

Del sexo que ríe al sexo que habla. Erotismo, sexualidad y muerte

Mtro. ROMÁN GABRIEL SUÁREZ GALICIA¹

Resumen. Para G. Bataille la muerte y el erotismo son experiencias profundas que establecen los bordes de lo humano. Pero, a partir de lo que Foucault llamó “dispositivo de la sexualidad”, dichas experiencias han perdido su carácter sagrado y silencioso para devenir discurso clínico. Actualmente, el dispositivo de la sexualidad se inserta en otro dispositivo de mayor alcance que administra la vida en sus aspectos más profundos. Las ciencias de la vida, como parte de ese dispositivo mayor, han puesto sobre la mesa, como afirma Jean Baudrillard, la posibilidad de no morir y con ello le han restado a experiencias tales como la de la muerte y el erotismo su carácter sagrado y transgresor. Este trabajo es una tentativa de dar cuenta de la erosión de la experiencia erótica y de pensar las condiciones de su persistencia.

Palabras clave: erotismo, sexualidad, biopolítica, muerte, dispositivo

Abstract. According to G. Bataille, death and eroticism are experiences that build the edges of the human essence. But, from what Foucault called “apparatus of sexuality”, these experiences have lost their sacred and silent character to become clinical discourse. Currently, the apparatus of sexuality is inserted into another apparatus of greater scope that manages life in its deepest aspects. The life sciences, as part of that greater apparatus, have put on the table, as Jean Baudrillard affirms, the possibility of not dying and, doing so, they have subtracted from experiences such as death and eroticism, their sacred and transgressive nature. This essay is an attempt to account for this process of eroding of erotic experience and to think about the conditions of its persistence.

Key words: eroticism, sexuality, biopolitics, death, apparatus.

1 Licenciado y maestro en filosofía por la FFyL de la UNAM.

Introducción

Nosotros los que conocemos somos desconocidos para nosotros, nosotros mismos somos desconocidos para nosotros mismos.

NIETZSCHE, *LA GENEALOGÍA DE LA MORAL*.

Lo menos que puede decirse acerca de la definición que Bataille da del erotismo, “la aprobación de la vida hasta en la muerte” (Bataille, 1997: 15), es que, es por lo menos, críptica si no es que francamente oscura. Él mismo advierte, líneas adelante, que no se trata propiamente de una definición, sino de una “fórmula” que expresa el aspecto paradójico característico de la actividad erótica. El erotismo es, pues, la búsqueda psicológica propia de la sexualidad humana y, siendo tal, sólo es posible como un aspecto que se monta sobre la actividad reproductiva que compartimos con los animales, pero que, al mismo tiempo, la excede, y la excede porque el sentido de esa búsqueda psicológica no es el de la conservación y reproducción de la vida, sino el intento de ir, hasta donde el cuerpo y la vida alcancen, más allá de los límites que dan al hombre su ser, su forma y su identidad, más allá de los límites de la propia existencia: la muerte. A lo que aspira todo amante sumido en la experiencia erótica es, en última instancia, a perder su individualidad a manos del otro, a ir más allá de las barreras materiales, morales, corporales y psicológicas que le contienen; ir más allá de la ropa, de la propia piel y de la conciencia del yo para ser otro diferente de sí mismo, para dejar de ser. La experiencia erótica acontece en el espacio que se abre entre la vida y la muerte, se nutre de su oposición y de su conciliación simultáneas. El erotismo, expresión de la exuberancia vital, sólo es posible si tiene como trasfondo la muerte sobre la que la vida centellea.

Las líneas que siguen intentan situar la experiencia erótica en un contexto capitalista y pensar su valor como experiencia sagrada, es decir, como ajena al mundo del trabajo y cercana a la muerte. Asumiendo el hecho capitalista y su insoslayable presencia, es posible reconocer dos fenómenos que son solidarios uno del otro y que tienen como raíz común la racionalidad instrumental y utilitarista propia del capitalismo. El primero de dichos fenómenos es la tendencia propia de la dinámica capitalista a reducir el sentido de la vida al trabajo

y el trabajo a la obtención de utilidades;² el segundo de ellos tiene que ver con la tentativa de la tecnociencia actual, específicamente de las ciencias de la vida, de desentrañar los secretos de la vida (sobre todo a nivel celular) para alcanzar la inmortalidad. Ambos fenómenos, solidarios uno del otro, tienden a “desmitificar” el mundo y a transparentar aquellos aspectos que permanecieron vedados por mucho tiempo. Bataille mismo escribía sobre el erotismo, hace poco más de sesenta años, con un dejo de tristeza y añoranza, pero también con un aliento rebelde y casi revolucionario. La cuestión para nosotros toma un matiz distinto y al leerle no podemos dejar de interrogarnos, viendo al mismo tiempo que el capitalismo se reconfigura y se afirma cada vez más, si la experiencia erótica se ha cerrado para nosotros, si ha muerto a manos de fenómenos científicos y políticos, y si la transparencia que hoy atraviesa cuerpos y sociedades con su luz y sus palabras nos ha vedado para siempre el acceso a ese mundo sagrado al que Bataille ya veía con ojos de nostalgia.

