- pasan necesariamente a través de los individuos que conforman una sociedad, es lo que buscamos comprender -al menos tener las bases para su comprensión- por medio de la exégesis y reconstrucción de la teoría batailleana del erotismo.

Así pues, encontrar los fundamentos del dispositivo teórico que buscamos -que explique la constitución de los agentes transformadores- pasa por la necesidad de resolver en alguna forma de coherencia las afirmaciones dispersas que sobre el erotismo se encuentran en la obra de Georges Bataille puesto que no se trata -aquí de hacer una selección de 'frases geniales' sino de producir una interpretación fértil que abra caminos en el terreno de la reflexión filosófica.

Creemos, entonces, que para que el erotismo pueda conformar una construcción teórica que dé cuenta de la problemática a la que nos abocamos, es menester insertarlo dentro de un constructo teórico amplio que se asiente en los grandes temas que atraviesan la obra de Bataille: la Economía General, La Experiencia Interior y La Muerte. Pasaremos enseguida a reseñar brevemente estos puntos.

2. Erotismo y Economía General.

Bataille construye una teoría que él mismo denomina Economía General y que -como dice Sollers- "ha quedado como una de las bases más insistentes de su sistema, de su no-sistema en el sistema". (4)

Los principios básicos de la Economía General son los siguientes: en todos los seres se desarrollan dos momentos que atañen a la energía, uno de conservación y otro de pérdida. Los organismos utilizan parte de la energía a su disposición para crecer hasta que su expansión no es ya posible y, a partir de ese momento, se hace necesario dilapidar, perder la energía sobrante so pena de que el organismo sea destruido. Ahora bien, la reproducción de los seres podría ser concebida como la primera forma de este gasto inútil destinado a la pura pérdida; sin embargo, este gasto improductivo se caracteriza por ser opuesto a la conservación, expansión o acumulación de energía; si bien la reproducción representa -de acuerdo con Bataille- la necesidad del organismo individual de desaprovechar una cierta cantidad de energía que podría haber utilizado en su propio crecimiento, se trata también de un gasto

que contribuye a la conservación de la especie a través de la permanencia de la misma en el curso de las generaciones.

Conservación y pérdida entran en juego en la reproducción general de los seres y forman un mecanismo que actúa constantemente en el transcurrir cósmico.

Bataille distingue diferentes características de los organismos de acuerdo a la forma en que desarrollan el gasto improductivo; se trata de una especie de escala universal en la que los peldaños se van ocupando en relación a la mayor cantidad de energía dilapidada que los organismos van requiriendo una vez cumplidas - sus necesidades de expansión.

En términos generales, la vida misma sería ya una manifestación del gasto improductivo pues la naturaleza la crea y destruye en cualquier instante: el ciclo de nacimiento y muerte de los seres es la primera expresión de un gasto inútil, la primera manifestación del lujo.

A medida que los organismos requieren mayores cantidades de energía para su conservación y crecimiento también necesitarán mayores dilapidaciones. De las plantas a los animales las necesidades de acumulación y pérdida de energía aumentan notablemente: la alimentación del tigre, por ejemplo, representa una gran dilapidación de energía no sólo en él mismo sino que es también un proceso de destrucción de seres vivos que, en términos de la naturaleza en general, es una dilapidación de la vida acumulada.

El ejemplo del tigre -que aparece en La Parte Maldita- sirve para establecer algunas consecuencias de la postulación del gasto

improductivo. En primer lugar, que el espacio mismo de la vida - se organiza a través del principio de la pérdida: los espacios se forman, se amplían o se destruyen a partir del juego de la pérdida en la naturaleza; la vida ocupa la mayor cantidad de espacio - que le es posible en su proceso de crecimiento y acumulación pero, a partir de cierto momento, es menester aumentar la presión, la - densidad hasta llegar al punto del estallido en donde emerge el - gasto improductivo. Por otra parte, la pérdida o gasto improductivo actúa a lo largo de todo el proceso así sólo sea desde el - punto de vista de la muerte de los seres particulares que indefec- tiblemente ocurre aún cuando la vida se encuentre en un periodo - de crecimiento en el cual actúa también el mecanismo de reproduc- ción que logra desviar a la pura pérdida hacia la conservación de la especie.

Para Bataille el mayor lujo de la naturaleza es el ser huma- no ya que en esta creación la naturaleza se ve negada a sí misma por aquello que crea: el hombre no es animal, no tiene posibilida- des de 'regresar' a un estado pre-humano pues su surgimiento es - precisamente un punto de no retorno que se inicia con la aparición del trabajo.

La actividad productiva orientada a la consecución de un fin -la conservación de la vida- en cuanto es humana adquiere una so- bredeterminación cualitativa con respecto a la supervivencia ani- mal en tanto implica un rasgo nuevo que es la conciencia: "Lo que no es consciente no es humano." (5)

El nacimiento del trabajo es también el surgimiento del sen-

tido, ambos fundados en la prohibición del regreso, en el interdicto de la animalidad -en la medida en que no podemos volver a ella- y, por ello, también en el interdicto de la muerte: la animalidad y la muerte se convierten en lo absolutamente otro para el hombre, son aquello que no tiene sentido y son por ello la condición del sentido. Volveremos sobre esto más adelante.

El principio del gasto improductivo sigue actuando aún con el surgimiento de la humanidad. Para Bataille la pareja trabajo-interdicto no puede dejar de estar acompañada por otro término: la transgresión.

El gasto improductivo, el principio de la pérdida, atañen en la sociedad humana a una serie de prácticas que aparecen a primera vista como disímbolas entre sí: el erotismo, las construcciones suntuarias, el juego y lo sagrado son algunas de las formas que Bataille incluye dentro de la categoría de los gastos improductivos. Todas ellas se ordenan a partir de una determinación fundamental: para el hombre el gasto improductivo reviste siempre el carácter de transgresión.

Pero ¿qué es lo que establece el trabajo, el interdicto y lo que se transgrede en el gasto improductivo? Los primeros -ya lo hemos dicho- fundan propiamente lo humano, establecen la actividad productiva que persigue fines marcados por la voluntad. El trabajo es, al mismo tiempo, el establecimiento de un mecanismo de postergación del goce: primero se produce, después se consume. El gasto improductivo, una vez establecido el trabajo y el interdicto, asume la forma de un consumo puesto que la economía de las sociedades se regula por el ciclo de la actividad productiva a la

consuntiva. Si el hombre fuera únicamente interdicto, las teorías macroeconómicas tendrían razón en considerar la actividad económica como la búsqueda de equilibrio entre oferta y demanda: ni mucha producción ni mucho consumo para que se pueda seguir trabajando, es decir, postergando el goce.

Bataillé rechaza esta postura desde la primera página de La Parte Maldita: el trabajo impone, ciertamente, el principio del crecimiento, de la acumulación y la expansión pero en el consumo hemos de reconocer dos partes: el consumo productivo, aquel que está destinado a la conservación del mecanismo de producción y el consumo improductivo, orientado a la pura pérdida. Esta distinción es solidaria con los postulados básicos de la Economía General en los que el gasto improductivo aparece siempre en todo el campo de la vida.

Así pues, el trabajo establece la actividad que voluntariamente se orienta hacia la conservación; la actividad productiva produce y reproduce las condiciones de subsistencia de la vida humana las cuales se encuentran marcadas por la conciencia que se halla implicada en el trabajo. El trabajo es la producción de las condiciones de permanencia de la vida pero ésta, en tanto es humana, es también vida conciente; por ello, el trabajo es producción de bienes para el consumo pero también es producción de sentido.

El gasto improductivo forma parte de la vida humana. De acuerdo a los principios de la Economía General, dicho gasto ha de realizarse en la pura pérdida para que pueda conformarse como un consumo inútil; hemos dicho, además, que debe tener el carácter de -

transgresión de la pareja interdicto-trabajo.

El problema central en este punto radica en que transgredir el interdicto implicaría volver a la animalidad pero ésto sería - lo mismo que dejar de ser humano; por ello, el interdicto deberá ser conservado en el momento de transgredirlo.

Es precisamente este carácter de la transgresión el que permite que en el discurso de Bataille y, de acuerdo a los principios de su Economía General, la pareja interdicto-transgresión es tablezca, en primer término, la separación entre lo humano y lo no-humano; tanto el gasto productivo como el improductivo, tanto el trabajo-interdicto como el consumo improductivo-transgresión se ubican en una esfera únicamente humana. Ahora bien, como al momento de la ruptura de la prohibición no nos es dado volver al estado previo a su establecimiento -el mundo natural sin el hombre- pues la animalidad nos está vedada, la transgresión "difiere de la 'vuelta a la naturaleza': levanta el interdicto sin suprimir lo." (6)

Esta primera significación de la pareja interdicto-transgresión tiene otra consecuencia radicalmente importante a saber: que no podemos acceder al origen, al punto en que lo humano se separa de lo no-humano; se trata de un abismo que para nosotros es impen-sable. A fin de cuentas no hay origen pues el ser hombre es para nosotros algo siempre ya dado.

De esta forma, aunque en ocasiones pareciera que Bataille - construye una historia a partir del origen de la humanidad -el trabajo-, una de las funciones de la Economía General es precisamente establecer que no hay ningún tipo de continuidad natural que -

preceda al hombre ya que a fin de cuentas la misma 'naturaleza' es ya una construcción del sentido, de la conciencia humana. La Economía General, en cuanto analiza diferentes etapas de la historia, no busca por ello seguir el proceso de desarrollo y desenvolvimiento de un principio primero que podría dar coherencia y sentido a una historia general de la humanidad. La referencia de Bataille sobre el transcurrir de las diferentes sociedades se orienta por el contrario a mostrar que el decurso de la humanidad se encuentra ordenado por el principio de la pérdida, por el gasto improductivo, precisamente por lo que no tiene sentido. Frente a cualquier identificación del sentido de la historia y la historia del sentido, Bataille opta por referir la historia al sinsentido.

El problema del carácter de la transgresión sigue presente - en este punto. No se trata, en Bataille, de postular una arbitrariedad absoluta de las formaciones sociales; esto es así porque si bien la historia se reconstruye tomando como base el principio de la pérdida, no debemos olvidar que la Economía General está constituida por la pareja de gasto productivo e improductivo: a fin de cuentas el que las sociedades se ordenen por el principio de la pérdida no es una afirmación que recuse la existencia del trabajo y la conciencia mismas.

Para comprender el carácter de la transgresión es necesario atender a que si bien ésta es una negación del interdicto, no se trata en este caso de contrarios que se ubiquen en un mismo plano; no son como en la recta numérica el uno y el menos uno que se neutralizan, se trata de contrarios que no son homogéneos, que no se

enfrentan en un mismo espacio. Michel Foucault nos da una idea de este tipo de contradicción:

...un lugar de enfrentamiento; pero una vez más hay que tener cuidado de no imaginarlo como un campo cerrado en el que se desarrollaría una lucha, un plan en el que los adversarios estarían en igualdad de condiciones; es más bien (...) un no lugar, una pura distancia, el hecho de que los adversarios no pertenecen a un mismo espacio. (7)

La pérdida pura, el puro gasto inútil, no tiene cabida en el espacio construido por el trabajo; en él solo cabe la pérdida que es necesaria para el desarrollo de la actividad productiva: la di lapidación sin ninguna finalidad cae fuera del campo problemático del trabajo. De la misma manera, el gasto improductivo es un puro no-sentido que como tal es inaprehensible para el sentido.

Es este tipo de contradicción el que Bataille quiere mostrar cuando afirma que el erotismo - que es una forma de transgresión- se encuentra como niño, como soberano menor en el mundo de la actividad, al igual que la risa, el sacrificio, la embriaguez o la poesía:

...(la práctica del erotismo está) *inserta* en la esfera de la actividad. *Inserta* no significa com pletamente *subordinada*: la risa, la embriaguez, el sacrificio o la poesía, el mismo erotismo, sub sisten en una reserva, autónomas, *insertos* en la esfera, *como niños en la casa*. Son dentro de sus límites, soberanos menores (...) (8)

Transgredir el interdicto conservándolo es quitar cualquier finalidad al mismo, cualquier necesidad o telos al hecho de ser - hombre; no es más que referir el interdicto mismo a la pura pérdi

da, demostrar que no se trata más que de un lujo, de un puro desperdicio, de una pura dilapidación sin sentido. No hay ninguna -misión a cumplir por la humanidad pues ésta no es más que una pura gratuidad que no está orientada ni determinada por necesidad alguna.

El interdicto es el establecimiento de lo humano incluso de la conciencia misma pero también es la postulación de legalidades y órdenes, de lugares y prácticas, de formas de saber incluso, todas ellas basadas en finalidades que se presentan como necesarias y que Bataille unifica en el principio del Gasto Productivo, de la conservación, de la postergación del goce y el placer en aras de la acumulación.

El interdicto (trabajo-sentido) funciona en primer lugar por la constitución de un 'mundo de las cosas' y con él de la exterioridad. El objeto del trabajo es diferente al trabajador; es aquello que se puede manipular, destruir o construir pero que adquiere su sustantividad únicamente por su referencia a la finalidad del proceso productivo. La constitución de un 'mundo de las cosas' es el establecimiento de objetos separables -a los que Bataille llama *discontinuos*- que existen por sí mismos independientemente de toda otra realidad que no sea la homogeneidad de formar parte de un proceso de producción en donde es posible su repetición y -producción en serie.

Todo saber, dice Bataille, se construye a partir de esta relación de fabricación que el hombre entabla con los objetos a partir del orden del trabajo. El conocer tiene en su base el repro-

ducir. El conocimiento se encuentra estrechamente ligado desde el primer momento al trabajo y a la necesidad que éste impone. Aunque volveremos sobre esto cuando tratemos El Erotismo y la Experiencia Interior, cabe decir desde ahora que la Economía General es también para Bataille la proposición de una nueva forma de saber que refiere sus objetos no a la conservación sino a la pérdida:

La ciencia que refiere los objetos de pensamiento a los momentos soberanos (de pérdida -GFL y IFF) no es de hecho más que una *economía general*, considerando el sentido de esos objetos unos respecto a otros, finalmente por relación con la pérdida de sentido. (9)

La transgresión es la ruptura de este mundo de las cosas, de la exterioridad y de un sentido que se vuelve afirmación de la necesidad de un mundo de las cosas. Lo que hay que romper es este orden de seres cerrados, discontinuos, que llega a incluir en él a los mismos hombres a través de la dominación y la reducción de los individuos a instrumentos de producción o a simples piezas de un proceso de conservación cuya finalidad siempre se encuentra en algún más allá justificado por un saber que en todos los casos apela a necesidades implacables.

Por ello, la transgresión implica lo que Bataille llama la 'experiencia de lo sagrado' que consiste en la destrucción del carácter de cosa que la organización del trabajo ha dado a objetos e individuos. Experiencia de lo sagrado que conlleva una práctica específica, el sacrificio, -que analizaremos en el siguiente capítulo- y que de alguna manera marca las condiciones generales

de la transgresión.

Dos cosas son importante hacer notar aquí. En primer lugar, que el mundo de las cosas establecido por el trabajo y el sentido no es perfectamente homogéneo y consistente sino que, de acuerdo a Bataille y sus postulados de la Economía General, se encuentra atravesado por esos 'soberanos menores' a los que nos hemos referido con anterioridad; por ello, un apartado de Teoría de la Religión se dedica a analizar los 'lazos de immanencia' en el mundo de las cosas.

En segundo lugar, es necesario remarcar que lo sagrado para Bataille no conlleva ninguna postulación de un cosmos trascendente al mundo humano ni una vuelta a la naturaleza así como tampoco al arribo a ningún paraíso. Bataille critica a las religiones que, si bien son una primera forma de escapar del mundo de las cosas, no pueden cumplir este cometido porque en ellas la transgresión, la pérdida, adquiere un sentido y una finalidad: la unión con una continuidad ya dada que se convierte en garantía de la utilidad de la pérdida, que da sentido a lo que no tiene sentido. La experiencia religiosa en Bataille, como veremos en varios puntos de nuestro texto, lo es de un mundo sin Dios, de un mundo sin centro.

Solamente sobre la base de la Economía General es posible comprender la teoría batailleana del erotismo, únicamente sobre ese fundamento podremos entender lo que Bataille quiere decir cuando afirma que el erotismo nos lleva a la continuidad por medio de la ruptura de la discontinuidad:

Toda la actuación erótica tiene como principio
una destrucción del ser cerrado que es en estado

normal un participante en el juego.

La acción decisiva es ponerse desnudos. La desnudez se opone al estado cerrado, es decir, al estado de existencia discontinua. Es un estado de comunicación, que revela la busca de una continuidad posible del ser más allá del repliegamiento sobre sí. (10)

El erotismo, como forma de transgresión, es la ruptura del orden de seres cerrados y discontinuos que establece el trabajo; la continuidad que implica tiene un carácter que aún es necesario dilucidar pero que de entrada no consiste en acceder a un más allá ni en una vuelta a la naturaleza: el erotismo es una ruptura del mundo de las cosas y del saber, es un quebrantamiento de la exterioridad que establece la organización productiva:

Insisto sobre un dato fundamental: la separación de los seres está limitada al orden real. Es únicamente si me quedo en el orden de las cosas que la separación es real. Efectivamente, es real, pero lo que es real es exterior. Todos los hombres, íntimamente, no son más que uno. (11)

El erotismo y la dislocación del orden establecido de las cosas, de seres cerrados y discontinuos, es una transformación y ruptura radical del orden impuesto por el mundo del trabajo que se caracteriza, como ya se dijo anteriormente, por insertar a objetos e individuos en la lógica de la conservación y la acumulación, de la prohibición de la pérdida y la exigencia del sentido:

Lo que está en juego en el erotismo es siempre una disolución de las formas constituidas. Lo repito: de esas formas de vida social, regular, que fundan el orden discontinuo de las individualidades definidas que somos. (12)

Este mundo del trabajo es para Bataille un espacio homogéneo en el que todo se encuentra unificado por una relación de utilidad; es por ello, que propondrá en cierto momento de su obra la constitución de una 'heterología': enfrentará lo homogéneo a lo heterogéneo, lo discontinuo a lo continuo.

El erotismo -nos dice Bataille- es una 'perversión de las funciones sexuales'. El erotismo es perverso porque hace salir la sexualidad del ámbito de la reproducción y, por ello, de la conservación, de la utilidad; esto es así, porque lo que transgrede es el gasto improductivo, la pura pérdida, lo que no tiene utilidad alguna. Para Bataille el erotismo, si ha de ser tal, ha de ubicarse en el terreno de la más pura gratuidad; no debe obedecer a ninguna finalidad en especial ni siquiera, y esto es importante,

a la búsqueda del goce. Porque el erotismo excede a la finalidad, va 'más allá' -aunque siempre aquí en este mundo humano- del principio de la utilidad, también es excedente con respecto al primer producto del trabajo y el sentido: la identidad, la conciencia individual, el Yo. Por eso, Bataille afirma que en el erotismo el objeto se pierde al mismo tiempo que el propio sujeto se pierde con él: "...el ser se pierde objetivamente, pero entonces el sujeto se identifica con el objeto que se pierde." (13)

Al erotismo se entra con angustia; exceder al sentido, entregarse a la pérdida es también excederse a uno mismo:

(el erotismo nos conduce)...a la indistinción, a la confusión de los objetos distintos. Nos conduce a la muerte, y por la muerte, a la continuidad (...). (14)

La constitución y pérdida de la identidad es el objeto de estudio de la teoría de la Experiencia Interior de Bataille; a partir de ella será posible entrever el significado que puede tener la continuidad que el erotismo establece y el papel que juega el cuerpo al interior del erotismo batailleano.

3. El Erotismo y la Experiencia Interior.

La teoría de la Experiencia interior se encuentra precedida por reflexiones anteriores que Bataille realizó en diferentes momentos hasta conformar una proposición que las incluye y les da coherencia.

En la experiencia interior, después de exponer el apartado denominado "El suplicio", se nos informa de trabajos previos en los que la problemática de la teoría de la experiencia interior había sido entrevista en mayor o menor medida. Estos primeros acercamientos constituyen un punto importante en vista a la comprensión de la propuesta final.

Aparece en primer lugar la postulación de lo que llamaremos "la improbabilidad del Yo" y "el Ojo Pineal" que son una reflexión acerca de la autonomía del cuerpo y su relación con la naturaleza. Lo corporal humano se encuentra en posibilidad de transformaciones infinitas; la 'forma humana' se multiplica y, si bien existe como tal, su configuración no obedecerá a determinaciones de tipo físico o biológico.

Los escritos de Bataille que hablan del 'ojo pineal' (un ojo en la parte central y superior del cráneo) así como del 'ano solar' (el sol concebido como un gran ano), que fueron escritos en una etapa temprana de su desarrollo intelectual, expresan los pun

tos fundamentales de esta problemática.

La improbabilidad del Yo está dada por la misma improbabilidad y contingencia del cuerpo; si éste no es necesario, la identidad tampoco lo es. La conexión entre el cuerpo y la identidad se hace patente cuando Bataille considera que el objeto de este Yo improbable es la 'catástrofe'. Jacques Ferrida nos explica la significación de este término de la siguiente manera:

...la naturaleza está afectada -desde el afuera- por una perturbación que la modifica en su adentro, que la desnaturaliza y la obliga a separarse de sí misma. La naturaleza al desnaturalizarse a sí misma, al separarse *de sí misma*, recibiendo naturalmente su afuera en su adentro, es la *catástrofe*, acontecimiento natural que trastueca la naturaleza, o la *monstruosidad*, separación natural dentro de la naturaleza. (15)

El hecho de que en el centro del cráneo pueda aparecer intempestivamente un ojo, no es sino la manifestación de que a fin de cuentas el cuerpo nunca es un ente que se halle determinado por alguna realidad que lo preceda como la naturaleza. Un ojo en el cráneo: el cuerpo humano nunca está ya dado, nunca es un *factum*, siempre se encuentra en construcción dirigida hacia ningún fin, pues el hombre, que ha abandonado la naturaleza, alza su figura al cielo, al universo que, dice Bataille, es el más absoluto vacío.

El cuerpo no está determinado por ninguna legalidad natural; es una separación sin regreso del útero de la naturaleza y, por ello, no puede ser ubicada en ningún espacio ni tiempo. Al igual

que en el caso del establecimiento del interdicto, la separación corporal, la liberación del cuerpo de toda naturalidad en el sentido de una legalidad y organización es algo que estrictamente siempre ha ocurrido ya: es inútil indagar por el origen donde no hay comienzo posible.

Análogamente el cuerpo humano es indeterminado porque no hay sujeción alguna en ningún telos lejano y futuro, no responde a ninguna finalidad; su ausencia de origen es solidaria con su falta de orientación teleológica. La absoluta posibilidad de transformación del cuerpo humano es -desde el punto de vista de la Economía General- un puro gasto improductivo, una gratuidad, el mayor lujo de la naturaleza pues el cuerpo humano que ella de alguna manera ha creado, es una negación sin retorno de sí misma.

Improbabilidad del Yo e improbabilidad del cuerpo humano son nociones que sólo pueden ser comprendidas en su relación, en la que la segunda deja claro que la identidad, la conciencia sólo son posibles en tanto se introduzca al cuerpo en un orden, se le organice, se le imponga una forma, se le reprima o en todo caso se le dicten normas que limiten su infinita e indeterminada variabilidad.

La noción del Yo, en cuanto aparece, es ya un momento que intenta hacer estático lo que es puro cambio; es la detención del movimiento o, en cualquier caso, es la ordenación del mismo, su reglamentación: el Yo es una forma de ejercicio de poder contra la libertad del cuerpo. Sin embargo, el Yo, la identidad es también parte de la propia separación de la naturaleza; él mismo es

la marca de este punto de no retorno, es la huella de la diferencia y este es precisamente el lugar en que se inscriben sus alcances y limitaciones. Los primeros determinados porque el Yo, la identidad, son necesarios para que el cuerpo humano se ubique en verdad del otro lado de la frontera natural; las segundas porque el Yo se encuentra siempre puesto en cuestión en tanto que para ser tal tiene que legislar sobre un cuerpo que se escapa tenazmente y al que no puede retener pues él mismo, el Yo, es una afirmación de la imposibilidad de mantenerse en el mundo y espacio indistintos de la naturaleza. Se trata de un Yo que es producto de la pérdida, de la no finalidad, del puro gasto improductivo; un Yo que no tiene sentido, no lo tiene más que para el cuerpo humano que se yergue sobre las formas de la naturaleza y que apunta a un espacio vacío: un Yo sin sentido que se obliga a dar y darse sentido pero que de entrada siempre ha fracasado en la batalla.

Esta situación contradictoria del Yo queda plasmada en el discurso de Bataille en el momento en que el 'ojo pineal', esa abertura aparecida en el centro mismo del cráneo, es un ojo en todo el sentido del término: es una parte del cuerpo que ve. El cuerpo del hombre -dice Bataille- se encuentra orientado hacia el infinito; únicamente los ojos en posición horizontal nos atan de alguna manera al mundo que hemos abandonado. Los ojos son esta identidad que nos ubica en tierra firme pero cuando aparece el 'ojo pineal', esta vista sigue siendo una percepción, una ubicación, sigue siendo una conciencia sólo que ahora no se dirige a los campos, los suelos sino al mismo sol.

La liberación del cuerpo de los órdenes, los espacios y las legalidades es también, de acuerdo a la ficción de Bataille, el establecimiento de una nueva racionalidad significada por el hecho de que la abertura del Ojo Pineal es también el desgarramiento de la cabeza, de la Pazón (en la obra de Bataille existe, como veremos a lo largo de la tesis, una identificación entre Razón-Estado-Cabeza-Dios), es una ruptura del sentido, de la organización del cuerpo especialmente de lo que aparece como su centro de comando: la cabeza. Pero este ojo es también una visión, un sentido en las dos acepciones del término.

El Yo, el sentido, la delimitación del ilimitado fluir del cuerpo, es ahora un sin sentido, una gratuidad que permite la unidad de todos los significados en una in-significancia general. - "Dios es una puta", dice Bataille en Madame Edwarda, porque en esta liberación cualquier cosa es siempre posible; no se trata de una síntesis o una conjugación, no hay en este continuo nada más que la oscuridad del sinsentido en el que las cosas que se unen, el sol y el ano, Dios y una puta, no se funden porque simplemente se pierden, no se identifican ni se diferencian, no se suman, no se multiplican, simplemente se deslizan en la dilapidación, en el sinsentido.

Bataille no se muestra plenamente convencido con esta construcción primera. De entrada, porque este Yo improbable tiene aún un objeto que aunque no sea sino 'catástrofe' no deja de ser una proyección del mismo Yo: para que la plena variabilidad e indeterminación de la identidad fuera posible sería necesario que desapa

recieran todos los espejos en los que el Yo pudiera reconocerse; habría que postular un Yo que se enfrentara a lo que propiamente sería un no-objeto, no un espejo sino una lente orientada hacia la oscuridad.

Por otra parte, la contradicción del Yo en tanto marca de la diferencia con respecto a la naturaleza y a la vez como traba del desenvolvimiento de la diferencia misma, no puede ser resuelta a menos que se piense en que el Yo no es simplemente el establecimiento de una identidad que apresa en todos los casos al cuerpo - sino que de alguna manera ha de poder compartir con él la aventura de la infinita transformación. Una nueva construcción de la noción del Yo es necesaria para acabar con la oposición cuerpo-Yo que obliga a la identificación entre conciencia y cuerpo sometido o bien, a la liberación corporal con la respectiva irracionalidad.

Ante estos problemas Bataille acomete la postulación de una nueva reflexión previa a la teoría de La Experiencia Interior que llamaremos, genéricamente, 'el laberinto'.

Se trata ahora de una ficción sobre la energía y la composición de los seres. Se retoma la teoría de la Economía General en tanto el cosmos que se postula carece de todo tipo de origen u orientación finalista. La idea general consiste en proponer que todos los seres y el Ser en general no son más que un incesante flujo de energía en movimiento hacia todas las direcciones en el que las corrientes chocan, se entrecruzan, desaparecen o se combinan impulsadas por un ritmo demencial. Los seres particulares son la conformación casual, esporádica y azarosa de remolinos en medio

del movimiento sin fin. Es claro que la mayor complejidad de los seres hace que el carácter contingente de su aparición se vea multiplicado.

Consecuencia de esto es el hecho de que para Bataille no existe ningún sustrato permanente o elemento último que sirva como cimiento o quizá como organizador de los seres particulares; todos ellos no son más que el efecto de una determinada situación momentánea del estado general de la corriente. Todo ser particular es un ente compuesto por eso no se trata de formaciones necesarias e inapelables sino de efectos imprevisibles del azar.

La imagen del 'laberinto' permitirá a Bataille enriquecer su concepción de la noción del Yo que había sido presentada en las elaboraciones anteriores; esto se logra por medio de la introducción de categorías que juegan un papel fundamental al interior de la teoría de la Experiencia Interior. Ellas son *ipseidad* e *ipse*.

Por la primera Bataille entiende el carácter compuesto y contingente de los seres, la particularidad azarosa de los seres al interior de la convulsión generalizada del cosmos. Todos los entes que establecen diferencias al interior del torrente -incluido el hombre- poseen la cualidad de la 'ipseidad' como característica común.

Así como en el caso de las propuestas sobre la Economía General, los principios de gasto productivo e improductivo se cumplen incluso cuando se trata de la sociedad humana, así la ipseidad es una característica que pertenece a plantas y animales tanto como al hombre; pero análogamente al caso del gasto improductivo que sólo puede ser transgresión, la ipseidad que forma parte de lo humana

no recibe una sobredeterminación que marca una diferencia sin retorno respecto a cualquier otra ipseidad. Tal demarcación, afirma Bataille, está dada porque la ipseidad humana agrega en su composición a la voluntad. A partir de aquí el desarrollo de esta reflexión batailleana seguirá complejos caminos que abarcarán el carácter del cuerpo del hombre; el proceso de constitución de la identidad e incluso el dominio del Estado. Analicemos más detenidamente estas cuestiones.

El hombre es conformación contingente, compuesto gratuito - que aparece en un instante de la continua revolución de la energía; es ipseidad en tanto su individualidad, su diferencia con - respecto al todo, a la corriente general, está dada por esta fragilidad de su composición. Pero, al mismo tiempo, el hombre es también 'ipse', es decir, este compuesto-ipseidad que se sobredetermina por la voluntad. El 'ipse' es tan contingente como cualquier otra ipseidad pero su querer lo lleva a la angustia por el azar, por la falta de sentido de sí mismo. El ipse es también angustia en tanto es conciencia de lo innecesario de sí mismo, del carácter casual y fugaz de su composición. Voluntad y angustia son las cualidades diferenciales del 'ipse' frente a las 'ipseidades': características que marcan una ruptura frente a todo tipo de composición y que establecen una contradicción al interior del 'ipse' mismo.

El 'ipse', angustiado por su ser azaroso, quiere, en primer lugar, ser el todo como única manera de librarse de la particularidad, de la composición; al mismo tiempo, el ipse no puede ser el

todo sin dejar de ser la composición que es: si el ipse es el todo ya no es nada. La angustia del ipse es este querer serlo todo al mismo tiempo que su negación: querer perderse y miedo a perder se.

Pero hay que tener cuidado de notar que el 'todo' al que busca unirse el ipse es ese continuo torbellino sin principio, fin o sentido que lo constituye, a veces, en un instante, y por ello no es ninguna garantía, ninguna permanencia sino un puro movimiento insensato.

El ipse angustiado no busca perderse para hallar alguna garantía de sí mismo en un todo convertido en un inmenso espejo: el ipse que quiere el todo quiere la Noche; el ipse y el todo son contrarios que cuando se unen no podemos afirmar que en verdad se junten porque ambos carecen de sentido: ¿qué es, en el sinsentido, estar unido o separado?

Sin embargo, la ipseidad y el ipse no son las únicas categorías que entran en juego en esta reflexión. El paso del torbellino cósmico a lo humano trae la sobredeterminación de la ipseidad por la voluntad pero también trae consigo la aparición de una nueva categoría que hay que explicar: la noción del Yo.

Surgido de la improbabilidad del propio ipse, producto del mismo impulso determinado por la voluntad y la angustia, el Yo pretende ser un antídoto contra el azar y la contingencia en el que el querer tiene un objeto con pleno sentido: ya no la Noche sino Dios. El Yo busca encontrarse y, por ello, su angustia -por su falta de fundamento- no se orienta hacia la pérdida de todos los cimientos: el Yo busca afirmarse y no perderse, por ello, hace del

todo una inmensa superficie reflejante en la que se contemple y encuentre las actas constitutivas, inapelables de su existencia necesaria: mientras que el ipse y el todo son contrarios, el Yo y Dios son homogéneos, dice Bataille, retomando el sentido del ser cerrado y útil que se ha dado al término en la Economía General.

¿Cuál es el proceso de constitución de este Yo, de esta identidad, de este ser que parece afirmar rotundamente su diferencia, su individualidad como hecho necesario y libre de toda aparición de la suerte? Bataille expone el proceso de constitución del Yo en esta reflexión y su concepción se convierte en piedra fundamental no sólo de su teoría de la experiencia interior sino de su obra en general.

Brevemente, como corresponde a este capítulo de presentación global, podemos resumir dicho proceso de la siguiente manera:

El proceso de constitución del Yo atraviesa al cuerpo que es un compuesto por medio del lenguaje: la existencia de los hombres está ligada al lenguaje. En un primer momento cada persona imagina-conoce su existencia por medio de las palabras; pero éstas llegan al hombre cargadas de la multitud humana: son siempre palabras sociales, son las palabras de los otros. En una segunda instancia, el hombre conoce a partir de la nominación que ejerce y es ejercida sobre él. Este segundo momento, dice Bataille, es la existencia de un instante compuesto que vuelve reales a los seres -los particulariza y hace diferenciables- pero, al mismo tiempo, los vuelve penetrables por las palabras en tanto todos son homogéneos en su forma y medios de constitución. Se trata entonces de

que la composición del cuerpo -que es contingente- se sobredetermina por el lenguaje en dos momentos: imaginación o percepción de sí y nominación. El lenguaje, dice Bataille, es 'ser en relación', multitud que posibilita la identificación de la persona en el momento en que se la nombra.

Pero lo importante de este proceso es entender que la identificación no está dada de una vez y para siempre sino que se constituye a cada momento: ambas partes del proceso -imaginación y nominación- son conocimiento y se dan al mismo tiempo en cada instante; no hay ninguna estructura psíquica primera que funde el desarrollo del Yo o la identidad como variación de sí misma.

A todo esto es claro que un primer problema a resolver sería caracterizar al lenguaje pero, a reserva de hacerlo posteriormente a lo largo de nuestro trabajo, nos parece importante por el momento remarcar el carácter de este proceso de constitución del Yo, de la identidad. Savater lo expresa de la siguiente manera:

...el hombre...no posee una única identidad y un nombre propio, sino que es pluralidad de simulacros y multiplicación - de sucesivos papeles. (16)

Pero este proceso, que nosotros llamamos de 'sujetamiento' (de constitución de los sujetos), es también, para Bataille, un proceso político. La constitución del Estado y del Poder se fundan en este 'viaje de las palabras'. El Poder ordena el itinerario del lenguaje para que éste circule a un centro; conforma los espacios como pirámides donde la identidad de la gran masa está siempre referida a una punta que aparece fundamental e inmaculada.

Rataille hará a partir de aquí una propuesta política, no sólo un análisis teórico sino incluso una concepción práctica: el carácter político de la obra de Rataille aparece entretelado en su propia estructura teórica, no es un agregado. En un apartado de nuestra tesis estudiaremos las postulaciones políticas de Rataille.

Las reflexiones previas a la presentación de la teoría de la Experiencia Interior terminan con el análisis de lo que Rataille llama "comunicación" y que marca un hecho nuevo: la aparición del otro en el proceso de ruptura de la identidad.

Esta cuestión es retomada plenamente en el proceso de la Experiencia Interior que presentamos aquí de manera breve y esquemática.

La Experiencia Interior presupone lo que Rataille llama "El suplicio" y que consiste en mostrar la imposibilidad de Dios y con ella la de una vida que pudiera tener un centro, un sentido único. Comenta Juan García Ponce al respecto:

En un mundo sin Dios, esta experiencia no tiene otra 'autoridad' que la propia experiencia y vivirla es una manera de enfrentar y combatir la unidad de su propia coherencia como hombre, ya que en el mundo no hay ninguna unidad. (17)

La muerte de Dios es también la recusación de las leyes naturales u ontológicas que precederían y darían coherencia a la vida humana, pero a la vez es también una forma paradójica de afirmar que el ser es una abertura sin sentido, un desgarramiento: Dios -

está solo y ha de morir, ha de desgarrarse en su hijo para poder comunicarse, al igual que los hombres sólo se comunican por medio de sus heridas, por las que han infringido a Jesús y por tanto a sí mismos.

El 'ser' realizado de ruptura en ruptura tras que una náusea creciente lo hubiese entregado al vacío del cielo, se ha transformado no ya en 'ser' sino en herida e incluso 'agonía de todo lo que es'. (18)

Se trata aquí, entonces, de otra forma de abordar la naturaleza gratuita del cuerpo y su referencia a la pérdida, como en las primeras reflexiones que mostramos arriba. Sin embargo en la Experiencia Interior se presentan dos elementos nuevos: el saber y la presencia del otro.

La primera exposición de Bataille de su teoría ya conformada sigue a la afirmación "el no saber desnuda". El ciclo de la Experiencia Interior es un proceso del no saber. A partir del proceso de sujetamiento, Bataille hace entrar en juego un rasgo nuevo: el viaje de las palabras que constituye a cada momento a las identidades se encuentra sobredeterminado porque se trata de un lenguaje de saber. El sujetamiento y su ruptura se encuentran ligados a una crítica y propuesta alternativa de saber. Sobre este punto las tesis principales de Bataille son las siguientes: "todo conocimiento encuentra su fundamento en el proceso de trabajo, a partir del "saber hacer", de la fabricación que es una forma de conocimiento que para ser posible requiere el establecimiento de lo exterior, de la cosa que sólo puede conocer por fuera y en re-

ferencia a la conservación, al gasto productivo que es ordenación hacia un tiempo futuro. El saber así formado sigue un camino que va de lo desconocido a lo conocido: se trata de referir, de incluir todo lo novedoso dentro de los marcos ya establecidos por el trabajo.

Como alternativa Bataille propone una forma diferente de saber que invierta las cosas: que vaya de lo conocido a lo desconocido. Un saber que sea capaz de no referir lo nuevo al sentido, al trabajo, sino a la pérdida.

Este nuevo saber, en tanto necesario para el proceso de ruptura del sujetamiento, ha de ser capaz de reconstruir los saberes ya dados y hacer ver que su referencia no es sino a la pérdida, al gasto improductivo, al sinsentido. Por ello la Economía General es también una reconstrucción de la historia que busca romper la igualdad que identifica a la historia del sentido con el sentido de la historia. Se trata de un saber que se construye como una ficción que abre, descoyunta los saberes ya dados pero que se plantea como verdadera; Bataille entiende que el proceso de ruptura del saber consiste en llevar a la racionalidad la construcción rigurosa y elaborada del sentido, hasta los límites en que aparecen como por ráfagas las huellas del sinsentido; pero comprende también que una lucha en el terreno del saber se da alrededor y por la verdad.

El segundo factor que habíamos mencionado, el estatuto del otro en el proceso de la Experiencia Interior, puede ser entrevisto si resumimos el ciclo de la experiencia.

La angustia (la risa, la violencia y desesperación) rompen en un momento "la tranquila unidad del Yo" y también la estructura constituida del saber para llevar a un estado de "comunicación" de ruptura del ser discontinuo. Pero la angustia es contradictoria en tanto consiste en una voluntad de perderse y un miedo a perderse: la comunicación (la ruptura del Yo, el éxtasis) implica al Yo que pretende romper. "De este modo, el éxtasis sólo es posible en la angustia del éxtasis".

El proceso de la Experiencia Interior en cuanto rompiera la identidad debería llevar a un cuasi-Yo y a un cuasi-saber, de tal manera que la experiencia no fuese simplemente una pérdida de conciencia. Bataille ha dado ya esos elementos al proponer un nuevo tipo de saber (la Economía General) y una complejización de la noción del Yo, a saber, Ipse-Yo.

Será el Ipse quien esté en posibilidades de llevar adelante la experiencia, el querer del Ipse es unirse con la movilidad sin sentido del todo, pero esto no es equivalente a la salvación de su contingencia, sino más bien una afirmación del azar que lo constituye: el todo no tiene sentido, no se puede hablar de unirse o no con él. Además el Ipse garantiza para Bataille que la experiencia no pueda ser abordada como un regreso a la animalidad: el Ipse, como habíamos dicho, es un punto de no retorno.

A pesar de todo resulta difícil comprender cómo es posible perderse y a la vez "ser nosotros" los que tengamos la experiencia. La respuesta de Bataille es sorprendente: solamente se tiene la experiencia si hay otro que pueda darse cuenta. La expe-

riencia no es la experiencia de nadie, no le pertenece a ningún individuo; no es la proyección de nadie ni es la expresión de ninguna interioridad: el ciclo de la Experiencia Interior implica el paso del espejo del Yo, el objeto, a la ventana que se abre a la noche, pero que requiere la presencia de un otro que de cuenta del proceso y a la vez éste necesita de otro y así sucesivamente. La experiencia no es nunca un suceso individual, es, si pudiéramos hablar en estos términos, una experiencia comunitaria que sólo es "interior" porque rompe con la estructura de la exterioridad fundada en el trabajo y en el saber.

La experiencia erótica es a fin de cuentas, a lo largo de la obra de Bataille, la forma de la transgresión que resume los aspectos postulados por la Economía General y la Experiencia Interior; la transgresión preconizada por Bataille es la transgresión erótica que hace entrar, de manera explícita, la cuestión del cuerpo como lugar de la efectuación del proceso de sujetamiento y su ruptura.

Me transformo en fuga inmensa fuera de mí mismo, como si mi vida fluyese en ríos lentos a través de la tinta del cielo. Yo no soy ya entonces yo mismo, pero lo que ha salido de mí alcanza y encierra en su abrazo una presencia sin límites, semejante ella misma a la pérdida de mí mismo: lo que no es ni yo ni el otro, pero un beso profundo en el que se perderían los límites de los labios se une a este éxtasis, tan oscuro, tan poco extraño al universo como el curso de la tierra a través de la pérdida del cielo. (19)

4. Erotismo y muerte.

"El erotismo abre a la muerte", dice Bataille.

La explicitación de la práctica erótica ha menester de una reflexión sobre la muerte que conjugue los planteamientos propuestos en la Teoría de la Economía General y en la Teoría de la Experiencia Interior. La idea batailleana del erotismo adquiere su diferenciación esencial, sus características más sobresalientes, del papel que en ella juega la muerte.

El erotismo se refiere a la muerte y esto es de principio problemático, pues como expusimos en el apartado referido a la Economía General, lo humano se constituye a través del establecimiento de la prohibición del regreso a la animalidad y a la prohibición de la muerte.

Juan García Ponce, comentando un relato de Bataille denominado El Muerto, nos da una idea de en qué consiste el interdicto de la muerte:

...los hombres sabemos que vamos a morir, sabemos que la muerte existe. En cambio no sabemos qué es la muerte y por tanto nos es imposible morir, nos es imposible entrar desde el terreno del conocimiento, desde el campo del saber, desde la capacidad de pensar que nos define como hombres, al espacio de la muerte.(20)

La muerte es lo absolutamente otro para el hombre. Es un punto de su surgimiento humano que está siempre ya dado en tanto se es hombre. El interdicto es esta marca de una falta de comienzo, una distancia que nos separa radicalmente de la animalidad pero también de la muerte. Ahora bien, habíamos hablado de cómo la

transgresión levanta el interdicto sin suprimirlo: es posible romper los espacios, órdenes y lugares constituidos por el trabajo y el sentido, pero esto no implica poder saltar este abismo sin fecha ni lugar que es el interdicto. ¿Por qué entonces el erotismo abre a la muerte? ¿Qué quiere decir esto?

La reconstrucción de la historia y el saber por medio de la Economía General lleva a Bataille a referir la acción humana ya no a los productos del trabajo o a los objetos derivados de ellos en el terreno del conocimiento, sino a la pérdida, a la pura gratuidad. El trabajo y el sentido representan el establecimiento de finalidades siempre puestas a futuro: la actividad productiva siempre se da con vista a un fin, tiene un sentido. Pero para Bataille esto no es otra cosa que otorgar una finalidad a algo que no tiene ninguna orientación: el surgimiento del hombre no tiene ni un origen ni un fin; lo humano es el lujo más grande de la naturaleza, es pura gratuidad.

El sentido consiste para Bataille en dar sentido a lo que es puro sinsentido, puro gasto improductivo, pura pérdida. El trabajo funda el sentido, esto no es otra cosa que una forma de racionalizar, de hacer entrar en el terreno de la previsión y la conservación a esta gratuidad insensata que es la muerte. Se plantean, pues, tareas y misiones al hombre. El sentido consiste en dar sentido a la muerte.

A partir de aquí toda una serie de "trascendencias" que pretenden disminuir la absoluta violencia de la muerte, hacerla entrar en la esfera de los gastos productivos y provechosos, desde

las religiones hasta el mundo del trabajo contemporáneo.

Se trata de una búsqueda orientada a detener el vertiginoso movimiento del torbellino de la energía, de sentar bases de necesidad para esta vida y sentido humanos.

Este dar sentido a lo absolutamente insensato es también la búsqueda de la permanencia del primer producto del trabajo y el sentido: la individualidad, la conciencia, el "ser cerrado" en términos de Bataille; y junto a ello, es una manera de mantener intacto el régimen de la exterioridad en que se mueven los individuos.

El erotismo nos abre a la muerte porque se trata de un gasto improductivo que es pura pérdida sin sentido, que sin subterfugios rompe con los postulados de trascendencia en otro mundo "más allá" de éste, o bien en los productos del trabajo.

El erotismo pervierte las funciones sexuales porque no es algo que se realice en vista a la reproducción, la acción erótica no conlleva ninguna finalidad posterior, ninguna permanencia; abre a la muerte porque deja claro que ésta es absolutamente incontestable, es el muro que no se puede atravesar: en la muerte no hay nada, es la "noche" o "lo imposible".

Ruptura del sentido en tanto sentido de la muerte, ruptura de la individualidad y ruptura del orden de la exterioridad constituida por el trabajo, tales son los efectos del erotismo:

Este consumo inútil es *lo que admito* inmediatamente desaparecida la preocupación del mañana. Y si yo consumo de este modo, desmesuradamente, descubro a mis semejantes lo que soy -

Intimamente; el consumo es la vía por la cual se comunican unos seres separados. (21)

El erotismo abre a la muerte. La muerte abre a la negación de la duración individual. (22)

La ruptura de la individualidad, tal como queda establecido por medio de la Teoría de la Experiencia Interior, es esta experiencia comunitaria que rompe el orden del trabajo y del sentido pero que, por medio del Ipse, mantiene el interdicto de la muerte. Y la conciencia es la propuesta de una nueva racionalidad expresada por Bataille en la figura del Ojo Pineal que ocupa otro lugar pero que sigue viendo... a la noche.

El erotismo retoma el proceso de sujetamiento como organización del cuerpo por medio del sentido. Por ello la ruptura, la transgresión ha de ser corporal:

Los cuerpos se abren a la continuidad por esos conductos secretos que nos dan el sentimiento de la obscenidad. La obscenidad significa el trastorno que desgarrar un estado de los cuerpos conforme a la posesión de sí, a la posesión de la individualidad duradera y afirmada. (23)

El cuerpo, en tanto es pura gratuidad es transformabilidad infinita, es una serie de límites que como el torbellino que constituye al Ipse están siempre en movimiento.

El erotismo en relación a la muerte no debe llevarnos a pensar que la propuesta de Bataille es pura necrofilia, muy por el contrario, mostrar el sinsentido de la muerte es una afirmación de vida y es también un llamado a la ruptura de los órdenes y espacios en que la actividad nos ubica como seres cerrados.

La muerte para Bataille es lo que no es humano, lo otro, pero para él este mundo de las cosas en el que actuamos productivamente es ya una forma de estar muerto, de vivir en la muerte a través del intento de darle sentido. Por ello, afirma Bataille en La Experiencia Interior, sobrevivimos en la actividad únicamente gracias a lazos de immanencia que rompen el mundo trascendente de las cosas:

Sobrevivo, empero, a esta alteración anudando lazos de immanencia(...)es necesario, a fin de formar esos lazos, 'romper en un punto el límite de lo posible'. Un lazo de immanencia exige un desgarramiento previo de la red trascendente de la actividad. (24)

Romper lo posible (Bataille llama también a la 'experiencia interior' "el punto extremo de lo posible"), acabar con esta muerte que es el orden de las cosas, acabar con las garantías y certificados de necesidad del saber y la individualidad, tal es la propuesta de Bataille. Se trata también de un programa de vida fundada en el azar que Bataille desarrolla ampliamente en Sobre Nietzsche y El Culpable.

Vivir es lanzar los dados locamente, pero sin retorno. Es afirmar un estado de gracia y no alarmarse de las consecuencias posibles. En la preocupación por las consecuencias comienzan la avaricia y la angustia. La segunda depende de la primera, es el temblor que da la suerte. (25)

Afirmación de vida que no es tampoco el relajamiento absurdo, el puro no hacer nada. Para Bataille lo humano es a la vez Inter

dicto y Transgresión. De lo que se trata es de una nueva forma - de trabajo y una nueva forma de saber. A fin de cuentas de una - nueva sociedad humana.

Solamente desde esta perspectiva -que desarrollaremos a lo - largo de los capítulos siguientes- es posible comprender, nos pa- rece, la afirmación que resume la concepción hatailleana del ero- tismo:

Puede decirse del erotismo que es la aproha -
ción de la vida hasta en la muerte. (26)

CAPITULO II. ECONOMIA GENERAL.

1. La noción de gasto.

La reflexión y elaboración de la teoría de la Economía General realizada por Georges Bataille, comprende un periodo de dieciocho años aproximadamente, que va de la publicación de 'La noción de gasto' en La Critique Sociale hasta la publicación de La Parte Maldita. Con esta teoría Bataille pretende -como él mismo señala en el prólogo a La Parte Maldita-

...hacer ver claro el principio de una 'economía general', en el cual 'el gasto' ('el consumo') de las riquezas es, con relación a la producción, el primer objetivo. (27)

Lo que en principio se define en la Economía General es un carácter explosivo del mundo, un desarrollo exuberante de la vida, que es producto de la prodigalidad del sol: la radiación solar siempre está en exceso porque el sol da sin contrapartida. Existe pues una sobreabundancia de energía en la superficie del globo que es la que anima su movimiento. Como siempre la energía producida es mayor que la suma requerida para la conservación y reproducción, es indispensable que dicho excedente o 'parte maldita' como la llama Bataille, se destruya, se dilapide sin otro fin que la pérdida gratuita.

Todo organismo vivo, ya sea individual o social, recibe más energía de la que necesita para su crecimiento y, por ello, se presentan en él dos movimientos contradictorios a la vez que complementarios: un consumo productivo (apropiación) y otro consumo improductivo (gasto, dilapidación).

El consumo productivo se caracteriza por ser:

...el uso del mínimo necesario, para los individuos de una sociedad determinada, para la conservación de la vida y para la continuación de la actividad productiva... (28)

La energía que todo ser vivo recibe es siempre mayor a la que requiere para asegurar la continuación o conservación de la vida y, por tanto, el excedente energético puede ser utilizado en la reproducción y el crecimiento. Ambas actividades comprenden a la vez los dos tipos de gastos en la medida en que, como ya se ha dicho en el primer capítulo, tanto la reproducción como el crecimiento del grupo, implican un dispendio lujoso de la energía sobrante que a la larga repercute en favor de la conservación de la especie. Sin embargo, el crecimiento del individuo como el del grupo no puede ser ilimitado porque la expansión se ve restringida por el espacio vital que le es asequible: espacio en lucha con otros individuos o grupos que también se encuentran en crecimiento. Es debido a ello, a que el organismo vivo no puede absorber toda la energía excedente en vistas al crecimiento, por lo que tendrá que dilapidarlo, es decir, tendrá que gastar lujosamente el sobrante de recursos: perderlo, obviamente, no es utilizarlo.

El insensible paso del acrecentamiento a la pérdida viene implicado por un principio: *la pérdida tiene por condición el movimiento del crecimiento*, que no puede ser indefinido y no se resuelve más que en la pérdida. (29)

Desde un punto de vista general que considere a la vida en su conjunto, no se puede sostener que exista crecimiento sino mantenimiento del volumen en la medida en que el crecimiento global

se encuentra limitado por la magnitud del espacio terrestre. En otros términos, el crecimiento se reduce a una compensación de las destrucciones operadas: la masa viva en su conjunto está encaminada a una dilapidación inútil de la energía sobrante que da lugar a la producción de formas de vida cada vez más costosas tanto a nivel de sobrevivencia como de reproducción.

Como las posibilidades de la vida no pueden efectuarse al infinito porque se encuentran limitadas por el espacio, se produce entonces una presión que imposibilita el incremento de los seres. De acuerdo con Bataille, es difícil definir y representar con exactitud lo que es la presión y, por ello, utiliza una imagen para referirse a ella. Supongamos -nos dice el autor- que hay una enorme muchedumbre reunida en la entrada de una pequeña plaza de toros. Como la magnitud de la plaza no es suficiente para dar cabida al número de asistentes, una parte de la multitud tendrá que quedarse afuera. Lo mismo ocurre en la superficie del globo: la presión, siempre al límite de la explosión, requiere liberarse a través de grandes despilfarros de los recursos excedentes.

El primer efecto de la presión es la extensión. Para que se pueda dar el crecimiento es necesario que la vida aumente la magnitud del espacio vital. En primer lugar, la naturaleza abre a la vida la posibilidad del suelo terrestre y de las aguas, pero poco a poco se va apoderando también de los aires.

El segundo efecto de la presión es la dilapidación o lujo. Este efecto es provocado por la lucha que establecen los seres por la obtención del espacio vital. La presión o abre nuevos es-

pacios o elimina posibilidades excedentes.

Tan pronto la presión ocasiona la apertura de un nuevo espacio, como acarrea el aniquilamiento de posibilidades en exceso sobre la plaza disponible. (30)

Este efecto de la presión adquiere las formas más variadas - pero la más notable es indudablemente la muerte:

De todos los lujos concebibles, la muerte, bajo su forma fatal e inexorable, es, ciertamente, el más costoso. (31)

La muerte no es necesaria sino efecto de una combinación de fuerzas: la presión pone en rivalidad a organismos desiguales. - La muerte abre la posibilidad de nuevos espacios para el crecimiento de las existencias particulares o discontinuas como las llama Bataille. Todos los seres particulares, amenazados de muerte, están siempre en riesgo de sucumbir a razón de una falta o insuficiencia de recursos, ~~demasiados para él~~ pocos en relación a la lucha con los otros. Sin embargo, para la existencia en general, la muerte no es más que un absurdo pues sus recursos siempre están en exceso.

A la muerte llegamos de manera accidental por la forma de lujo más simple que hay en la naturaleza: el sustento. Como ya se ha mencionado, todas las formas de vida requieren para su manducación -conservación y reproducción- cierta cantidad de energía. - El tigre -afirma Bataille- es el animal que requiere mayor cantidad energética para su sustento por lo que sus depredaciones se convierten en una inmensa dilapidación de la energía del globo. -

El tigre es así la irrupción del lujo en el espacio vital ya que, siendo por excelencia el animal más feroz, libera la presión por medio del derroche y muerte de una parte de la vida. La muerte - posibilita la organización del espacio de la vida: la vida declinaría si la muerte no le diese nuevas posibilidades de expansión.

Al igual que el sustento y la muerte, la reproducción sexual representa una consumición lujosa e intensa de la energía excedente: "El amor sexual es en el tiempo, lo que el tigre es en el espacio". (32) La reproducción sexual difiere en mucho de un - crecimiento avaro en la medida en que los individuos engendrados se encuentran separados de los individuos que los han engendrado. El acto de reproducir implica un gasto pródigo de energía que va - mucho más allá del gasto necesario para la conservación de la especie. En el ámbito humano, el acto sexual es considerado como - una 'pequeña muerte' a consecuencia del inmenso gasto energético que requiere para llevarse a efecto: el amor es en nosotros, como la muerte, un movimiento de pérdida.

La pérdida gratuita de la energía sobrante y en ebullición - que realizan los seres después de utilizar cierta cantidad con - vistas a la reproducción y el crecimiento, es la que constituye - la segunda parte del consumo a la que se le ha llamado 'gasto improductivo'. El conjunto de consumos improductivos se caracteriza por el principio de la pérdida que les da su sentido y que cae fuera del principio económico del equilibrio en donde el gasto se encuentra regularmente compensado por la adquisición.

Es justamente la Economía General la que referirá los obje -

tos de pensamiento a los momentos de pérdida inútil e insensata, a los momentos que Bataille llama *soberanos*. Se pone en evidencia en primer lugar que existe un excedente de energía que al no poder ser utilizado tiene que ser dispendiado sin ningún fin, sin ningún sentido: la soberanía es inevitable y constante. De acuerdo con Derridá,

...la soberanía es todo lo otro. Con ella, -
Bataille arranca la operación a la dialéctica,
la sustrae al horizonte del sentido y del saber... (33)

Se plantea así una 'dialéctica guerrera' -como la llama Sollers- y no una dialéctica de síntesis en el sentido hegeliano, en donde la contradicción se postula como una oposición irreconciliable - porque los contrarios no son un otro sino un *completamente otro*. Al no ser contrarios homogéneos, la oposición es irreductible.

Referir los objetos a un gasto incondicionado, a una pérdida gratuita, implica introducir en el marco del discurso de una economía regida por el principio de utilidad la posibilidad misma de un desgarramiento, de una fractura.

Si la naturaleza hubiera detenido su evolución en el gusano sería posible mantener la hipótesis económica según la cual el desarrollo de las formas vivas se rige por un principio de utilidad. (34)

El movimiento de la naturaleza, del universo como tal -que no es más que un movimiento cíclico de nacimiento y muerte en donde se prodiga y acumula una gran cantidad de fuerzas- es completamente insensato en la medida en que no tiene más fin que la consu

mición y gasto de una energía insaciable. El estado de equili -
brio entre la irradiación (la pérdida) y la acumulación de la -
fuerza -a lo que Bataille llama substancia- es siempre provisional
y poco duradero al no ser la substancia más que un sistema de con -
centración -estallido que hace aparente la duración: la mentira -
de la duración se manifiesta por la muerte.

Lo que se pone de manifiesto en la Economía General es una -
economía de la energía según la cual los problemas tanto del hom -
bre como de la materia viva, son producto no de la necesidad sino
del lujo. Este movimiento del pensamiento que refiere todo a una
ausencia de fin es lo que permite a Bataille -según Sollers- in -
tervenir en el discurso del saber para trastocarlo y reconstruir -
lo. La construcción de una ficción en donde

El universo no es más reductible a esta pere -
zosa noción de substancia que a estallidos de
risa o besos. Estallidos de risa, besos, no
engendran noción, gestionan alcances más ver -
daderos de 'lo que hay' que las ideas neces -
arias para volver los objetos manejables; nada
más risible, ¡reducir 'lo que hay' -si se -
quiere el universo- a algo análogo a un obje -
to útil! (35)

Considerar al universo como una entidad 'libre' es una forma de -
sustraerse al horizonte del sentido, es hacer patente que el sen -
tido no es más que una abstracción y que, por ende, todo el sa -
ber, toda la historia no está referida más que a la pérdida. Se
abre así la posibilidad de desgarrar el saber a través no de un -
despliegue metahistórico del origen, de un secreto esencial y sin

fechas, sino de una ficción del comienzo que -retomando a Foucault- por su carácter irrisorio e irónico, permita captar todos los sucesos en su plena singularidad y lejos de cualquier finalidad monótona.

El origen está siempre antes de la caída, antes del cuerpo, antes del mundo y del tiempo; está del lado de los dioses, y al narrarlo se canta siempre una teogonía. Pero el comienzo es bajo, no en el sentido de modesto o de discreto como el paso de la paloma, sino irrisorio, irónico, propicio a deshacer todas las fatuidades. (36)

El campo de la Economía General, cuyo fundamento último es el sinsentido, abarca en su estudio no solamente a la energía espumeante y en ebullición del universo sino que aborda también la utilización y pérdida de recursos realizadas por el hombre. Aunque en este momento no vamos a realizar un desarrollo exhaustivo de la actividad productiva tanto como de la improductiva llevada a cabo por los hombres pues lo haremos en el inciso correspondiente, intentaremos por lo pronto ubicar dichas actividades dentro del marco de la energía cósmica.

La ebullición del globo, el derroche de la energía excedente de la naturaleza es también la del sujeto.

Efectivamente, la ebullición que yo considero, que anima al globo, es también *mi* ebullición.

Así este objeto de mi investigación, no puede distinguirse del sujeto mismo, pero he de ser más preciso: *del sujeto en su punto de ebullición.* (37)

El hombre es también parte del universo y, por ello, es también una fuerza, una ipseidad -como diría Bataille en La Experiencia Interior- que no tiene finalidades limitadas. La humanidad, en el uso de unos recursos materiales dados, hace uso de unas fuerzas tales que le imposibilitan reducirse a la resolución de fines inmediatos y que lo comprometen en el cumplimiento inútil e infinito del universo. La humanidad persigue fundamentalmente dos fines: el primero, que consiste en conservar la vida resguardándola de la muerte y, el segundo, aumentar la intensidad de la vida misma. Hay, por tanto, una alternancia de los dos ciclos, el ciclo productivo y el ciclo improductivo, que implica la ejecución de una acción que anteceda a la pérdida misma. Mientras que la acción se fundamenta en la preocupación por un tiempo futuro, la pérdida, que supone la acción y la carga previas, depende de la 'profundidad abisal de la angustia'.

El hombre interviene en el decurso de la vida por partida doble. Por un lado, abre a la vida una posibilidad extensa a través de las técnicas que aumentan los recursos de energía disponible; y, por el otro, afronta dispendios inútiles con la energía en ebullición que lo convierten en el ser viviente más apto para el consumo lujoso de la fuerza excedente. Si la acción no tuviese por objeto más que cosas mensurables, sería una actividad potente pero servil en la medida en que ajustaría la cantidad de energía producida a la cantidad necesaria para producirla restringiendo la potencia humana a la satisfacción de las necesidades. Por ende, este ajuste sería coercitivo en tanto que la distribu-

ción energética de la producción estaría dada de una vez y para siempre. Pero, debido a que la suma producida es mayor a la necesaria para producir, esta actividad impotente y servil da lugar a una producción desmesurada y libre que sólo puede responder al azar y no a la contingencia. La acumulación productiva no es más que una tregua frente al vencimiento inevitable de la pérdida que no tiene valor más que en el instante, pues no se refiere a ninguna finalidad, a ningún futuro. Este tipo de gastos realizados sin provecho tienen el carácter de una elección no necesaria de los sujetos sociales y, por ello, liberan a la vida humana del 'esplendor sin condición de las cosas materiales'. (38)

No es la utilización benéfica sino la pérdida culpable, es decir, sin fin, de la energía excedente lo que de acuerdo con Bataille produce la maldición que pesa sobre la vida humana. Para que el hombre levante dicha maldición provocada por el movimiento vertiginoso del universo que da lugar a un aumento desmedido de las riquezas y, por ende, a un despilfarro cada vez mayor de ellas, es necesario que el movimiento que funda dicha maldición aparezca claramente en la conciencia, es decir, que el hombre deberá afrontar sin repulsión ese gasto inútil y culpable de energía espumeante que lo lleva inacabablemente a la "cumbre".

2. El trabajo: interdicto.

El hombre es considerado por Bataille como un despilfarro inusitado de la naturaleza, como el desgarrón de la piel del mundo al que Natura ha dado lugar como una de sus construcciones lujosas más absurdas. El ser humano es así un gasto improductivo -

inesperado, imprevisto del universo cuya historia no es más que el relato de una erección -de la transformación de la posición horizontal a la vertical- en donde se han sentado las bases, las condiciones de posibilidad para la utilización del instrumento, para la conformación del mundo del trabajo.

Siguiendo a Hegel, Bataille concibe al trabajo como el primer indicio de la aparición y surgimiento del hombre. A partir del momento en que el hombre actúa sobre la naturaleza y transforma lo dado, en que toma conciencia del fin perseguido a través de la actividad productiva, se constituye, estrictamente hablando, en hombre. Es el trabajo lo que le permite al hombre liberarse de la animalidad y encaminar su existencia hacia la consecución de metas proyectadas.

El trabajo se encuentra integrado para Bataille dentro del marco de una Economía General y en relación indisoluble, indisoluble con la prohibición que lo hace posible, viable. El trabajo se presenta como una postergación del goce inmediato, como una acción encaminada conciente y voluntariamente hacia la obtención de algún bienestar por lo que el gasto, el consumo de los bienes, implica necesariamente la producción previa a su realización. La prohibición, el ámbito de la interdicción como le llama Bataille, posibilita retardar el ejercicio de la violencia, de la consumición inútil dando así la posibilidad de establecer un sentido al mundo de la actividad productiva. La instauración del interdicto, dice Bataille en El Frotismo, no es producto de un acto de razón sino efecto de un ejercicio de violencia sobre la violencia que sentará las bases para la conformación de un mundo racional y ordenado.

Ampliando esta idea, Foucault precisa que

La regla, es el placer calculado del encarni-
zamiento, es la sangre prometida. Ella permi-
te relanzar sin cesar el juego de la domina-
ción. Introduce en escena una violencia repe-
tida meticulosamente(...)La humanidad no pro-
gresará lentamente, de combate en combate, hasta
una reciprocidad universal en la que las reglas
sustituirán para siempre a la guerra; instala
cada una de estas violencias en un sistema de
reglas y va así de dominación en dominación. (39)

Sin embargo, no podemos sostener que el gasto por exceso, el
gasto gratuito, quede completamente eliminado del campo de la vi-
da pues -como señala Jean-Louis Baudry- es este exceso lo que po-
sibilita la regulación de la actividad productiva mediante el gas-
to improductivo de lo que hemos llamado con anterioridad la 'parte
maldita'. Mas bien, sostiene Bataille

El interdicto no significa por fuerza la abs-
tención sino la práctica en forma de transgre-
sión...El interdicto no puede suprimir las ac-
tividades que necesita la vida, pero puede dar-
les el sentido de la transgresión religiosa.

Los somete a límites, regula sus formas. (40)

La negación-transformación de lo dado por medio del trabajo
es lo que engendra a la humanidad y, simultáneamente, la prohibi-
ción-interdicción es lo que la fundamenta. El hombre trabajador,
el animal laborioso que somos, se protege mediante la ley de la
animalidad conservada; animalidad no natural que adquiere su ca-
rácter fascinante de la interdicción que pesa sobre ella. Es es-
ta inscripción del exceso, de la violencia en la base misma del -

trabajo lo que nos permite dar cuenta de su irrupción como un franqueamiento de los límites, como una transgresión que se encuentra en oposición irreductible con el ámbito de lo prohibido. El campo de la prohibición -sobre la sexualidad y la muerte- conforma el dique que imposibilita la vuelta hacia atrás al mundo silencioso de la animalidad de donde el hombre ha salido gracias al trabajo; los interdictos separan al hombre del animal pues sólo él los observa.

EL MUNDO DEL DISCURSO ES EL MODO DE SER DE LA PROHIBICION. Ese 'mundo' hace del lenguaje el instrumento de un sentido, coordina a los enunciados que tienen a la 'verdad' por objeto. (41)

El trabajo marca el punto de no retorno a un mundo animal - que carece de sentido y da paso a la instauración de un mundo humano fundamentado por la voluntad y la conciencia. El hombre le da sentido a las cosas, las ubica en un tiempo aprehensible a la conciencia. La prohibición es la posibilidad misma de no retorno a ese estado de indistinción animal y la puesta en juego del sentido.

El hombre deja de ser meramente animal desde el momento en - que marca un hito entre él y el mundo de la animalidad que ha negado por el trabajo y la conciencia. El hombre no está en el mundo como 'el agua dentro del agua' (42), en un estado de inmediatez e inmanencia como los animales sino que ha conformado un mundo propiamente humano en relación a la conciencia en donde "...el objeto existe en el tiempo en que su duración es aprehensible." (43) El hombre ha instaurado la distinción, la discontinuidad, el corte -

dentro del continuo del mundo por lo que le es negado el regreso al mundo animal constituido por los habitantes 'no caídos del Jardín' -como dice Savater.

El mundo animal -ese mundo de la perfecta inmanencia e indistinción en donde no existe más que una diferencia cuantitativa entre los seres que lo conforman por la fuerza desigual que los constituye pero jamás una afirmación de dicha diferencia- ha quedado completamente cerrado al hombre y, referirse a él, implica hablar de un mundo que nos antecede inventándolo, reconstruyéndolo a través de una fulguración poética que nos permite describir lo incognoscible. Representarnos el universo sin el hombre es

...suscitar una visión en la que no vemos *nada*, puesto que el objeto de esta visión es un deslizamiento que va de las cosas que no tienen sentido si están solas, al mundo lleno de sentido implicado por el hombre que da a cada cosa el suyo.

(44)

El estado de animalidad es para el hombre un estado de muerte en tanto implica la ausencia de razón, de sentido. La muerte, la conciencia de la muerte, nos es inaprehensible desde el campo del saber: "la muerte es en un sentido vulgar inevitable, pero en un sentido profundo Inaccesible" (45). La muerte es ese absolutamente otro, perfectamente ajeno a mí pues en la medida en que se presenta como la negación de todo lo que soy no me es posible concebirla, penetrarla, desde el ámbito de la vida: solo tenemos conciencia de la muerte a partir de la muerte de otro. Ser hombre implica establecer una distinción, una separación por lo que vivir nuestra propia muerte no es más que un fantasma ya que, co-

mo dice Lucrecio

Todo ser realmente viviente que se represente su propio cuerpo desgarrado después de la muerte por las aves de rapiña y las bestias salvajes, tiene compasión de sí mismo; pues no puede llegar a disociarse de este objeto, el cadáver, y, creyendo que ese cuerpo tendido es él mismo, le confiere aún la sensibilidad de la vida.

(46)

Siendo seres discontinuos, particulares, somos seres abiertos a la muerte. Ahí donde la continuidad se revela la muerte aparece develando la mentira de la discontinuidad, la ausencia de duración. El orden real, el mundo del proyecto, rechaza a la muerte como una irrealdad. El mismo interdicto que pesa sobre la muerte, el ejercicio de la sepultura como forma de aplacar la violencia desprendida por la putrefacción del cadáver, no es más que el intento desesperado de hacer perdurar, más allá de la destrucción, las unidades que somos: matar a la muerte, arrancarla de la naturaleza por el sentido.

Según Savater, nuestra sociedad es una 'realidad organizada sobre el patrón de la calavera' (47); la muerte posibilita darle sentido al campo de la actividad cuyas leyes se encuentran refrendadas por la muerte como necesidad. Para Bataille

...el trabajo y el miedo de morir son solidarios; el primero implica la cosa, y viceversa. Incluso no es necesario trabajar para ser en cierto grado la cosa del miedo: el hombre es individual en la medida en que su aprensión le une a los resultados del trabajo.

(48)

La muerte me da miedo en tanto que destruye las cosas e individuos que conforman el mundo del trabajo. La muerte nos revela la fragilidad de la vida pero, más allá de eso, lo que el orden real quiere ocultar de la muerte es que ésta es la gran afirmadora de la vida debido a que su fuerza devastadora no hace más que renovar constantemente el espacio vital necesario para estas particularidades cerradas que somos; así como la 'pequeña muerte', el orgasmo de la actividad sexual o cualquier otra actividad que nos arroje al límite de lo posible, no hace más que abrirnos a esa afirmación de vida íntima que la actividad productiva parece destruir: la vida no se afirma más que viviéndola al máximo de su intensidad, es decir, arriesgándola hasta el límite de la muerte.

Cada hombre es extraño al universo, pertenece a los objetos, a las comidas, a los periódicos -que le encierran en su particularidad-. y le dejan en la ignorancia de todo lo demás. Lo que une la existencia a todo *lo demás* es la muerte: quien mira cara a cara a la muerte deja de pertenecer a un cuarto, a unos parientes, y se entrega a los libres juegos del cielo. (49)

El trabajo es siempre una acción encaminada hacia la consecución de alguna meta posterior cuya razón de ser está determinada por la preocupación del futuro: la acción se encuentra en depen-dencia del proyecto al igual que el pensamiento discursivo del -sentido. El proyecto es entendido por Bataille como una forma de ser en el tiempo que conlleva el aplazamiento de la existencia. - La acción considerada como una especulación, es decir, en vistas a una ganancia es siempre una acción servil, subordinada al sentido y difiere completamente de aquella acción soberana, de la pues

ta en juego cuya 'meta' es indefinida y que abre a la actividad - presente hacia lo desconocido del 'tiempo futuro': "Apuntar al más allá, no a lo dado del ser, significa no cerrarse, dejar lo posible abierto" (50). Actuar con vistas a un tiempo ulterior, trabajar, conservar, acumular es limitar la puesta en juego de la vida "...tener *respeto* a la muerte en el momento mismo en que se la mira a la cara; esa es la condición servil del dominio y de toda la historia que él hace posible" (51).

Aunque esta no es una tesis sobre Hegel ni nuestra intención sea confrontarlo exhaustivamente con Bataille, nos ha parecido indispensable introducir aquí la contraposición entre la noción del dominio en el hegelianismo y la concepción batailleana de la soberanía -explicada por Jacques Derridá- para esclarecer la intervención de la muerte en la constitución del sentido dentro de la 'economía restringida' de Hegel como la ha llamado Derridá y en la Economía General como el propio Bataille la ha denominado.

Para Hegel la operación de dominio consiste en no estar ligado a la vida sino en establecer una puesta en juego de la misma que nos ubique cara a cara con la muerte. La necesidad de reconocimiento es lo que enfrenta a los hombres en una lucha a muerte. Este enfrentamiento, esta lucha, dará lugar a la conformación de fuerzas desiguales: una existencia dependiente, el esclavo, que renuncia a la puesta en juego "... (prefiriendo) la pérdida de la libertad a la de la vida" (52); y, una existencia autónoma, el amo, que ha tenido la fortaleza, el valor de soportar la angustia ante la muerte para procurarse el dominio. Pero, esta puesta en juego de

la vida no es más que un momento en la constitución del sentido, de la conciencia de sí.

Para que la historia, es decir, el sentido -se encadene o se trame, es necesario que el amo *pruebe su verdad*. Esto no es posible sin dos condiciones que no se dejan separar: que el amo guarde la vida para gozar de lo que ha ganado arriesgándola; y que, al final de este encadenamiento tan admirablemente descrito por Hegel, la *verdad* de la conciencia independiente sea la conciencia servil.