La obra del pensador francés George Bataille (1897-1962) ha colocado en el corazón de lo humano la experiencia erótica y la ha instalado ahí de una manera que parecía inamovible. El trabajo, la muerte y el erotismo señalan, según Bataille, los bordes de lo humano, le añaden, al animal que somos, el límite que lo aísla del mundo natural y le donan su individualidad y su identidad. Si aquellos seres prehistóricos que nos anteceden pudieron, surcando la oscuridad de los tiempos y apartando la violencia del mundo natural, en el que estaban como “agua en el agua”, hacerse un mundo y echar a andar la rueda de la historia, no fue sólo gracias a una razón instrumental y a un impulso natural por ser felices, sino, y sobre todo, al conjunto de prohibiciones que erigieron en torno de dos experiencias que los sacaron para siempre del mundo natural: la muerte y la sexualidad contenida. Aparentemente, el movimiento que da la vida es contrario al que la suspende, pero eso es así sólo en apariencia porque la vida

2 Al respecto de esta “laborización” de la vida contemporánea en contextos capitalistas, el filósofo coreano Byung-Chul Han elabora un análisis y un diagnóstico interesantes sobre la realidad actual del trabajo asalariado y el fenómeno de la “autoesclavización”. Han concluye que las revoluciones, en el contexto capitalista actual, son imposibles. (Vid. Han, 2014).

es siempre un producto de la descomposición de sí misma, y la muerte no es otra cosa que el movimiento que preludia la vida

En una palabra, los hombres se distinguieron de los animales por el *trabajo*. Paralelamente se impusieron unas restricciones conocidas bajo el nombre de *interdictos* o *prohibiciones*. Esas prohibiciones se referían ciertamente y de manera esencial a la actitud para con los muertos. Y lo probable es que afectaran al mismo tiempo -o hacia el mismo tiempo- a la actividad sexual. (Bataille, 1997: 34)

Así, el sistema de prohibiciones que se organizó para contener la violencia inherente a la muerte y al sexo, posibilitó el mundo del trabajo colectivo y organizado. Gracias a que los seres humanos pudieron contener sus impulsos sexuales y comenzaron a enterrar a los muertos para reducir el impacto que provoca presenciar la muerte de los otros, es que poco a poco pudieron crear un mundo propio que se abría como un horizonte en el que era posible organizar el trabajo y desarrollar la cultura. Los dos movimientos contrarios y complementarios en torno a los que tuvo lugar el sistema de interdiccciones no podrían engendrar otra cosa que un mundo también paradójico y convulso en el que la vida es posible.

De acuerdo con Bataille la cultura nace, pues, cuando el conjunto de interdiccciones que se organizaron en torno al binomio muerte-erótismo libraron al hombre de los impulsos violentos que lo habitaron desde el fondo de los tiempos y que lo mantenían en la inmediatez temporal a la que se ve sujeto quien sólo se ocupa de dar satisfacción a sus necesidades inmediatas. El sistema de prohibiciones en torno a la producción de la vida (el acto sexual) y al término de la misma (la muerte), contiene lo que de violento queda en el hombre y con ellos inaugura el mundo del trabajo que traza las coordenadas en las que se definen los límites de lo humano que, entre otras cosas, produce una estructura social e inaugura el tiempo futuro en el que será posible gozar de los frutos del trabajo.

Dichas coordenadas habían permanecido como puntos de referencia que, si bien, pueden modificar sus relaciones, nunca se habían visto afectadas de manera tal que su existencia quedara puesta en duda. Aunque el hombre haya abandonado, desde hace mucho, ese

tiempo anterior a la historia y haya reconfigurado el mundo para reducir o esconder-se, sin lograrlo del todo, de la naturalidad que lo habita, las relaciones entre el mundo del trabajo, al que Bataille llama profano, y el mundo sagrado o natural, seguían definiendo los límites de lo humano y dando forma a lo que somos: unos seres habitados por la nostalgia de la soberanía natural que, como una gota de agua que entra en la inmensidad del mar, alguna vez experimentó.

Si las coordenadas que definen el terreno de lo humano presentaron cierta estabilidad fue, en gran medida, gracias a que el propósito del trabajo no era la obtención de utilidades y ganancias, sino la contención o administración de la violencia natural que siempre amenaza la existencia humana cuando dicha existencia se encuentra en el desamparo total: “La mayor parte de las veces, el trabajo es cosa de una colectividad; y la colectividad debe oponerse, durante el tiempo reservado al trabajo, a esos impulsos hacia excesos contagiosos en los cuales lo que más existe es el abandono inmediato a ellos. Es decir: a la violencia.” (Ibidem: 45). El trabajo no sólo era esencialmente una actividad productiva, sino, vital, es la actividad que humaniza el mundo natural, que ordena el tiempo, que sacó al hombre de la inmediatez de los deseos y le enseñó a contenerse bajo la promesa del disfrute futuro. Todo eso era el trabajo, todo eso, menos acumulación sin valor de uso. El trabajo, hasta hace pocos cientos de años, no era una actividad orientada sola ni principalmente a la acumulación y la ganancia, sino a la satisfacción de necesidades. Tal y como lo define Bolívar Echeverría, desde la Modernidad hasta nuestros días, la vida práctica se desenvuelve en torno al *hecho capitalista* en cuyo seno habita un conflicto entre dos tendencias contrapuestas, pero complementarias, que le son constitutivas y que organizan la vida social:

“[...] la de ésta [la vida social] en tanto que es un proceso de trabajo y de disfrute referido a valores de uso, por un lado, y la de la reproducción de su riqueza, en tanto que es un proceso de ‘valorización del valor abstracto’ o acumulación del capital, por otro. Se trata, por lo demás, de un conflicto en el que, una y otra vez y sin descanso, la primera es sacrificada a la segunda y sometida a ella.” (Echeverría, 2000: 37-38).

En el mundo del capitalismo, el sentido del trabajo se modificó de manera radical. De unos cientos de años para acá el trabajo sigue organizando la vida colectiva e individual de los seres humanos, pero su propósito ya no es el de contener la violencia natural que amenaza la existencia humana, ni el de satisfacer necesidades de primer orden, sino el de ofrecer utilidades, rendir ganancias. El trabajo, en tanto actividad productora de valor de cambio, organiza el mundo en función de la reproducción de sí mismo y no ya de la reproducción de la vida, o, más bien, la vida es una condición más que la organización del trabajo debe garantizar si quiere seguir subsistiendo. El surgimiento del mundo capitalista marca el tránsito entre la construcción de un espacio *en el* que se habita a un espacio *para y por el* que se sobrevive (Ibídем: 36). En aras de administrar la vida, en un contexto capitalista, la experiencia del erotismo, que funciona como pasaje de acceso al mundo de lo sagrado, es decir como línea de fuga del mundo del trabajo, experimenta dos movimientos de erosión complementarios que le destruyen: por un lado, se ve reducida a su soporte puramente natural y deja de ser actividad propiamente erótica y lúdica para devenir sexualidad administrada a manos de la ciencia y la política; por otro lado, la experiencia erótica al adquirir valor de cambio, abandona el mundo de lo sagrado e ingresa en el mundo profano del trabajo a manera de mercancía.