(53)

La acción de dominio más que una puesta en juego de la vida es una trama de la especulación en donde lo que se arriesga siempre es con vistas a una ganancia: la puesta en juego es vista como una inversión que amortiza el gasto absoluto y da sentido a la muerte. Para Hegel la vida queda con vida gracias a la superposición de la verdad y el sentido; de ahí que Derridá, al igual que Bataille, entiendan esta proposición como una 'economía restringida' en donde la atención se centra en el trabajo y el sentido. En cambio, la acción soberana que propone Bataille, nos remite verdaderamente a una puesta en juego de la vida, a una acción loca, - despreocupada del tiempo venidero en donde la destrucción, la supresión, la muerte, constituyen un gasto tan irreversible, sin reserva como sostiene Derridá, que no puede siquiera ser determinado como una negatividad reapropiada por la noción de *Aufhebung* en un proceso o en un sistema en la medida en que se llega a un punto en el que no hay más proceso ni sistema.

La soberanía consiste en no *tomar en serio* lo negativo, en no darle sentido, en no envolverlo de nuevo dentro de la positivi

dad. La soberanía es lo absolutamente otro que no es ni positivo ni negativo, que no colabora dentro del encadenamiento del sentido pues es el punto de no reserva, de la inscripción del sentido dentro de un juego mayor que no tiene ya ningún sentido. El juego es, como dice Bataille, una renuncia en donde lo apostado se considera perdido pues, aunque haya ganancia, lo ganado no es más que la posibilidad de nuevas puestas.

La acción introduce lo conocido (lo fabricado), después el entendimiento que le es anejo refiere, uno tras otro, los elementos no fabricados, desconocidos, a lo conocido. Pero el deseo, la poesía, la risa, hacen incesantemente deslizarse a la vida en sentido contrario, yendo de lo conocido a lo desconocido. La existencia finalmente descubre el punto ciego del entendimiento y se absorbe en él todo entero. (54)

Este es justamente el planteamiento realizado por Bataille - en la exposición de la Economía General, en esa ficción que invierte el saber -de lo conocido a lo desconocido- para referir todos los objetos a la pérdida. La conciencia de sí deja de ser -conciencia de algo pues ya no tendrá *nada por objeto* sino que se resolverá en el puro gasto, en la pura pérdida. Estrictamente hablando, no podemos decir que esta postulación sea una inversión del saber en la medida en que el juego, el no-saber, la Noche, no es el contrario homogéneo del saber pues carece de sentido. La Economía General es producto de la preocupación fundamental de Battaille de construir un conocimiento de aquello que por su naturaleza es inaccesible al saber: la ruptura del Yo, de la identidad,

del sentido; momentos soberanos que escapan a la objetivación por que su emergencia *afecta al sujeto*.

Bataille no niega la preocupación por el futuro en tanto que actuar con vistas a un resultado posterior, trabajar, es lo que nos constituye como hombres. El proceso de hominización, ya se ha dicho, está marcado por la brecha abierta por la actividad productiva. Eliminar la preocupación por el porvenir sería dejar de ser hombres, anular la posibilidad de la razón y del discurso en la medida en que nos encontraríamos en estados que están por debajo o por encima del hombre como sostiene Bataille. Pero, considerar al hombre exclusivamente como trabajo es reducirlo. El hombre es un doble movimiento de puesta en acción y puesta en cuestión de la naturaleza.

La puesta en acción, el trabajo, a la par con la prohibición conforman lo que Bataille ha llamado el 'mundo profano', mundo significativo de individuos y cosas, de seres discontinuos que se obstinan en la afirmación de su identidad separada. Retomando a Sollers

...el paisaje urbano donde estamos encerrados: es una acumulación de cajas superpuestas e incluso rodantes donde se perpetúa la separación corporal y como una puesta en escena generalizada del aislamiento. El lugar donde estamos llamados a acabar, el cementerio, lleva esta organización a su colmo...

(55)

La introducción del trabajo dió lugar a la conformación de un mundo de las cosas en donde las operaciones adquieren valor en relación a los resultados posteriores. Desde la posición del mundo de los objetos, el hombre se convirtió -cuando menos durante

el tiempo de trabajo- en una cosa más dentro de este mundo 'profano' al convertir al trabajador en medio durante su labor productiva.

La posición separada de cada cosa, su reducción a un uso, es introducida en este mundo a partir de la esclavitud: este sentido de separación como reducción a un uso es el de la discontinuidad del hombre que marca Bataille en El erotismo. Sin embargo, frente a Hegel, el proceso de reconocimiento del otro, de la constitución del individuo, no implica necesariamente el sometimiento. No es sino hasta el momento en que se instaura el orden militar cuando el trabajador -que siendo libre se reducía a cosa voluntariamente y durante un tiempo- sufre las consecuencias de la esclavitud, de la reducción de su existencia a mercancía útil. El útil, para Bataille, es algo que no tiene valor en sí mismo sino en relación a los resultados posteriores, a los resultados esperados: la conciencia los pone como interrupciones dentro de la continuidad indistinta introduciendo así la marca de la exterioridad.

El trabajo humano no es nunca extraño a la razón pues supone la conciencia de la utilidad de los instrumentos y del fin que se persigue. El tiempo utilizado en la fabricación de un útil se encuentra siempre subordinado al fin del empleo del útil que es lo mismo que el empleo de éste: "...una utilidad se le asigna a su vez -y así una y otra vez" (56). Es una remisión al infinito donde nada tiene valor en sí mismo sino en relación a otra cosa. El valor del útil se da en el fin pero desde el momento mismo de la producción por lo que el hombre se convierte en un medio dentro de este encadenamiento de la utilidad dando lugar así a su subor-

dinación y aniquilamiento como hombre en el ámbito de la actividad productiva.

El hombre se apodera de la naturaleza convirtiéndola en su objeto, volviéndola impenetrable. La naturaleza se vuelve ajena a mí desde que mi conocimiento de ella depende del proceso de fabricación, del *saber hacer*:

...ninguna *cosa*, en efecto, tiene posición se
parada, ni tiene sentido más que a condición
de poner un tiempo ulterior, en vista del cual
se constituye como objeto. (57)

La apropiación realizada por el hombre no se limita solamente a las cosas o seres vivientes sino que se ha dirigido al espíritu haciéndolo servil, objeto apropiado, cosa útil. Con Hegel, el esclavo se libera del amo por el trabajo pero, a fin de cuentas, se libera esclavizándose a los productos de su propia labor productiva. Atarearse en lo útil, en la esfera de la actividad, es estar envuelto dentro de un tejido que nos conforma separadamente, nos da lugares.

Un coche, un hombre, entran en un pueblo: no *veo* ni a uno ni a otro, sino el tejido tramado por una actividad en la que tomo parte. Allí donde imagino *ver* 'lo que es', *veo los lazos que subordinan* lo que está ahí a esta actividad. Yo no *veo*: estoy en un tejido de conocimiento, que reduce a sí mismo, a su servidumbre la libertad (la soberanía y la no-subordinación primeras) de lo que es. (58)

En la esfera de la actividad, en el mundo del trabajo, el hombre se reduce a sí mismo a cosa conformándose una individualidad aislada, un Yo.

La cosa es lo que nosotros conocemos por fuera, que se nos da como realidad física (en el límite de la comodidad disponible sin reserva). No podemos penetrar la *cosa* y ella no tiene más sentido que sus cualidades, apropiadas o no a cualquier utilidad, siempre entendida en el sentido productivo de la palabra. (59)

El mundo de los objetos, el mundo profano, es ese mundo de cosas y de hombres cosificados que se encuentran separados, identificados, marcados por una exterioridad que les asigna el papel que se debe cumplir dentro de la cadena de la productividad. El mundo de la actividad, del orden real, me trasciende, me da lugares, me subordina al terreno de lo útil ordenando los cuerpos a través del lenguaje y otorgándoles el estatuto de entidades inteligibles. La subordinación, el sometimiento a través de la ordenación del cuerpo del hombre sólo puede darse en el ámbito humano; la naturaleza, en tanto inaccesible e impenetrable, no puede someterme.

Para hablar clara y distintamente de *mí* como de los demás, tengo que ubicarme y ubicarlos con una perfecta identidad consigo mismos como concedo a las cosas. Dicha posición separada de la cosa sólo es posible si se enmarca dentro de un tiempo ulterior - que le da sentido en el mundo de la actividad, de la producción, es decir, en el mundo profano.

...la actividad, al subordinar cada uno de nuestros instantes a cierto resultado preciso, borra el carácter total del ser... Toda acción especializa, dado que toda acción es limitada. (60)

El hombre es un ser separado, fragmentario, nadificado dentro del terreno de la actividad que lo aniquila en su verdad 'íntima' porque lo cosifica, le da una individualidad con base a la asignación de lugares, de espacios, de prácticas inscritas no sólo en el terreno productivo sino abarcando también los más finos mecanismos del intercambio social. Será el Estado, ese bloque vacío como dice Bataille, la entidad que cumpla y realice la exterioridad de la esfera de la actividad siempre enmarcada en el dominio de lo posible. Dicho cumplimiento se realiza a través de una circulación del poder que constituye al individuo; poder que se inscribe en el lenguaje, que se materializa en saberes que al conformarnos nos someten a una verdad que en ellos se postula. Tomando a Foucault,

El poder lejos de estorbar al saber, lo produce. Si se ha podido construir un saber sobre el cuerpo, es gracias al conjunto de una serie de disciplinas escolares y militares. Es a partir de un poder sobre el cuerpo como un saber fisiológico, orgánico ha sido posible. (61)

Sin embargo, los individuos no son meras conciencias con cuerpos sometidos pues la humanidad anuda dentro del tiempo de trabajo 'lazos de inmanencia', de intimidad con los otros que le hacen sobrevivir al mundo de la actividad. El trabajo posee un carácter de suerte, de juego, en la medida en que esta organización está determinada por la pérdida: el hombre es también lo contrario de un hombre incluso en la vida cotidiana pues lo erótico está presente en la actividad como un 'soberano menor'. Lo erótico, lo transgresivo, es esa puesta en cuestión de la naturaleza a la

que nos habíamos referido, que rompe con la estructura del ser cerrado y aniquilado que somos durante el tiempo de trabajo, que desgarrar en un punto el límite de lo posible, la red trascendente de la actividad.

3. La transgresión.

El establecimiento del interdicto trae consigo, como hemos visto, la constitución de un 'mundo de las cosas' que funda la exterioridad y ubica a los objetos en referencia al proceso de producción del que forman parte. El interdicto es la fundación del sentido y el orden basados en el trabajo: la postergación del goce en vista a la consecución de un fin.

El gasto productivo, aquel que se dirige a la permanencia, conservación y acumulación, asume en la sociedad humana el carácter del trabajo y el sentido. Pero de acuerdo a la teoría de la Economía General, el gasto no puede ser únicamente productivo: en toda manifestación de la vida existe un doble movimiento de conservación y de pérdida. La sociedad humana, nos dice Bataille, también se rige por esta pareja de principios.

Lo humano se establece a través del interdicto, pero el ser hombre no consiste solamente en el gasto con vistas a la consecución de un fin; implica también una serie de gastos lujosos orientados a la pérdida. En otros términos, esto quiere decir que si bien el surgimiento del interdicto funda un mundo 'exterior', un 'mundo de las cosas' que ubica todos los objetos como útiles en relación a un fin posterior, ésta no es la única dimensión de lo humano: en ella ha de irrumpir, también, la pérdida, la dilapidación.

Por ello, afirma Bataille, la dominación de la cosa nunca es total:

Pero la dominación de la *cosa* no es jamás completa y no es, en el profundo sentido, sino una comedia: siempre abusa únicamente a medias, mientras que en la oscuridad propicia, una nueva verdad va convirtiéndose en tempestad. (62)

Esta presencia de la pérdida inútil, sin contrapartida, tendrá importantes consecuencias en la sociedad humana pues de acuerdo a los principios de la Economía General, el mundo del hombre estará llamado a la perdición al igual que la vida en general: la permanencia de las sociedades solamente es posible a costa de gastos improductivos crecientes a medida que las formaciones sociales aumenten su complejidad y extensión. También aquí en el mundo humano es el gasto improductivo el que determina el espacio vital, el lugar de los individuos en él, así como su reproducción.

Al considerar así el proceso de conservación y transformación de las sociedades -con una importancia fundamental del principio de la pérdida- Bataille da a su economía precisamente su carácter general que se determina no solamente porque se encuentra referida a la vida en general, sino porque se opone a una visión económica "restringida" -como señalábamos en el apartado anterior- que centra su atención sólo en el desarrollo del trabajo y el sentido.

Al igual que el gasto orientado hacia la conservación es a un mismo tiempo trabajo y sentido, el gasto improductivo, presente en el mundo del hombre, no es sólo ubicable en cuanto referido a la esfera productiva de las sociedades sino que aparece inserto

también dentro de una serie de prácticas disímbricas entre sí como sostiene Jean Piel cuando afirma que:

...el lujo, los juegos, los espectáculos, los cultos, la actividad sexual desviada de la finalidad genital, las artes(...) son otras tantas manifestaciones del gasto improductivo. (63)

Todas estas prácticas tienen en común ser gastos improductivos, es decir, energía que se realiza en la pura pérdida, en la dilapidación sin contrapartida. Y, precisamente por ello, por ser gastos inútiles, carentes de sentido, los gastos improductivos adoptan en las sociedades la forma de transgresión, de ruptura, con lo que justamente funda el interdicto: lo útil y el sentido.

El interdicto prohíbe al hombre el acceso a un estado pre-humano; el trabajo identifica consigo mismo al objeto trabajado, la diferencia entre su materia y el instrumento elaborado; implica la conciencia de la utilidad del instrumento y la serie de causas y efectos en los que se ubica: las leyes que dominan la utilización y construcción de las herramientas son -dice Bataille- las leyes de la Razón. La prohibición de lo no-humano es, al mismo tiempo, el establecimiento de la conciencia y el trabajo.

Transgredir el interdicto sería salirse del espacio de lo humano, hallarse fuera del trabajo y, en un mismo movimiento, fuera de la conciencia. Sería entrar al estado pre-humano de la indistinción animal.

Desde esta perspectiva la transgresión implicaría que los principios de la Economía General -conservación y pérdida- no se cumplen en la esfera de lo humano: el gasto improductivo, la transgresión, no tendría lugar en el ámbito del hombre que es trabajo

y conciencia.

La transgresión requiere, por tanto, conservar el interdicto al romperlo:

...el mundo humano que, formado en la negación de la animalidad o de la naturaleza, se niega a sí mismo y, en esa segunda negación se supera sin volver, no obstante, a lo que había negado primero. (64)

Sin embargo, no se trata aquí de una "superación" en sentido hegeliano porque la transgresión es efectivamente un movimiento inútil y sin sentido que mantiene una diferencia irreductible con la actividad encaminada a un fin y que, precisamente por ello, no puede entrar en la cadena de causas y efectos que ordenan la esfera productiva.

El que el interdicto sea conservado al transgredirlo no implica que la pérdida como tal adquiera un sentido o una finalidad. La heterogeneidad de la transgresión con respecto al interdicto es lo que hace posible que se dé una verdadera ruptura pues de otro modo se estaría en la situación de dislocar el sentido a través de algo que tiene sentido.

Que la transgresión conserve el interdicto no quiere decir - que no haya un verdadero resquebrajamiento; la transgresión es - efectivamente un gasto improductivo: se orienta hacia la pura pérdida y dilapidación contrariamente al gasto dirigido a la conservación y acumulación, sin que sea posible reabsorberlo como un desperdicio calculado dentro del proceso productivo.

La transgresión rompe efectivamente el interdicto, disloca - el 'mundo de las cosas' -de seres cerrados y útiles- que el traba

jo y el sentido constituyen; acaba con la exterioridad en favor - de la *intimidad* que es "lo que tiene el arrebató de una ausencia de individualidad" (§5). Se trata de un desgarramiento de la iden tidad de los útiles, de su ser ésta o aquélla cosa inconfundible con otra, que ocupa este lugar y que ocurre en este tiempo y que es ella misma en relación a las posiciones que el proceso de producción asigna al resto de los objetos a partir de una finalidad futura.

La intimidad, la comunicación, el momento soberano o lo sagrado como también le llama Bataille, es esta ruptura de los órde nes y los espacios y se da como desgarramiento de los seres; es - una violencia efectiva y no una simple inversión de los postula- dos que el trabajo y el sentido establecen. Klossowski expresa - esta idea afirmando que la violencia de la transgresión no consis- te en invertir la pareja bien-mal buscando el segundo en vez del primero, sino en romper las proporciones y relaciones estableci- das, en sus términos, 'afear lo bello', subvertir lo armónico, lo definido:

Por supuesto aquí no se trata simplemente de una transgresión ética, sino de la violencia hecha a la integridad de un ser por algo que no se le aparece al espíritu más que en la de sintegración del ser -es decir, menos de una necesidad de obrar mal a pesar del imperativo del bien, que de una necesidad de *afear lo que es bello-*, tal como desfigurar un rostro, por ejemplo, o corromper lo que parece puro. (66)

Dado que la reglamentación del trabajo afirma un ciclo que - va de la producción al consumo donde la primera es anterior en -

principio y el segundo se constituye en un componente para la repetición del proceso, para la reproducción, dejando así al momento del goce por el que se ha laborado en función de una nueva postergación, la transgresión asume la forma de un gasto excesivo - con respecto a la reproducción.

Se trata de un consumo que no aporta nada a la permanencia o al crecimiento de la cadena porque se sale de las funciones que - tiene asignadas. Por eso, dice Bataille, que cuando se consume - así, en exceso, se resquebraja el orden de los seres cerrados basado en la búsqueda de un fin siempre posterior:

Este consumo inútil es *lo que admito* inmediatamente desaparecida la preocupación del mañana. Y si yo consumo de este modo, desmesuradamente, descubro a mis semejantes lo que soy *íntimamente*, el consumo es la vía por la cual se comunican unos seres *separados*.

(67)

Lo que aparece es que si las funciones, organizaciones, lugares y relaciones que el trabajo y el sentido establecen pueden - ser subvertidas, es porque no responden a ninguna necesidad inapetable: no hay nada en este mundo del hombre determinado por legalidades absolutas. El interdicto que es fundación de lo humano, es él mismo un sinsentido que no se orienta a nada en especial o a nada que no pueda ser subvertido.

Cuando Bataille afirma que la transgresión rompe el interdicto sin suprimirlo, lo que nos muestra es que si bien no podemos dejar de ser humanos para ubicarnos en el estado de indistinción animal, el ser hombre es algo que no está ya nunca establecido, sino que cualquier forma que asuma puede ser cuestionada y modifi

cada. Si como decíamos en el apartado anterior el interdicto es violencia que se ejerce contra la violencia a favor del orden, la organización y la identidad de las cosas, la transgresión hace - aparecer de nueva cuenta la violencia, el exceso, pero ya no en el estado de inconciencia animal sino lo violento humano. Por ello, dice Bataille, el interdicto parece ser un medio para afirmar aquello que rechaza:

Transgresiones multiplicadas no pueden agotar el interdicto, como si nunca el interdicto fuera más que el medio de alcanzar, con una gloriosa maldición, lo que rechaza. (68)

Esta relación de la transgresión con lo que se presenta como necesario -los órdenes del trabajo y el sentido-, es abordada específicamente en la reflexión batailleana sobre 'la experiencia de lo sagrado'.

4. Lo Sagrado.

El desgarramiento de la discontinuidad de los seres, producto de la ruptura del interdicto, tiene como efecto la revelación de la continuidad. La 'experiencia de lo sagrado' es un estado de comunicación en el que los seres son continuos en tanto los límites que los habían conformado se disuelven.

Se trata de una experiencia en la que los marcos de referencia y las determinaciones topológicas se pierden al igual que las secuencias y las regularidades. Es por ello que la experiencia de lo sagrado es precisamente eso, una experiencia, que como tal es ajena e inaccesible al proceso de conocimiento necesitado siempre de reglas y permanencias en las que sea posible localizar a -

los objetos y sus relaciones:

De la continuidad del ser me limito a decir que no es en mi opinión *conocible*, sino que, bajo formas aleatorias, siempre en parte contestables, su *experiencia*, se nos da. (69)

Acercarse a esta experiencia requiere abordarla desde una perspectiva que sea capaz de mostrar, en las fallas y desgarraduras del orden, lo gratuito, lo inútil, lo que no tiene sentido. Como 'conocimiento' que refiere los objetos a la pérdida y no a la cadena de causas y efectos de la fabricación y el sentido, la Economía General abre la posibilidad de entrever 'lo sagrado' -la continuidad del ser-, sin que ello quiera decir que permite 'conocer lo' en el sentido de delimitarlo, ponerle un principio y un final en el espacio o el tiempo pues ¿cómo determinar lo que es justamente la ruptura de los límites?

Cercar lo sagrado, marcarle un lugar que lo defina sería hipostasiarlo, es decir, convertirlo en cosa identificable y en relación con los objetos cerrados y discontinuos del mundo de las cosas. Se trata de una 'experiencia' y no de un 'conocimiento' -precisamente porque su emergencia rompe con las identidades y las relaciones.

Lo sagrado es el fundamento profundo de lo religioso en la medida en que su aparición involucra un momento privilegiado de comunión - "comunicación" - de los seres perfectamente homogéneos e incommunicables que el trabajo y el sentido establecen:

...lo sagrado no es más que un momento privilegiado de unidad comunal, momento de comunicación convulsiva de lo que ordinariamente es ahogado. (70)

Esta experiencia comunitaria que se sale de las reglas y marcos del mundo de las cosas no refiere a ningún otro espacio más - acá o más allá del mundo humano. Precisamente en tanto movimiento transgresivo, lo sagrado se mantiene dentro del ámbito del hombre pues, como hemos visto, no podemos volver a un estado pre-humano, de indistinción animal, en el que en rigor nunca hemos estado: la transgresión rompe el interdicto sin suprimirlo. Miguel Morey constata que para Bataille el hombre no puede aspirar a la homogeneidad animal con la naturaleza:

(el hombre) animal(...)prometido a la nada para quien ya no es posible esa experiencia animal de homogeneidad con la naturaleza. (71)

La transgresión rompe el interdicto y lo conserva; muestra - que la interdicción, el surgimiento del hombre, está ella misma - referida a la pérdida, que no hay ningún sentido o necesidad inapelables: ser hombre es algo siempre ya dado pero la humanidad no responde a ninguna legalidad o sentido últimos. Lo que el hombre sea no es posible afirmarlo de una vez por todas pues su ser está siempre en juego, es una apuesta permanente, una continua transgresión de cada uno de los órdenes que surgen con credenciales de definición y legalidades necesarias.

Lo sagrado es para Bataille una experiencia sin Dios, sin - sentido último y sin centro: es la recusación de toda necesidad y punto de referencia. Es una experiencia que no tiene más justificación y autoridad que su misma emergencia, que carece de sentido y, por lo mismo, sólo es dable en movimientos transgresivos, gastos inútiles que exceden los límites del consumo determinado por

los fines de la reproducción. Juan García Ponce expresa esta ques
ción en los siguientes términos:

Pero la muerte de Dios no implica la pérdida del sentimiento religioso, de la conciencia de lo sagrado, de la exigencia de entrar al centro de la vida que no posee más centro que ella misma(...)En un mundo sin Dios esta expe
riencia no tiene otra 'autoridad' que la pro
pia experiencia y vivirla es una manera de en
frentar y combatir la unidad de su propia coherencia como hombre, ya que en el mundo no hay ninguna unidad. La búsqueda de lo divino, de lo sagrado, de una religión atea, sin cabe
za(...)se realiza entonces en el campo de la angustia, del vértigo, del exceso, del erotis
mo, de la muerte. (72)

Lo sagrado es únicamente una experiencia humana; al igual que el surgimiento del hombre mismo su signo es la distinción, la diferencia respecto al mundo indistinto del animal. Si el interdic
to es violencia ejercida contra la violencia, lo sagrado en tanto movimiento transgresivo no hace sino exasperar la separación del hombre respecto a la naturaleza. La prohibición del regreso se conserva y si bien accedemos a un estado de continuidad o 'inmanencia', ésta no es equiparable a la indistinción. En primer lugar, porque -como anota Bataille- mientras que el animal acepta la inmanencia sin protestar, la continuidad de lo sagrado produce en el hombre horror:

...el animal aceptaba la inmanencia que le su
mergía sin protestas aparentes, mientras que el hombre, en el sentimiento de lo sagrado, ex
perimenta una especie de horror impotente. Es

te horror es ambiguo. Sin duda ninguna, lo que es sagrado atrae y posee un valor incomparable, pero en el mismo momento eso aparece vertiginosamente peligroso para este mundo claro y profano donde la humanidad si túa su dominio privilegiado. (73)

A la continuidad accedemos con angustia porque la ruptura de los límites, lugares y relaciones parece poner en juego un estado en que nuestra separación primaria se encuentra protegida; pero lo sagrado, al romper un mundo de las cosas en que los seres son discontinuos y homogéneos con respecto a su posición en el proceso productivo, no abre a la uniformidad e indiferenciación sino que, por el contrario, es el acceso a lo distinto, a la diferencia en la medida en que se rompe la homogeneidad y la identidad definidas en relación a una cadena de producción y un fin siempre posterior.

Entramos así a un ámbito en que cada ser es una identidad - sustantiva en sí misma y no por referencia a cosas que le son externas y al mismo tiempo homogéneas. La ruptura del carácter de 'cosas' de los seres lleva a la percepción de su absoluta diferencia y, por ello, a la continuidad: es lo heterogéneo lo que aparece y lo que rompe los límites; lo que no tiene sentido porque no es ubicable ni homologable a nada. Como anota Savater, es precisamente la aparición de la diferencia lo que rompe el mundo de las cosas:

El reino de las cosas es el ámbito de lo intercambiable, de lo que puede contarse y medirse porque se manejan unidades homogéneas. (74)

...la intimidad no es en modo alguno indistinta para los hombres, como debe serlo para los animales; es precisamente el punto de las más irreductibles y sutiles diferencias, de la más exquisita contraposición o colaboración de las - fuerzas. Por la intimidad me separo plenamente de las cosas y de mi cosa-yo, para abrirme a una pluralidad de diferencias *concretas*, que, por serlo, no pueden remitir a 'cosa' alguna. (75)

No se trata de una recusación total del trabajo y el sentido. El interdicto, ese abismo que marca el surgimiento del hombre y lo separa de la indistinción, es conservado; lo que ocurre es que se niega la necesidad de los regímenes que imponen el trabajo y el sentido. Se trata de un impulso radical a lo que es precisamente lo humano: la distinción. Si el interdicto nos diferencia de la naturaleza, lo sagrado nos separa de todos los órdenes y finalidades, nos reafirma en la gratuidad, en el puro lujo que es el hombre; muestra que ningún fin es necesario, que no hay destinos que cumplir, que toda legalidad puede ser excedida.

El mundo de las cosas nos identifica y localiza porque da sentido a la pérdida. El consumo no se orienta a la dilapidación sino que entra a formar parte de un proceso de re-producción; el despilfarro deja de ser algo insensato y se integra al proceso de conservación y acumulación.

De esta manera lo que el trabajo establece es un sentido que garantiza la preservación de lo consumido a través de su inclusión en un futuro producto al que tiende la labor actual.

En el caso de nuestra propia identidad como hombres el mundo de las cosas nos determina dando sentido a nuestra muerte. Como

dice Morey, "...sin la presencia de la muerte...parece que no nos es posible hablar de individualidades" (76). Se nos garantiza - nuestra preservación a través de un circuito de medios y fines que hará que aún después de nuestra desaparición permanezcamos en los medio renovados de los siguientes hombres que a su vez, serán - instrumentos de fines futuros que los preservarán de la destruc - ción. De esta forma, el sentido da sentido a la muerte.

Al resquebrajar esta cadena de medios y fines la intimidad nos angustia porque hace emerger la violencia sin paliativos de - la muerte: ya no hay fines que la organicen y justifiquen. Lo sa - grado, a diferencia del desperdicio calculado para la re-produc - ción, hace que la pérdida sea verdaderamente un gasto improducti - vo, una pura dilapidación sin sentido. Nos libera de la necesi - dad borrando las garantías de permanencia que nos amarran a la - búsqueda de fines posteriores y a la postergación del goce.

Liberados de las ataduras de lo necesario, lo sagrado se cons - tituye como un momento de profunda alegría en el que los hombres se entregan a un consumo que se realiza en el instante presente - pues ya no hay ninguna justificación para aplazarlo.

Asociada al estado de continuidad está lo que Bataille llama "la práctica de la alegría ante la muerte" que consiste en enfren - tarnos a ella, en la transgresión, para descubrir que no tiene ni puede tener sentido. Si somos hombres podemos desaparecer pero si morimos nos hallamos fuera del ámbito de lo humano que es con - ciencia y distinción. La muerte es un enigma radical al que no podemos acceder: es lo absolutamente otro, lo absolutamente insen - sato.

Lo sagrado nos libera al mostrar que todo el orden que como tal da sentido a la muerte, está él mismo referido a la pérdida - porque a esa cadena insensata no hay posibilidad de incluirla en la cadena de los medios y fines como un gasto necesario para la re producción.

La pérdida propiamente dicha tiene lugar solamente en el mun do humano porque mientras que en la esfera de lo natural la dilapidación posibilita la extensión de la vida, la transgresión no contribuye en nada a la conservación o acumulación. La intimidad, el estado de comunicación, es completamente inútil e irreductible a la producción y re-producción.

Bataille es conciente de las dificultades que involucra esta posición si es que lo sagrado ha de ser pensado y el problema se acrecienta -agregamos nosotros- porque en verdad tiene que serlo. El nudo problemático se localiza en el hecho de que si el interdic to nos establece por medio de la distinción que es el sentido res pecto a las brumas del mundo animal ¿cómo acercarse desde el sentido a lo insensato? La experiencia de lo sagrado es pérdida inú til, plena gratuidad que, sin embargo, se da a los seres conscien tes que tienen esta característica como su definición y que por lo tanto parecerían imposibilitados de perder el sentido so pena de dejar de ser.

La solución de Bataille es notable y sorprendente. En principio, lo sagrado es una experiencia y no un conocimiento -un es tado homogéneo con el mundo de las cosas que el interdic to confor ma-, por lo mismo, se trata de algo que no puede ser permanente;

es un instante, una desgarradura en el orden en la que no podemos establecerlo definitivamente. Lo sagrado exige así, para ser una experiencia humana, que quienes lo experimentan no mueran, no se instalen para siempre fuera del sentido.

En todo caso al mantener el interdicto ¿cómo saber que hemos experimentado lo sagrado? Para Bataille, de acuerdo a los postulados de la Economía General, lo sagrado se da, es un gasto improductivo que conforma, junto con el productivo, a la propia vida; pero al concebirlo, al abordarlo desde la conciencia no podemos sino reinventarlo, hacer una ficción, aludirlo pero no aprehenderlo.

Savater aprehende este sentido 'ficcional' de la reflexión batailleana en la que no afirma ningún paraíso original o subyacente al cual acceder:

No hay retorno directo al mundo de nuestros primeros dioses, los animales, que son los habitantes *no caldos* del jardín; lo sagrado sigue la vía de la caída misma como *reinvención* del Paraíso. (77)

Re-*invención* y no regreso porque precisamente lo que el interdicto establece es el abismo infranqueable, el salto que el hombre marca; aún más, lo sagrado es propiamente la *invención* del paraíso porque antes está el vacío.

Lo sagrado es ficción porque no refiere a ningún ser profundo. En el fondo de todo, de este mundo humano, lo que hay es que no hay nada, o mejor, lo que hay es la huella de la diferencia, la marca del sinsentido que es el silencio siempre presente en toda práctica o discurso; actividades y órdenes que no hacen más que

inventar ficciones de sentido sobre ese vacío, esa diferencia absoluta e insensata que no fue alguna vez en algún punto porque - siempre ha sido y sigue estando en tanto los hombres son.

"Lo que requiere más valor es callar" dice Bataille, llegar a ese silencio del que el interdicto es sólo la huella, la marca de la diferencia que escapa siempre a todo pensamiento y lo corroe en sus cimientos porque por debajo de toda construcción, sólo está la Noche.

No hay pues nada como el "Ser", sino el vacío, la noche, el silencio que nos es inaccesible pero que deja su marca y nos obliga a la ficción. El interdicto es únicamente el acta de un salto abismal que nos establece siempre ya del otro lado condenándonos a construir y re-construir puentes que, paradójicamente, nunca - pueden cubrir una distancia y un abismo que no están en ninguna - parte.

Francois Whal considera que la utilización que Bataille hace de expresiones como "continuidad del ser" tiene como consecuencia el ontologismo:

...consecuencia esencial(empapada de ontologismo), en la que Bataille queda en cierto modo acorralado: la de que *el ser es dentro-fuera* (más allá de la oposición continuo-discontinuo) *uno, homogéneo(...)*

Hay un fundamento que (más allá de toda heterología) sigue siendo fundamentalmente el mismo. El pensamiento de Bataille sólo nos conduce a este desgarramiento que abre a cada sujeto hacia un más-allá-de-sí-sujeto, al modo en que se encajan los dos pedazos rotos de una misma hoja ontológica, o mejor, al modo en que se res-

tituye al movimiento del todo-continuo-monos
una de sus partes separadas. (78)

Pero lo que nos dice Bataille es que justamente no hay ningún fundamento que en la base permita que todos los seres compartan una última y esencial naturaleza. Y aún si se postulara que el vacío, la "noche" como le llama el autor de La Parte Maldita, es este ser primero y fundamental, el enunciado mismo sería contradictorio con un abismo del que toda afirmación nos separa. "Lo que requiere más valor es callar" porque en rigor no podemos acceder al silencio.

El que Bataille utilice el término 'Ser' no niega sino más bien confirma la ficción al hacer aparecer como poseedor de sentido pleno a lo absolutamente insensato: "...nada tiene sentido más que bajo la condición de ser ficción" (79).

Así descubrimos que no solamente la experiencia de lo sagrado sino de toda la Economía General, que habla de los principios de la vida, y en forma explícita alude a un estado previo al surgimiento del hombre, no es otra cosa que una ficción que en su misma argumentación se afirma como tal desde el momento en que postula que la transgresión no suprime el interdicto, es decir, que cualquier palabra es la del hombre y su mundo.

Ahora bien, no se trata de que la Economía General sea una ficción por pura ocurrencia de Bataille, sucede más bien que el mundo mismo es paródico y esa es la base sobre la que Bataille articula su narración:

Está claro que el mundo es puramente paródico,
es decir, que cada cosa que miramos es la paró

dia de otra, o incluso la misma cosa bajo una forma engañosa(...)

Todo el mundo es conciente de que la vida es paródica y necesita una interpretación(...)

El oro, el agua, el ecuador o el crimen, pueden enunciarse indiferentemente como el principio de todas las cosas. Y si el origen no se asemeja al suelo del planeta que parece ser la base, sino al movimiento circular que el planeta describe alrededor de un centro móvil, un coche, un reloj o una máquina de coser pueden aceptarse igualmente como principio generador. (80)

Lo que busca Bataille no es engañarnos sino hacer aparecer - el silencio aun en su vacío, en su inexistencia. Se trata de una especie de cuestionamiento del sentido desde la ficción, de un intento de que la palabra hable el silencio que la constituye.

La propuesta batailleana se asume como ficción y no como saber o concepto porque busca no incluir a la pérdida en la cadena de sentido en donde el gasto improductivo es considerado como un desperdicio calculado requerido por la producción, un medio más hacia la consecución de un fin.

"Ficción" no es equivalente a "fantasioso". La experiencia de lo sagrado no es producto de un mero capricho y el hecho mismo de su narración es ya una forma de interpretar este mundo y es, por ello, una realidad actuante de esta vida humana.

Que lo sagrado no es una ilusión, pura palabrería, lo muestra Bataille al hacernos ver que su emergencia ha requerido y requiere de una serie de prácticas que se pueden rastrear en diferentes sociedades pero que asumen la forma general del Sacrificio.

5. El Sacrificio.

Lo sagrado es justamente la continuidad del ser revelada a quienes fijan su atención en un rito solemne, en la muerte de un ser discontinuo. (81)

De esta manera presenta Bataille la estrecha relación existente entre la experiencia de lo sagrado y la práctica del sacrificio pues en verdad la primera no podría darse sin la segunda.

El sacrificio es una práctica en la que materialmente las cosas son sacadas de la esfera de lo útil; implica destrucción o, como dice Bataille, muerte. Sin embargo, no se trata de aniquilar a los seres sino solamente de destruirlos como útiles -medios de producción supeditados a fines; o como seres discontinuos y limitados.

El acceso a lo sagrado es siempre una práctica excesiva pues su fundamento está dado por la imposibilidad de reducirla a las operaciones del trabajo. Hay que romper el carácter de cosa del objeto, es decir, consumirlo excesivamente, llevarlo a la esfera de la pérdida y del sinsentido.

Destruída la cualidad de 'cosa' que ha sido impuesta al objeto por el gasto productivo se abre la posibilidad de una comunicación íntima con él que hasta ese momento era un sujeto separado, establecido en una diferencia radical con respecto a su objeto de trabajo.

Es a través del sacrificio como se restituye al mundo sagrado aquello que fue degradado, hecho 'cosa' por el mundo profano. El sacrificio no implica necesariamente la destrucción del animal

o la planta que el orden ha convertido en cosa, sino que basta que la destrucción se realice sobre su carácter de cosa, es decir, que se niegue la relación utilitaria del hombre con el mundo para que este último vuelva a adquirir un estatuto sagrado y el hombre logre restablecer el lazo profundo de immanencia que lo unió a él.

Sacrificar no es matar, sino abandonar y dar. La ejecución no es más que una exposición de un sentido profundo. Lo que importa es pasar de un orden duradero, en el que todo consumo de recursos está subordinado a la necesidad de durar, a la violencia de un consumo incondicional.

(82)

Así, el sacrificio consiste en la ruptura de la relación de utilidad basada en la separación y delimitación de los seres que aparecen todos ellos como medios; quiebra el orden del trabajo.

Pero en un mismo movimiento se suprimen no sólo los lugares que marca el proceso laboral sino también los parámetros de sentido ligados a él, es decir, la relación sujeto-objeto.

"Se sacrifica lo que sirve" dice Bataille en Teoría de la Re-ligión, lo que es funcional al proceso de producción porque el sacrificio es lo contrario de éste pues no tiene otro interés que él mismo. De ahí que su realización no esté referida a ningún - tiempo futuro sino que se da en el instante: ningún fin ulterior lo justifica.

Encontrándose fuera de todo proyecto la inteligibilidad del sacrificio presenta los mismos problemas con los que hemos topado al abordar lo sagrado. El recurso a una escritura de ficción -y su sustento en un mundo paródico- se aplica también en este caso;

y es ella la que explica la constatación de Bataille de que, aunque referido a la pérdida y por tanto carente de sentido, la práctica del sacrificio ha sido comunmente integrada a la esfera de la significación como un medio, que en este caso no está orientado hacia el consumo posterior sino a la comunicación íntima entre los hombres:

Hablando en general, el sacrificio(...) parece haber dado lugar a la sensación de crimen: el sacrificio está del lado del mal, es un mal necesario para el bien.

El sacrificio sería por otra parte ininteligible si no se viése en él el medio por el que los hombres, universalmente, se "comunican" entre sí, al mismo tiempo que con las sombras que poblaban los infiernos y el cielo. (83)

Pero el sacrificio solo puede llevar a la comunicación en la medida en que su realización traiga consigo la emergencia de lo sagrado; lo que no está garantizado puesto que la intimidad está ligada a lo azaroso en tanto su aparición rompe con la necesidad. Por ello, no todo rito solemne en el que se mata a un animal o se ofrendan 'cosas', es un sacrificio en sentido batailleano.

La idea del sacrificio como medio privilegiado de comunicación expresa, sin embargo, la significación profunda que la emergencia de lo sagrado tiene para los hombres como quebrantamiento del mundo de las cosas que los encadena. Savater expresa esta idea citando a Bataille cuando afirma que el labrador no es más que el arado de quien come el pan y "en último extremo, el acto del mismo que come es ya el trabajo de los campos, a los que provee de energía" (84), y agrega:

La vinculación a lo sagrado corta el incesante remontarse de los 'medios-para algo' y re-instaura el continuo de la inmanencia: el pescador reza no sólo para pescar mucho, sino para estar cierto de que no es sólo pescador, es decir, el arpón y la red de quienes comen pescado; reza para asegurarse -para proclamar- que no es sólo cosa, como el pez que saca del agua o su red, sino dios mismo, como el pez libre en las aguas o el infinito mar. (85)

La dificultad para comprender el sacrificio radica en el enfrentamiento desde el sentido con lo insensato; por ello, se da una disparidad entre la víctima y el sacrificador que lleva a que sólo la primera salga *definitivamente* del mundo de las cosas mientras que el segundo se encuentra ligado al proyecto o, como dice Bataille, "el porvenir es su pesadez de cosa".

De esta ambigüedad se deriva el hecho de que la aparición de la muerte que la experiencia de lo sagrado conlleva, únicamente puede ser aprehendida a través de la muerte de otro, pues, como hemos discutido, quien experimenta lo sagrado no ha de morir a menos que deje de ser humano. Esto no quiere decir que el sacrificador permanezca completamente al margen. La ruptura requerida para acceder a lo sagrado está unida a la presencia de la muerte pues ella es la que, como afirma Bataille en El Aleluya, "no puede ser poseída sino que desposee" (86). El sacrificio trae aparejada la angustia que la presencia de la muerte provoca.

El sacrificio...exige que la muerte exista. Es natural, por consiguiente, que el sacerdote que asume su acción a fondo retroceda inmediatamente aterrorizado de su propia audacia. (87)

Este 'otro' destruido en el sacrificio ha de tener la característica de ser un útil dentro del proceso de producción pero - también es necesario que este objeto sea, en el fondo, lo contrario de una cosa:

El sacrificio se hace con objetos que hubieran podido ser espíritus, como los animales, sustancias vegetales, pero que se han convertido en cosas y a las que hay que devolver a la inmanencia de la que provienen, a la esfera de la intimidad perdida. (88)

La cosa sacrificada ha de aparecer en su particularidad; ser ésto o aquéllo en tal momento. El sacrificio es siempre una práctica concreta que se da de manera específica y distinta en cada - situación pues está unida a lo particular:

La particularidad es necesaria para la pérdida y para su fusión. Sin la particularidad (en tal punto del planeta un tren entra en una estación, o cualquier otra cosa así de vacía) no habría nada 'liberado' (...)

Nada es sagrado que no haya sido particular (aun que dejando de serlo). (89)

Esto implica que a pesar de adoptar comunmente la forma de - rito, se trata de algo que es en cada caso un proceso particular e irrepetible. Cuando Bataille analiza el sacrificio no habla de una práctica que se encuentre desligada de las transformaciones - sociales; no se ubica en un terreno meta-histórico sino que única mente nos da principios generales que como tales no pueden ser la explicación definitiva de este o aquel sacrificio. Por lo demás, esto está acorde con los principios de la Economía General que he mos analizado: es necesario que se dé primero el gasto productivo

para poder dilapidar y, en el mundo del hombre, el gasto improductivo, la transgresión, se determina a partir de las modificaciones que sufren el proceso de trabajo y el sentido.

El sacrificio lleva a la intimidad al romper el carácter de cosa del objeto pero, justamente por ello, el sujeto deja de tener frente a sí aquello que lo define como tal: la muerte del otro particular es así la dislocación del sujeto pero, de la misma manera, de este sujeto concreto.

6. Transgresión organizada y Degradación.

El gasto improductivo asume la forma de transgresión en la sociedad humana y se desarrolla a través de prácticas concretas a las que Bataille engloba por medio del concepto de Sacrificio. La ruptura del interdicto se orienta a la dilapidación insensata que disloca el mundo de las cosas y abre a la intimidad.

Sobre estas bases el carácter concreto de la transgresión lleva a Bataille a una reflexión sobre la sociedad y su historia. Que el sacrificio se dé siempre en la particularidad tiene la consecuencia de que si bien podemos hablar en términos generales de Interdicto y Transgresión, el hecho es que en realidad lo que aparece en la historia no es nunca la práctica general sino formas diferenciadas de transgresión. Análogamente, el que haya una interdicción general no niega que el trabajo y el sentido adopten formas determinadas y específicas: no establecen el orden en general sino esta o aquella organización de la producción y el sentido.

El gasto productivo es *Transgresión organizada* que varía en su particularidad en tanto también los gastos para la conservación

y acumulación cambian. Transgresión organizada e interdicto forman, para Bataille, 'un conjunto que define la vida social'.

El carácter concreto de la pérdida en la sociedad permitirá a Bataille elaborar un marco para la comprensión de la historia en el que las formaciones sociales se clasifican por las formas que asume en ellas la transgresión y no por las transformaciones que sufren el proceso de trabajo y el sentido. Miguel Morey indica - que esta concepción del devenir histórico es también una crítica al principio clásico de utilidad:

...una nueva interpretación de la sociedad según un modelo de intercambio energético, estableciendo un giro copernicano en el dominio - de la comprensión de lo económico: la crítica al principio clásico de utilidad y su sustitución por el concepto de gasto improductivo(...)
Apuntando en consecuencia una nueva clasificación de los modelos de sociedad, no según su modo de producción, sino de acuerdo con sus formas de gasto suntuario. (90)

Crítica del concepto de utilidad porque la pérdida se hace - patente en una dimensión que impide que pueda ser reabsorbida por el sentido si se trata, en verdad, de una dilapidación insensata. Pero también porque la transgresión se da en la particularidad, - es decir, es concreta y tiene la característica de ser *organizada*: para Bataille el acto transgresivo involucra una práctica y una - experiencia comunitarias.

La inteligibilidad de la historia ya no gira en torno a sujetos productivos, limitados e identificables, sea el trabajador, la clase, las masas o cualquier otra entidad a la que se le atribuya voluntad, conciencia e identidad. La verdad de la historia y las

sociedades no es atribuible a ningún ser cerrado, sino que su lugar está 'pasando de un lado a otro':

...la verdad no está donde los hombres se con
sideran aisladamente: comienza con las conver
saciones, las risas compartidas, la amistad,
el erotismo y *no tiene lugar más que pasando*
de uno a otro". (91)

El que la transgresión sea organizada implica que tiene que ser renovada constantemente puesto que, en tanto se ejerce a través de prácticas localizadas en el ámbito del sentido, en la esfera del gasto productivo, alcanzan también ellas un límite que requiere que las mismas formas concretas que asume el sacrificio sean destruidas. Bataille muestra cómo es el carácter organizado de la pérdida lo que posibilita que las sociedades no sean aniquiladas por medio de una transgresión absoluta que rompiera el interdicto sin conservarlo.

La transgresión es limitada y es por ello siempre cambiante en la medida en que si una forma de sacrificio es absorbida dentro del espacio productivo, la sociedad requerirá de nuevas pérdidas y sacrificios que liberen la presión acumulada:

...siempre dentro del conjunto una sociedad produce más de lo que es necesario para su subsistencia y, por tanto, dispone de un excedente. Es precisamente, el uso que hace de él lo que la determina: el excedente es la causa de la agitación, de los cambios de estructura y de toda la historia. Pero hay más de una salida de las cuales la más común es el crecimiento. Y el mismo crecimiento tiene diferentes formas, las cuales, a la larga, cada una tropieza con algún límite. In

vertido, el crecimiento demográfico se hace militar, está obligado a la conquista: el límite militar alcanzado, ya todo el excedente tiene las formas suntuarias de la religión como salida, los juegos y los espectáculos que se derivan de él, o bien el lujo personal. (92)

No vamos a recorrer aquí la reconstrucción batailleana de la historia a partir del principio de la pérdida y que aparece fundamentalmente en La Parte Maldita y en Teoría de la Religión. En ella se clasifica a las sociedades de acuerdo a las formas predominantes que asume la transgresión en diferentes momentos (fiesta, 'potlatch', sociedad militar, religiosa, industrial, etc.). Sólo hemos de hacer notar dos puntos. Primero que el que la pérdida sea considerada por Bataille como elemento definitorio no es una mera cuestión de punto de vista sino que se manifiesta en la conformación real de las sociedades estudiadas.

En segundo lugar, que Bataille identifica una forma de intercambio lujosa -el potlatch- en la que la base no es el trueque sino el don sin contrapartida y que este intercambio de rivalidad es anterior al enfrentamiento que dará nacimiento al amo y al esclavo: Bataille se deslinda de Hegel.

La concepción batailleana de la historia encuentra su fundamento en los principios de la Economía General. El estudio de cada sociedad concreta pasa por la identificación de prácticas que rompen con la actividad encaminada a un fin y con el sentido que ella involucra. No toda destrucción de cosas es un verdadero gasto improductivo; lo es únicamente si tiene como efecto -azaroso- la ruptura de los seres cerrados, la experiencia de lo sagrado.

Las prácticas que aparentemente se mueven en la violencia, pero que en lugar de romper el orden lo refuerzan, son englobadas por Bataille dentro del concepto general de 'degradación' que aparece explícitamente en El erotismo pero que puede encontrarse a todo lo largo de la obra batailleana.

La degradación conjuga un "desconocimiento" de la prohibición con la búsqueda de intereses al contrario de la transgresión que rompe el interdicto porque de entrada lo asume y, además, se orienta a la pérdida. Tomamos una cita de Sobre Nietzsche entre tantas otras:

La sensualidad persigue un desorden banal -y sin verdadera fuerza- a través de existencias simplemente relajadas: nada es más corriente. Lo que con una natural aversión llamamos *placer*, no es en el fondo más que la subordinación a unos seres grávidos de esos excesos de goce, a los que otros más ligeros acceden para perderse.

Un crimen de capítulo de sucesos tiene pocas cosas en común con los turbios atractivos de un sacrificio: el desorden que introduce no es querido por lo que es, sino que está puesto al servicio de *intereses* ilegales, que difieren poco, si se los mira insidiosamente, de los intereses más elevados. (93)

La teoría de la Economía General será la base sobre la que se erijan los análisis batailleanos acerca de la Experiencia Interior; en ésta la reflexión girará en torno al orden y su transgresión en nuestra sociedad contemporánea. Pero antes de abordarla es necesario detenerse en los estudios que Bataille realiza en torno al cuerpo.

CAPITULO III. EL CUERPO, LA CONCIENCIA Y EL LENGUAJE.

1. La noción del Yo.

El problema de la constitución y pérdida de la identidad -objeto de la teoría de la Experiencia interior- es entrevisto por Bataille por primera vez en una aproximación que llamaremos 'la -improbabilidad del Yo' y que se encuentra expuesta, en términos generales, en Sacrificios y desarrollada, posteriormente, con mayor amplitud en La experiencia interior.

En dicho acercamiento, Bataille toma como punto de partida - la aceptación de una carencia de fundamento ontológico del hombre dada por la improbabilidad misma de su venida al mundo: antes del hombre no está más que el vacío; ni Ser ni Dios sino la nada, la noche, el silencio. Hablar de este vacío, de este silencio, es, como ya hemos dejado ver insistentemente y con anterioridad, aludir a él mediante una ficción en la que pretendemos dar un sentido a aquello que en rigor no es ni éste ni aquéello sino simplemente sinsentido.

En esta ficción, que constituye la teoría de la Economía General, se plantea a la existencia de cada uno de nosotros así como la de la humanidad en su conjunto, como producto de un gasto - lujoso y no necesario que la naturaleza lleva a cabo con su energía sobrante; nuestra aparición y presencia sobre el globo terráqueo depende de condiciones meramente azarosas y gratuitas. El hombre se convierte en el mayor lujo creado por la naturaleza en la medida en que es el ser que posee una 'parte maldita' característica, la conciencia, que lo vuelve el ser vivo más apto para - el dispendio lujoso de energía. Sin embargo, este surgimiento de

lo humano marca con la naturaleza un abismo infranqueable que se encontrará siempre como su fundamento: la oposición entre lo natural y lo humano cobra sentido a partir de la posibilidad misma de la huella de la diferencia. La naturaleza, al crear al hombre, ha dado lugar a su propia destrucción; engendra a un monstruo, un monstruo de razón dice Bataille, cuya existencia es un desafío a la naturaleza, una negación de la misma a través de la marca distintiva de la interdicción, de ese corte abismal que nos coloca siempre en la frontera de lo humano. El hombre es recusación constante de cualquier carácter natural que quiera atribuírsele; pero, esta recusación constante lo compromete incesantemente al vacío.

Este vacío que se encuentra por debajo del hombre, constituye la improbabilidad infinita de la que proviene: las identidades separadas que somos no son producto más que de un enlace coyuntural donde nuestra posibilidad se funda; si cualquier elemento se hubiese modificado en ese momento, en lugar de ese Yo se encontraría un otro. Nuestra presencia sobre ese vacío

...es como el ejercicio de un frágil poder, -
como si ese vacío exigiese el desafío que le
lanzo, yo, es decir, la improbabilidad infinita,
dolorosa, del ser irremplazable que soy. (94)

Sin embargo, el Yo no es sólo la huella de la diferencia con respecto a la naturaleza sino también, y al mismo tiempo, la marca de separación con respecto a los otros, el surgimiento de una identidad. La diferencia de identidades que somos es posible en la medida en que al ubicarse al Yo dentro de un mundo humano, al

quedar inserto dentro de la lógica de la conservación y la acumulación, dentro del orden de lo homogéneo, se le reduce a un mero instrumento de producción, a un objeto sólido, a un objeto aprehensible a la conciencia pues, al estar mediado por el trabajo y el proceso de producción, puede ser ubicado dentro de un tiempo y un espacio que lo vuelve mensurable y susceptible de ser conocido.

El Yo difiere así de 'lo que es', de 'aquello que existe'. - Lo que existe no es más que la improbabilidad, lo gratuito, lo que carece de sentido; por ello, el Yo aparece como una no-existencia, como una construcción ilusoria, como una nada en donde se funda todo valor. Sólo en tanto ilusión el Yo responde a la exigencia de la vida humana-social que es negar la improbabilidad misma del Yo. La negación de dicha improbabilidad es lo que permite que el mundo aparezca como necesario y probable, es decir, con fundamento y sentido y posibilita el establecimiento de relaciones de interdependencia y sucesión cronológica de los objetos.

El Yo se manifiesta como la ilusión de una unidad sustancial que pone freno al movimiento violento y carente de sentido de la naturaleza: la 'naturaleza humana' no es más que un artificio, - una ficción de identidad por medio de la cual nos configuramos un rostro; rostro sin el cual el estatuto humano no hubiese sido posible. El Yo aparece entonces como el corte dentro de la inmediatez del mundo, de la indistinción animal; sin embargo, aunque el Yo es fundamento de todo valor, aunque Bataille define al Yo como un valor en La experiencia interior, el Yo no puede escapar aunque se resista, al incesante movimiento de vacío que lo constituye pues, no siendo más que un valor, el Yo no es otra cosa más -

que suerte, como el mismo Bataille precisa en El culpable:

...todo valor es suerte, su existencia depende de la suerte, que yo lo encuentre depende de la suerte. Un valor es el acuerdo de un - cierto número de hombres, cada uno de ellos - animado por la suerte, concertados por la suerte, la suerte en su afirmación (ni voluntad, ni cálculo...esta suerte...como un toque que concierta al ser con lo que le rodea. (95)

Esta gratuidad del Yo, esta verdadera naturaleza que lo conforma, no puede ser entrevista más que en el límite de la muerte: al morir, el Yo percibe sin escapatoria su naturaleza desgarrada; el yo=que=muere abandona el acuerdo con una realidad común y percibe lo que le rodea como un vacío y a sí mismo como un desafío a ese vacío.

El Yo, nacido de la gratuidad, es la puesta eminente del sentido, de la razón que combate incesante y ardientemente contra - ese sinsentido del que ha surgido para mantener el dominio sobre esa sinrazón demoleadora y desarmante; pero, en los sufrimientos, en el límite de la muerte, la razón revela el ordenamiento frágil de su existencia, su debilidad: no poder dominar. En el halo de la muerte, en la intensidad del dolor cuya sensación es incompatible con la tranquila unidad del Yo, el yo=que=muere ve realizada su esperanza de hacer retroceder los límites del 'sueño de la razón'; la muerte, inaccesible e inefable, hunde en el sinsentido al hombre ideal que encarna la razón. Sin embargo, esta revelación del yo=que=muere no se produce cada vez que la simple muerte se revela a la angustia; supone la soberanía en el momento en que es proyectado en la muerte. La muerte entonces, deja de aparecer

como una necesidad de aniquilación y se presenta como la avidez - pura de ser *yo*, no siendo el vacío o la muerte más que el dominio donde infinitamente se levanta el imperio del Yo que no es más - que vértigo.

El yo=que=muere, 'desentendido de la razón como un perro', se encierra gustosamente en el horror de una muerte espantosa cuyo carácter angustiante es producto de la propia necesidad que el hombre tiene de angustia.

Sin esta necesidad (de angustia, GFL y LFF), la muerte le parecería fácil. El hombre, al morir *mal*, se aleja de la naturaleza, engendra un mundo ilusorio, humano, configurado por el *arte*: vivimos en el mundo trágico, en la atmósfera ficticia de la que la 'tragedia' es la forma más acabada. Nada es trágico para el animal, que no cae en la trampa del *yo*. (96)

El hombre crea un mundo trágico, un reino en donde lo irremediable -la muerte- ha tomado su dominio. A través de la ficción el hombre otorga sentido a un universo silencioso, a un universo animal en donde la muerte no causa horror porque no puede ser concebida antes de que acontezca; la conciencia de la muerte, del vacío que lo fundamenta, compromete al hombre a una ficción de sentido que, como ya aclaramos en el capítulo anterior, jamás llena ese abismo entre el hombre y la naturaleza que no puede ser ubicado en parte alguna. Sin embargo, en el límite de la muerte, el yo=que=muere accede al éxtasis de la ruptura de sus límites, de la pérdida de sentido: el yo=que=muere acepta la ilusión como descripción adecuada de su naturaleza. En el límite de la muerte, - en el curso de la visión extática, el Yo y su ilusión -que no se

libera más que fuera de sí- no deja de tener algún objeto; objeto que es catástrofe porque el yo=que=muere lo ha creado:

Este objeto, caos de luz y de sombras, es *ca-tástrofe*. Lo percibo como objeto, empero, lo forma a su imagen, al mismo tiempo que es su reflejo. Al percibirlo, mi pensamiento se hunde en la aniquilación como en una caída en la que se lanza un grito. Algo de inmenso, de exorbitante, se libera en todas direcciones como un estruendo de catástrofe; esto surge de un vacío irreal, infinito, y juntamente se pierde en él, como un choque de brillo en-
guedador.

(97)

Al igual que el Yo vivo proyecta su imagen sobre los productos de su trabajo en un tiempo lineal, mensurable y con sentido, el yo=que=muere proyecta su imagen hacia la catástrofe que no es más que el tiempo libre de toda cadena, cambio puro. Sin embargo, el Yo, siempre renuente a rebasar los límites, a alcanzar los extremos donde quedaría desgarrado, convierte a ese horizonte nocturno, a ese vacío, en un espejo donde quede reflejado impidiendo de este modo entregarse a la pérdida y al sinsentido que lo abrirían a la plena variabilidad e indeterminación de su identidad.

Este reflejo especular del yo=que=muere que imposibilita hablar de un desgarramiento del Yo como ilusión de una identidad, hace a Bataille abandonar esta primera aproximación y se entrega a la tarea de construir una nueva noción del Yo en donde éste que de abierto a la posibilidad de 'múltiples representaciones'.

Esta nueva noción del Yo implicará la construcción de una teoría del cuerpo en donde el Yo y el cuerpo queden unidos. Teo-

ría del cuerpo como 'cuerpo múltiple y sin fin' que abra la posibilidad de construir un Yo del mismo tipo mediante la introducción de una nueva concepción del sujeto que engloba tanto al Yo como expresión de lo universal, como a un 'ipse' absurdo e incognoscible que manifiesta la más absoluta particularidad.

Pasaremos primero a exponer la teoría del cuerpo llamada el 'ojo pineal' y posteriormente explicaremos la teoría que elabora Bataille sobre este nuevo sujeto.

2. Cuerpo y lenguaje: el 'ojo pineal'.

Hablar del erotismo exige hablar del cuerpo. Bataille opta para abordarlo por una fábula de la hominización llamada el 'ojo pineal' que -de acuerdo con Foucault- "...gira entorno al ateísmo y la transgresión" (98). El 'ojo pineal' es una ficción del comienzo que se aleja del orden de los datos originarios y da cabida a la topologización de la materialidad del cuerpo, a la manifestación de sus superficies. Esta fábula-ficción aparece, como el mismo Bataille lo precisa, como la búsqueda de un absurdo dado en la angustia que nos permite recusar la pregunta por el origen para dejarnos despojados del sentido garantizado por el orden real y abiertos al sinsentido de lo desconocido.

Hablar del cuerpo no ya desde una 'fraseología equilibrada' como es la ciencia y la filosofía sino desde la 'virulencia de sus fantasmas' implica abordarlo desde su naturaleza desgarrada y alejarlo por completo de aquella ilusión metafísica teologizante en donde el hombre no es más que un momento dentro de un proceso homogéneo de desarrollo.

El hombre ha negado la naturaleza en el momento mismo de su

elevación del suelo: el estatuto humano lo adquiere el cuerpo en el paso de la posición horizontal a la vertical, a la posición - erecta y 'contranatura'.

...los cuerpos humanos se yerguen sobre el suelo como un desafío a la tierra, al barro que los engendra y que se complacen en enviar nuevamente a la nada.

La Naturaleza, al engendrar al hombre, era una madre moribunda: daba el 'ser' a aquel cuya venida al mundo fue su propia condena a muerte.

(99)

En esta transformación paulatina del hombre a la erección se obstaculizaron los conductos anales para la expulsión de la energía por lo que ésta orientó su liberación hacia la oralidad.

Las oscuras presiones vitales se encontraron así repentinamente impulsadas hacia el rostro y la región cervical y se descargan por la voz humana y por construcciones intelectuales cada vez más frágiles (estas nuevas modalidades de descarga no sólo se adaptaban mejor al principio de la nueva estructura, la erección, sino que contribuían incluso a su rigidez y a su fuerza).

(100)

La cabeza se convierte a partir de este momento en el centro del equilibrio; erecto, el hombre logra polarizarse en cierto sentido por el cielo. Sin embargo, el hombre no se entrega a esta - aventura ascensional sin resistencia pues:

...si bien es verdad que su sangre, sus huesos y sus brazos, que el torbellino del goce (o incluso el silencio de la verdadera angustia)... se elevan en la dirección de un cielo bello como la muerte, pálido e inverosímil como la -

muerte, los ojos, en cambio, le mantienen afe-
rrado a las cosas vulgares donde la necesidad
ha fijado sus dominios. (101)

Estos ojos en posición horizontal, este aparato de la visión que no es más que la materialidad de la inteligencia de acuerdo - con Bataille, nos siguen religando al mundo de los objetos, al - reino de la necesidad y la utilidad. La vista es identificada - con la servidumbre corporal a los objetos y revela que la proyec- ción del objeto por el sujeto se da también materialmente por los ojos. El hombre se ha levantado hacia el cielo pero permanecien- do paradójicamente territorializado por su mirada fija en el sue- lo, en la tierra. Esta incongruencia viene a compensarse con la aparición de un ojo en la cúspide del cráneo: el ojo pineal.

Este tercer ojo que se abre paso a través del cráneo es "... la imagen y la luz desagradable de la *noción de gasto...*" (102) pues no tiene otro fin que mirar cara a cara a ese ilusorio 'azul del cielo', tan ilusorio como la muerte.

Quando solicite suavemente, en el corazón mis- mo de la angustia, un extraño absurdo, un ojo se abre en la cima, en el centro de mi cráneo.

Este ojo...no es obra de mi razón: es un grito que se me escapa. Pues en el momento en que la fulguración me ciega soy el fragmento de una vida rota, y esta vida -angustia y vé- rigo- al abrirse sobre un vacío infinito, se desgarrar y se agota de un solo golpe en ese vacío. (103)

Esta hendidura del cuerpo en el centro de su equilibrio, la cabeza, lo convierte -como dice Barthes- en el "...espacio del *no importa dónde...*" (104); el cuerpo no comienza ni termina en par-

te alguna, es ese 'continuo' del que nos hacemos, para nosotros y para los demás, un 'discontinuo' aparente a través de una operación subjetiva-colectiva que le da sentido mediante la intrusión de un valor: el Yo. El cuerpo presta al Yo la quimera de una unidad sustancial; pero no siendo el valor más que la 'coincidencia azarosa entre los hombres' como dice Bataille en Sobre Nietzsche, ni el Yo ni el cuerpo son necesarios. El cuerpo no es más que un 'volumen en perpetuo derrumbamiento', lugar de incidencia de la transgresión, instrumento de disolución y desmoronamiento de los límites y del Yo mismo.

El ojo pineal -que se manifiesta como el emblema del gasto puro- se abre a la contemplación del sol, de ese vértigo celeste que no es más que un vacío infinito, a través de la angustia, de ese sentimiento de peligro unido a la inagotable espera de los seres que tienen lo que está más allá del ser por objeto. La angustia es la que abre la posibilidad de ruptura del Yo y, junto con él, de la ordenación, armonía y homogeneidad corporal dadas por los órdenes, los espacios y legalidades sociales. Sin embargo, -el ojo pineal -que no es más que la representación de la ruptura simbólica del cuerpo y, por ende, de la razón por la identificación de razón y cabeza que realiza Bataille en Obras Escogidas- no es la destrucción de la razón ni del cuerpo sino su transformación. Los ojos en posición horizontal, la vista como representación de la materialidad-corporal de la razón, nos mantienen unidos al orden real constituido por trabajo y conciencia; el ojo pineal, también un 'ojo' y, por lo tanto, una conciencia, dirige la mirada hacia la Noche: es una conciencia que ya no tiene nada por

objeto pero *sabe* porque *ve*.

Esta doble transformación, del cuerpo y de la razón, es posible en la medida en que no hay nada natural en el hombre y, por - ello, éste se convierte en una constante recusación de la Natura- leza y de su naturaleza.

La condición humana es, en último extremo, reductible a la recusación de la naturaleza por sí misma (a la puesta en cuestión del ser por sí mismo)...La lucidez, la recusación, no pueden dejar de alcanzar la conciencia de los límites -en la que los resultados vacilan, donde el ser es la puesta en cuestión de sí mismo. (105)

El hombre es una voluntad de autonomía ligada a la puesta en cuestión de la naturaleza y no a las respuestas que se le dan, - puesto que toda contestación a dicha puesta toma para el hombre - el mismo sentido que la naturaleza: en la medida en que la natura- leza es el dato fundamental, toda respuesta devuelve a ella.

...la naturaleza es en un sentido un dominio definido, pero en un sentido más profundo ese dominio es propiamente la respuesta radical que se propone al interrogatorio del hombre... En otros términos, toda "respuesta" a la interrogación fundamental es una tautología; si pongo en cuestión lo dado, no podré en mi respuesta ir más allá de una nueva definición... (106)

La posibilidad de autonomía no puede ofrecerse al hombre en ninguna 'respuesta'; la verdadera soberanía se une al hecho de - convertir al hombre en una 'pregunta sin respuesta', en un supli- cio. Sin embargo, esta constante negación de la naturaleza, la continua reafirmación de su falta de fundamento ontológico, conde

na al hombre a una estrepitosa caída en el vacío del cielo donde queda comprometida la destrucción de quien ha destruído. Si el cielo es caída, lo es por el carácter erecto, contra-natura, del hombre; al elevarse, el hombre dirige su mirada hacia ese 'ano solar' tan vacío como la muerte, que nos deja desgarrados y distendidos hacia una ausencia de límites.

La caída en el vacío del cielo, esta reducción de la vida a la sencillez del sol, disuelve la dualidad Yo y cuerpo dada por el orden de la producción en una sola imagen: unidad de ficción en donde la naturaleza se vuelve inaccesible anulando así la posibilidad de cualquier retorno, de cualquier origen. Yo y cuerpo se funden en materia, que no es más que materia humana que se expía, que se pierde por no ser natural. La materia es aquello en donde se actualiza la contradicción irreductible entre sentido y sinsentido, entre interdicto y transgresión; es aquello que no permanece, lo que está en constante movimiento pero atravesado por el lenguaje, por los discursos insertos en instituciones y ritos.

...la materia, efectivamente, no puede ser de finida más que por la *diferencia no lógica* que presenta en relación con la *economía* del universo lo que el *crimen* representa en relación a la ley.

(107)

Aunque el Yo, la angustia avara del Yo, aparece como la posibilidad de limitar la caída en el vacío del cielo, la discontinuidad no es más que una mentira pues mi cuerpo en verdad no puede estar separado: el ojo pineal rompe los límites y formas que el lenguaje, el trabajo y el sentido otorgan al cuerpo.

La caída en el vacío del cielo no toma la forma de una inversión de la moral religiosa porque el 'azul del cielo' es un sin-sentido y no un fundamento último y primero como lo es Dios; lo bueno no se vuelve malo, lo malo no se vuelve bueno sino que pierden su sentido necesario. La experiencia de este vacío es expe-riencia de lo divino, de lo que carece de límites y no de Dios como garantía salvadora del Yo.

Dios no es el límite del hombre, pero el límite del hombre es divino. Dicho de otra forma, el hombre es divino en la experiencia de sus límites. (108)

El ojo pineal se abre ante la Noche, ante el sinsentido: Dios muere, se pierde el centro y el sentido y no queda más que la expe-riencia como única autoridad: autoridad que se expía a sí misma pues no es más que la puesta en juego, en cuestión, de su propia autoridad; la respuesta a la puesta en cuestión es la puesta en cuestión misma. No más liberación ni salvación en la unión - con Dios como objeto de valor deseable y positivo. La diferencia entre la experiencia religiosa y la experiencia erótica -experiencia de la Noche- se da en tanto que la primera no es sino una beatitud, una liberación que nos procuramos trabajando, una respues-ta a la puesta en cuestión de la naturaleza que nos mantiene y - afirma en la relación amo-esclavo en donde el primero, Dios, otorga al hombre, su siervo, una justificación de su injustificable - existencia: no hay pérdida posible cuando se le reintegra al sentido.

Dios y la razón no son, para Bataille, más que términos me-dios, categorías intelectuales y lógicas a las que el hombre recu

re cuando en su afán de autonomía e independencia respecto a la naturaleza advierte su dependencia hacia la misma en relación a su sinsentido:

No es en tanto cosa definida como el hombre choca con la naturaleza...

Es como esfuerzo de autonomía...

En principio, la naturaleza aparece como enmarañada, y la existencia humana es entonces lo que intenta desprenderse del enmarañamiento, reducir se a la pureza de principios racionales.

Está asegurado en este movimiento el dominio de la naturaleza por los hombres: la naturaleza es puesta en acción por los que la avasallan y la hacen servir a su autonomía.

Pero en toda posición (cada posición es provisional), la existencia humana se apoya en un término medio. No puede aspirar a la autonomía en su propio nombre...Pues al mismo tiempo que se capta como movimiento hacia la autonomía, advierte su enmarañamiento, la profunda dependencia en que la tiene la naturaleza enmarañada. De aquí la necesidad para ella de referirse a términos medios ideales, como Dios o la razón. Dios o la razón son términos medios en el sentido de que uno y otra se refieren al enmarañamiento quiérase o no, al orden aprehensible en el interior del enmarañamiento. (109)

El hombre queda paradójicamente esclavizado a sus propios - términos medios: la naturaleza que el hombre niega en la asunción de Dios es la propia naturaleza humana y esta naturaleza que es - una voluntad de autonomía en la naturaleza no es en el fondo más que la negación de la naturaleza. Dios y la razón son la posibi- lidad de introducir el bien, el orden aprehensible, dentro del -

caos de la naturaleza. El mal, la voluntad de autonomía humana, queda entonces subordinado a la imagen de Dios -ser separado de los demás, Yo que no encierra ninguna contingencia- encadenando a nuestro Yo en la ilusión de una salvación posible. El Dios de la teología -afirma Bataille- es la respuesta a la nostalgia que tiene el Yo de ser retirado del juego, de escapar a la muerte. Pero, la Noche, la caída en el vacío del cielo o, lo que es lo mismo, la ausencia de Dios y la consiguiente postulación de una religión acéfala, no otorga tranquilidad alguna; por el contrario, desgarrar al Yo cuando éste se deja abrasar por lo desconocido e incognoscible del lazo de la muerte: el insostenible Yo que somos se pone -inacabablemente en juego por la comunicación.

Los seres, los hombres, no pueden (comunicarse) -vivir- más que fuera de sí mismos. Y como deben (comunicarse), deben *querer* ese mal, la mancha, que poniendo su propio ser en juego, los vuelve penetrables el uno para el otro. (110)

El proceso de comunicación implica una serie de 'recorridos ardientes' de un ser a otro, una puesta en juego del sí mismo y -del otro, que los lleve a la ruptura con la fantasía agobiante -del ser aislado y discontinuo en que nos ha conformado este "efecto sociedad" que nos regula y determina: "*Toda (comunicación) participa del suicidio «del crimen»*" (111). No se trata, sin embargo, de romper con todos los límites, no es un retorno a una continuidad primera -por lo demás inefable e incognoscible- sino de eliminar los marcos privilegiados y necesarios y entregarnos al azar, a esa voluntad de suerte que nos abre hacia lo que 'aún no es'. - Este estado de comunicación conlleva la caída en el silencio, en

la culminación del lenguaje; pero, aunque el Yo y la palabra emanan de esta ausencia, de este silencio, aunque el fundamento del interdicto y de la hominización en general no sea más que la pérdida y el sinsentido, el hombre no tiene acceso a ese lugar en donde el 'tú' y el 'yo' no existían: ese mundo que no conocemos, lo inventamos con la palabra.

El lenguaje es la irrupción del ser en lo no-natural, es la sustitución de la inmediatez de la vida. El lenguaje es el soporte de las divisiones, de los cortes dentro del sentido que da lugar a un mundo humano separado y diferenciable.

Sentimiento suscitado por una frase. He olvidado la frase: iba acompañada de un cambio perceptible, como un resorte que cortase los lazos. (112)

El lenguaje, inserto en instituciones precisas y especializadas, es el lugar donde se refuerza la homogeneización, el uso utilitario y racional de las palabras, el sentido único. El mundo del discurso -como ya habíamos señalado con referencia a Sollers- es el modo de ser de la prohibición y, por ello, es siempre un orden de trabajo y conciencia en donde el hombre adquiere una identidad y un Yo por el papel que desempeña dentro del proceso productivo.

La realidad *homogénea* se presenta como el aspecto abstracto y neutro de los objetos estrictamente definidos e identificados (es, básicamente, realidad específica de los objetos sólidos). (113)

El lenguaje se ejerce a través de discursos insertos en instituciones que constituyen a los sujetos y a las prácticas que éstos efectúan. Pero los discursos, así como las formaciones sociales

les, son más bien enfrentamiento de fuerzas, terreno siempre inestable, en donde no todo está determinado y, por ello, los actos - transgresivos ponen en crisis las fronteras garantizadas entre la razón y la sin-razón y dan lugar a transformaciones en los seres que las ejercen y en la estructura social que los engloba.