El interés por la actividad reproductiva como acto natural y como hecho científico, erosiona el carácter erótico que le acompaña y en esa nueva manera de tratar la sexualidad tiene lugar lo que Foucault llamó “dispositivo de sexualidad” (Foucault, 2001: 93). El dispositivo de sexualidad puede definirse como el conjunto de saberes, relaciones de poder y prácticas que ven en la sexualidad 1) un objeto de un saber en general, 2) un objeto sobre el que puede ejercerse el control político y 3) un conjunto de prácticas a través de las que los individuos se piensan, se definen y cuidan de sí mismos en tanto sujetos éticos. El dispositivo de sexualidad es la captura y la desacralización de aquello que para otros hombres sólo tenía lugar en la oscuridad ritual de la noche y en medio del silencio. El dispositivo de sexualidad hace hablar al sexo y, con ello, aniquila todo el misterio en el que lo erótico acontece. La experiencia erótica ha dejado de ser esa presen-

cia callada o risueña que se alojaba en lo más secreto del corazón humano y poco a poco devino discurso. El dispositivo de sexualidad es la emergencia de un orden institucional que al hacerse cargo de la sexualidad humana, la exhibe y le obliga a entregar sus secretos a los oídos del psicoanalista y a los ojos del médico. Para el dispositivo de la sexualidad “el sexo no es cosa que sólo se juzgue, es cosa que se administra” (Ibídém: 34). Así, en la era de la transparencia y de la ausencia de misterios vemos desvanecerse a manos del saber y de la política la experiencia del erotismo y con ello, los límites y los bordes de lo humano.

Al mismo tiempo, ese desvanecimiento se acelera e intensifica si consideramos que, como bien apunta el filósofo y sociólogo francés, Jean Baudrillard, al reflexionar sobre algunos fenómenos, como la clonación, que ahora son posibles gracias al desarrollo científico y tecnológico que han tenido las ciencias de la vida. Para Baudrillard, la clonación, nos obliga a repensar la vida y por tanto, lo humano. En contraste con la definición de la vida como el conjunto de funciones que resisten a la muerte, propuesta por X. Bichat, Baudrillard no ve en la muerte la mayor de las amenazas, sino en la vida misma, en un exceso de vida que tendría como resultado la inmortalidad: “en las células acecha nuestra inmortalidad” (Baudrillard, 2001: 5). Desde este punto de vista, la reproducción sexuada garantiza que cada nuevo ser es único porque es el producto de una combinación irrepetible que no podrá replicarse nunca, lo que implica que su muerte es el fin de esa combinación. Por el contrario, en la reproducción asexual o en la gemación, los “nuevos” individuos son una copia exacta del ser que les dio origen, por lo que se puede afirmar que la proliferación del original es una manera de no morir ya que replicarse es una manera de perpetuar su existencia.

Este trabajo hace un recorrido por las ideas de George Bataille, de quien tomamos la definición del erotismo y los alcances conceptuales de su trabajo sobre dicho tema, de Michel Foucault quien ha dado cuenta, en parte inspirado por Bataille, en su primer tomo de *Historia de la sexualidad*, de la emergencia de la sexualidad como fenómeno biopolítico y de los diversos procesos de captura de dicho fenómeno a manos de lo que llamó “dispositivo de la sexualidad”.

Finalmente, encontramos en los análisis que Jean Baudrillard llevó a cabo en *La ilusión vital*, una “actualización” o problematización de algunas tesis batailleanas que, replanteadas a la luz de los avances en biotecnología y ciencia genética, nos llevan a interrogarnos si la experiencia erótica ligada a la muerte y al mundo de lo sagrado, tal como Bataille la caracterizaba, tiene cabida en el mundo actual.

Bataille y el pensamiento del exceso

No soy un filósofo, sino un santo, tal vez un loco.

G. BATAILLE *LA EXPERIENCIA INTERIOR*

Sirvan las tres palabras del epígrafe como referencia para caracterizar lo que de Georges Bataille puede ser dicho. Efectivamente, no se interesó por la filosofía como actividad académica, es decir como trabajo, aunque no dejó nunca de tener una relación de amor y odio con ella. Por lo que respecta a la santidad, hay que decir que, a sus veinte años, intentó hacer profesión de fe dos veces pero unos años después perdió la fe en el cristianismo y se entregó sin freno a prácticas de disolución de sí, a prácticas disolutas: visitas a prostíbulos, consumo excesivo de alcohol y escritor de textos eróticos³ que publicaba bajo seudónimos. La locura se presentó para Bataille como límite, como experiencia-límite, en la que el mundo se muestra violento y absurdo: la imagen, que marcó su niñez, de un padre enfermo de sífilis, ciego, delirante, inválido y sumido en su propio mundo de oscuridad y de soledad, al que tuvo que abandonar a su propia suerte cuando la guerra vaciaba las provincias de Francia; locura también por ir al encuentro sostenido de la propia muerte en la forma de un sacrificio al que intentó someterse a manos de sus compañeros; locura y depresión después de haber perdido a la mujer de su vida y haberse sumergido de manera frenética en la escritura y, finalmente, locura de la propia enfermedad y de la miseria en la que murió. Bataille era un hombre de bordes, un hombre límitrofe

3 Se cuentan entre sus más conocidos relatos eróticos *Historia del ojo*, *Madame Edwarda*, *Mi madre*, *El Abad C* y *El muerto*. Todos ellos con traducción al castellano.

que rehuyó sistemáticamente la comodidad y el confort de la vida y la moral burguesas y que se entregó a la violencia amoral de la vida en sus formas más radicales y excesivas: el erotismo, el sacrificio (él mismo intentó hacerse sacrificar como parte de un ritual de iniciación del grupo secreto *Acéphale* que él mismo fundó, a sus 39 años) y la escritura literaria, principalmente.