Lo anterior se debe a que, como ya veíamos en los principios de la Economía General, el proceso de hominización implica una experiencia doble -inevitable y constante- entre lo sólido y la soberanía. Esta última, pérdida inútil e insensata, gasto improductivo y sin fin, conforma un orden de elementos heterogéneos que - difiere del orden de la homogeneidad en tanto que carece de sentido. Estos movimientos soberanos o transgresivos irrumpen en el - discurso desgarrando su linealidad y manifestando sus huecos y - sus carencias. Si esto es posible es debido a que el lenguaje está constituido por la contradicción irreductible entre sentido y sin sentido posibilitando a sí el surgimiento tanto del Yo como de lo heterogéneo.

El lenguaje otorga límites al cuerpo, detiene su movimiento múltiple y sin fin a través del Yo que le da sentido. Pero ese ser separado que somos por el discurso, implica siempre a un otro y, por ello, yo soy el otro, soy propio de él:

...esta mujer que abrazo está moribunda y la
pérdida infinita de los seres, que fluyen in-
cesantemente, deslizándose fuera de sí mismos,
SOY YO! (114)

Yo no soy nada sino lo que en cada instante el otro me establece: a cada momento el otro me sujeta y me constituye de diferente manera. Lo que yo soy, mi identidad, estará dada siempre por

el otro, por los límites que el otro me otorga; límites marcados por la inserción del hombre dentro de un proceso de acumulación y conservación pero, a fin de cuentas, límites aparentes pues no - siendo su fundamento otra cosa que el vacío, todo límite pierde - su carácter necesario. Aunque el Yo pretenda fundarse como una - unidad cerrada a través del sentido que marca al cuerpo, el Yo no es más que un intento de oposición a un vacío que lo funda y lo - desgarrar a través de un cuerpo abierto y sinsentido que constante - mente lo desmorona. La existencia del Yo es indisoluble a la - existencia del cuerpo: Yo-cuerpo conforman a la materia humana - que se encuentra en perpetuo movimiento y que marca el paso de lo natural a lo humano.

En vista de la huella de la diferencia que es el interdicto, a partir de la constitución de la materia como materia humana, el ser se transforma en herida, en desgarramiento y negación constante de sus límites y de su naturaleza que lo abren a una posibilidad infinita de transformaciones. Abandono de la naturaleza, manifestación de una herida; herida y no dispersión porque la recusación de la naturaleza lo deja en manos de dos agentes homogeneizantes: trabajo y lenguaje. El cuerpo es también herida; el lenguaje no puede ordenarlo completamente porque de acuerdo a Bataille, lleva en sí mismo la diferencia, el silencio, la ausencia: la vulva.

Respecto al lenguaje, lo que Bataille propone es que formule el vacío, lo invente y construya una ficción sobre él que nos permita reconstruir a partir de ahí toda una historia humana cuyo - fundamento no será más que el sinsentido y la pérdida. Formular

el vacío, ese sinsentido al cual accedemos cuando nuestros cuerpos rompen sus límites y se entregan a una consumación báquica - donde se pervierte la forma del cuerpo orientada al rendimiento. Los cuerpos se abren a un 'estado de desnudez' en donde se pone en juego la necesidad y se disuelve la prisión de los objetos útiles y cargados de sentido en donde nos hallamos inmersos.

Juego conmigo mismo si la voluptuosidad o el dolor me proyecta más allá de la esfera en la que no tengo más que un sentido: la suma de las respuestas que doy a las exigencias de la utilidad; juego conmigo mismo cuando, en el punto extremo de lo posible, tiendo con tanta fuerza hacia lo que me derribará que la idea de la muerte me agrada -y me río al gozar con ella.

(115)

Referir lo que soy en forma individual a lo que niego, que no es más que la naturaleza, el vacío, implica dislocarme y disolver el mundo en mí; romper los marcos privilegiados, transgredir los límites sin suprimirlos, poner en cuestión a la naturaleza:

...el hombre pone a la naturaleza en cuestión físicamente -en la dialéctica de la risa, del amor, del éxtasis (este último considerado como un estado físico).

(116)

La puesta en cuestión de la naturaleza así como la puesta en acción es física, se da a través de los cuerpos; pero no siendo el cuerpo humano más que un cuerpo erótico marcado por el interdicto, la diferencia y la transgresión, ambas puestas no pueden ser más que eróticas. El cuerpo me manifiesta mi ser discontinuo y separado; integridad de un ser que desfallece y se desintegra -

por la violencia, por el éxtasis de la actividad transgresiva de los límites de lo expresable. No habiendo centro,

Lo único que se puede transgredir es el cuerpo,
el instrumento que nos proporciona una falsa
ilusión de coherencia, falsa porque es fugaz,
está inmersa en el tiempo y amenazada por la
muerte. (117)

El hombre es erótico; lo es en la medida en que el erotismo es ese doble movimiento de acuerdo y puesta en cuestión de la naturaleza. El erotismo no se reduce a la actividad sexual, no es meramente una pérdida espermática en el centro de una grieta oculta del cuerpo del amante en el momento en que se juegan en una convulsión que los anuda; el erotismo es refutación de las formas de vida discontinua, del ser separado y distinto por medio de la comunicación 'íntima' con el otro que desgarrar la 'crisálida protectora de su Yo' para quedar abierto y desnudo ante la Noche: es la puesta en juego no sólo de los cuerpos sino también de las instituciones sociales que los regulan y los marcan.

Pero en el erotismo...la vida discontinua no está condenada a desaparecer: está solamente puesta en cuestión, debe ser trastornada, desordenada al máximo. Hay búsqueda de la continuidad pero en un principio solamente si la continuidad, que es lo único que podría establecer definitivamente la muerte de los seres discontinuos, no vence. (118)

La no supresión del interdicto, del Yo y de la particularidad de cada uno, su presencia inapelable en los momentos del contacto cuando los seres quedan abiertos en un estado de desnudez, de destrucción de la estructura del ser cerrado y discontinuo, es

lo que impide entender a la transgresión, es decir, a los movi -
mientos eróticos, como una vuelta a un estado de continuidad in-
distinta y le da el carácter no ya de una violencia animal sino -
violencia de un ser de razón que la organiza.

El erotismo pasa ahora al terreno de las transformaciones so
ciales, de la transgresión del orden establecido en estructuras y
formas constituidas; debe ser considerado en la perspectiva de la
historia del trabajo, de las sociedades e incluso -dice Bataille-
de las religiones. El erotismo conjuga el movimiento y transfor-
mación de las estructuras con la ruptura de los sujetos: confor -
mar sujetos, formaciones sociales, saberes de nuevo tipo para res
catar las posibilidades múltiples para ese ser ahora convertido -
en herida y agonía profunda de 'todo lo que es'.

3. La constitución de los sujetos.

La caracterización del Yo y el cuerpo permite a Bataille ir
conformando un dispositivo teórico que dé cuenta de la manera en
que es posible romper con el orden y la organización del gasto -
productivo, del trabajo que, de acuerdo a los lineamientos de la
Economía General, es también interdicto constituyente de humani
dad-sentido y cuya transgresión no es su revocación absoluta sino
recusación de un orden que aparece como necesario: el gasto impro
ductivo-transgresión afirma el carácter contingente del interdic-
to, el carácter azaroso de la humanidad.

La transgresión implica de alguna manera romper con el Yo tal
y como ha sido caracterizado en el primer apartado de este capítu
lo: inmovilidad, permanencia pero también identidad, conciencia,
racionalidad; sin embargo, dicha ruptura no ha de ser una pérdida

absoluta de sentido pues ello implicaría la salida del ámbito de lo humano o bien, en el afán de conseguirla, un estado de indefensión total frente al orden que se trata de romper.

La transgresión es siempre organizada y por eso exige la presencia de los otros; pero, al mismo tiempo, la ruptura del interdicto pasa por el Yo de cada uno. Es necesario explicar el desgarramiento del orden de la actividad tomando en cuenta la relación mutua entre el aspecto individual y colectivo de la cuestión: tal será el objeto de la teoría de la Experiencia interior.

Para llegar a ella, Bataille construye dos nociones fundamentales íntimamente relacionadas con su descripción y análisis del Yo y el cuerpo: el Ipse y el tiempo.

La elucidación de estas nociones se inserta dentro de una ficción sobre el ser llamada "el laberinto de los seres" en donde Bataille, al igual que en los principios de la Economía General, afirma que el ser es inaprehensible, no puede ubicarse en parte alguna pues no es otra cosa que un movimiento demencial de energía que se hurta a la orientación fija. En el incesante flujo del movimiento cósmico, del choque y entrelazamiento de fuerzas, se conforman remolinos azarosos de energía que dan lugar a la aparición de los seres particulares.

La composición de los seres es laberíntica e incierta por lo que no puede ubicarse ni encerrarse al ser en un elemento simple e indivisible; de ahí que el Yo no pueda, ni con mucho, ser la manifestación plena del ser.

Fue una especie de hombre torpe -que no supo resolver la intriga esencial- quien limitó el ser al Yo. En efecto el ser no está en ninguna

parte y fue un juego percibirlo en la cumbre
de la pirámide de los seres particulares. (119)

Todos los seres son compuestos, efectos de combinaciones casuales de fuerzas y, por ello, son producto del azar. La casualidad de su composición aumenta en la misma proporción en que la composición es más compleja. El hombre, 'el lujo más grande de la naturaleza', no escapa a este carácter compuesto que lo liga a los torbellinos incesantes del Ser. De esta forma, el hombre posee lo que Bataille llama 'ipseidad' y que es precisamente la composición casual y la contingencia de los seres:

El hombre podría encerrar al ser en un elemento simple indivisible. Pero no hay ser sin 'ipseidad'. Falto de 'ipseidad' un elemento simple (un electrón) no encierra nada... (120)

El Yo, elemento simple e indivisible, no puede encerrar al ser porque en principio el hombre es ipseidad; la primera consecuencia de esto es que el Yo, la identidad, que es el primer producto del trabajo y el sentido, no agota el horizonte de las posibilidades del ser. Y, sin embargo, el hombre -producto del salto animal que marca el interdicto y que establece el sentido- siempre es precisamente eso: una identidad, una conciencia. De ahí - que la misma ipseidad, el carácter compuesto y casual de su constitución, sólo pueda aparecer a los hombres desde el punto de vista de aquello que de entrada se nos muestra como simple, como alivio para la contingencia: el Yo.

De la misma forma en que el gasto improductivo adopta la forma de transgresión en el mundo humano, la ipseidad del hombre adquiere el carácter de ipse, es decir, la composición y contingen-

cia no son reductibles a la esfera del mundo animal: la composición del hombre, su carácter de ipse, se encuentra necesariamente de este lado del puente que ha roto el interdicto. Que el hombre sea un efecto de fuerzas diversas y contingentes no implica que - en el fondo podamos compartir una naturaleza previa a la constitución de su origen -espacio ni momento- de la humanidad.

El hombre, como hemos visto, es efecto del interdicto -gasto orientado hacia ciertos fines- pero también es la constitución del cuerpo que, desde la perspectiva del 'ojo pineal', es una entrega al vacío, al infinito de las transformaciones, a la imposibilidad del establecimiento de límites, de definiciones de lo humano. Frente a cada limitación, transgresiones sucesivas vienen a marcar el carácter no necesario de lo que en cada ocasión aparece como la 'naturaleza' humana. El hombre siempre es ya hombre, es decir, sentido materializado en un cuerpo; pero el hecho de que sea compuesto, de que sea ipse, permite explicar por qué es que -ninguna forma pueda proclamar para sí la inmutabilidad necesaria.

Para comprender esto, es necesario pasar a analizar la forma en que Bataille explica la constitución de las autoconciencias - que somos.

La existencia de los hombres está ligada a la forma como se constituye el cuerpo. El hombre es compuesto y, por ello, al igual que el conjunto de los seres particulares, puede aparecer en principio como poseedor de un cuerpo autónomo. Efectos azarosos de -combinaciones de fuerzas, los seres particulares se producen como este o aquel ente diferenciable de los demás pero, por el mismo -hecho de no ser más que la consecuencia de un determinado estado

de fuerzas, no se puede hablar de que en rigor posean una autonomía que les permita existir aisladamente. Los seres particulares, en tanto ipseidades, no son autosuficientes. De la misma forma, el hombre, que es ipse, solo aparentemente posee un cuerpo autonomo:

La existencia entera en lo que concierne a los hombres está particularmente ligada al lenguaje, cuyos términos fijan las modalidades de su aparición en el interior de cada quien. Cada quien no puede representar su existencia total, ni siquiera para sí mismo, más que por medio de las palabras. Las palabras surgen en su cabeza cargadas con la multitud de existencias humanas o sobrehumanas en relación a las cuales existe su existencia privada. El ser no se encuentra por lo tanto en ella sino mediatizado por las palabras, que no pueden proponerlo más que arbitrariamente en cuanto "ser autónomo", pero profundamente lo dan como "ser en relación". (121)

Lo que somos a cada momento cada uno de nosotros no es aprehensible simplemente a partir de nosotros mismos porque el mundo humano es trabajo y sentido y, por lo tanto, es lenguaje. De ahí que, para Bataille, yo no soy ni puedo ser autosuficiente porque en principio mi ser no surge de ninguna interioridad que me pertenezca: son los otros los que a cada instante me constituyen en lo que yo soy.

No hay nada al interior de nosotros que nos determine porque en rigor no tenemos interioridad ni historia personal porque el proceso que nos constituye se renueva a cada instante y no podemos hablar de que en algún momento de nuestra existencia -la infan

cia por ejemplo- lo que somos haya sido determinado de una vez - por todas. Explica Bataille:

Cada persona imagina, y por tanto *conoce*, su existencia con ayuda de las palabras(...) Lo que se llama vulgarmente *conocer* cuando el vecino *conoce* a su vecina -y la nombra- no es nunca más que la existencia de un instante compuesto (en el sentido en que la existencia se compone -como el átomo compone su unidad con elementos simples-) que hizo una vez de estos seres un conjunto tan real como sus partes. (122)

El proceso de sujetamiento está constituido por la imaginación y la nominación. En la primera el sujeto adquiere la forma más elemental de la autoconciencia: la certeza de sí; en la segunda, al nombrar y ser nombrado el sujeto se constituye en esta o aquella persona, en este o aquel tiempo y lugar que le vuelven - identificable y en relación con los demás.

El sujeto, para poder ejercer la nominación tiene que - ser en principio él mismo, ha de enunciar las palabras considerándose el emisor de los mensajes que emanan de su boca. Sin embargo, para Bataille, el que la imaginación sea un momento necesario para la nominación no implica que entre ellas exista una relación de prioridad temporal pues, si leemos con cuidado, ambos momentos del proceso de sujetamiento son *conocimiento*: el hombre imagina-conoce y nombra-conoce.

El que yo me considere sin lugar a dudas el sujeto de las palabras que brotan de mí, el que sea capaz de percibir que es a mí a quien se dirigen las del otro que, a la vez, es un sujeto afir-

mado en la seguridad de ser él y no otro, todo ello, se repite a cada instante y, aún más, sólo puede darse a cada instante.

El re-conocerse y conocer a otro es la presencia, la emergencia de un instante de composición que nos da existencia como este o aquel Yo.

Pero si esto es así, si el proceso de sujetamiento se desarrolla en su totalidad a cada instante, una consecuencia importante surge: que en rigor no poseemos una memoria y una estructura psíquica que garanticen nuestra permanencia; es decir, que si en este momento el universo diera un vuelco que transformara los códigos del sentido, no seríamos ya nosotros quienes habríamos de experimentarlo: lo que hoy somos habría desaparecido junto con el 'viaje de las palabras' que hasta ese momento nos constituía porque de entrada, las palabras, el sentido, los valores, códigos, prácticas y en general las formas del gesto productivo, no nos nacen a partir de una conciencia autosuficiente que autónoma y voluntariamente enuncia sino que se nos dan, nos 'vienen a la mente' desde los otros.

Como veíamos en el apartado anterior, el Yo es un valor, es decir, la conjunción azarosa de los hombres. La constitución del Yo, de esta manera, pasa por el análisis del 'viaje de las palabras', de los giros de sentido que en su movimiento van conformando un mundo, o en palabras de Bataille:

Basta seguir las huellas, durante poco tiempo, de los recorridos repetidos de las palabras para advertir, en una especie de visión, la construcción 'laberíntica del ser'. (123)

Así como los seres particulares son efecto de su composición azarosa, así nosotros somos producto del choque y entrelazamiento de palabras que 'en un instante' compuesto nos dan existencia.

A partir de aquí una comprensión adecuada del proceso - de sujetamiento requiere retomar los avances anteriores de la teoría de Bataille. Las palabras nos constituyen pero el lenguaje - guarda en sí mismo, como ya lo hemos visto, un silencio que lo - desgarrar y que desgarrar al sentido; de la misma forma, el cuerpo se dirige al abismo de la noche que es el sol y muestra, con la emergencia del 'ojo pineal', que el hombre carece de forma y esta carencia aparece en toda conformación posible: gasto productivo pero también gasto improductivo conforman la esfera de lo humano.

Las palabras nos conforman, pero la constitución que de ellas resulta no es un todo homogéneo y perfecto gracias al silencio - que habla en el lenguaje y a las desgarraduras que subvierten los límites del cuerpo; pero gracias también, a que el hombre, que - surge como la aparición de su propio Yo, es a la vez un ipse: el hombre no es solamente Yo, es yo-ipse precisamente porque trae - aparejada una falta, un abismo, un azar que en el fondo roe la - tranquila unidad del Yo.

Desde esta perspectiva de los hombres particulares es precisamente este carácter de ipse lo que nos permite acceder a lo sagrado, al estado de comunicación que el Yo ha de recusar en favor de certificados de necesidad: de hecho, todo 'conocimiento', toda relación que los hombres establecen entre sí, encuentra su fundamento no en el sentido único y codificado que expresan las palabras sino en los vacíos del lenguaje y en los vacíos que carcomen

al Yo.

El conocimiento de un ser por otro no es más que un residuo, un modo de unión banal que hechos de comunicación esenciales han vuelto posible (pienso en operaciones íntimas de la actividad religiosa, en el sacrificio, en lo sagrado: de esas operaciones permanece intensamente cargado el lenguaje, que el conocimiento utiliza).

(124)

El proceso de sujetamiento que expone Bataille está atravesado por una dialéctica que hemos advertido anteriormente: ipse-Yo; lenguaje-silencio; gasto productivo-improductivo, que no son contrarios homogéneos, no son reductibles uno a otro sino que son espacios diferentes sentido y sinsentido.

El sujeto no es solamente un Yo porque posee un vacío pero - tampoco es solamente ipse porque no podemos abandonar el ámbito - que ha fundado siempre ya el interdicto. Aun más, ipse no es - igual a ipseidad porque no expresa el ser simplemente compuesto de los entes particulares sino más bien la composición del hombre. Por lo tanto, el ipse es composición más voluntad de autonomía:

Este ser *ipse*, compuesto el mismo de partes y, como tal, resultado, ocasión imprevisible, entra en el universo como voluntad de autonomía. (125)

Que el ipse sea voluntad de autonomía, es decir, que la composición humana sea precisamente eso la emergencia vista siempre desde el sentido y el mundo del hombre, no elimina el vacío que - en el fondo nos constituye porque aquí emerge la dialéctica batailliana: el Yo y Dios, nos dice, son homogéneos; el ipse y el Todo son contrarios.

El Yo quiere garantizar su autonomía como elemento simple, - busca las garantías contra la contingencia en la proyección de sí y se presenta como el propio Todo: el Yo no puede dejar de mirarse en el espejo. En cambio el ipse, ser compuesto de partes, en tanto es humano quiere, y en primer lugar quiere su autonomía pero ya no en la seguridad de su imagen sino en la unión con el todo - que lo compone: un Todo que carece de sentido, que es un movimiento demencial, delirante de fuerzas que no se dirige a ningún lado porque no está en ninguna parte y al que no tenemos acceso porque el ser nos está vedado desde que siempre somos hombres dejándonos únicamente la ficción.

El hombre ciertamente es voluntad, pero ésta es en él contradictoria: es la angustia, miedo y deseo de perderse: ipse y Yo.

En este punto aparece una nueva dimensión del proceso de sujetamiento porque a partir de que solo podemos abordar el sinsentido desde el sentido, es decir, que siempre estamos ya en el mundo humano, Bataille nos muestra como el hombre -este ipse-Yo que somos cada uno- se juega en el horizonte del tiempo. El proceso de constitución de la identidad, cargado de azares y de vacíos, - es un momento de suerte y ésta, nos dice Bataille, no es otra cosa que el tiempo:

Que el tiempo sea lo mismo que el ser, el ser lo mismo que la suerte...que el tiempo.

Significa que:

Si hay ser-tiempo, el tiempo encierra al ser en la incidencia de la suerte, *individualmente*.

Las posibilidades se reparten y se oponen.

Sin *individuos*, es decir, sin reparto de los posibles, no podría haber tiempo.

(126)

El tiempo es el ser o, mejor dicho, el tiempo es el ser en la incidencia de la suerte que es nuestra composición: el tiempo es el ser pero no en general, es el ser del hombre. Para Bataille en tanto el tiempo es esta suerte que somos, no se puede pensar como una temporalidad lineal en principio porque la incidencia de la suerte tiene por efecto individuos formados en el azar sin dirección teleológica. 'El tiempo es suerte que exige el individuo, el ser separado', que nos exige a nosotros y que en el fondo, es ese vacío inaccesible que es la suerte de existir como individuos.

El proceso de sujetamiento tiene por efecto la voluntad, el querer contradictorio del ipse y el Yo; por ello, nuestra relación con el tiempo es siempre ambigua. La voluntad quiere el abismo - vertiginoso del tiempo (movimiento sin fin, principio o lugar de fuerzas) y en el mismo momento se opone al atractivo del abismo.

El querer del Yo persigue eliminar el tiempo; querer ser Dios para salvaguardarse del sinsentido del ser-tiempo. Pero ello, no elimina la gratuidad que en el fondo nos constituye: no podemos cubrir el abismo porque éste no está ni estuvo en ninguna parte - desde el momento mismo en que somos humanos.

Cuando hablamos del tiempo, nos referimos a lo desconocido, a lo incognoscible que reinventamos a través de las palabras. No importa que hipótesis avancemos respecto al tiempo, todas ellas se refieren siempre al lujo, al exceso gratuito que nos constituye:

Puedo inscribir al tiempo a voluntad en una hipótesis circular, pero eso no cambia nada:

cada hipótesis respecto al tiempo es exhaustiva, vale como medio de acceso a lo desconocido. (127)

El tiempo es lo que nos aniquila pero no sólo a nosotros sino también a las cosas, a los productos del gasto productivo, a lo exterior que nos separa, nos organiza dándonos lugares, funciones y sentido. Es la emergencia del lujo:

...el tiempo...es lo incognoscible mismo que, a cada sucesión de instantes, se abre en ellas (las cosas) como se abre en nosotros... (128)

La propuesta que nos hace Bataille en su teoría de la Experiencia interior y que es la culminación de su summa ateológica - (La experiencia interior, El culpable y Sobre Nietzsche) aparece precisamente en el subtítulo de Sobre Nietzsche: "Voluntad de suerte", es decir, voluntad de tiempo, de acceso a lo incognoscible, a lo sagrado, a lo que no transcurre a través de los relojes y que sólo vagamente podemos mencionar como el instante. Se trata de un llamado hacia lo que 'aún no es', a lo que no está relacionado ni con el pasado ni con el presente ni con el futuro entendido como el prolongamiento de mí mismo; 'siempre va más lejos': es el exceso, la transgresión que nos abre a la continuidad de lo sagrado, a la ruptura de los límites.

El tiempo es la dimensión del ser del hombre y como tal nos aparece siempre tensado por la contradicción entre desiguales de que somos efecto azaroso: gasto productivo e improductivo. El Yo y su acción orientada a la conservación humana buscan, en palabras de Bataille, 'anular la nada del tiempo' pero, por otra parte, la emergencia del sinsentido muestra violenta e instantáneamente -

el carácter irrisorio de las construcciones del trabajo y el orden.

Ahora bien la exposición batailleana del proceso de sujetamiento, en el marco de esta dialéctica de desiguales que establece al tiempo tensado por la dimensión del gasto productivo y a la vez por el improductivo, implica también una relación del sujeto constituido con la sociedad. El proceso de sujetamiento es político en un sentido profundo que no se refiere simplemente a enfrentamientos en torno al poder del gobierno sino que apunta más bien a la socialidad global del hombre.

A partir de la constitución del Yo por el recorrido de las palabras (códigos, signos, valores) que, como hemos visto, conforman y delimitan al cuerpo, Bataille encuentra que existe una estrecha relación entre la formación del Estado y la del Yo. El orden, el trabajo y el sentido que son efecto de la interdicción establecen el mundo de la exterioridad del útil que construye una esfera de medios y fines en el que cada cosa es a un tiempo identificable e independiente de las otras pero, paradójicamente, no es una existencia sustantiva sino únicamente es un tanto eslabón de una cadena productiva que tiende a un fin posterior.

Análogamente los hombres se ubican en lugares sociales que los constituyen en útiles-medios para la producción o la reproducción, pasan a ser engranes de un mecanismo que pretende eliminar la emergencia del exceso, del gasto improductivo.

Las sociedades adquieren de esta forma propósitos y finalidades que pueden asumir diferentes formas y enunciaciones pero que en todo caso buscan encubrir su ausencia de finalidad: el inter-

dicto es en sí mismo gratuito.

El Yo es un efecto de este orden, no desde una óptica de sucesión que nos permitiera hablar de que primero, en cierto momento y lugar, fue el sentido y después la identidad, sino que ha sido ya siempre un efecto. El Yo, elemento simple que se dirige hacia la búsqueda de garantías contra su contingencia fundamental y en ese mismo momento se encamina por los senderos de la conciencia, el saber, el sentido, busca siempre un espejo. Para afirmar su pretendida necesidad no le queda más que proyectarse en un absoluto que, más allá de las formas que pudiera asumir a través del devenir de las sociedades, tiene siempre el carácter de simplicidad y exterioridad, de útil, que él mismo posee.

De esta forma, el hombre se plantea a sí mismo responsabilidades y finalidades que, a sus ojos, aparecen como necesarios: el trabajo y el orden. El mundo de la exterioridad lo es de la trascendencia; el sentido quiere dar sentido a lo que es absolutamente trascendente: la muerte. Lo que descubre Bataille en este punto es que si justamente el interdicto constituye seres exteriores, limitados y discontinuos pero a la vez homogéneos con respecto al sentido y el trabajo, este mundo de las cosas requiere para su permanencia de un centro aglutinador que haga compatibles todas las esferas de la práctica social. Porque el interdicto, gasto productivo en el mundo del hombre, no se ejerce únicamente a través del proceso de producción de bienes materiales sino también en las construcciones del saber y del hacer de todo tipo.

Este centro, la 'cumbre de la pirámide', es lo que Bataille considera propiamente como Estado y tiene su fundamento en la cons

titución misma del Yo. Son las palabras que 'nos vienen a la cabeza' las que nos permiten conocer a los demás y conocernos, entrar en relación a partir de nuestra identidad al parecer irremplazable; pero nos llegan cargadas de los otros; cada término del código es la presencia de una multitud conformada en la misma forma que nosotros: ubicada como un útil, afirmada en su identidad y con un cuerpo limitado y definido.

Así, el proceso de sujetamiento nos constituye como el Yo - que somos cada uno pero, al mismo tiempo, siembra en nosotros al Estado mismo, a la cumbre de la pirámide producida como efecto de la proyección de nosotros mismos en la búsqueda de perseverar en lo que somos: perseverar en ser objetos del mundo de las cosas - del que formamos parte y al que damos unidad y coherencia con la pertinaz afirmación de nuestra individualidad.

Cada ser particular delega a quienes se sitúan en el centro de las multitudes, en su conjunto, la responsabilidad de realizar la totalidad inherente del 'ser'. De una existencia total, que aún en los casos más simples conserva un carácter difuso, se conforma con una participación en ella. De este modo se producen conjuntos relativamente estables cuyo centro es una ciudad, semejante en forma primitiva a una corola que en su interior guarda como un doble pistilo a un soberano y a un dios.

(129)

De esta forma, el análisis del proceso de sujetamiento lleva a Bataille a una comprensión profunda de la política o, más bien, de lo político en el que la explicación de la conformación de las sociedades rebasa visiones reducidas que atribuyen determinado estado de cosas a la intención de tal o cual individuo. Se trata -

de un proyecto análogo al que expresa Foucault:

...antes de preguntarse cómo aparece el soberano en lo alto, intentar saber cómo se han, poco a poco, progresivamente, realmente, materialmente, constituido los sujetos, a partir de la multiplicidad de los cuerpos, de las fuerzas, de las energías, de las materialidades, de los deseos, de los pensamientos, etc. (130)

La constitución de los sujetos para Bataille no implica únicamente la formación del elemento simple que es el Yo: el sujeto es ipse-Yo; tiene en sí mismo una carencia, un azar fundamental y sinsentido. De la misma manera el lenguaje habla desde un silencio primero que emerge a través de las palabras. Por ello, si bien el Yo implica un centro aglutinador del mundo de las cosas, el Estado, una sociedad no es un conjunto plenamente homogéneo: se halla atravesado por la emergencia de vacíos de sentido.

Los conceptos de 'ipse' y 'tiempo' permiten a Bataille abordar no solamente los procesos por los que se forman los sujetos y el orden social sino también su transformación.

La ficción del laberinto establece el carácter de composición de los seres: el 'sujeto' no es lo mismo que el Yo porque además el primero implica el 'ipse', es decir, que como los hombres no escapamos a la composición somos efectos de hechos azarosos. La sociedad misma es una composición, un todo sólo aparentemente homogéneo que en verdad se encuentra plagado de grietas. Si el Yo quiere la necesidad de sí mismo uniéndose a Dios absolutamente suficiente, el ipse quiere unirse con ese remolino absurdo que lo forma sin ninguna finalidad abriendo así la posibilidad para el sujeto de rupturar su propia constitución y, a la vez, la de la

sociedad o, más bien, la de la socialidad:

Lo que caracteriza al hombre desde el principio y preludia la ruptura lograda de la cumbre no es tan solo la voluntad de suficiencia, sino la atracción tímida, solapada, del lado de la insuficiencia.

(131)

La transformación social pasa entonces por explosiones de - sinsentido, por brotes de excesos que no se orientan a sustituir a un orden por otro de naturaleza semejante, nuevamente, como en toda la obra de Bataille, operan los contrarios no-homogéneos. Las fuerzas de la ruptura no buscan la constitución de un nuevo centro, sino que tienden más bien a abrir la existencia a la dimensión del tiempo en el sentido de la turbulencia inaprehensible e incognoscible que hemos expuesto arriba; el impulso de ruptura "... está en lucha no ya en un conjunto igual al que él representa, si no con la nada" (132).; en lucha contra la amenaza del orden y el sentido; la muerte que nos es presentada como si pudiésemos morir.

Como fuerzas que se mueven en espacios diferentes, las del - cambio salen del sentido y se dispersan a lo largo de la formación social, no se alinean como un ejército sino que se diseminan a lo largo y ancho de la pirámide social adoptando diversas formas de emergencia: el lujo, el exceso, el sacrificio, el erotismo. Son, dice Bataille, explosiones de risa insensata que poco a poco van derruyendo las estructuras de la pirámide:

Si comparo ahora el compuesto social con una pirámide, aparece como un dominio del centro de la cumbre (es este un esquema grosero, incluso penoso). La cumbre arroja incesantemente a la base en la insignificancia y, en este sentido,

oleadas de risas recorren la pirámide refutando gradualmente las pretensiones de suficiencia de los seres situados más abajo. Pero la primera red de esas oleadas salidas de la cumbre refluye, y la segunda red recorre la pirá mide de abajo a arriba: el reflujo refuta esta vez la suficiencia de los seres situados más en lo alto. Esta refutación, en contrapartida, hasta el último instante, respeta la cima: no puede dejar, empero, de alcanzarla. (133)

El análisis del proceso de sujetamiento constituye la tercera aproximación a la exposición de la teoría de la experiencia interior; en ella Bataille conjuntará los elementos elaborados hasta ahora, incluyendo los de la Economía General y los retomará a partir del punto hasta el que hemos llegado por el momento: la transformación de los sujetos y del orden. Pasamos ahora a analizarla.

CAPITULO IV. LA EXPERIENCIA INTERIOR.

1. El Suplicio.

La experiencia interior es para Georges Bataille la forma de acceder "hasta el límite de lo posible" o, en otras palabras, la ruptura de los órdenes, valores, autoridades o sentidos que enmarcan el campo de lo posible reduciéndolo, estableciendo parámetros y senderos estrechos que aparecen como única forma en que lo que puede ser ha de desarrollarse. Llegar al límite de lo posible es, entonces, abrir y abrirse a todas las posibilidades, resquebrajar las regularidades necesarias, las estructuras, lugares y funciones que aparecen como inapelables.

Sin embargo, la experiencia interior no posee únicamente el carácter de una negación de los valores y autoridades establecidas pues al hacer ésto la propia experiencia se constituye como valor y autoridad: en su existencia positiva la experiencia interior es autoridad en sí misma sin referencia a ningún código previo pues su condición de posibilidad es precisamente la recusación de los valores y la autoridad.

La propuesta batailleana de este viaje hasta el límite de lo posible aparece así de entrada como una transgresión en el sentido en que ésta ha sido considerada al analizar la teoría de la Economía General: ruptura del interdicto, los órdenes del trabajo y el sentido que establecen un mundo de las cosas regido por la actividad encaminada a un fin siempre posterior que homogeneiza a los hombres y las cosas en tanto partes intercambiables de la cadena infinita del Gasto Productivo. Si el interdicto es, como hemos visto anteriormente, el establecimiento de lo humano, el

gasto improductivo que lo transgrede ha de conservarlo al mismo tiempo para poder ubicarse dentro de la esfera del mundo del hombre: antes del hombre y después de él sólo existe la huella de la diferencia; no hay origen ni ningún mundo post o prehumano.

Los rasgos fundamentales de la teoría de la experiencia interior siguen los lineamientos establecidos para la pareja interdicto-transgresión, de aquí que la apertura de los límites de lo posible no pueda ser considerada por Bataille como el acceso a cualquier estado o espacio trascendente al orden de lo humano, pero tampoco puede ser una simple reordenación de los sentidos que encerraban el campo de lo que puede ser: la experiencia interior adquiere su carácter problemático justamente porque su emergencia establece una verdadera ruptura en la cadena del sentido; nos abre hacia la experiencia de la Noche, del vacío, al sin sentido.

¿Cómo entonces es que la experiencia interior se convierte en autoridad? Nos encontramos aparentemente enfrentados a una flagrante contradicción puesto que aquello a que nos abre la experiencia no puede ser una autoridad sin dejar de ser al mismo tiempo la Noche, el sin sentido. Bataille aborda esta cuestión estableciendo de entrada el carácter gratuito de la experiencia interior:

... ir hasta el límite significa por lo menos esto: que el límite que es el conocimiento como fin sea franqueado. (134)

De esta manera, "el viaje hasta el límite de lo posible" no es considerado por Bataille como parte integrante del sentido que

ha sido establecido a partir de la estructura del gasto productivo: actividad encaminada a un fin posterior. La experiencia interior no emerge a partir de una búsqueda guiada por el aprovechamiento y la conservación sino que se ubica en otro espacio: en el de la dilapidación, el exceso, el despilfarro.

La ruptura de los límites y los órdenes necesarios llevará a Bataille a introducirse en un examen de uno de los productos más sobresalientes del sentido: el conocimiento (que realizaremos en el próximo apartado). Máxime que, a partir del análisis del proceso de sujetamiento, la constitución de la identidad de cada uno ha pasado por el "viaje de las palabras" que, por medio de la limitación y organización de nuestro cuerpo, nos permiten conocer - al otro y re-conocernos.

Resumiendo hasta-este punto, la experiencia interior aparece como la negación de los valores y las autoridades, como una transgresión que en cuanto tal no nos abre a ninguna trascendencia pre o posthumana y que sin embargo nos abre hacia el sinsentido, hacia la Noche. No se trata de un conocimiento pues se coloca en la esfera de los gastos improductivos no reductibles al ámbito de la conservación pues los contrarios no son homogéneos; y, por ello, no es un fin que haya que buscar y que organice como piezas de una maquinaria a todos los elementos previos a su acaecer.

Sin embargo, la experiencia interior se constituye como autoridad e, incluso, llega a decir Bataille como la Autoridad; y al llamarla así la ubicamos inmediatamente en el terreno de lo que - tiene sentido: el sólo hecho de nombrarla o calificarla de algún modo nos retrotrae justamente hacia los límites de lo posible que

supuestamente había que romper. Bataille es conciente de esta - problemática situación pero su afirmación de la experiencia como autoridad tiene en principio la función de rechazar toda forma de espiritualismo o trascendentalismo. Ciertamente el carácter de autoridad es ya un sentido, pero el acceso a los límites de lo posible, a la Noche, al vacío, no puede ser obra más que del sentido mismo sin que haya ningún subterfugio al que recurrir y en el cual resguardarnos:

La Experiencia Interior está conducida -
por la razón discursiva. Sólo la razón
tiene el poder de deshacer su obra, de de
moler lo que edificaba. (135)

Romper al sentido desde el sentido mismo no implica que no - se produzca un resquebrajamiento verdadero: la experiencia interior es ciertamente una rebelión contra los órdenes y su carácter es radical pues es una rebelión aún contra sí mismo. No se trata de una ruptura que a trasmano establezca nuevas necesidades irrefutables sino de una ruptura radical contra toda forma de organización que pretenda perpetuarse. La experiencia interior nunca se da simplemente como algo que aconteció en el pasado y que jamás volverá a ocurrir; es rebelión aún contra los efectos que -- ella misma produce, es "autoridad" pero -dice Bataille- "la autoridad se expía":

...enuncio simplemente este principio: la
experiencia misma es la autoridad (pero -
la autoridad se expía). (136)

La experiencia no sería más que un engaño, si no fuese rebelión, en primer lugar, contra el apego del espíritu a la acción (al proyecto, al discurso -contra la servidumbre verbal del ser razonable, del criado-), en segundo lugar contra -- los apaciguamientos y docilidades que la misma experiencia introduce. (137)

La experiencia interior es entonces, una negación de la trascendencia en favor de una ruptura de los valores y las autoridades, aun de los que pudieran ser efecto de ella misma. Pero la negación de la trascendencia no consiste únicamente en la recusación de lo que tradicionalmente se considera más allá del mundo humano: paraísos o edenes de todo tipo; esta recusación radical incumbe también a el orden del trabajo que constituye precisamente el mundo de la exterioridad que nos constituye al darnos forma, lugar y funciones en un proceso encaminado a un fin ulterior.