Es en este último ámbito, el de la escritura literaria, que Bataille elaboró una serie de cuestiones que transformaron el carácter del oficio de escribir de manera radical. Para Bataille la escritura no es un oficio como cualquier otro, sino el “sucedáneo de la religión” (Bataille, 1997: 92), con la diferencia de que la literatura es una representación de un sacrificio que, en el ámbito religioso, no era una representación sino una presentación como tal en la que, efectivamente, podría morir una persona o un animal. Para Bataille la literatura es, pues, el teatro o la escena en la que tiene lugar la representación del sacrificio. El sacrificio es el ritual que permite efectuar el paso del ámbito de lo profano al ámbito de lo sagrado, del ámbito de la discontinuidad al ámbito de la continuidad, del ámbito de la individualidad cerrada que cada uno de nosotros somos al ámbito de su desintegración y de la disolución de lo que la limita y que al disolverse permite al que se sacrifica, y a los que participan en el sacrificio, atisbar el mundo sagrado y regresar e él tal como lo hace una gota de agua que vuelve al mar (*Vid.* Bataille, 1998: 27). El sacrificio mayor, pues, es el de la vida, pero, así como el regalo más lujoso es el que vale más y el que vale más es el que ha acumulado en sí mismo más vida, así en la víctima del sacrificio habrá que inmolar aquello que le confiere el mayor valor: su vida en tanto que racional. Si el trabajo físico es producción de riqueza y eso lo hace valiosos, entonces aquello que permite que el trabajo sea posible será aún más valioso. Según Bataille es la razón la que realiza el trabajo superior, el trabajo que permite existir a todos los demás trabajos. Construir una representación del mundo que permita la interacción sistemática con él es el mayor de los trabajos y ese es producto de la razón, de ahí que sacrificar la razón es, de alguna manera, llevar a cabo el mayor sacrificio posible. Bataille, en ciertas obras, lleva a cabo esa tentativa y ello nos pone en una posición incómoda, por decir lo

menos: ¿cómo escribir y cómo pensar sobre un autor cuya tentativa es el sacrificio del pensamiento? ¿Cómo articular un pensamiento lógico o explicativo que intente dar cuenta de la desarticulación de ese mismo pensamiento? De otra forma: ¿cómo articular, desde la discursividad, una reflexión sobre un pensamiento que no se quiere discursivo, que no se quiere pensamiento? ¿Cómo pensar desde la supresión del pensamiento? Esa es una de las encrucijadas en que nos sitúa la lectura de los escritos de Bataille, pero es también la encrucijada en la que él mismo se vio indecidible⁴. De tal forma, lo que Bataille nos “enseña”, si es que algo hay que aprender de él, es una manera peculiar de “entender” lo siguiente: el intento de comprender qué es el pensamiento y cuál es su sentido implica, necesariamente, comprender la futilidad de dicho intento, y con ello la futilidad del comprenderse mismo, es decir de la reflexión; así mismo, comprender qué es el pensamiento (acción reflexiva que sólo puede realizarse desde el pensamiento mismo) es, finalmente, dar cuenta de su derrota frente a la intensidad y violencia a-discursivas de la existencia. El pensamiento de Bataille es, pues, irremediablemente paradójico, y el encuentro con él es siempre peculiar y enigmático. Lo que nos abisma en él es el vértigo que surge de la “comunicación”⁵ entre la vida y la muerte, esa pérdida de la conciencia que es como un salto fugaz del exterior del mundo hacia el interior de nosotros mismos. Para Bataille vida y muerte, aunque antagónicos, son los extremos de un mismo movimiento: “La vida es siempre un producto de la descomposición de la vida. Antes que nada es tributaria de la muerte, que le hace un lugar; luego lo es de la corrupción, que sigue a la muerte y que vuelve a poner en circulación las sustancias

4 “Es en verdad peligroso que al continuar la helada búsqueda de las ciencias, llegar al punto donde su objeto no deja más indiferente, sino que, al contrario, es aquello que exalta. En efecto, la ebullición que considero y que anima el globo es también *mi* ebullición. Así el objeto de mi investigación no puede distinguirse del sujeto mismo, pero debo ser más preciso: *del sujeto en su punto de ebullición.*” (Bataille, 2007b: 20).

5 “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. Los contenidos *perdiéndose unos otros*, las diversas formas de derroche (risa, heroísmo éxtasis, sacrificio, poesía, erotismo u otros) definían por sí mismas una ley de *comunicación* que regulase los juegos del aislamiento y de la pérdida de los seres” (Bataille, 1984: 11)

necesarias para la incesante venida al mundo de nuevos seres. Sin embargo, la vida no es por ello menos una negación de la muerte. Es su condena, su exclusión.” (Bataille, 1997: 59)

En este sentido, si Bataille dedicó largos años de reflexión a esas raras expresiones de la cultura como el erotismo o el sacrificio no lo hizo para erigir en torno a ellos un saber que les diera su sentido último como elementos de nuestra cultura. El sacrificio y el erotismo nunca pueden ser apurados por la razón ni pueden, al menos eso pensaba Bataille, dar pie a un saber absoluto, son por el contrario, el objeto de una tentativa paródica de ciencia: la heterología.

Heterología: saber del no-saber

“Heterología” (Bataille, 2012: 403-421) es el nombre que Bataille encontró para nombrar parte de su empresa desorbitada. Bajo este nombre se cobija una estrategia de aproximación a los aspectos de la cultura que, como desechos, quedan fuera de la máquina de sentido que organiza el mundo bajo las representaciones del saber y la efectividad del trabajo. Todo el proyecto batailleano parte de la idea de que el mundo, más allá del saber y el trabajo, es continuo, se da como un solo ser indiferenciado, pero que es al mismo tiempo heterogéneo ya que no toda realidad se pliega a las exigencias del trabajo y del saber. Esta sospecha terminará por transformarse en la convicción profunda de la existencia de un mundo excremencial que se produce como reverso o parodia del orden que se expresa en la representación científica y filosófica de la realidad. Movimientos paralelos que polarizan y organizan el devenir humano: la excreción y la apropiación (Ibidem: 407).