El mundo de los objetos nos trasciende, nos encierra en la esfera de finalidades que absorben nuestros gastos de energía en la conservación y preservación orientadas hacia algo que está siempre más allá de nosotros.

Esta exterioridad del mundo de las cosas, del trabajo y el sentido es lo que en principio recusa la Experiencia y de ahí justamente su nombre: la Experiencia es Interior justamente porque sale de los marcos establecidos por la exterioridad productiva -- y no porque se refiera a un "adentro" que sea nuestra íntima e intransferible posesión. Más aún, la Experiencia no puede entenderse en este sentido cuasi-místico precisamente porque Bataille ha analizado cómo es lo exterior, el mundo de las cosas, lo que nos

constituye y nos funda en la seguridad de poseer una identidad -
única e intransferible.

Lo Interior se experimenta pero al ser transgredidos los órde-
nes que nos constituían como un Yo y que, de acuerdo al análisis
batailleano, no nos conforman de una vez y para siempre sino que
lo hacen permanentemente a cada momento; ya no es exactamente un
Yo, conciencia individual identificable y separada quien accede -
al límite de lo posible: la emergencia de la experiencia interior
implica la ruptura de los seres separados que somos en el orden -
de trabajo y el sentido así como la aparición de un nuevo tipo de
agente. Romper la exterioridad es rompernos a nosotros mismos y,
por ello, dislocar a un tiempo los límites establecidos entre lo
exterior y lo interior: la Experiencia es rebelión contra sí mis-
ma.

Como rebelión y ruptura radical contra toda limitación de lo
posible, la experiencia que rompe el orden de las cosas junto con
nuestra propia conformación, ha de rebasar aun los límites impues-
tos por las palabras que pretenden expresarla. Si los sujetos --
que somos hemos sido constituídos por el "viaje de las palabras",
la ruptura del interdicto, el trabajo y el sentido así como la --
emergencia de sujetos diferentes que "experimentan" lo "interior"
(pero que no lo hacen en y por medio del Yo que el gasto producti-
vo establece) implican que el lenguaje se transforme, que las pa-
labras viajen por diferentes vías, es decir, que el orden social
se transforme, se agriete y deje traslucir la infinidad de redes
de silencio que al atravesarlo lo desgarran: tal es la aparición

del vacío, de la noche a la que nos abre la experiencia y que, por cierto, no a nosotros que escribimos esto como seres separados si no a nuevos agentes que ya no están separados por los lugares marcados por el trabajo y el sentido.

La experiencia interior es rebelión contra el dominio del -- lenguaje sobre nuestros cuerpos y, en este sentido, es la asun -- ción del carácter material, efectivo y práctico de las palabras - en el orden social; en este sentido, comenta acertadamente Huber- to Batiz:

Para Bataille, Dios y materia, en tanto tales meras *abstracciones*, adquieren en el orden social los valores constructivos de guardián y de muros de prisión...(138)

Romper el lenguaje y los sujetos que éste constituye es, entonces, transformar el orden social a la vez que hacer aparecer - el silencio que constituye al lenguaje mismo:

El dominio de la experiencia es todo lo posible. Y en la expresión que ella es de sí misma, a fin de cuentas, necesariamente no es menos silencio que -- lenguaje ... La experiencia no puede -- ser comunicada sin lazos de silencio...(139)

El silencio que desgarrar al lenguaje desgarrar también a los cuerpos limitados en su infinita variabilidad por el orden del - trabajo y el sentido, construídos en la fortaleza de un Yo separado de otros pero homogéneos con ellos e intercambiable como -- componente de la cadena de la producción. El silencio es la carencia fundamental del lenguaje al igual que el Ipse es la carencia fundamental de las identidades constituídas por él: la posibi

lidad de la experiencia está dada precisamente porque el orden -
que nos constituye nunca lo hace absolutamente.

Subsiste en nosotros una parte muda esca
moteada, inaprehensible en la región de
las palabras, del discurso, se ignora es
ta parte. (140)

Porque siempre queda un lugar que no puede ser llenado con -
las palabras, siempre hay gastos excesivos que descoyuntan los me
canismos de la reproducción y porque no hay ningún tipo de "natu-
raleza" o esencia previa que garantice al orden; así como tampoco
hay continentes posteriores y trascendentes que pudiesen dar un -
último e inapelable sentido a esta vida humana: la Experiencia. In-
terior es en principio la afirmación de que nada está dado con tí
tulos de necesidad absoluta, todo puede cambiar, en primer lugar
nosotros mismos y que de esto nada puede salvarnos.

Por ello Bataille identifica a la Experiencia Interior con -
lo que llama "El Suplicio" y que expresa en uno de los pasajes -
más hermosos de toda su obra:

Sentido de súplica. -Lo expreso así en -
forma de oración: - ¡Oh, Dios Padre, tú,
que, en una noche de desesperación, cru-
cificaste a tu hijo, que, en esa noche -
de carnicería a medida que la agonía lle-
gaba a ser *imposible* -de gritar- te hi-
ciste lo imposible tú mismo y experimen-
taste la imposibilidad hasta el horror,
Dios de la desesperación, dame ese cora-
zón, que desfallece, que se exaspera y -
que no tolera ya que tú seas (141)

El suplicio es el planteamiento de Dios como lo imposible, -

aquello que se encuentra más allá de este mundo humano y que nos es absolutamente inaccesible en la misma medida en que nuestra integridad se encuentra desgarrada, herida. Pero justamente esta - imposibilidad de un creador, dice Bataille, es la que abre la posibilidad de que los hombres se comuniquen, de otro modo perseverarían en su ser como seres separados: es la imposibilidad del - origen y la trascendencia la posibilidad de la experiencia interior y en rigor lo que en ella se experimenta. Esta "muerte de - Dios" que lo coloca precisamente del otro lado del abismo al que el interdicto nos ha vedado siempre ya la posibilidad de acceder, implica también el resquebrajamiento de las bases mismas de la inteligibilidad, la desaparición de los cimientos monolíticos que - parecieran asentar al sentido en un orden previo y trascendente; y al mismo tiempo destruye los certificados de necesidad del Esta - do y la politicidad que pretenden aparecer como inmutables abrien - do así la posibilidad de acabar con la condición de servidumbre - humana a los productos de su propia razón:

La reducción de los mismos hombres al estado de servidumbre presenta ahora (por otra parte, desde hace largo tiempo) consecuencias en el orden político ... Pero el supremo abuso que el hombre ha hecho tardíamente de su razón exige un último sacrificio: la razón, la inteligibilidad, el suelo mismo sobre el que se asienta - deben ser rechazados por el hombre, Dios debe morir en él, es el fondo del espan - to, el punto extremo en el que sucumbe. (142)

En el suplicio Dios se plantea a sí mismo como lo imposible,

se separa absolutamente de nuestro alcance y, sin embargo, dice - Bataille, somos *nosotros* quienes hemos consumado el sacrificio y solamente nosotros podíamos efectuarlo en la medida en que en rigor ese sacrificio siempre se ha realizado ya, es decir, nunca hubo el creador porque la herida, la carencia, es lo que nos funda. El Suplicio es una forma de afirmar nuevamente lo que Bataille - con reiteración ha expresado: no hay naturaleza previa al hombre ni fines posteriores a él y por ello el ser humano carece de necesidad, el acontecimiento del mundo humano es una pura gratuidad - sinsentido. Somos hombres ciertamente pero lo que el hombre sea nunca está ya decidido.

Aparece así el carácter irrisorio de los órdenes, la risa - frente a todo lo que se proponga como el centro y, al mismo tiempo, la angustia de ubicarse de este lado en donde el interdicto - nos coloca en la esfera insensata de lo humano y nos condena a - dar sentido a lo que en el fondo y siempre es absolutamente gra-tuito llegando incluso a combatir nuestra propia coherencia. Tal es la exigencia de la experiencia interior: enfrentarse a la noche, al vacío y corroborar en la angustia -miedo y deseo de per-derse- que la muerte, lo imposible simplemente no son o, en otros términos, su imposibilidad es la afirmación de la infinita posibilidad de lo humano que ha dejado siempre ya encontrar una orilla, un muro que pudiese detenerlo en cualquier dimensión. El supli-cio solamente se puede dar en tanto se da también la súplica. - Mientras el primero establece la ausencia de creador, origen o finalidad, la segunda especifica la naturaleza humana como siempre en juego a falta de asideros de donde detenerse, hacerse a un la-

do, dispensarse de participar en el torbellino incesante de lo mu
table. El hombre, dice Bataille, es súplica sin respuesta:

Estado de desnudez, de súplica sin res -
puesta en el que, sin embargo, advierto
esto: que se aferra a la evitación de to
do subterfugio. De tal suerte que, perma
neciendo tales los conocimientos particu
lares, menos el suelo, su fundamento, -
que les falta, me apercibo al hundirme -
que la única verdad del hombre, finalmen
te entrevista, es ser una súplica sin -
respuesta. (143)

Súplica que en rigor no se dirige a nadie pues el suplicio -
es la afirmación de una vida que carece de un tribunal al que ape
lar por su propia existencia; falta de respuesta porque Dios ha -
huído siempre ya de este mundo quedando, por lo tanto, mudo mien-
tras nosotros, efectos del trabajo y del sentido, estamos condena-
dos a hablar: nuestra existencia entera se juega en el lenguaje,
nuestro propio cuerpo carece de una materialidad que pudiera pre
cedernos y darnos un fundamento, una permanencia primera: un ojo
puede surgir abruptamente en el cráneo -infinita mutabilidad del
cuerpo; pero, al mismo tiempo, ese ojo ve, mira la noche del va -
cío del cielo, es también una racionalidad y un lenguaje. Sin em
bargo, lo que muestran el suplicio y la súplica es que el discurs-
so está atravesado por redes de silencio, que el sentido se en -
cuentra desgarrado y sin fundamento pues no hay un Sujeto hablan-
te privilegiado que garantice con su subjetividad plena la pleni-
tud de la palabra: Michel Foucault explica este desgarramiento del
lenguaje que establece la experiencia interior como la llegada al

límite del lenguaje en el que emerge la ausencia de un sujeto soberano:

... el lenguaje, habiendo llegado a sus confines, hace irrupción fuera de sí mismo, explota y se impugna radicalmente en la risa, las lágrimas, los ojos trastornados del éxtasis, el horror mudo y exorbitado del sacrificio, y permanenciando así en el límite de ese vacío, hablando de sí mismo en un lenguaje segundo donde la ausencia de un sujeto soberano dibuja su vacío esencial y fractura sin descanso la unidad del discurso. (144)

La ausencia de este Sujeto privilegiado y primero, marca también el vacío nuestro, ese silencio que rompe la plenitud de la palabra y de nuestra conformación: el Ipse de Bataille.

La experiencia interior no es apocalíptica, los conocimientos particulares -como dice Bataille en la cita que reproducimos anteriormente- permanecen porque la apertura a la infinidad de las posibilidades los hace aparecer simplemente como un efecto dentro de un universo ilimitado de acontecimientos posibles que nadie ha determinado de antemano: lo que se elimina es la necesidad de los valores y las autoridades, de los ordenamientos sociales, cognoscitivos o del sentido; se afirma la liberación de lo posible, se enuncia que puede haber otros agentes-sujetos y no que los que hoy somos no sean. La experiencia interior, silencio que emerge en la aparente plenitud de la palabra, surge una vez y otra sin descanso ni salida posible porque el vacío que corroe al mundo humano no puede ser llenado en tanto no se trata de algo

que se nos haya arrancado en algún punto, de un camino que avanzó y avanzará hacia algo sino de la presencia siempre presente de la ausencia.

La experiencia interior entendida como la aparición del silencio que necesariamente se da a través del lenguaje, del sentido, pues no nos es dado escapar de este mundo humano que pone en cuestión todo y que jamás puede encontrar respuesta. Sin duda esta es la dificultad de la experiencia como expresa el mismo Bataille:

Y esta dificultad se expresa así: la palabra silencio es también un ruido, hablar es en sí mismo imaginar, conocer, y para no conocer haría falta no hablar ya. (145)

Si la experiencia nos abre al silencio, lo hace únicamente a condición de que nosotros mismos desaparezcamos como unidades identificables y separadas, homogéneas y reconocibles. La noche, el desgarramiento rompe los parámetros y barre con los puntos de comparación afirmando así lo heterogéneo, lo interior, la diferencia que es tan radical que carece de sentido ya que éste se establece justamente a través de lo localizable en relación a otro que se mueve en el mismo espacio, que ha sido constituido por él.

La experiencia interior es así la ruptura de la interioridad que la exterioridad ha construido y fortificado; no es, entonces, y no puede ser una experiencia individual: Bataille llama también a la experiencia comunidad, comunicación:

Pero yo solo nunca alcanzo el punto extremo y realmente no puedo creer alcanzado - el extremo, pues nunca permanezco en él. Si yo debiese ser el único en haberlo alcanzado (admitiendo esto...), sería como

si no se le hubiese alcanzado (...) No -
puedo cesar un instante de provocarme a
mí mismo hacia el punto extremo y no pue
do hacer diferencias entre mí mismo y -
los otros con los que deseo comunicarme. (146)

Pero si la experiencia es esta apertura al silencio, ¿por qué Bataille escribe, estructura un discurso y una obra sobre algo - que es pura emergencia insensata? En principio porque solamente accedemos al sinsentido desde el sentido y también porque la expe- riencia solamente puede ser si es comunitaria: Bataille quiere - comunicarnos su propia experiencia, o mejor, su propia ausencia. Pero más aún, la experiencia únicamente se da si puede ser pensa- da, sólo si podemos constatar que la hemos experimentado a partir del discurso que conforma el mundo del hombre. Bataille es con- ciente de que pensar la experiencia requiere de un nuevo discurso y de un nuevo saber que en el fondo sepa que no sabe, puesto que no hay ni sujeto ni sentido fundamentales: una ficción de saber que se niega a sí misma como verdad última e inapelable y afirma su carácter irrisorio al postularse como verdad. Se trata de un nuevo discurso que requiere romper el sentido desde el sentido y que, por lo tanto, se convierte en una crítica del discurso y del saber que se asienta en un no lugar, en la afirmación de la inma- nencia sobre la trascendencia y que por ello no pretende decir la Verdad sino otra verdad, tan absurda como cualquier otra. Que la experiencia sea pensada, o mejor, sea vivida, es el esfuerzo de - Bataille y la causa de las repeticiones y vueltas de su escritura siempre inconclusa, de los nombres cambiantes de la experiencia, de los poemas, etc. Pero todo ello apareciendo como verdadero, -

no como algo deleznable o que pretenda encontrar los subterfugios de una fingida incoherencia para simular evitar el reinado del - sentido y la palabra:

No quiero ya hablar de *experiencia interior* (...) fue pura acrobacia por mi parte utilizar para designarle la palabra *supplicio* (debí hacerlo con tanta seriedad, tanta verdad, tanta fiebre, que se me malinterpretó: pero era preciso que se me malinterpretase y que la broma *fue* *na verdadera*). (147)

2. La Experiencia Interior y el Conocimiento.

Considerar la experiencia interior implica entrar a analizar el conocimiento; de hecho la caracterización batailleana del hombre como "súplica sin respuesta", nos habla ya de una interrogación que quiere saber. Sin embargo ahora, ante la falta de alguien que pudiese darnos razón de nosotros desde un más allá que le permitiese delimitarnos y vernos, pone en cuestión al conocimiento mismo, a la capacidad de éste para brindar al hombre una respuesta a la pregunta por su existencia que pudiera darle la seguridad de lo inapelable.

En efecto, la "muerte de Dios" pone en cuestión la posibilidad misma de fundamentos absolutos del conocimiento cuya verdad pudiera cimentar la necesidad de todo conocimiento humano. La experiencia interior se interna de esta manera en la crítica del proyecto de la modernidad y su radicalidad estriba en que el lugar de su cuestionamiento pasa por el descubrimiento de una estrecha relación entre las construcciones teóricas-discursivas y lo que Bataille llama el "conocimiento común". De hecho, es a partir de este último que la crítica de las construcciones de saber se hace posible al mostrarse en él, en sus fallas, una serie de brechas y vacíos que atraviesan a todos los productos del saber:

El análisis de la risa me había abierto un campo de coincidencias entre los datos de un conocimiento emocional común y *riguroso* y los del conocimiento discursivo.

(148)

El conocimiento del hombre común, de la vida cotidiana, comparte de esta manera una serie de rasgos con los productos del --

trabajo teórico y, más aún, Bataille descubre cómo es que los dis cursos emergidos de la práctica teórica juegan un papel fundamen- tal justamente en la constitución de los sujetos que somos.

Al analizar el proceso de sujetamiento, Bataille ha llamado "conocimiento" al proceso por medio del cual "el viaje de las pa- labras" constituye, ubica y hace comunicables los cuerpos al mis- mo tiempo que los hace diferenciables y adscribibles a esta o -- aquella identidad. El lenguaje nos constituye a través de los - giros que realiza por todo el orden social, pero los caminos que toma, la forma en que marca los espacios y las relaciones -que son siempre ya un efecto de él mismo- intervienen de manera concreta en la forma que los sujetos adoptan a cada momento.

Bataille asume, entonces, que la construcción de un discurso como el de la experiencia interior que, paradójicamente, se orien- ta al silencio y a la búsqueda de las desgarraduras del lenguaje, pasa por la necesidad de elaborar una nueva concepción del conoci- miento que parta de la constatación de que ha dado lugar el supli- cio: la ausencia de toda trascendencia y de todo sujeto pleno e - inamovible.

La construcción de un discurso disruptivo sólo puede darse en el terreno de las palabras, utilizando sus propias formas y re glas de organización intentando llevar a la razón discursiva has- ta el límite donde las bases mismas de la inteligibilidad y el - sentido se ponen en juego. Una crítica y la elaboración de un - nuevo saber, siempre en el terreno de lo humano sin recurrir a - ningún tipo de subterfugio, están lejos de ser para Bataille me - ras cuestiones de trabajo académico; por el contrario, transfor -

mar las formas del saber aparece como requisito para liberar el - infinito de lo posible. Si esto es así, lo es precisamente porque lo que está en juego en el conocimiento -en el viaje cotidiano de las palabras y en los más sofisticados productos discursivos- es lo que el hombre mismo es. Criticar las construcciones del saber implica entender que éstas son en principio esquemas - que de una u otra manera guían la conformación de los sujetos en el orden social, modelos de sujetamiento que, sin embargo, en tanto productos del discurso, se encuentran desgarrados por silencios imposibles de ser llenados. Así, si el conocimiento nos constituye, el orden, lugares y funciones, la organización social que establece, siempre son insuficientes para abarcar definitivamente - una existencia que excede los marcos a que se pretende someterla. En palabras de Bataille:

El conocimiento en nada es distinto de mí mismo: lo soy, es la existencia que soy. Pero esta existencia no le es reductible: esta reducción exigiría que lo conocido sea el fin de la existencia y no la existencia el fin de lo conocido. (149)

El conocimiento que nos constituye solamente podría hacerlo de manera absoluta e incontestable, si todo el mundo humano no se ubicase más que en la esfera del gasto productivo, de la conservación y la re-producción. Pero ésto es lo que Bataille ha eliminado a través de su ficción de la Economía General y del Suplicio: el orden solamente nos dominaría por completo si hubiese un origen y un fin que hicieran que la aparición del hombre y lo que éste es a cada momento estuvieran determinados necesariamente de

una vez y para siempre.

Para Bataille, el entendimiento al igual que el conocimiento y sus productos, tienen necesariamente un punto ciego: un ojo que irrumpe como el que puede surgir en el centro mismo del cráneo; y si en ambos casos se trata de la misma emergencia, de un ojo, es porque la postura de Bataille abandona toda posibilidad de concebir al cuerpo como diferente del propio entendimiento; la separación mente-cuerpo sólo es posible en tanto se suponga la existencia de realidades substanciales, previas o posteriores al hombre, cuya naturaleza sea independiente y determinante de lo humano. -- Cuando Bataille afirma, entonces, que lo fundamental del entendimiento es la apertura ocular que desgarrar, lo que hace es expresar nuevamente la emergencia de lo gratuito y la situación suplicante del hombre que no puede obtener respuesta pues no hay nadie que pueda decir la palabra plena, aquella que no lleva la herida:

Hay en el entendimiento un punto ciego:
que recuerda la estructura del ojo...la
naturaleza del entendimiento quiere que
el punto ciego tenga en él más sentido
que el entendimiento mismo(...)en la medida
en que se considere en el entendimiento
el hombre mismo, quiero decir -
una exploración de lo posible del ser,
el punto absorbe la atención: ya no es
el punto el que se pierde en el conocimiento,
sino el conocimiento en él. (150)

La experiencia interior se convierte así en la afirmación de un nuevo tipo de discurso al que Bataille llama No-Saber y que se desmarca de inmediato de la tentación de postular la ignorancia - metódica como forma de acceder a los silencios del lenguaje:

Lo que debo execrar hoy: la ignorancia voluntaria, la ignorancia metódica, por la que llegué a buscar el éxtasis... (151)

La ignorancia no puede constituirse en una alternativa al sujetamiento y orden que el conocimiento ejerce porque para Bataille es te último no se reduce a los productos teóricos sino que conlleva la formación de las identidades que somos. Esto quiere decir - que por más que el hombre se empeñara en no conocer, en no acce - der a las obras, a los libros, el mero hecho de ser él mismo el - que se empeña, lo ubica ya de entrada en el terreno del conoci -- miento. La propuesta de Bataille posee una complejidad mucho ma - yor dado que su propuesta se juega en llevar al conocimiento has - ta sus propios límites a través de él mismo. La obra de Bataille es en sí misma la marca de este intento en el que lejos de buscar la ignorancia -en principio la de que somos nosotros los que igno - ramos-, construye una serie de teorías-ficciones que apuntan a la puesta en juego de la identidad de la conciencia de sí, tal es el caso, por ejemplo, de la Economía General:

Ciertamente, la exposición de una *econo* - *mía general* implica la intervención en - los asuntos públicos. Pero, ante todo y más profundamente a lo que se dirige es a la conciencia, lo que reglamenta es, desde el principio, la conciencia de sí mismo... (152)

Esta discursividad que asume de entrada el poder constitutivo y ordenador del conocimiento tiene como base el reconocimiento, - que ya hemos mencionado arriba, de que el orden nunca nos produce

plena y absolutamente; las delimitaciones establecidas por el tra
bajo y el sentido, la trascendencia de lo exterior del mundo de -
las cosas, se encuentran amenazadas por gastos excesivos que ha -
cen irrumpir la gratuidad que en el mundo las constituye. Ahora
bien, este carácter inestable del orden y el sentido no puede ser
localizable solamente en tal o cual esfera de la práctica social,
sino que permea todos los aspectos de la vida humana. De esta -
forma, lo que a primera vista aparecería como la relación de exter
rioridad por excelencia, la fabricación representa, si se le ana-
liza detenidamente, una forma de hacer familiar el modo del hom-
bre, es decir, un momento en el que la exterioridad que ubica, da
lugares y funciones, se transforma en una relativización de los -
parámetros de lo interior y lo exterior que ella misma, en ese -
instante, ha perdido. La fabricación hace que los objetos, aun-
que en rigor sigan estando cerrados para nosotros, aparezcan como
"lo que nos es más próximo y familiar" (153):

Finalmente, percibimos cada aparición -su
jeto (nosotros mismos) animal, espíritu,
mundo- al mismo tiempo desde fuera y den-
tro, juntamente como continuidad, por re-
lación a nosotros mismos como objeto. (154)

"Lazos de imanencia" se tejen a lo largo y ancho del mundo
humano, el gasto improductivo emerge, deja su huella aún en la -
práctica que el interdicto establece en primer lugar: el trabajo.
Pero no nada más en ella, también en los productos teóricos, en -
las elaboraciones más complejas y estructuradas de la razón dis-
cursiva, la emergencia del extremo de lo posible resquebraja el -
edificio de la razón. En cuanto experiencia del no-saber, el --

viaje al límite de lo posible es la operación soberana que rompe los lazos que subordinan al pensamiento.

El concebir la emergencia de lo gratuito en el terreno de la razón discursiva implica sin embargo hacer frente al obstáculo - planteado por la modernidad cuya divisa se centra, dice Bataille, "en una representación del mundo estrictamente *económico*." A par - tir de la restricción del gasto a la sola esfera de la conserva - ción y la reproducción:

El odio al dispendio es la razón de ser
y la justificación de la burguesía... (155)

Se trata aquí de un proyecto de racionalidad y como tal de orden y organización de la formación social en su conjunto, que si bien está atravesado -como todo producto humano-, por desgarraduras, - parece encontrar una forma de máxima coherencia al nivel de la es - fera teórica. La investigación por los fundamentos del conoci - miento, inaugurada por Descartes y criticada por Bataille a par - tir de los postulados de la Economía General o, en términos de la Experiencia interior, desde la asunción de que "el sinsentido es el desenlace de cada sentido posible".

A raíz de la situación establecida por el suplicio, Bataille nos muestra como la empresa de la modernidad, más que preguntarse por el fundamento del conocimiento, se orienta hacia otra cues - ción: hacia el *valor* del conocimiento:

Descartes había señalado como fin a la filosofía "un conocimiento claro y seguro de lo que es útil para la vida", pero en él ese fin no podía separarse del fun - damento. La pregunta así planteada atañe

al *valor* del conocimiento razonado. (156)

El valor tiene el carácter de un punto de apoyo que presta asiento seguro, coherencia y finalidad a los proyectos del sentido; es por ello que cuando Bataille analizaba la noción del Yo -que hemos visto en el capítulo anterior- consideraba a éste justamente como un valor: como unidad de coherencia. Sin embargo, lo que la experiencia interior hace surgir es que el valor, en todos los casos, es solamente una falsa unidad de coherencia puesto que el suplicio, al recusar toda trascendencia, abre el mundo del hombre a la variabilidad. El conocimiento, entonces, no puede tener un asidero incommovible, su valor está siempre puesto en juego transformando las formas, reglas y productos aún de las formaciones discursivas más coherentes. De aquí una serie de deslizamientos - que continuamente ponen en cuestión lo que se ha considerado como integrante del saber, como verdadero o falso, y aquello que se encuentra fuera de sus límites, la racionalidad y la locura:

Puedo burlarme de mí mismo y de los demás:
;todo lo real carece de valor, todo valor
es irreal! De ahí esa facilidad y esa fatalidad de deslizamientos en los que ignoro
si miento o estoy loco. (157)

La experiencia interior, refutación de los valores y las autoridades, es una afirmación de la inmanencia en tanto afirma la imposibilidad de los valores inmutables y absolutos, que solamente podrían darse si el carácter del hombre no estuviera marcado por la herida que el suplicio establece. El saber es un absoluto de los seres lujosos e injustificados que somos. Los seres plenos, que como tales no son constituidos continuamente por el -

conocimiento (el viaje de las palabras y la razón discursiva) se encuentran fuera del espacio de lo humano, se hallan en la igno - rancia: no son efectos, productos renovados de manera continua si no que su ser está fuera del juego. En este sentido, el supli - cio, es ausencia de respuesta porque para contestar, para articular el lenguaje es necesario ser hablado por él y serlo constante - mente: conocer al otro y re-conocerse sinterminación posible del ciclo en la misma medida en que el sinsentido nos atraviesa constantemente. En resumen, Dios no puede saber del otro ni de sí mismo porque es solamente el lenguaje, producto de la huella de la diferencia, del salto abismal que establece el interdicto, lo que vuelve comunicables a los seres:

Aparece así que Dios, debiendo conocerse a sí mismo, ya no es "naturaleza intelec - tual" en el sentido en que nosotros pode - mos entenderlo. Incluso "sin límites", - el entendimiento no puede ir más allá, - por poco que sea, de la modalidad (discur - siva) sin la cual no sería lo que es. (158)

En este punto la cuestión verdaderamente problemática para Bataille consiste en que si bien los valores supremos e inmutables han sido recusados, aún falta por analizar la posibilidad de romper la estructura de la exterioridad, no ya en el sentido de una trascendencia trasmundana sino en tanto producto del mundo de las cosas que el interdicto establece a partir de la fundación de lo humano por el trabajo y el sentido. En otras palabras, puede no haber Dios o paraísos esperándonos, así como no haber tampoco ori - gen localizable en ningún momento, pero ello no exime al hombre -

de la necesidad de moverse en el sentido; irrisorio, cambiante y todo, lo constituye siempre ya y siempre a cada momento como humano. Aún la experiencia interior que es refutación de los valores y las autoridades ha de transitar por el espacio del sentido que pretende resquebrajar.

El verdadero reto a partir de la modernidad consiste no tanto en enfrentar la trascendencia representada por Dios o imágenes con el mismo carácter extra-humano, sino en pensar nuevas alternativas a la pareja mutuamente constituyente que son el Sujeto y el Objeto. Ambos términos establecen un juego dialéctico en el que ya sea el uno o el otro, aparecen precisamente como valores, puntos de apoyo, que permiten dar sentido a toda propuesta que se juegue en el terreno discursivo: a toda propuesta humana.

Bataille descubre cómo, en el espacio proyectado por estas dos nociones, lo que se juega es un mecanismo que acerca al conocimiento a la estructura del gasto productivo, la conservación de la energía y la actividad incrustada en una cadena productiva con un fin siempre posterior, y que consiste en referir lo desconocido a lo conocido:

Conocer quiere decir: referir a lo conocido, percibir que una cosa desconocida es la misma que otra conocida. (159)

El conocimiento aparece así como parte de la estructura de la exterioridad fundada por la actividad productiva cuya característica principal es la homogeneización de hombres y cosas, el volverlos comparables. Esta regla de funcionamiento y organización de la actividad productiva se encuentra en estrecha relación con la formación de los productos cognoscitivos, entablando una unidad

con ella, a tal grado que resulta difícil hablar de dos esferas - separadas. El conocimiento concebido a partir de la modernidad - se encuentra inmerso en el marco de la actividad y su exteriori - dad al grado que Bataille lo reconstruye como un proceso que siem - pre refiere a lo sólido, a la cosa que es ajena al hombre y lo - identifica, le da lugares y funciones; citamos in extenso:

En el conocimiento común (que la filoso - fía supera, pero al mal está unido), to - do objeto de pensamiento se refiere a un sólido ... el conocimiento de lo sólido, dado como lo conocido, a lo que se asimila, para conocerlo, lo que no se conoce toda vía.

Toda operación que refiere el pensamien - to a la posición de un sólido, le subor - dina. No solamente por su fin particu - lar, sino por su método seguido: el obje - to sólido es un objeto que puede hacerse y emplearse. *Es algo conocido lo que - puede hacerse y emplearse* (o lo que se - asimila para conocerlo a lo que puede ha - hacerse y emplearse). (160)

El conocimiento y el orden de la actividad se envuelven mu - tuamente en la configuración de los órdenes, las funciones y rela - ciones sociales, así como ambos conforman conjuntamente a los su - jetos que encarnan los lugares y funciones sociales.

Este mecanismo de producción del conocimiento que liga la - constitución de los sujetos al mecanismo de la re-producción, tie - ne como base la necesidad del hombre de ubicarse en el ámbito del sentido, es decir, la necesidad de un punto final que dé coheren - cia a lo que aparece como separado salvándolo así de la pérdida y

el despilfarro sinsentido. Pero la respuesta de Bataille a la necesidad de coherencia establecida a partir del racionalismo, objeta no tanto el que el hombre haya de moverse en el campo del sentido y el discurso, sino el que las posibilidades de la inteligibilidad se vean reducidas al enfrentamiento de una subjetividad - que se opone a una realidad objetiva, inmutable o, en otros términos, lo que Bataille recusa es la pretensión de que el punto de unión que se establezca como unidad de coherencia y de sentido, - adopte la función de totalizar homogéneamente al campo de las posibilidades humanas.

Desde la perspectiva batailleana, el hecho de que sólo podamos movernos en el sentido no implica que el sentido sea único, - que la unión del Sujeto y el Objeto prometida en un punto final y posterior siempre a la actividad y el pensamiento del presente, - tenga que ser restrictiva y excluyente. Esto solamente podría ser así si el ámbito de lo humano, que es a fin de cuentas el único - al que tenemos acceso, pudiera reducirse a la sola dimensión del gasto productivo y la reproducción. O mejor, Bataille concibe - que toda propuesta de fines, términos y límites del conocer y la actividad del hombre, que se plantean como abarcentes de la experiencia humana como un todo, se constituyen en marcos de organización y construcción de los sujetos y órdenes sociales, y lo hacen por medio de la limitación arbitraria de las posibilidades del ser.

Para Bataille es posible mirar al mundo como una fusión de Sujeto y Objeto en la que ambos términos y su fusión adopten formas infinitamente variables. De esta forma quedaría en cuestión

la existencia de una unidad profunda de lo real (en tanto éste co
no tal nos es inaccesible: sólo podemos construir lo real pues el
mundo sin el hombre no nos es dado en tanto somos humanos), se -
abriría la posibilidad de un mundo en continuo cambio puesto que
los soportes necesarios al conocimiento, que nos ha constituido -
hasta ahora, se encontrarían ausentes. Lo que se juega aquí es,
entonces, la ausencia de una realidad sustancial que pudiera ser-
vir como parámetro o punto de referencia para el juicio de los -
productos del conocimiento:

Quando afirmo la existencia ilusoria del
yo=que=muere, o del tiempo, no pienso -
que la ilusión debe estar sometida al -
juicio de las cosas cuya existencia se -
ría sustancial: proyecto su existencia -
por el contrario en una ilusión que la -
encierra. (161)

Llegamos así al principio del No-Saber que propugna Batai -
lle: ir de lo conocido a lo desconocido, al contrario del mecanism
mo de producción del conocimiento fundado y desarrollado a partir
de la modernidad. Ir de lo conocido a lo desconocido significa -
en principio recusar el orden homogéneo de la actividad como parám
metro para la verificación del conocimiento, significa asumir que
el conocimiento no refiere a lo sólido porque nada tiene una solid
dez intachable, plena, sin desgarraduras; de hecho, la posibilid
dad de pensar el No-Saber está dada precisamente por el gasto im-
productivo, el dispendio transgresivo e insensato, y por la falta
de respuesta que establece el suplicio. A partir de ello, lo que
aparece es que en el fondo y a cada paso del desarrollo del mundo
humano lo que se encuentra es lo contingente, el azar, la falta -

de necesidad de este mundo del hombre y la ausencia de designios necesarios que establezcan lo que este último ha sido, es y será.

Por lo demás, ir de lo conocido a lo desconocido no conlleva una simple inversión de los términos del mecanismo del saber, puesto que lo que se está postulando es el carácter insensato e irrisorio del conocimiento mismo. Si la unidad de coherencia está dada ahora por lo desconocido, por las posibilidades infinitas de lo que puede ser, no se puede hablar ya de un sentido único y profundo del discurso, sino por el contrario lo desconocido abre las posibilidades infinitas para la emergencia de cualquier discurso justamente porque lo que muestra es que es insensato y, por lo tanto, fuera de las posibilidades del hombre para concebir un punto de fusión en el que el discurso tendría su justificación y su fin. Bataille dice:

Se da la posibilidad de mirar el mundo -
como una fusión de objeto y sujeto, en -
la que el objeto, el sujeto y su fusión
no cesarían de cambiar, de suerte que -
existiese, entre el objeto y el sujeto
diversas formas de identidad. (162)

Pero a partir del principio que refiere lo conocido a lo desconocido, no podemos hablar estrictamente de fusión de Sujeto y Objeto puesto que ambos términos sólo podrían ser contruidos como tales si el conocimiento tuviese como fundamento incontestable algo que fuese realmente sólido, fuera de los cambios que la emergencia del sinsentido establece. El sujeto y el objeto no se fusionan porque los límites entre ellos -que los identificaban como tales y les asignaban lugares- nunca han dejado de ser más que -

una de las posibilidades de lo que es, o, en otras palabras, el sujeto no se fusiona con el objeto porque la referencia a lo desconocido rompe la unidad del sujeto, lo desestructura. En lo desconocido no se fusiona nada determinado porque lo desconocido es cualquier cosa.

Esta experiencia nacida del no-saber permanece en él decididamente ... La experiencia no revela nada y no puede ni fundar la creencia ni partir de ella. (163)

La experiencia alcanza finalmente la fusión del objeto y el sujeto, siendo en cuanto sujeto, no saber y, en cuanto objeto, lo desconocido. (164)

Sobre las bases de esta respuesta y transformación al paradigma de la modernidad, Bataille está ahora en capacidad de reconstruir el mecanismo por medio del cual la experiencia interior tiene lugar. Si se requiere un valor que dé apoyo a las proyecciones de la razón discursiva, éste no tiene un carácter absoluto, sea lo que sea lo que se plantee para tal efecto (en este sentido al hablar del Yo como un valor, Bataille lo consideraba como la coincidencia azarosa, es decir, no necesaria entre los hombres), sino que puede asumir en principio cualquier forma: que después será recusada por una nueva ficción y así infinitamente.