Desde un punto de vista moderno, una de las misiones de la filosofía es la elaboración de sistemas filosóficos (desde Descartes hasta Husserl, pasando por Kant, y Hegel, la filosofía es una tentativa de sistematización y totalización del pensamiento que, en conjunto con la ciencia, nos entrega una visión sistemática del mundo y, con ello, lo pone a nuestro alcance) sin embargo, su labor nunca podrá concluirse de manera total, ya que la elaboración de esa representación tiene un costo: la producción paralela, el señalamiento, de aquello que queda

fuera de esa representación total. Bataille parte de la convicción de que no hay posibilidad de sistema total y esto es porque la razón es limitada en el sentido de que trabaja con representaciones conceptuales cuyo carácter es general y, por ello mismo, tiende a perder de vista o a pasar por alto los aspectos singulares y concretos de la realidad.

La heterología es el proyecto batailleano que da respuesta a esa imposibilidad de totalización de la razón. Ese sistema coherente que es la filosofía construye su totalidad excluyendo todo aquello que no responda a los fines utilitarios que lo gobiernan: todo lo ajeno a la lógica de la producción y de acumulación del capital queda descartado de la representación sistemática de la realidad porque pasa desapercibido para los fines propios de mundo del trabajo. La filosofía es, entonces, en la medida en que organiza esta representación y en la medida en que provee de las categorías que organizan la experiencia del mundo del trabajo y la utilidad, el más encomiable de todos los trabajos: selecciona y separa lo pensable de lo que no es. Sin embargo, ese mecanismo de clasificación es al mismo tiempo un mecanismo de exclusión que engendra, en su doble movimiento, la posibilidad de su figura gemela, de un exceso del pensamiento que no es ya del orden del trabajo y la representación: la heterología. ¿Una ciencia de aquello que escapa a la representación del saber? ¿Un saber de lo “hetero”, de lo completamente otro, de lo singular e incommensurable? ¿Un saber del no-saber? ¿No terminaría siendo, a final de cuentas, la peor de las posibilidades, aquella que terminara y que cerrara el ciclo de lo que se puede saber, con la incorporación de lo totalmente otro de la razón?

Cuando se dice que la heterología aborda científicamente los problemas de la heterogeneidad [por ejemplo el sacrificio y el erotismo] eso no significa que la heterología, en el sentido que normalmente adquiere una fórmula tal, sea la ciencia de lo heterogéneo. Lo heterogéneo se encuentra incluso decididamente colocado fuera del alcance del conocimiento científico, el cual sólo es aplicable, por definición, a los elementos homogéneos. Antes que nada, la heterología se opone a cualquier otra representación homogénea del mundo, es decir, a cualquier sistema filosófico (Ibidem: 413).

Bataille sabe de lo aporético de su ciencia. La heterología es un proyecto imposible si se consuma como tal. Sin embargo, Bataille supo esquivar dicha contradicción: la heterología, más que una ciencia, re-

presentación o saber de lo otro, es el esfuerzo por señalar la tensión entre el orden racional del mundo y lo que necesariamente queda fuera de ese orden. La violencia de ese movimiento, que es en última instancia el movimiento del mundo, su energía, la vida que nos atraviesa, es aquello que no puede ser nunca ni pensado, ni representado, ni reducido a un sistema racional que entregue cuentas claras de ello.⁶

Hay ciertos aspectos de la vida concreta de los que el saber, sobre todo el filosófico, es incapaz de dar cuenta. Bataille se interesa por dichos aspectos desde el inicio de su actividad intelectual: escribe sobre flores, caballos, monedas, deformidades corporales, aspectos diversos de la vida natural orgánica pero nunca con un afán sistematizador (Vid. Bataille, 1968). Para Bataille es la vida en su singularidad lo que siempre se le escapa a la razón y en ese sentido es que la heterología, en las antípodas de la ciencia, no se aproxima a la exuberancia erótica de la existencia con el propósito de representarla para poder apropiársela, sino con el de hacer manifiesto lo incompleto y fútil del esfuerzo de totalizar todo. La heterología, más que un saber, es la constatación de un no saber que no deja de recordarnos lo vano del pensamiento, y que en la imposibilidad de constituirse como un saber más, no hace otra cosa que denunciar la treta que implica el intento de reciclaje de lo excremential, de los “desechos totales”.

Lo anterior nos ayuda a comprender dos aspectos del trabajo de Bataille: por un lado, su carácter paródico, a veces lúdico y, hasta cierto punto, fragmentado; en segundo lugar, la filosofía es, en este giro operado por Bataille, la primera ofrenda de un sacrificio del saber y su resquebrajamiento y su fragmentación no son otra cosa que los signos de lo excesivo de su tarea. Exceso del pensamiento que impide su categorización y que deja al descubierto la trampa del pensar y con ello su indigencia y su fragilidad, mismas que se ofrecen, ya no como tierras a conquistar, sino como los signos claros de su existencia. Si el saber

6 “El proceso intelectual se limita automáticamente desde el momento en que produce por sí mismo sus propios desechos y por lo mismo libera el elemento heterogéneo excrementicio de una manera desordenada. La heterología se limita a recuperar consciente y resueltamente este proceso terminal que, hasta ese momento, era visto como aborto y vergüenza del pensamiento humano.” (*Ídem*)

opera colonizando lo heterogéneo, necesariamente es a costa de lo que no puede ser apropiado: la vida en su singularidad.⁷