La objeción de relativismo que pudiera hacerse en este punto queda descartada por el hecho de que, para Bataille, la función de verdad y verificación del discurso, si bien abandona ahora los marcos de contrastación con "lo sólido", se ubica más bien en el ámbito de la politicidad fundamental que el proceso de sujetamien

to determina: no se trata de decir cualquier cosa, sino de decir algo tan disruptivo e insensato que aún habiendo rechazado las normas de lo verdadero, tenga el descaro de plantearse como una verdad y funcionar como tal con plena conciencia de su carácter irrisorio.

La experiencia interior, nos dice Bataille, se da en la forma de tres ciclos que sólo analíticamente pueden ser separados: la experiencia con objeto, el ciclo del No-Saber y la experiencia interior pura:

El movimiento anterior al éxtasis del no saber es el éxtasis ante un objeto ...

Si este éxtasis ante el objeto es primeramente dado (como una posibilidad) y si suprimo, después, el objeto ... si por esta razón penetro en la angustia -en el horror, en la noche del no-saber- el éxtasis está próximo y, cuando llega, me abismo más lejos que todo lo imaginable. Si yo hubiera ignorado el éxtasis ante el objeto no habría alcanzado el éxtasis en la noche. (165)

La experiencia con objeto, dice Bataille, consiste en la proyección de un punto en el que el sujeto pretende encontrar a su semejante, es decir, a aquello que no se encuentra en el ámbito de la exterioridad, se trata de una proyección en la que se supone que se encuentra contenido todo el carácter desgarrado e insesantemente mutable del mundo, la tendencia de todo al sinsentido. Una característica fundamental de este objeto es que, al igual que la cosa que se sacrifica, de alguna manera se encuentre fuera del ámbito de la conservación y el gasto productivo.

La proyección objetiva de sí mismo -que toma de este modo la forma de un punto- no puede ser sin embargo, tan perfecta que el carácter de semejante- que le pertenece- pueda ser mantenido sin men tira...

Lo que queda del punto, incluso borrado, es que ha dado la forma óptica de la experiencia. Desde que supone el punto, *el espíritu es un ojo...* (166)

En términos de lo que hemos analizado hasta aquí, lo que Bataille está planteando es justamente la referencia de lo conocido a lo desconocido; el hecho de que el espíritu es un ojo, una ra zón que ve, y que por tanto es una racionalidad que a un mismo mo mento es una abertura, y que pretende mirar la desgarradura que es ella misma. El punto es una mentira, y su función consiste - en llevar al sujeto a la angustia por el carácter de ficción que el objeto proyectado mantiene.

De esta forma, la proyección del objeto hace que el sujeto - que busca encontrarse con su semejante para poder en él reconocerse y conocerse, no pueda sino entrar a una situación en la que lo que encuentra es el hecho de ser él mismo una desgarradura; buscando lo más profundo del mundo, aquello que pueda escapar a la - exterioridad y de la esfera de lo útil, el sujeto no puede verse reflejado puesto que lo que encuentra es lo desconocido, las posibilidades infinitas del ser, el desgarramiento de su propia uni dad.

Ahora bien, este objeto que desgarrar al sujeto solo puede apa recer en situaciones que rompen en algún eslabón y por un mo mento-

la cadena de la actividad productiva y el sentido que ella establece, en momentos excesivos de despilfarro, por ejemplo en la embriaguez del sacrificio o bien ante la contemplación de la desnudez de los cuerpos.

La experiencia con objeto abre al ciclo del No-Saber, si es capaz de desgarrar al sujeto, de hundirlo en la angustia de *querer ver* la hendidura que lo constituye.

El No-Saber es en principio la angustia que es definida por Bataille como miedo y deseo de perderse. La angustia frena el deseo de poseer el objeto en el que el sujeto ha intentado proyectar la interioridad, rompe así los lazos discursivos que podrían unir al sujeto con lo desconocido:

El apaciguamiento dado a la necesidad de poseer debe ser lo bastante grande como para cortar entre nosotros y el objeto desconocido toda posibilidad de lazos discursivos (la rareza -lo desconocido- del objeto revelado a la intención no debe ser resuelta por ninguna indagación). (167)

La angustia nos acerca así al límite en que emerge la pérdida, la no posesión (es decir, el gasto improductivo, el lujo) rompiendo la cadena del lenguaje e imposibilitándonos por ello a referir lo desconocido que emerge ante nosotros al saber aprehendido como hasta ese momento habíamos hecho. Pero esta ruptura del "viaje de las palabras" significa también el surgimiento de una abertura en el conocimiento que hasta entonces nos había identificado. El No-Saber es una ruptura del saber pero también de la unidad de coherencia de nuestro Yo.

La angustia nos lleva hasta el límite del lenguaje que se ma

nifiesta en productos que son solo cuasi-palabras, efusiones que se acercan a lo inarticulado, el llanto, la risa, los gritos.

Accedemos así a un estado de éxtasis en el que aparece la noche, el desgarramiento de lo que podría dar sentido al saber. Y si bien esto mismo, que no hay sentido último, ni ninguna trascendencia que dé coherencia al saber, a las palabras y a nosotros mismos en tanto se dá en la esfera de lo humano es ya en sí mismo una forma de conocimiento, este saberse gratuito e injustificado (súplica sin respuesta) abre nuevamente a la angustia.

El punto importante de este ciclo del No-Saber es que por un momento rompe el proceso de sujetamiento: nos deja en el límite del silencio en el que emerge el carácter de Ipse, de vacío, que nos atraviesa. Pero lo que decimos aquí es ampliamente problemático pues nos abre a dos cuestiones fundamentales; la primera es que si la estructura de nuestra identidad ha sido quebrantada al menos momentáneamente ¿quién experimenta la experiencia?, y la segunda nos enfrenta a la cuestión de que si el ámbito de lo humano pasa por el lenguaje y por los sujetos que son efecto suyo a través de lo que Bataille llama conocimiento (proceso de sujetamiento) ¿qué tipo de saber es el que emerge en el momento de la ruptura de los sujetos que somos?

3. La Experiencia Interior y la Comunicación.

La experiencia interior puede ser identificada, nos dice Bataille, con un estado de "comunicación" o de comunidad. De hecho, en este carácter se juega la radicalidad de la experiencia y aparece su naturaleza afirmativa que rebasa los marcos de la sim-

ple critica para ubicarse como una propuesta alternativa y en positivo al orden.

El viaje hasta el límite de lo posible rompe con el orden y el sentido, se constituye así como un acto transgresivo que tiene como requisito fundamental el inscribirse siempre de este lado del abismo marcado por el interdicto, el mundo humano. Así, toda transgresión rompe el interdicto sin suprimirlo, hace que surja la gratuidad de ser del hombre, resquebraja y recusa las finalidades y los órdenes necesarios, pero al hacerlo no nos entrega a ningún estado pre o posthumano que nos trascienda en cualquier forma.

Una consecuencia importante de esta imposibilidad de la trascendencia es que la transgresión adquirirá -como hemos visto en el segundo capítulo- un carácter organizado. Toda ruptura del mundo de las cosas, sus lugares y funciones, se da en formas concretas y específicas que dependen de la diferenciación que la organización asuma a cada momento. La continua emergencia de la pérdida en el transcurso de las sociedades humanas elimina la tentación de considerar al proceso de la historia como una cadena continua orientada hacia una meta superior, haciendo que la pregunta por la evolución de la humanidad se transforme en la de la diferencia de las sociedades. La transgresión es así un hecho eminentemente social aún cuando su efectucción pudiera parecer producto de la actividad de tal o cual individuo. Aún en el caso de que alguien pudiese transgredir algo en la más absoluta soledad y aislamiento, la ruptura sería comunitaria porque de alguna manera se encontraría organizada por la conformación del gasto productivo -

que en ese momento prevaleciera.

En el mismo sentido, la experiencia interior es siempre ya - un acto organizado y como tal comunitario, pero al considerarla, Bataille introduce elementos que llevan el análisis de la trans - gresión realizado en los estudios sobre la Economía General a un punto muy superior de complejidad puesto que esta apertura a las infinitas posibilidades del ser trae consigo el surgimiento de un nuevo tipo de comunidad y de saber cualitativamente diferente a - los que previamente a su surgimiento se hubiefa designado con dichos términos.

La exposición de la comunicación constituye la parte medular de los escritos de Georges Bataille y, en ella, intervienen todos los aspectos de su discurso organizándose alrededor de los dos - puntos que hemos dejado abiertos en el apartado anterior: ¿quién experimenta la experiencia y qué tipo de saber conlleva? A par - tir de lo que aquí se ha visto acerca del conocimiento y la cons - titución de los sujetos, debe aparecer bastante claro que ambas - cuestiones se encuentran íntima e indisolublemente ligadas; sin - embargo, con fines analíticos abordaremos ambos tópicos separada - mente intentando construir su unidad hacia lo que Bataille consi - dera la comunicación.

Al presentar el tercer ciclo de la experiencia, la experien - cia interior pura, Bataille inicia de la siguiente manera:

En primer lugar alcanzo el punto extremo del saber (por ejemplo, imito al saber - absoluto, poco importa de qué modo, pero esto supone un esfuerzo infinito del espíritu que quiere el saber). Entonces sé que no sé nada. *Ipsa* he querido serlo to - do (por el saber) y caigo en la angustia... (168)

Alcanzamos entonces el punto extremo del saber, el saber absoluto, y de esta forma desaparece el valor (unidad de coherencia) del propio saber, mostrando el sinsentido que en el fondo lo constituye. Bataille descubre cómo es que, a pesar de construirse como todos cerrados, homogéneos y sin desgarraduras, los productos de la razón discursiva se encuentran atravesados por lo gratuito al igual que la esfera de la producción; y, más aún, analiza cómo es que esta desgarradura del saber se da justamente en su proyecto mismo.

Todo conocimiento, como hemos visto, refiere a lo sólido, integra a lo desconocido en lo conocido haciéndolo homogéneo y comparable con él, de la misma forma que el trabajo produce en relación con lo que ya ha sido producido antes, realizándose así un mecanismo que tiene en todo momento el carácter de una re-producción. A partir de la modernidad -también ha dicho Bataille- los productos de la racionalidad burguesa contruidos sobre el principio del odio al dispendio, se han constituido en esquemas de un mecanismo productivo que rechaza cualquier forma de dilapidación, es decir, se han convertido en proyectos integrantes de un orden y una organización del mundo de las cosas y de la constitución de los sujetos.

Bataille, sin embargo, no es reduccionista en este punto: la consideración anterior no implica entender a los productos de la razón discursiva como meros instrumentos para el mantenimiento del orden en favor de tales o cuales intereses. A tal grado, Bataille no es esquemático en este punto que una visión instrumentalista estrecha no expresa, según él, el carácter de saber del sa-

ber. Todo conocimiento refiere a lo sólido pero, al mismo tiempo, esta referencia adquiere el sentido de una puesta en cuestión del mundo de las cosas aún cuando su propósito fuera la simple reproducción inmodificada de ese mundo. En palabras de Bataille:

La evidencia primera es la del trabajo, del útil, del objeto fabricado y de la relación regular del trabajo al objeto, el saber elemental es el saber hacer ... Pero las proposiciones surgidas del saber hacer son enunciados *lógicos*. A partir de evidencias groseras, el lenguaje ordena un encadenamiento de situaciones equivalentes. Sustituye así el criterio de saber hacer por el rigor matemático ... (169)

Esta sustitución representa en principio un enriquecimiento de las posibilidades técnicas del saber hacer, incrementa la productividad y mejora la eficiencia de la cadena productiva; pero - en un mismo momento abre el dominio de la especulación al hacer - que la evidencia rebase las posibilidades de la acción, del saber hacer. A partir de aquí -dice Bataille- "la evidencia que así se mueve por el interior del lenguaje asume una *marcha dialéctica*" que hace que lo que hacía las veces de evidencia inmediata se oponga ahora a la evidencia formal. De esta manera el lenguaje toma de lo inmediato el carácter de certeza, de convicción, de "Yo puedo" que se encuentra inmerso en la relación de fabricación, pero a la vez, al llevar las posibilidades del saber más allá de lo inmediato, este conocimiento formal recusa la exterioridad de la esfera del trabajo.

El saber abre de este modo una herida en nosotros que se ma-

nifiesta en la operación de la interrogación, que expresa con su misma ocurrencia la superación y puesta en cuestión de la inmediatez del mundo del trabajo. La posibilidad del preguntar está dada justamente porque el saber es en sí mismo una puesta en cuestión de la aparente plenitud incontestable de la esfera del gasto productivo. Se trata de una recusación de la exterioridad y su establecimiento de órdenes, lugares, funciones e incluso identidades, a través de considerar como no necesariamente acabado e incontestable lo que se muestra como lo inmediato.

Una vez recusada la certeza ingenua...la nueva certeza que tiene por fundamento - la puesta en cuestión se mantiene en movimiento. En cada etapa, la certeza del "yo puedo " se encuentra bajo una forma nueva: cada modo de representación de lo real, se funda en una puesta en acción, en una experiencia posible.

Así, la ciencia misma tiene un carácter dialéctico en tanto tiene por fundamento la puesta en cuestión.

(170)

El saber aparece como fundado justamente en la gratuidad, en la puesta en cuestión, en el mismo sentido en que el hombre es - una continua puesta en cuestión de la Naturaleza que le ha dado - siempre ya origen, es decir, del vacío abismal del que proviene y al que no hay regreso posible puesto que nunca hemos estado ahí.

Ahora bien, la situación que el suplicio establece marca la imposibilidad de que haya respuesta final a la interrogación ya - que únicamente aquello que no estuviera en el juego de la puesta en cuestión, que no fuera humano, tendría la capacidad de poner - punto final al interrogatorio; pero Dios está más allá, es el si-

lencio, y quien pregunta es el lenguaje. Sin embargo, no solamente por esta vía podría tenerse acceso a una respuesta final. También podría accederse a ella si tuviésemos la capacidad de acceder al absoluto del cuestionar humano, es decir, si pudiésemos llegar a conjuntar todas las respuestas posibles a todas las interrogaciones del hombre. Llegar al saber absoluto implicaría cerrar la herida, izarnos hacia el silencio porque el lenguaje y el sentido, el orden del trabajo y todo lo que el interdicto funda al establecer el mundo humano, parte de la gratuidad, del vacío, del abismo, huella de la diferencia que no puede ser llenado porque es siempre una ausencia:

... la vida se alejaría del hombre; con la vida, su verdad lejana e inevitable, pues sin acabamiento, muerte y deseo insatisfecho, son para el ser la herida jamás cerrada, sin la cual la inercia -la muerte absorbiendo en la muerte y no cambiando ya nada- la encerraría. (171)

Para Bataille, el acceso al saber absoluto deja al hombre de frente a lo desconocido, a la noche en la que ya no se puede conocer; y esta situación deja frente a la disyuntiva de retroceder, es decir, de dejar de interrogar muriendo como hombre, integrándonos a la esfera de la exterioridad y negando así el carácter de saber del saber mismo, fundado en la puesta en cuestión y no en la respuesta que en cada momento pudiese darse; o bien, nos plantea la alternativa de continuar con la pregunta, de desarrollar la herida que se aloja en todo saber poniendo en cuestión al saber mismo: la interrogación se radicaliza hasta el punto en que la pregunta pone en cuestión a aquel que cuestiona.

El No-Saber, como hemos visto en el apartado anterior, no es en ninguna forma la ignorancia, es más bien todo lo contrario, el desarrollo del saber hasta el punto en que éste se transforma en lo desconocido, en la noche. "Invertir" el principio del conocimiento orientando lo conocido hacia lo desconocido, significa instaurar un nuevo espacio, un contrario no homogéneo, no reductible a nuestros mecanismos comunes del conocimiento puesto que llega - dos a este punto lo desconocido es lo insensato.

Si el conocimiento nos constituye, organiza nuestro cuerpo, nos identifica y nos habla a través del viaje de las palabras, el acceso al no-saber abre a la ruptura de los sujetos que somos llegando hasta el límite de lo posible, puesto que la emergencia del sinsentido muestra que lo que puede ser tiene como único acaba - miento lo imposible o la imposibilidad de su limitación.

Volviendo al esquema de la experiencia interior pura, cuando en un primer momento se alcanza el punto extremo del saber, lo - que se inicia es la ruptura de los sujetos que somos; pero al - plantear el saber absoluto como primera condición de la experien - cia, Bataille no únicamente construye un discurso general acerca de la ruptura de los sujetos y la constitución de agentes trans - formadores sino que ubica su propuesta en concreto en esta socie - dad que nos ha tocado vivir. El conocimiento, como lenguaje, via je de las palabras, siempre y a cada momento nos constituye, pero hoy por hoy, una vez establecida la "muerte de Dios", las cons - trucciones teóricas, el saber y sus elaboraciones, aparecen como el nudo privilegiado, el mapa que organiza precisamente el viaje de las palabras.

"Ipse he querido serlo todo por el saber y caigo en la angustia". Hoy que lo divino como fuente primaria y fin de todo sentido ha dejado nuestro "valor", las construcciones de la razón discursiva ocupan el lugar dejado por los dioses: la transgresión es organizada y asume siempre formas concretas. Romper la estructura predominante del sujetamiento implica por tanto la emergencia de la pérdida en el terreno del saber y una desestructuración de las formas y relaciones establecidas por el orden: nuevos lugares de las prácticas sociales de los discursos y los aparatos; la propuesta batailleana será el erotismo. Al llegar al sinsentido de la voluntad de saber, sobreviene la angustia que Bataille considera ahora como miedo y deseo de comunicarse:

La angustia supone el deseo de comunicarme, es decir de perderme, pero no la completa resolución: la angustia testimonia de mi miedo de comunicarme, de perderme. (172)

El miedo a comunicarme, a perderme, está dado porque es el Ipse quien ha querido llegar a serlo todo: es el Ipse, la abertura, la herida que me constituye la que quiere establecer la comunicación, la que pretende literalmente en común, quiere hablar desde su ausencia, y quiere articular el lenguaje desde su vacío porque quiere al mismo tiempo que perderse seguir siendo Ipse, es decir, la composición azarosa, contingente del ser pero del ser del hombre. Antes de la comunicación dice Bataille, se ponen el sujeto (Yo, Ipse) y el objeto; pero la experiencia interior es la ruptura de las identidades que somos porque quien se comunica y se pierde es el Ipse: la ausencia es quien habla la experiencia interior y no el sujeto; pero la ausencia solamente puede hablar, -

ponerse en comunicación si es la desgarradura, la ausencia del lenguaje mismo la que habla y lo hace desde el silencio de la palabra, desde la falla que es el Ipse mismo.

Sin embargo, el viaje hasta el límite de lo posible no significa la muerte de quien lo experimenta; no puede plantearse como la desaparición física-material de quien tiene acceso a ella. Lo que desaparece es únicamente la necesidad de los valores y las autoridades establecidas al igual que la necesidad de que Yo sea tal y como soy.

La experiencia interior nos lleva hasta el límite para mostrarnos el sinsentido del silencio y la muerte, el sinsentido de acceder hasta el punto en que la herida y la puesta en cuestión que somos pudiera dejar de ser: la muerte nos es inaccesible en tanto somos hombres. Pero la experiencia interior es una ruptura real del orden; en ella se constituye, por un momento, algo que no puede ser reducido a la subjetividad o a la identidad en la que el Yo aparece como máxima unidad de coherencia, como valor determinante de todo sentido: el viaje hasta el límite de lo posible forma una comunidad. Y esto es así porque la experiencia interior es siempre la experiencia de otro, "... la experiencia interior es conquista y, como tal, *ipara otro!*" (173) Solamente experimentamos la experiencia si otro es quien la experimenta; si hay otro que realice mi experiencia, es decir, mi ausencia. Eso es lo que quiere mostrarnos Bataille cuando en Sobre Nietzsche afirma que "Toda 'comunicación' participa del suicidio y del crimen."

El otro que experimenta la experiencia no es, sin embargo, és

te o aquél, sino que es justamente la ausencia del otro: es el discurso.

El tercero (además del Sujeto y el Objeto -GFL y LFF), el compañero, el lector que me actúa es el discurso.

O aún más: el lector es discurso, es él quien habla en mí, quien mantiene en mí el discurso vivo que se dirige a él. Y, sin duda, el discurso es proyecto, pero aún más ese *otro*, el lector, que me ama y que ya me olvida (me mata), sin la presente insistencia del cual yo no sería capaz de nada, ni tendría experiencia interior. No es que en los instantes de violencia - de desdicha- no le olvide, como él mismo me olvida -pero tolero en mí la acción del proyecto en lo que tiene de *lazo* con ese él oscuro que comparte mi angustia, mi suplicio, deseando mi suplicio tanto como yo deseo el suyo. (174)

El otro que experimenta la experiencia es la ausencia del otro, el discurso, y es éste quien efectúa mi propia ausencia: la "comunicación" "Pide la coincidencia de dos desgarraduras" (175), la conjunción de las heridas que por un momento nos libera de la exterioridad del trabajo y el sentido: lo interior es la comunicación. Sin embargo, el discurso es también un proyecto, como tal es humano, producto de la prohibición de la muerte y el silencio, tendiente a fines que lo organizan de acuerdo a los mecanismos del gasto productivo. De aquí la exigencia que presenta la experiencia interior: el viaje hasta el límite de lo posible no puede ser sino la constitución de un nuevo discurso cuyas bases han si-

do dadas por Bataille, y al que nos hemos referido a lo largo de nuestro trabajo con el término de "ficción", mismo que utiliza Bataille para caracterizar su propio discurso: "sirviéndome de ficciones dramatizo el ser: desgarró su soledad y, en el desgarramiento, comunico." (176)

La ficción no es un engaño, no es pura palabrería y, no lo es, porque en verdad todo el mundo humano no es sino el trabajo del discurso sobre el vacío infranqueable que es la huella de la diferencia que establece el interdicto: no hay una realidad profunda, sustancial e inamovible que nos permita contrastar las producciones del discurso y el saber, y como tal establezca una partición definitiva entre lo verdadero y lo falso.

No podemos acceder al sinsentido, toda palabra humana se ubica siempre de este lado del abismo, pero más allá de esto, la ficción de Bataille no pretende presentarse como simple fantasmagoría, quiere incidir efectivamente en la transformación de este "efecto sociedad" que nos ha tocado vivir. Es, por ello, que la ficción de Georges Bataille ha de aparecer como verdadera, aún cuando asuma que plantear una verdad es únicamente una de las posibilidades de lo que puede ser. Pero justamente esta ficción asume de entrada que ante la ausencia de cualquier tribunal inapelable, el criterio de verdad únicamente puede estar dado por la comunidad; por la puesta en cuestión de la verdad y la ficción mismas:

Si la verdad que revela la ciencia carece de sentido humano, si las ficciones del espíritu son las únicas en correspon

der a la extraña voluntad del hombre, el cumplimiento de esa voluntad exige que - las ficciones sean convertidas en verdaderas. (177)

...la verdad no está donde los hombres - se consideran aisladamente...*no tiene lugar más que pasando de uno a otro.* (178)

Así, la experiencia interior es la ficción de la experiencia interior y es también la ficción que nosotros somos los que articulamos ésta; es, en último término la ficción de sí misma. Nadie experimenta la experiencia interior y esto es una ficción que es verdadera únicamente si hay otro, una comunidad, que la experimente: que ponga en cuestión y se ponga en cuestión a sí misma, - al grado de abrirse al imposible límite de lo que puede ser.

CAPITULO V. EL EROTISMO Y LA CONSTITUCION DE AGENTES

TRANSFORMADORES.

Por medio del desarrollo de las teorías-ficción de la Economía General y de la Experiencia Interior (considerando como integrantes de ella a las tres aproximaciones previas al "suplicio", esto es, "la improbabilidad del Yo", "el ojo pineal" y el análisis del "Ipse"), Bataille construye una estrategia discursiva capaz de mostrar el mecanismo y el proceso por medio de los cuales se construyen las identidades de los sujetos que somos, basado en una concepción acerca de la estructura de las formaciones sociales y los dispositivos de su conformación.

La teoría de la Economía General analiza las grandes líneas sobre las que funciona, obtiene coherencia y se reproduce la esfera de la producción social, del trabajo. Descubre cómo es que la conservación de la energía, el rechazo al dispendio es el eje sobre el que los elementos que entran en relación en el quehacer productivo ocupan posiciones funcionales a la re-producción del sistema que integran. El espacio que conforma el gasto productivo, el del trabajo, aparece como la matriz constituyente de los elementos que lo ocupan; el carácter de "cosa", "sujeto", "medio de producción" o cualesquiera otras entidades que confluyan al efecto de la organización productiva es una consecuencia del terreno del gasto productivo, es decir, ninguno de los elementos que se ponen en juego en el trabajo preexiste al trabajo mismo.

La teoría de la Economía General es una ficción del proceso de hominización en la que Bataille pareciera referirse a las for-

mas de aprovechamiento y dilapidación de energía que rigen al espacio universal en la infinitud de la existencia previa y posterior al hombre. Pero al abordar las reglas de re-producción de un cosmos en el que no existiese aún el hombre y hacerlo de tal manera que lo que se postula adopta la forma de verdaderas leyes biológicas o incluso ontológicas absolutas, la Economía General ejerce sobre sí misma los principios que desarrolla Bataille cuando analiza lo que él llama el No-Saber, es decir, construye un discurso que finge un saber absoluto (en esta caso acerca del movimiento de todo el universo de la vida) que asume de inmediato su carácter irrisorio ante la insensatez de querer acceder a lo que no tiene sentido: lo que nos trasciende, lo que se encuentra fuera del ámbito de lo humano.

La Economía General se plantea como ficción en el mismo momento en que enuncia que el interdicto (prohibición de la muerte y de la animalidad) es la fundación de lo humano a través de la instauración del sentido: el gasto orientado a fines que dan coherencia a las formas de utilización de la energía y organizan, ubican e identifican a los seres inmersos en el trabajo. Todo lo previo al interdicto nos es inaccesible desde el instante en que somos hombres; la carencia nos conforma esencialmente, nos atrae una ausencia, una falta de justificación, de origen.

De esta forma, la estrategia discursiva de la Economía General cuyo planteamiento central consiste en afirmar que los principios rectores de la vida son el gasto productivo orientado a la conservación y reproducción de la vida y, el gasto improductivo dirigido a la pérdida insensata, hace aparecer, al plantearse co-

no ficción, que el gasto improductivo, la carencia de sentido, la pura pérdida, es el elemento determinante de lo humano desde el momento en que la instauración del interdicto -que pareciera identificar al hombre con el sentido, la producción y re-producción de lo útil, de aquello que conserva al mismo tiempo la vida humana y el orden que a cada momento la organiza- no es otra cosa que la emergencia del gasto improductivo, del sinsentido: lo humano no tiene su fundamento en ninguna razón previa, necesaria y suficiente, sino por el contrario, su sino es la arbitrariedad insensata.

El gasto improductivo es transgresión que rompe el interdicto sin suprimirlo porque lo que establece es la irrupción del carácter azaroso y gratuito, no necesario, de cualquier forma que lo humano asuma; es la aparición de la desgarradura que no puede ser llenada porque del abismo que nos separa de la naturaleza no queda sino la marca de la diferencia que somos nosotros mismos en tanto somos hombres.

Lo humano, es entonces esta continua organización del gasto productivo, el establecimiento de "mundos de cosas" que al identificarnos y volvernos homogéneos con respecto a la cadena de la -- productividad, pretende cerrar la brecha y dar sentido a la herida a la que nuestra falta de origen nos condena. Lo humano es - insensato, carece de un origen localizable y lo que como tal designemos, lo que como hombres seamos, está siempre e infinitamente por decidirse. El gasto productivo y el improductivo establecen así una contradicción interminable que no se inició en algún momento ni terminará jamás so pena de dejar de ser hombres, de rom

per el interdicto, es decir, de morir. Se trata, en este punto, y esto es un elemento fundamental a lo largo de toda la obra de Bataille, de contrarios no homogéneos, es decir, de espacios que se enfrentan en el intersticio de lo que no es reductible y que, por tanto, no puede compensarse como las partes complementarias de un mismo plano: el gasto productivo no puede penetrar en el im-productivo porque mientras el primero es la fundación del sentido, el segundo es lo absolutamente insensato que como tal corroe y desestructura al mundo del Interdicto, del trabajo y el sentido.

La Economía General es una ficción de la pérdida que analiza como es que ésta organiza y ha organizado las sociedades en su movimiento de irrupción frente a los órdenes instaurados por el gasto productivo. A partir de ella, Bataille concluye que el efecto principal del trabajo y el sentido consiste en conformar la esfera de la exterioridad, es decir, de los fines y órdenes que nos identifican, nos dan lugares y funciones, y pretenden cancelar la pérdida, la interioridad, la carencia de sentido que nos atraviesa y atraviesa a todo lo humano. Adicionalmente, Bataille abre una perspectiva para el análisis de la historia que se funda ya no en el seguimiento de las distintas formas que adoptan el trabajo y la producción, sino en las emergencias diversificadas de la pérdida. La historia se aleja así de todo determinismo y de toda visión que le asigne un carácter evolutivo; así como de la postulación de todo Sujeto encargado de llevarla a término y darle coherencia: la "historia" no es otra cosa que la irrupción de lo insensato a la que desde el ámbito del sentido tratamos de moldear y encerrar dentro de los marcos de la organización del --

mundo de las cosas y la exterioridad.

Sin embargo, la ficción de la pérdida no es una negación del gasto productivo; no se trata de que el mundo de la productividad, de lo sensato e inteligible sea una ilusión, una fantasmagoría, - pues la transgresión es, en primer lugar y en todos los casos, - una afirmación que -como dice Foucault- "no afirma nada" porque su apuesta es justamente lo insensato. La organización y el orden del trabajo conforman, junto con la pura pérdida, la esfera - de lo humano, el mundo del hombre; por ello, la ruptura del interdicto, que lo conserva al transgredirlo, adopta siempre las formas que la estructuración del espacio de la re-producción establecen. Esto es, la carencia que atraviesa al mundo de la exterioridad es siempre, en todos los casos, la herida concreta de este o aquel edificio del trabajo y el sentido. De aquí que toda -- transgresión sea organizada, es decir, adopte formas y mecanismos precisos pues la ruptura del orden ha de mantenerse en el espacio de lo humano en la medida en que no hay un espacio previo o posterior que al trascendernos nos dé sentido y garantías: la pérdida es organizada porque lo insensato solamente puede mostrarse para el sentido, para el mundo humano al que, paradójicamente, desestructura y constituye con su propia ausencia.

Sobre las líneas de esta ficción de la pérdida que en una de sus vertientes ha planteado la irrupción de lo "sagrado" -de lo "interior"- en las sociedades y ha analizado algunas formas de - irrupción de lo gratuito en algunas formaciones sociales, la teoría de la Experiencia Interior, con las elaboraciones que previamente desarrolló Bataille y que se integran en ella, se conforma

como una ficción del proceso de sujetamiento, de construcción de las identidades, del Yo que somos, que es el planteamiento que a partir de la postulación de lo gratuito, constituye un discurso - de la ruptura de los sujetos y de la estructura de la conformación social.

La teoría de la Experiencia Interior construye su discurso a partir de la radicalización del planteamiento de la carencia de - origen y finalidad que nos atraviesa; establece de entrada la falta de necesidad de la unidad de coherencia que el Yo representa y analiza cómo su carácter contingente no puede ser salvado a raíz de la relación especular que el Yo establece con el mundo. Pasa a considerar el cuerpo del hombre y encuentra, como característica definitoria, su carácter no natural, de recusación de la naturaleza: en la ascensión de lo humano hacia el cielo, hacia el vacío, la falta de finalidad que permite que el sol sea un ano, el estigma contranatural del cuerpo del hombre destruye los límites, hace emerger la carencia de forma en la que la corporeidad está - siempre en juego, siempre por definir.

Al analizar el cuerpo y conceptualizarlo como una "monstruosidad", como un producto de la naturaleza que la destruye y la -- pierde para siempre en el momento mismo de su instauración, la - ficción batailleana avanza hacia la destrucción de la antinomia - mente-cuerpo pues la razón es justamente la herida inaccesible de lo increado, el silencio incontestable que, en términos de Bataille, es el ojo: una hendidura que ve. Un ojo puede surgir en el centro del cráneo -el "ojo pineal"- pero la infinita variabilidad del cuerpo humano que de esta manera se postula, ha de encontrar-

se aún en el espacio del sentido: lo que nos rompe es un ojo, - ciertamente, una desgarradura, pero este ojo ve, da sentido, inteligibilidad, en último término, habla. El ojo pineal brota en - el cráneo, como podría surgir en cualquier parte, pero el hecho - de que su irrupción se dé precisamente ahí, apunta al planteamiento batailleano que identifica la conformación del cuerpo como un efecto especular de la estructuración del sentido y la organización sociales; Bataille nos muestra la equivalencia entre Razón, Cabeza y Estado. El ojo pineal aparece así como disrupción del cuerpo pero también de la completud, unidad aparentemente sin vacios de la sociedad.

Sobre la base del análisis del cuerpo, Bataille desarrolla - una teoría del proceso de sujetamiento en la que los rasgos más - sobresalientes se refieren a la naturaleza discursiva de los cuerpos y las identidades que somos. "El viaje de las palabras", el lenguaje, que está cargado de los otros -de las instituciones, reglamentaciones, saberes, etc. de la sociedad-, nos atraviesa y da forma a nuestro cuerpo, haciéndonos reconocibles al nombrar y ser nombrados en un proceso que Bataille denomina "conocimiento". Este análisis del proceso de sujetamiento, de las identidades, del Yo que somos, tiene como característica fundamental la postulación de que en principio lo que somos es en todo caso el lenguaje del otro, pero además, el planteamiento de que la constitución como - sujetos se ejerce a cada instante de forma completa, es decir, no es posible ubicar algún momento en nuestra vida en el que el carácter de sujeto sea establecido de una vez y para siempre, sino que el sujeto se conforma a cada instante y en cada movimiento -- del discurso.

La determinación de las identidades que somos, viaje de las palabras que conforma nuestro cuerpo como un Yo diferenciable, no es total en la medida en que quedan siempre resquicios que son conceptualizados por Bataille a partir de la noción de Ipse. El proceso de sujetamiento se encuentra precedido en el análisis batailleano por una ficción de la composición de los seres en la que éstos son considerados como composiciones azarasas de un torbellino demencial de energía.

Todo ser, dice Bataille, es una ipseidad, una composición azarosa; pero el hombre, que comparte con el universo esta característica de ser un compuesto contingente, es un Ipse, es decir, su azar es la contingencia de un ser que tiene sentido. El Ipse es justamente la ruptura de lo que pareciera ser una entidad necesaria, es la carencia que desgarrar al Yo pues esta composición, este torbellino insensato de energía, nos está vedado a nosotros, -humanos- que somos el trabajo, el discurso, el sentido.

Así, para Bataille, se abre la posibilidad de construir un discurso acerca de la ruptura del sujeto y no solamente de su conformación: el sujeto es para el autor de Sobre Nietzsche, el Yo y la carencia, es Ipse-Yo. Más aún, si la identidad se encuentra atravesada, herida, por la imposibilidad de su plenitud esto implica que el viaje de las palabras que nos conforma carece de un emisor privilegiado que garantizara la plenitud del discurso: si no hay identidad primera, completa y autosuficiente, nadie ha dicho la primera palabra y el lenguaje mismo se encuentra atravesado por la ausencia, la falta de origen, la gratuidad de todo producto humano: quien me constituye es el otro, pero más aún, es

la ausencia del otro, su vacío, el Ipse que es la falta del lenguaje mismo, el discurso.

La posibilidad del sujetamiento que a partir de los análisis de Bataille adquiere un carácter endeble y ha de repetirse continuamente, trae consigo la necesidad de que el viaje de las palabras se realice de tal modo que sea posible la permanencia de las identidades que somos. Las palabras van conformando así un mapa en su recorrido que adquiere la forma de una pirámide en la cima de la cual se encuentra un centro de coherencia que de algún modo garantiza la permanencia del sentido, el ocultamiento de la falla del discurso y la posibilidad de re-producción del mismo viaje de las palabras y los sujetos que conforma. Más allá de lo que en cada caso ocupe el lugar central, Bataille concibe a este mapa del discurso, a esta pirámide, como Estado, abriendo así un campo de análisis que podemos denominar como lo político -más que como la política que normalmente se reduce a los mecanismos de Gobierno- y que pone de relieve la íntima conexión, la relación especular que existe entre la permanencia de los sujetos que somos y el Estado.

A partir de todo lo anterior, lo que Bataille llama en rigor la Experiencia Interior, aparece como un discurso de la ruptura del orden, de la estructuración social y los sujetos que somos, y al mismo tiempo, como la afirmación de un nuevo agente-transformador que difícilmente podría ser caracterizado como un "sujeto" - que se constituye cuando la pérdida irrumpe destrozando los parámetros del sentido, del gasto productivo.

La experiencia interior tiene como base el suplicio, es decir,

la imposibilidad de un Dios que asesina a su hijo, lo hiere, alejándose ya siempre del mundo del hombre porque justamente el carácter divino de Dios implica su silencio, es decir, su plenitud. El suplicio implica la súplica, es decir, al hombre, que no es más que, dice Bataille, "súplica sin respuesta". La ausencia de Dios, de origen y finalidad, arrojan al hombre a un estado en que lo que lo define es precisamente la puesta en cuestión, la interrogación que no puede ser contestada porque no hay el Sujeto de la palabra revelada que dé plenitud y llene el vacío del lenguaje: súplica porque el discurso nos constituye, es nuestro único horizonte, pero a la vez, nuestra palabra es un gemido, un punto de confluencia entre lo articulado y el silencio, es la ausencia que nos corroe y cuya acta es el lenguaje mismo.