Finalmente, hay que decir que si bien la famosa trilogía heterológica de Bataille conformada por *La parte Maldita*, *El erotismo* y *Las lágrimas de Eros* es una búsqueda sostenida por indagar en el significado y en el sentido que tienen para nuestra cultura fenómenos como el sacrificio, el gasto oneroso y el erotismo entre otros, también hay que añadir que el propósito último de Bataille no es elaborar un saber más sobre el erotismo, la risa o el mundo sagrado, aunque ese saber pueda ser encontrado en los libros mencionados y otros más. Las obras de la trilogía son el producto de un choque o del encuentro con los límites del pensamiento y son, cada una a su manera, la reflexión de esa limitación. Probar los límites de la razón es, de alguna manera, la invitación a experimentar esos mismos límites que no puede darse sin ir más allá de la propia razón y sin romper la representación de sí mismo. La lectura del trabajo de Bataille, sobre todo de las obras mencionadas más arriba, nos conduce a la experiencia de sentirse atrapado como la palomilla encandilada que vuela libre y, al mismo tiempo, prisionera de la luz de la lámpara que le cobija y le expone a la oscuridad sin fin de la noche. Entrar en la lógica del discurso batailleano es asomarse a la posibilidad de no-saber-se: “como la desdichada mosca, obstinada en el cristal, me mantengo en los confines de lo posible, y heme aquí perdido en las fiestas del cielo, agitado por una risa infinita” (Bataille, 1985: 118).

7 “El hombre, definido en su ser biológico, tendrá que ser sistemáticamente diferenciado del animal y de la “mera” vida orgánica, cuya contigüidad amenaza toda definición estable y ahistorical de humanidad o de naturaleza humana. En todo caso, esa humanidad que en la formulación foucaultiana del biopoder, emerge como legitimación y objeto de la modernidad política -en su doble articulación de individuo y población-, emerge también como instanciación de lo monstruoso, lo animalizado, lo impersonal, lo inhumano; como fuerza que atraviesa las construcciones normativas del individuo y de lo humano, y que las amenaza con su pura potencia de devenir y de alteración [...] Allí donde Foucault descubrió el umbral en el que las tecnologías biopolíticas hacen individuos y constituyen las poblaciones, se anuncia también aquello que resiste, altera, muta, esos regímenes normativos: la vida emerge como desafío y exceso de lo que nos constituye como <<humanos>> socialmente legibles y políticamente reconocibles.” (Giorgi, 2007: 11).

La parte maldita: economía solar

En la estela de esa ciencia de lo otro se inscribe lo que Bataille llama “economía general” que, lejos de ser economía en el sentido ortodoxo, es la tentativa de introducir en las artes, en las ciencias y en la filosofía, el punto de vista del movimiento “de la energía excedente expresada en la efervescencia de la vida.” (Bataille, 2007b: 2). Así, “economía” para Bataille no será sólo la dinámica del capital, ni la administración de la riqueza, ya que esto es reducir a un aspecto el total de la actividad vital humana; economía, para Bataille, será el estudio y consideración de la dinámica, o comportamiento, que lleva a cabo la energía que transita por el globo terrestre. El interés de dicha cuestión radica en que, sin conocer las leyes que gobiernan la economía de la energía que recorre el globo terrestre, nos es imposible saber si los fines del ser humano coinciden con los de un movimiento general que los desborda, movimiento que podría ser ajeno y superior a dichos fines y que orientaría cualquier acción individual o colectiva (ibidem).

En las “Leyes de la economía general”, Bataille señala que la dinámica vital de consumo y producción de energía que se cumple en el crecimiento de los seres vivos, es de un carácter excesivo inequívoco, ya que es claro que todo organismo vivo dispone de más energía de la que le es necesaria para continuar viviendo; sin embargo, la producción y el consumo excesivos de energía en los seres vivos tiene algunas limitaciones que están relacionadas con a) las fuentes de las que los seres vivos reciben la energía que consumen y con b) el lugar en el que la vida se produce y se despliega. El sol es, nos dice Bataille, el primer factor de crecimiento y desarrollo de los seres vivos en la Tierra, su don es inagotable y glorioso ya que da la energía que anima gran parte de la vida terrestre sin consumir nada de lo que a su vez ha producido. De tal forma, si el crecimiento y desarrollo de los seres vivos sólo dependiera de lo que reciben del sol, dicho crecimiento y desarrollo sería ilimitado; sin embargo, el factor que impide el crecimiento ilimitado de la vida es el límite espacial en el que se despliega la vida. La biosfera ha sido un obstáculo importante en el despliegue de los seres vivos y ha brindado a estos no sólo el espacio para su desarrollo sino el límite. El primero de ellos es el espacio terrestre (que fue invadido poco a poco por los primitivos

seres acuáticos), el segundo es el espacio aéreo (que ha sido ganado por aves y plantas); sin embargo, al no haber posibilidad de ir más allá de esos dos límites, la naturaleza ha introducido, con el fin de frenar el despliegue ilimitado de la vida, las tres formas de gasto lujoso o dilapidación de ese excedente de energía: la depredación, la sexualidad y la muerte. Dichas formas comportan el carácter de lujosas, ya que el derroche que hacen de la vida es un despilfarro, en el sentido de que ese uso de la energía no retribuye nada y se dilapida sin finalidad alguna. La primera forma de dilapidación es la depredación (*manducation*) de las especies de acuerdo con la cadena alimenticia, en la que “el herbívoro es un lujo con respecto a la planta y el carnívoro con respecto al hombre” (Ibidem: 45), la segunda forma de dilapidación es la reproducción sexuada que introduce la imposibilidad de que un organismo vivo se reproduzca infinitamente. La reproducción sexuada tiene como consecuencia inmediata el gasto más lujoso de todos: la muerte, y de las modalidades de la muerte, la que implica un derroche mayor es el sacrificio, el don de sí mismo sin finalidad útil alguna, sino sagrada.