La experiencia interior se mueve en el terreno del discurso; su apuesta consiste en la negación de toda trascendencia que pudiese invocarse a nombre de la completud de la palabra. Pero lo que caracteriza a la experiencia es ser un discurso que pretende hablar el silencio del lenguaje, romper el sentido en la única forma en que esto es posible para el hombre: desde el sentido mismo.

La muerte de Dios ha sido el acontecimiento que ha liberado a nuestra existencia del límite de lo Ilimitado y nos ha izado a una experiencia interior y soberana en donde ya nada puede anunciar la exterioridad de un ser. Pero esta experiencia -nos dice Foucault- en donde estalla la Ausencia,

...descubre como su secreto y su luz, su propia finitud, el reino ilimitado del -

Límite, el vacío de ese franqueamiento - donde se desvanece y falla. En este sentido la experiencia interior es por completo experiencia de *lo imposible* (lo im posible siendo aquello que experimenta - mos y aquello que constituye la experiencia).

(179)

La experiencia es el viaje hasta el límite de lo "posible", el recorrido que nos lleva hasta el borde del abismo en el que lo que puede ser se libera porque lo imposible es precisamente que al go no sea, es decir, lo imposible es que haya algo más allá de lo que puede ser que limite, que ponga un término a la carencia y - gratuidad de lo humano, a su infinita variabilidad.

Al llegar al abismo el sujeto entra en la angustia, miedo y deseo de perderse, y dejándose llevar por la embriaguez de la Noche, de lo desconocido, se rompe y pierde su identidad como ser se parado accediendo así a lo interior, es decir, a aquello que no es la exterioridad que "el mundo de las cosas" establece, en primer lugar, lo que somos nosotros mismos.

Esta ruptura del sujeto es posible porque quien se mueve hacia el límite es el Ipse, la carencia, la ausencia que constituye al propio sujeto y lo hace a partir de un movimiento del Yo quien al intentar proyectarse buscando en un objeto las garantías inape lables de su existencia, no logra ver más que una desgarradura, el carácter óptico -hendidura que ve- que lo constituye. Deses - tructurado el sujeto, quien experimenta la experiencia no es nadie en especial es, dice Bataille, la comunidad, la ausencia del otro, el discurso, más aún, es la ausencia que conforma al discurso mis

mo.

Si el sujeto se conforma en un proceso que es "conocimiento", todo conocimiento es ya siempre un Saber. Los productos de la razón discursiva, las teorías más elaboradas, se constituyen en esquemas de racionalidad, en organizadores del viaje de las palabras que conforman en un mismo movimiento al sujeto y al Estado. Por ello, la experiencia interior requiere un nuevo saber que haga surgir la carencia que atraviesa a los mismos productos, complejos y coherentes, de la razón discursiva. Bataille analiza la construcción de los saberes concluyendo que en principio todo conocimiento se refiere a lo "sólido", al "saber hacer" o la fabricación, pero, en una segunda instancia, todo saber es una puesta en cuestión de la inmediatez del trabajo: los productos de la razón discursiva son esencialmente una interrogación que cuestiona las credenciales de inapelabilidad de lo dado.

El nuevo saber que propone Bataille consiste en una radicalización de este carácter de puesta en cuestión, "invirtiendo" los términos, construyendo un discurso que refiere lo conocido a lo desconocido, eliminando así la relación de fabricación. Se trata de lo que Bataille denomina como la ficción que no es ilusión, sino la comprensión profunda de que no existen realidades sustanciales a las que apelar para dar sentido al discurso y que, por tanto, los criterios de verdad han de ubicarse ahora en el terreno de la comunidad, del discurso mismo.

Sobre estas grandes líneas que hemos resumido aquí de manera muy breve y esquemática, y que constituyen el cuerpo central de nuestro escrito, las propuestas batailleanas sobre el erotismo ad

quieren radicalidad y una relevancia tales que a partir de ellas es posible avanzar en la formación de un dispositivo teórico que dé cuenta de los procesos de ruptura que en cada punto de la formación social rompen los esquemas del orden, así como explicar qué ocurre con los sujetos en esos momentos disruptivos.

La descripción que hace Bataille de la actuación erótica puede ser fácilmente comprendida a partir de los marcos de la Economía General y la teoría de la Experiencia Interior. Así, cuando Bataille afirma que:

El erotismo es el borde del abismo: me inclino sobre el horror insensato (el momento en el que el globo ocular se da la vuelta en la órbita). El abismo es el fondo de lo posible.

(180)

Lo que hace es ubicar al erotismo como una forma de la experiencia interior, es decir, como un viaje que libera lo que puede ser al establecer la imposibilidad de que el límite sea posible. De la misma forma, el que "el erotismo abra a la continuidad", o bien que constituya "la negación de la duración individual", pueden ser comprendidos como la ruptura de los seres identificables y localizables que el mundo de las cosas construye y que somos nosotros mismos.

El movimiento del erotismo es análogo al de la experiencia interior en el que la proyección de un punto desgarró al sujeto haciéndolo entrar en la angustia de tal suerte que, si se abandona a la convulsión de la contemplación de la Noche, se pierde como sujeto, rompe con la unidad cerrada del proceso de sujetamiento. En el discurso del erotismo los mismos elementos que en la expe -

riencia interior parecen ponerse en juego aunque su denominación sea diferente; así, lo que antes se llamaba angustia, ahora recibe el nombre de desnudez, o bien, "la Noche" se det~~r~~mina ahora como "la continuidad":

La acción decisiva es ponerse desnudos. La desnudez se opone al estado cerrado, es decir, al estado de existencia discontinua. Es un estado de comunicación, que revela la busca de una continuidad posible del ser más allá del replegamiento - sobre sí. Los cuerpos se abren a la continuidad por esos conductos secretos que nos dan el sentimiento de la obscenidad. La obscenidad significa trastorno que desgarra un estado de los cuerpos conforme a la posesión de sí, a la posesión de la individualidad duradera y afirmada. (181)

El movimiento erótico parte de la desnudez que nos conmueve y nos confunde al mostrar abiertamente la desgarradura que se esconde en el fondo de la vestimenta de la identidad, de los lugares y funciones de los seres cerrados e incommunicables que el trabajo y el sentido establecen; desnudos, nos enfrentamos en la angustia a la carencia del otro en la que contemplamos nuestra propia carencia. La desgarradura del otro nos hiere, nos rompe y nos lleva hasta el límite de lo posible al abrimos la posibilidad de unir nuestra carencia con la del otro, al resquebrajar la unidad plena y autosuficiente, la prohibición de salir de nuestros perímetros. En el otro nos perdemos porque accedemos a lo que está más allá de nosotros, o en otras palabras, porque el movimiento de la penetración transgrede los marcos que nos han limitado y

ubicado como *nosotros*, -cada uno- encerrados en la figura de estos cuerpos que somos. El erotismo es esa experiencia que liga la muerte de Dios con el relajamiento de los límites, con el gesto que lo franquea y que no es otra cosa que transgresión: franqueamiento y perturbación incesante de los límites que nos hace retroceder hasta el horizonte de lo Infranqueable -hasta la inexistencia de un límite que no puede en absoluto ser franqueado so pena de morir- en donde el pensamiento se enreda en el momento de querer asirlo.

El erotismo es entonces transgresión en la que irrumpe la pérdida y, por ello, el movimiento erótico no puede ser considerado como la actividad sexual orientada a la reproducción, a la trascendencia y preservación de los seres cerrados que somos en otro ser cerrado; la actuación erótica no se orienta a la procreación, es decir, al movimiento de preservación de la organización del gasto productivo, sino que por el contrario, su gratuidad, el hecho de ser un lujo que escapa a la inserción dentro de la cadena de fines y medios de la producción, nos lleva a la recusación de la necesidad con que los lugares y funciones son establecidos por la organización de la re-producción.

En el erotismo, lo que emerge es el sinsentido, la gratuidad que corroe al mundo humano, nos lleva hasta el límite de lo posible y nos muestra, en el exceso de la conjunción carnal con el otro, que lo imposible es que lo posible tenga límite; nos descubre lo irrisorio del intento de escapar a la finitud, al orden de lo humano, nos muestra que en el fondo del orden se encuentra una amenaza de muerte, la promesa de que nuestra vida será integrada

a la consecución de un fin siempre posterior que da sentido a la actividad. El erotismo, así, nos abre a la muerte, nos muestra que justamente la muerte es para nosotros lo que nos es inaccesible, lo insensato, aquello cuya imposibilidad de acceso desde el sentido nos define como humanos: es el interdicto mismo que la actuación erótica transgrede al mostrar que la prohibición que nos funda se establece sobre la base de dar sentido a la ausencia que es la muerte. A fin de cuentas, el erotismo nos abre a la comunidad porque rompe lo exterior, lo discontinuo, lo homogéneo con respecto a la cadena productiva: niega radicalmente toda trascendencia a partir de la afirmación de la inmanencia.

Cuando Bataille resume su concepción del erotismo en la frase "Puede decirse del erotismo que es la afirmación de la vida - hasta en la muerte" (182), lo que hace es afirmar la vida, la ruptura de las trascendencias y los fines que organizan la conservación, la re-producción y el sentido: todo orden, toda organización que se presenta a sí misma como necesaria puede ser dislocada porque la trascendencia absoluta, la muerte, es el límite que justamente es la ausencia de límite.

Ahora bien, todas estas formulaciones que de entrada parecerían no hacer más que repetir lo que a lo largo de toda su obra ha planteado Bataille, no son simplemente una vuelta sobre lo ya dicho, sino que cobran una relevancia singular cuando el autor de El erotismo, afirma, en el momento mismo de analizar la experiencia interior, que todo movimiento transgresivo adopta hoy por hoy un carácter erótico:

...el erotismo es alrededor nuestro tan

violento, embriaga los corazones con tanta fuerza -para acabar, su abismo es tan profundo en nosotros- que no hay escapat_oria celeste que no adopte su forma y - su fiebre.

(183)

Si la transgresión es hoy erótica, si toda ruptura de los órdenes y el sentido adopta la forma de un desgarramiento de la aparente unidad de los cuerpos, el erotismo aparece así como la propuesta en positivo de lo que ha sido planteado en términos generales por la Experiencia Interior. Si toda transgresión es organizada, adopta formas específicas porque la emergencia de la pérdida que forma parte del mundo humano y que como tal siempre se da en el espacio de una determinada organización del gasto productivo: el erotismo es la forma de la transgresión que nos ha tocado vivir.

La ruptura del orden pasa hoy por el desgarramiento de los cuerpos porque lo que ha sido establecido en el suplicio es que los dioses se han marchado, abandonando así su papel de otorgar plenitud de sentido al mundo humano, y, por cierto, no nos han dejado después de haber estado con nosotros en algún momento pues Dios aparece como lo Imposible porque su postulación, el mero hecho de haber intentado pronunciar su nombre -que es silencio que desgarr_a al lenguaje-, era ya un producto de la interrogación del hombre por su propia existencia, pregunta que fundaba en su respuesta un orden y organización de la estructura del sentido y el discurso.

En un mundo sin Dios, todo se organiza y se juega en los cuerpos. El planteamiento de lo erótico como la forma en que la

pérdida se organiza entre nosotros, trae como consecuencia la comprensión batailleana de que hoy por hoy el sentido es únicamente el sentido del cuerpo. Transgredir para nosotros, significa ahora romper lo que asume el papel de unidad de coherencia: el cuerpo. En palabras de Juan García Ponce:

¿Qué es lo que se puede transgredir cuando no hay ninguna "autoridad", cuando Dios ha muerto y las convenciones sociales no pasan de ser una temerosa construcción de la razón que pretende contener la fuerza explosiva de la vida? Lo único que se puede transgredir es a nuestro propio cuerpo, el instrumento que nos proporciona una falsa ilusión de coherencia... (184)

Si la transgresión es el desgarramiento de los cuerpos, es porque el proceso de sujetamiento se realiza precisamente como la construcción de la corporeidad, como la materialización del discurso que toma la forma de brazos, piernas, miembros, etc., y aunque en rigor esto siempre ha sido así, lo relevante en nuestra sociedad consiste en que la pirámide que el viaje de las palabras conforma para posibilitar la permanencia a cada momento de los sujetos, dibuja en su recorrido justamente un cuerpo: la relación especular que da firmeza al Yo y la identidad, es hoy por hoy la materialidad de un cuerpo; el Estado es un cuerpo y el discurso que nos sujeta es el discurso del cuerpo.

La penetración y fusión de los amantes adquiere así el carácter de un acontecimiento disruptivo del orden y la unidad corporal que la formación social adopta. El erotismo no compete únicamente a la sexualidad entendida como el coito pues la sexualidad

propia del hombre es "...la sexualidad de un ser dotado de lengua je" (185), sino que pasa a internarse dentro de la emergencia de la pérdida a todos los niveles de la organización social. De aquí que Bataille afirme que "...el campo del erotismo es el campo de la violencia, el campo de la violación." (186) Desgarrar los cuerpos es desmontar una formación social que se produce como un cuerpo (recuérdese la identidad batailleana de Razón=Cabeza=Estado).

Para Bataille, a partir de "El Ojo Pineal", el hombre posee una corporeidad que recusa los límites de "lo natural" y lo deja abierto a una variabilidad infinita, a la constante transformación y ruptura de los marcos que le señalan su principio y su fin; de ahí, que lo que el cuerpo sea a cada momento no está ya dado sino que es un efecto, un producto del sentido, es decir, del discurso. Sin embargo, el lenguaje se encuentra atravesado por redes de silencio: el conocer que nos constituye es siempre y en cada caso - un saber que como tal es una puesta en cuestión de las bases sobre las que se conforma a cada paso y en cada una de las esferas de la sociedad. La emergencia de la pérdida no puede ser reducida a - los marcos de tal o cual actividad que se desarrolle en una sociedad en un momento dado; la posibilidad de coherencia de la pirámide social, de que este todo social pueda aparecer justamente como una totalidad orgánica en la que cada miembro realiza una función que complementa a la de otro y juntos, codo a codo, conforman un espacio en el cual ninguna falla aparece, está dada entonces - porque el sujetamiento, el viaje de las palabras, nos constituye de tal forma que al nombrarnos y nombrar al otro pareciera que -

nuestro cuerpo es el mismo, inmutable, en cada uno de los lugares que ocupamos en la formación social.

La propuesta batailleana del erotismo es así la apuesta a la desestructuración de los cuerpos por medio de un discurso que es material, que se asume de entrada como ficción y que tiende por ello a lo desconocido, de tal suerte que moviéndose cesariamente en el terreno del sentido, es decir, orientándose a unidades de coherencia que lo hagan inteligible, establezca diversos y nunca fijos parámetros de sentido, es decir, diversifique - la constitución de los cuerpos, los disloque al diseminarlos como fragmentos de un rompecabezas sin unión posible por todo lo largo y ancho de este "efecto sociedad".

Desnaturalización del cuerpo y erotización del discurso: el erotismo batailleano afirma que todo decir es decir el cuerpo. Pero la palabra que habla nuestra carne, se queda por ello mismo - siempre corta frente a lo que quiere decir. "La carne es el exceso" - dice Bataille-, porque representa aquello que nos está vedado desde el momento mismo en que abandonamos el útero de la naturaleza en el que en rigor nunca estuvimos. El cuerpo del hombre no es la carne porque el cuerpo humano es la conciencia que no - puede acceder a lo carnal: el cuerpo del hombre, como dice Klossowski, es el espíritu (197).

El cuerpo es el discurso, la conciencia, el sentido. Son - siempre estos cuerpos que en su conformación llevan en sí la desgarradura y que son ellos mismos únicamente la huella de la ausencia que los funda. Cuando Bataille dice que en el movimiento - erótico los seres se comunican en y por medio de sus desgarradu -

ras, a través de la entrega de la carne, lo que nos propone es justamente lo que ya se había establecido en la Experiencia Interior: que la comunidad es la conjunción de las ausencias, en este caso, que la continuidad que el erotismo establece es un cuerpo erótico (cuerpo en tanto el erotismo es también discurso=cuerpo). La comunidad, el "agente-transformador" que emerge cuando nos abrimos a la experiencia de la Noche, a la muerte, es la ausencia del cuerpo, es la comunidad de la carencia del lenguaje, es el discurso que habla el silencio que lo constituye y lo hace en la materialidad de la constitución de un nuevo cuerpo. Concebir al erotismo como la constitución de los "agentes-transformadores" implica entender que los movimientos disruptivos que dislocan los órdenes y estructuras sociales en todos y cada uno de sus puntos, son la apertura de las vulvas, de ojos que ven la Noche en la materialidad de su carne.

Lo erótico es entonces, esta dispersión de los cuerpos y del cuerpo que el mismo discurso es. Implica, por tanto, encontrar, o mejor, construir las vulvas de ficción que en cada espacio de la formación social rompen con la relación especular que el viaje de las palabras establece para beneplácito de la tranquila unidad del Yo y que permite que los sujetos y el orden social que los produce, y que sin embargo lo hace sin garantías de necesidad, se re-produzcan. Si el lenguaje "habla" los cuerpos, la emergencia de la carne marca que en rigor no hay nadie que pueda pronunciar la forma definitiva de la corporeidad humana porque el discurso mismo es el cuerpo y quien habla en la palabra es la ausencia de la carne.

Bataille nos abre así toda una perspectiva desde la que la comprensión de la constitución de los agentes transformadores se hace posible. Pero, al mismo tiempo, nos deja frente a un trabajo que aún está por hacer.

Desarrollar una teoría del erotismo como constitución de agentes transformadores, implicaría elaborar, en principio, las bases mismas que Bataille ha establecido; hacer una historia que se asuma ficción de la historia, que organice su discurso a partir de las formas de emergencia de la pérdida y que lleve su análisis hasta los lugares de inscripción de las diferencias mismas, hasta los vasos capilares que a cada instante desestructuran la aparente coherencia del discurso de la humanidad. Implicaría también, volver a pensar la historia de los saberes a partir de la forma en que en ellos aparecen las desgarraduras, los vacíos que los atraviesan y, particularmente, conllevaría el análisis de cómo es que a cada momento las producciones de la razón discursiva han constituido el cuerpo de los sujetos. Una teoría del erotismo exige asimismo que sean analizadas las relaciones que establecen los distintos espacios que conforman las formaciones sociales para encontrar ahí cuáles son las carencias que el discurso recorre para unificar a las identidades, a los sujetos y unificarse a sí mismo.

Hacer aparecer a la pérdida en el discurso conllevaría también realizar un nuevo análisis de los procesos de organización del trabajo, encontrar ahí las resistencias, las disfunciones, los desperdicios que no pueden ser incorporados en la cadena de la re-producción y, a un mismo tiempo, las formas en que los cuer

pos son conformados al producir y los modos en que esos mismos -
cuerpos rompen los marcos que pretenden encerrarlos.

Repensar a las filosofías, las ciencias y a la literatura, -
buscar los lugares que a cada momento ocupan unas con respecto a
otras, así como los esquemas de racionalidad que conforman, los -
cuerpos que constituyen y, al mismo tiempo, indagar por las rela-
ciones que sus productos establecen con el resto del tejido social,
sería tarea importante para poder empezar a construir una teoría
que dé cuenta de la relación entre el erotismo y los agentes trans-
formadores.

En fin, construir una teoría del erotismo como constitución
de agentes transformadores implicaría concebir al discurso como -
materialidad corporal, pero a la vez, como materialidad de la au-
sencia del discurso y del cuerpo. Se trataría de un saber que a
un tiempo es un No-Saber, es una ficción que, como hemos visto, -
tendría que ser un discurso que como tal, por ser material corpo-
ral, apareciera como verdadero aún en la asunción del carácter -
irrisorio de la verdad.

Por ello, una teoría del erotismo solo puede ser en tanto se
encuentre y sea ella misma una nueva práctica de la política en -
la que la verdad de su ficción esté ligada al criterio de lo que
ella misma establece: la comunidad, el cuerpo erótico. Nueva po-
lítica que parte de lo político, de las relaciones cotidianas, de
la conformación diaria y a cada momento de los cuerpos, en la que
el problema del Estado pasa por la actividad común abriendo así -
una nueva posibilidad de comprensión de lo moral como profunda e
inmediatamente político: todo esto, sin embargo, no niega la con-

sideración de los problemas del Gobierno y el poder del mismo, pero los reubica, los cambia de espacio y hace de este cambio nuevamente una reestructuración de las formas de constitución de los agrupamientos y organizaciones políticas. Desde luego, éstos son solamente algunas de las posibles perspectivas de desarrollo de una teoría del erotismo. Por lo demás, en ella deberían ser integradas las aportaciones de autores que se orientan en la misma dirección aunque desde perspectivas disímboles como son Barthes, Foucault, Althusser o toda aquella elaboración que pudiese contribuir en este esfuerzo.

Por último, una teoría de la constitución de los agentes -- transformadores implica releer a Bataille, reconstruir su discurso, hablarlo para que así, a cada palabra, lo que emerja sea justamente, la ausencia de Bataille.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

1. Cf. Bataille, G. El erotismo. p. 36
2. ibid. Cf. p. 372
3. Espejo, M. "Georges Bataille: Lacumbre del no saber" en Espacios 3. p. 23
4. Sollers; et al. "El acta Bataille" en Bataille. p. 25
5. Bataille, G. Las lágrimas de Eros. p. 119
6. Bataille, G. El erotismo. p. 53
7. Foucault, M. "Nietzsche, la Genealogía, la Historia". en Microfísica del Poder. p. 16
8. Bataille, G. La experiencia interior. p. 225
9. ibid. p. 270
10. Bataille, G. El erotismo. p. 31
11. Bataille, G. La parte maldita. p. 102
12. Bataille, G. El erotismo. p. 32
13. ibid. p. 48
14. ibid. p. 40
15. Derridá, J. De la Gramatología. p.
16. Savater, F. Escritos politeístas. p. 26
17. García Ponce, J. "La ignorancia del placer" en Las huellas de la voz. p. 245
18. Bataille, G. La experiencia interior. p. 99
19. Bataille, G. El culpable. p. 29
20. García Ponce, Juan. "La imposibilidad de morir" en op.cit. p. 561
21. Bataille, G. La parte maldita. pp. 101-102
22. Bataille, G. El erotismo. p. 39
23. ibid. p. 31
24. Bataille, G. La experiencia interior. p. 21

25. Bataille, G. El culpable. p. 97
26. Bataille, G. El erotismo. p. 23
27. Bataille, G. La parte maldita. p. 51
28. Bataille, G. La noción de consumo. p. 28
29. Bataille, G. El culpable. p. 114
30. Bataille, G. La parte maldita. p. 74
31. ibid. p. 76
32. ibid. p. 54
33. Derrida, J. "De l'économie restreinte a l'économie générale.
UN HEGELIANISME SANS RESERVE." en L'arc 32, 1981.
p. 28 (tr. Miguel Rico Dinner)
- 34.. Morey, M. "El ojo pineal de Georges Bataille" en Quimera 8, p. 24
35. Bataille, G. El culpable. p. 26
36. Foucault, M. op. cit. p. 26
37. Bataille, G. La parte maldita. p. 52
38. Bataille, G. La noción de consumo. p. 46
39. Foucault, M. op. cit. p. 17
40. Bataille, G. El erotismo. p. 105
41. Sollers, P. "El techo" en La escritura y la experiencia de los límites. pp. 116 - 117
42. Bataille, G. Teoría de la Religión. p. 22
43. ibidem.
44. ibid. p. 25
45. Bataille, G. La experiencia interior. p. 89
46. Baudry, J-L. "Escritura, ficción e ideología" en Teoría de Conjunto. p. 166
47. Savater, F. La piedad apasionada. p. 33

48. Bataille, G. Teoría de la religión. p. 55
49. Bataille, G. El culpable. p. 59
50. Bataille, G. Sobre Nietzsche. p. 187
51. Derrida, J. "De l'économie restreinte a l'économie générale.
UN HEGELIANISME SANS RESERVE." en L'arc 32, 1981.
p. 27 (tr, Miguel Rico Dinner).
52. Bataille, G. "Hemingway a la luz de Hegel" en Balance de
Hemingway. p. 191
53. Derrida, J. "de l'économie restreinte a l'économie générale.
UN HEGELIANISME SANS RESERVE" en L'arc 32, 1981.
p. 27 (tr. Miguel Rico Dinner)
54. Bataille, G. La experiencia interior. pp. 132- 133
55. Sollers, P. "El techo" en La escritura y la experiencia de
los límites. pp. 109-110
56. Bataille, G. Teoría de la religión. p. 32
57. ibid. p. 50
58. Bataille, G. La experiencia interior. p. 210
59. Bataille, G. La parte maldita. p. 117
60. Bataille, G. Sobre Nietzsche. p. 19
61. Foucault, M. "Poder-Cuerpo" en op. cit. p. 107
62. Bataille, G. La parte maldita. p. 13
63. Jean Piel. "Introducción" en Georges Bataille, La parte maldita. p. 13
64. Bataille, G. El erotismo. pp. 120-121
65. Bataille, G. Teoría de la religión. p. 54
66. Klossowski, P. Tan funesto deseo. p. 96
67. Bataille, G. La parte maldita. pp. 101-102
68. Bataille, G. El erotismo. p. 70
69. ibid. p. 37

70. Bataille, G. El culpable. p. 201
71. Morey, M. op. cit. p. 24
72. García Ponce, J. "La ignorancia del placer" en Las huellas de la voz. pp. 245-246
73. Bataille, G. Teoría de la religión. p. 39
74. Savater, F. La piedad apasionada, p. 38
75. ibid. p. 34
76. Morey, M. op. cit. p. 24
77. Savater, F. La piedad apasionada. p. 26
78. Wahl, F. "Desnudo o los impases de una salida radical" en Bataille. p. 190
79. Bataille, G. "El aprendiz de brujo" en Palos V, p. 141
80. Bataille, G. El año solar. pp. 13-14
81. Bataille, G. El erotismo. pp. 36-37
82. Bataille, Teoría de la religión. p. 53
83. Bataille, G. Sobre Nietzsche. p. 50
84. Bataille, G. Teoría de la religión. p. 45
85. Savater, F. La piedad apasionada. p. 29
86. Bataille, G. El aleluya y otros textos. p. 180
87. Bataille, G. "el sacrificio" en Obras Escogidas. p. 351
88. Bataille, G. Teoría de la religión. pp. 53-54
89. Bataille, G. El culpable. p. 47
90. Morey, M. op. cit. p. 26
91. Bataille, G. El culpable. p. 58.
92. Bataille, G. La parte maldita. p. 51
93. Bataille, G. Sobre Nietzsche. p. 58
94. Bataille, G. La experiencia interior. p. 86

95. Bataille, G. El culpable. p. 92
96. Bataille, G. La experiencia interior. p. 91
97. ibidem.
98. Foucault, M. Theatrum Philosophicum. p. 15
99. Bataille, G. La experiencia interior. p. 97
100. Bataille, G. El ojo pineal. p. 66
101. ibid. p. 56
102. ibid. p. 63
103. Bataille, G. La experiencia interior. p. 96
104. Barthes, R. "Las salidas del texto" en Bataille. p. 44
105. Bataille, G. El culpable. p. 121
106. ibid. p. 156
107. Bataille, G. La noción de consumo. p. 47
108. Bataille, G. El culpable. p. 127
109. ibid. p. 154
110. Bataille, G. Sobre Nietzsche. p. 54
111. ibid. p. 55
112. Bataille, G. Lo arcángelico y otros poemas. p. 53
113. Bataille, G. "La estructura psicológica del fascismo" en Obras Escogidas. p. 87
114. Bataille, G. Sobre Nietzsche. p. 171
115. Bataille, G. La experiencia interior. p. 229
116. Bataille, G. El culpable. p. 161
117. García Ponce, J. "La ignorancia del placer" en op. cit. pp. 245-246
118. Bataille, G. El erotismo. p.
119. Bataille, G. La experiencia interior. p. 102
120. ibidem.

121. ibid. p. 103
122. ibid. pp. 103-104
123. ibidem.
124. ibid. p. 104
125. ibid. p. 105
126. Bataille, G. Sobre Nietzsche. p. 154
127. Bataille, G. La experiencia interior. p. 184
128. ibid. p. 163
129. Bataille, G. "El laberinto" en Palos V, p. 134
130. Foucault, M. "Curso del 14 de enero de 1976" en Microfísica del Poder. p. 143
131. Bataille, G. La experiencia interior. p. 109
132. ibid. p. 113
133. ibid. p. 111
134. ibid. p. 18
135. ibid. p. 61
136. ibid. p. 18
137. ibid. p. 137
138. Batiz, H. Estética de lo Obsceno. p. 51
139. Bataille, G. La experiencia interior. p. 39
140. ibid. p. 25
141. ibid. p. 42
142. ibid. pp. 159-160
143. ibid. p. 23-24
144. Foucault, M. "Préface a la Transgression" en Critique 195-196.
p. 765 (tr. Laura Moles)
145. Bataille, G. La experiencia interior. p. 24

146. ibid. p. 177
147. Bataille, G. Sobre Nietzsche. p. 86
148. Bataille, G. La experiencia interior. p.44
149. ibid. p. 132
150. ibidem.
151. ibid. p. 75
152. Bataille, G. La parte maldita. p. 84
153. Bataille, G. Teoría de la religión. p. 34
154. ibid. p. 35
155. Bataille, G. La noción de consumo. pp. 39-40
156. Bataille, G. La experiencia interior. p. 127
157. Bataille, G. Lo arcangélico y otros poemas. p. 66
158. Bataille, G. La experiencia interior. p. 115
159. ibid. p. 129
160. ibid. p. 217
161. ibid. p. 91
162. Bataille, G. El culpable. p. 55
163. Bataille, G. La experiencia interior. p. 14
164. ibid. p. 19
165. ibid. pp. 147-148
166. ibid. p.141
167. ibid. p. 174
168. ibid. pp. 69-70
169. Bataille, G. El culpable. p. 151
170. ibid. 152
171. ibid. pp. 35-36

172. Bataille, G. La experiencia interior. pp. 35-36
173. ibid. p. 78
174. ibidem.
175. Bataille, G. El culpable. p. 42
176. Bataille, G. Sobre Nietzsche. p. 143
177. Bataille, G. "El aprendiz de brujo" en Palos V. p.143
178. Bataille, G. El culpable. p. 58
179. Foucault, M. "Préface a la transgression" en Critique 195-196.
p. 753 (tr. Laura Moles)
180. Bataille, G. El erotismo. p. 30
181. ibid. p. 31
182. ibid. p. 23
183. Bataille, G. La experiencia interior. p. 144
184. García Ponce, J. "la ignorancia del placer" en op. cit. 246
185. Bataille, G. El erotismo. p. 352
186. ibid. p. 30
187. Cf. Klossowski, P. Tan funesto deseo. p. 96

OBRAS CITADAS

- Bataille, Georges. El aleluya y otros textos. Traducción, prólogo y selección de Fernando Savater. Alianza - Editorial. Madrid, 1981
- El erotismo. tr. Toni Vicens. Tusquets 2a. ed., Barcelona, 1980.
- El culpable. tr. Fernando Savater. Taurus, Madrid, 1974.
- El ojo pineal, El año solar y Sacrificios. Pretextos. Valencia, 1979.
- La parte maldita precedida por La noción de consumo. Tr. Johanna Givanel. Introducción de Jean Piel. EDHASA. España, 1974.
- La experiencia interior. Tr. Fernando Savater. 2a. ed., Taurus. Madrid, 1981.
- Las lágrimas de Eros. Tr. David Hernández. Introducción de J.M. Lo Duca. Tusquets. Barcelona, 1981.
- Lo arcangélico y otros poemas. Tr. Pilar Ruiz. Prólogo de Bernard Noel. Visor. España, 1982.
- Sobre Nietzsche; Voluntad de suerte. Tr. Fernando Savater. 2a. ed., Taurus. Madrid, 1979.
- Teoría de la religión. Tr. Fernando Savater. Taurus. Madrid, 1975.
- Obras Escogidas. Tr. Joaquín Jordá. Barral. España, 1974.
- "El aprendiz de brujo". Tr. Rafael Segovia, en Palos V. México, Junio-Agosto de 1983.
- "El laberinto". Tr. Rafael Segovia, en Palos V. México, Junio-Agosto de 1983.
- et al. Balance de Hemingway. Tr. Pirí Lugones. Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires, 1973.

- Batiz, Huberto. Estética de lo obscuro. Universidad Autónoma del Estado de México y Universidad Autónoma de Querétaro. México, 1982.
- Baudry; Foucault; et. al. Teoría de Conjunto. Seix Barral. España, 1971.
- Derrida, Jacques. De la Gramatología. 2a. ed. Siglo XXI. México, 1978.
- Derrida, Jacques. "De l'économie restreinte a l'économie générale. UN HEGELIANISME SANS RESERVE." en L'arc 32, París, 1971.
- Espejo, Miguel. "La cumbre del no saber" en Espacios 3. UAP. México, 1983.
- Foucault, Michel. Theatrum Philosophicum. 2a. ed., Anagrama. Barcelona, 1981.
- La microfísica del poder. 2a, ed. La Piqueta. Madrid, 1979.
- "Préface a la transgression" en Critique 195-196. París.
- García Ponce, Juan. Las huellas de la voz. Coma. México, 1982.
- Klossowski, Pierre. Tan funesto deseo. Taurus. Madrid, 1980.
- Morey, Miguel. "El ojo pineal de Georges Bataille" en Quimera 8. Barcelona, Junio de 1980.
- Savater, Fernando. Escritos Politeístas. Editora Nacional. Madrid, 1975.
- La piedad apasionada. Ed. Sígueme. Salamanca, 1977.
- Sollers, Phillippe. La escritura y la experiencia de los límites. Pre-textos. Valencia, 1978.

Sollers; Kristeva; Barthes et. al. Bataille. Mandrágora. España, 1976.

OBRAS CONSULTADAS

Althusser, Louis. La filosofía como arma de la revolución. 11a. ed., Siglo XXI. México, 1981.

y Balibar, Etienne. Para leer El Capital. 18a. ed., Siglo XXI. México, 1981.

et. al. Filosofía y lucha de clases. Akal. Madrid, 1980.

Barthes, Roland. Ensayos Críticos. Seix Barral. Barcelona, 1977.

El placer del texto. 4a. ed. Siglo XXI. México, 1982.

Bataille, Georges. El Abad C. Tr. Pedro Vergés. Nota de William Blake. 3a. ed., Premia Editora, México, 1979.

El Azul del Cielo. Tr. Ramón García Fernández. Ayuso, Madrid, 1976.

Madame Edwarda. Traducción e Introducción de Salvador Elizondo. 4a ed., Premia Editora, México, 1981.

El Surrealismo como Exasperación. Traducción y presentación de Salvador Castro. UAEM y UAQ, México, 1982.

El Pequeño. Tr. Manuel Arranz. Pre-textos, Valencia, 1979.

Documentos. Tr. Inés Cano. Introducción de Bernard Noel. Monte Avila, Venezuela, 1969.

Historia del Ojo. Traducción y Prólogo de Margo Glantz. 4a. ed., Premia Editores, México, 1981.

- Lo Imposible. Traducción y prólogo de Margo Glantz. Premia Editores, México, 1979.
- La Literatura y el Mal. Tr. José Vila Selma. Taurus, 1979.
- El Verdadero Barba-Azul (La Tragedia de Gilles de Rais). Tr. Carlos Manzano. Prólogo de Mario Vargas Llosa. 2a. ed., Tusquets, Barcelona, 1983.
- Mi Madre. Traducción y Prólogo de Eduardo Turón. 4a. ed., Premia Editores, México, 1981.
- Poemas. Edición bilingüe francés-español. Pre-textos, Valencia, 1980.
- Madame Edwarda; El Muerto. Tr. Antonio Escohotado y Eusebio Fontalba. Tusquets, Barcelona, 1981.
- Blanchot, Maurice. Falsos Pasos. Pre-textos, Valencia, 1977.
- La Risa de los Dioses. Taurus, Madrid, 1976.
- Breton, André et al. Léxico Sucinto del Erotismo. Anagrama, Barcelona, 1974.
- Deleuze, Gilles. Empirismo y Subjetividad. Granica Editor. Barcelona, 1977.
- Nietzsche y la Filosofía. Anagrama. Barcelona, 1978.
- Spinoza y el Problema de la Expresión. Muchnik Editores. España, 1975.
- Falcó, Raúl. "La Piedra en el Zapato del Surrealismo", en Sábado -suplemento de Uno más Uno-, 228, México, 20 de marzo de 1982.
- Foucault, Michel. La Arqueología del Saber. 8a. ed., Siglo XXI, México, 1982.
- Nietzsche, Freud, Marx. 2a. ed., Anagrama, Barcelona, 1981.
- Hegel, G. W. F. Fenomenología del Espíritu. FCE, México, 1966.

Morales, Cesáreo. "El Silencio de las Filosofías", en Dialéctica 8, UAP, junio de 1980.

Savater, Fernando. La Apología del Sofista. Taurus, Madrid, 1973.
Invitación a la Etica. Anagrama, Barcelona, 1982.

Trías, Eugenio. El Lenguaje del Perdón; Un Ensayo sobre Hegel. Anagrama, Barcelona, 1981.

Veraza, Jorge. "Bataille y la Historia del Ojo", en Crítica 8-9, UAP, enero-junio de 1981.