A partir de estas consideraciones generales, o desde el punto de vista de la naturaleza, el lugar que el hombre ocupa en esa economía natural está definido por dos actividades humanas fundamentales: la técnica y el trabajo, es decir, el mundo de lo útil y profano, que se opone al mundo de lo lujoso y sagrado, en el que lo excedente aparece en su plenitud expresado como sacrificio, risa y erotismo. El erotismo es pues un exceso con respecto a la reproducción de la vida. Bataille lo define como una dimensión o una búsqueda sicológica que el hombre añade a la función reproductiva de la vida propia de la reproducción sexual. El erotismo, pues, escapa al propósito calculado de la naturaleza y abre un mundo paralelo que distingue la sexualidad humana de la sexualidad puramente animal. El erotismo justo por ese carácter exuberante, desborda lo natural y, al desbordarlo lo trastoca de manera paradójica:

“[...] el erotismo es la aprobación de la vida hasta en la muerte. En efecto, aunque la actividad erótica sea antes que nada una exuberancia de la vida, el objeto de esa búsqueda psicológica, independiente

como dije de la aspiración a reproducir la vida, no es extraño a la muerte misma. (Bataille, 1997: 15)

El erotismo es paradójico porque hace de la actividad reproductiva cuyo sentido último es la prolongación de la vida, un encuentro con la muerte, es decir con el sentimiento de aniquilación, desindividuación y pérdida de quien le experimenta. Si por experiencia entendemos la conciencia de ser un sujeto distanciado del mundo que le rodea pero que, desde la distancia tiene la posibilidad de aprenderlo, entonces, el erotismo es la experiencia de la imposibilidad de la experiencia. El concepto de experiencia, desde la tradición filosófica moderna, implica un tipo de relación específico (puede ser estético, epistemológico, religioso, místico, etc.) entre un sujeto y un objeto determinado. De tal manera, si toda experiencia es un tipo de relación entre objetos distintos, entonces una de las condiciones indispensables para su existencia es la distinción entre sujeto y objeto; incluso si me tomo a mí mismo como objeto, hay un desdoble de ese sujeto que soy yo con respecto a ese objeto que soy yo mismo. En ese sentido es que decimos que el erotismo es la experiencia del fin de la experiencia ya que la experiencia del erotismo implica la disolución del sujeto que entra en esa experiencia y su identificación con el otro con quien la comparte. Lo que se pierde en la experiencia erótica es la representación ordenada de mí mismo y del mundo en el que estoy. Al ser la disolución, aunque sea momentánea, de la experiencia es, entonces, el abandono del mundo del trabajo y por ello, es una actividad que se identifica más con el mundo de lo sagrado, al que se ingresa a través de un sacrificio cuya expresión definitiva es la muerte total. Pero, si la experiencia erótica es un sacrificio (aunque sea parcial), es también y por ello mismo, la más lujosa, las más onerosa y la más inútil, pero también la más vital, de las actividades a las que alguien puede tener acceso.

Las actividades profanas centrales tales como el trabajo y el mundo de la técnica, han extendido las posibilidades de crecimiento de la vida humana al producir un excedente que le posibilita crecer más allá de lo naturalmente posible; no obstante, el crecimiento de ese excedente es tal que, en un segundo momento, impide o estorba el crecimiento mismo. Así, el lujo o dilapidación de ese excedente se impone como

una medida de equilibrio necesaria para contrarrestar ese crecimiento atrófico: “desde ahora lo que importa, *en primer lugar*, ya no es desarrollar las fuerzas productivas, sino gastar lujosamente sus productos.” (Bataille, 2007b: 45). Así, el hombre es, según Bataille, la respuesta que la naturaleza dio al problema del crecimiento ya que es “el más apto de los seres para consumir intensamente, lujosamente, el excedente de energía que la presión de la vida propone a conflagraciones semejantes al origen solar de su movimiento.” (Ídem). Finalmente, aquello que Bataille deja claro, es que el mundo del trabajo y de la utilidad son incompatibles con la posibilidad de hacer de la vida un instante en el que se vive la intensidad, que el mundo del trabajo es la respuesta a la angustia frente a nuestra finitud, mientras que el gasto lujoso es la exuberancia instantánea que nos hace vibrar:

Es cierto que bajo la máscara de la justicia, la libertad general reviste la apariencia opaca y neutra de una existencia sometida a las necesidades: antes bien, es una reducción de sus límites a lo más justo, no es el desencadenamiento peligroso cuya palabra perdió el sentido. Es la garantía contra el riesgo de servidumbre, no la voluntad de asumir riesgos sin los cuales no hay libertad (Ibidem). En adelante, Bataille mostrará las diferentes maneras en que las sociedades, antiguas y modernas, se han acomodado con esos principios generales de la economía y han sido atravesadas por el mundo dual de lo útil y lo lujoso, del trabajo y del derroche, de lo profano y lo sagrado.

En una versión inconclusa de *La parte maldita*, Bataille elabora una revisión de las causas que llevaron a la degradación del gasto e hicieron de las nacientes sociedades capitalistas, sociedades que perdieron el sentido colectivo (festivo) y trágico del gasto oneroso y lo convirtieron en un gasto individualizado y cómico. Dicha tergiversación fue posible gracias a la concentración y al uso avaro de la riqueza (Vid. Bataille, 2007a: 67-75). Ese fenómeno doble de reinversión y concentración de la riqueza tiene como consecuencia directa que, “En un sistema capitalista, cada gasto improductivo aumenta la suma de las fuerzas productivas.” (Ibidem: 78). Dicha tesis expresa, de manera sintética, una de las grandes aporías a las que el sistema capitalista nos ha conducido: la imposibilidad paulatina del gasto glorioso y con ello la no realización de la experiencia erótica en su sentido profundo, es

decir, como experiencia no individuada, sino desindividualizante que, al romper los estrechos contornos personales trazados por la conciencia nos abre a la exuberancia de la vida, al clausurarse la posibilidad de esa experiencia con ella se clausura también el encuentro, cada vez más lejano, con la intensidad vital de lo sagrado.

II Foucault: el sexo que habla

[...] nada podría impedir que pensar el orden de lo sexual según la instancia de la ley, la muerte, la sangre y la soberanía –sean cuales fueren las referencias a Sade y a Bataille, sean cuales fueren las prendas de “subversión” que se les pida- no sea en definitiva una “retroversión” histórica.

M. FOUCAULT, *LA VOLUNTAD DE SABER.*

Pensar la sexualidad desde el poder, el saber y la subjetividad es el intento llevado a cabo por Michel Foucault en el primer tomo de su *Historia de la Sexualidad*. La empresa foucaultiana tiene como uno de sus propósitos centrales responder a las cuestiones siguientes, que se implican mutuamente:

¿El análisis de la sexualidad implica necesariamente la elisión del cuerpo, de lo anatómico, de lo biológico, de lo funcional? [...] ¿El “sexo”, en realidad, es el anclaje que soporta las manifestaciones de la “sexualidad”, o bien una idea compleja, históricamente formada en el interior del dispositivo de la sexualidad? (Foucault, 2001: 84-85)

Al final del texto Foucault da cuenta clara de cómo eso que, en un arrebato de ingenuidad podemos dar por sentado, eso que podríamos llamar lo “natural” del sexo, no es más que el cruce de un conjunto complejo de relaciones de poder y de saber que sirven de soporte a lo que Foucault llamó “dispositivo de la sexualidad”. Éste tiene como dinámica íntima la justificación y la puesta en funcionamiento de una “pansexualización”, de una infiltración paulatina del ámbito sexual en todos o casi todos los ámbitos de nuestra vida. Así, aquello que desde el nacimiento de la pastoral cristiana permaneció oscuro

y reservado, se ha develado y ha entrado en la esfera de lo público y, con ello, de lo útil. Parece, pues, que aquello que para Bataille significó una posibilidad de escapar al mundo de lo profano, posibilidad de transgresión y de silencio, para el dispositivo de la sexualidad ha dejado de ser eso y se ha convertido en aquello que hace hablar y que habla.⁸ El sexo es lo que, frente al abismo que somos, nos hace inteligibles: “hemos llegado a pedir nuestra inteligibilidad a eso que durante siglos fue considerado locura” (Ibidem: 189). Las enigmáticas palabras con que Foucault cierra su texto dan cuenta clara de la imposibilidad de hacer del “sexo”, y todo lo que a él se asocia, un punto de salida del poder que nos atraviesa, justamente es todo lo contrario; pensar que la liberación de la “sexualidad” contribuye a la adquisición de un espacio de libertad mayor es, justamente, lo que el dispositivo de la sexualidad, irónicamente, nos hace creer: “No hay que creer que diciendo que sí al sexo se diga que no al poder; se sigue, por el contrario, el hilo del dispositivo general de sexualidad.” (Ibidem: 191). Ante tal estado de cosas es imposible dejar de preguntarse hasta qué punto sigue siendo el erotismo un gasto dilapidatorio, (como lo pensaba Bataille: una pérdida, un acto que suspende el tiempo del trabajo y un momento en el que queda en riesgo la representación que tengo del mundo) y hasta qué punto no ha sido dominado por la lógica avara de la administración de la natalidad, de la utilidad y del valor, es decir, del biopoder: “Ya no se trata de hacer jugar la muerte en el campo de la soberanía, sino de distribuir lo viviente en un dominio de valor y de utilidad.” (Ibidem, 174). A estas alturas ya es posible y necesario explicitar algo: para Bataille el erotismo no es una actividad que se defina de manera esencial por el placer. No hay en la concepción batailleana del erotismo la idea de que el placer es el objetivo de la experiencia erótica. Por el contrario, el placer es un aspecto de segundo o tercer orden que se ve desplazado por otro tipo de efectos que a Bataille

8 “... la noción de “sexo” permitió agrupar en una unidad artificial elementos anatómicos, funciones biológicas, conductas, sensaciones, placeres, y permitió el funcionamiento como principio causal de esa misma unidad ficticia; como principio causal, pero también como sentido omnipresente, secreto a descubrir en todas partes: el sexo pues pudo funcionar como significante único y como significado universal” (Ibidem: 187)

le parecen más interesantes de destacar: su relación con la muerte, con el trabajo, etc. Foucault, como hemos visto hasta ahora, tampoco está totalmente interesado en el placer como tal (en los tomos 2 y 3 de *Historia de la sexualidad*, se interesará abiertamente por el placer pero no en el primero), sino en su sentido transgresor y, por ello, moral y político. La cuestión a la que se aproxima Foucault en *Historia de la sexualidad 1* es la del análisis de las prácticas y discursos que dieron a la actividad sexual su carta de naturalización como elemento definitorio de nuestra cultura, le interesa el despliegue histórico de la conformación de la administración de la sexualidad y de los fenómenos que le son paralelos (el nacimiento de la idea de población y de un saber en torno a ella, por ejemplo) y las consecuencias éticas y políticas de ese despliegue. Podríamos decir, por un lado, que la investigación de Bataille puede servir como antecedente de lo que Foucault haría años después, pero también podríamos afirmar que Foucault ofrece un marco conceptual en el que el trabajo de Bataille encuentra su espacio. Sin embargo, el punto de contacto mayor está en que ambos, tanto Bataille como Foucault, se interesan por el tipo de conocimiento que se produce a partir de la sexualidad y el erotismo. Foucault afirma que, a diferencia del Oriente (que es poseedor de una *ars erotica* cuya manera de transmisión de las prácticas sexuales y eróticas es de circulación secreta y confidencial), la manera occidental de entender la sexualidad ha producido una *scientia sexualis* (Vid. Ibídem: 67 ss.) que tiene sus orígenes en ciertas prácticas confessionales propias del cristianismo y que, al contrario del *ars erótica*, hace hablar al sexo. Podríamos decir que el proyecto batailleano es singular ya que puede ser leído como un intento de dar cuenta de la desaparición o de las razones por las que en occidente desapareció, o nunca se consolidó, un *ars erótica* propiamente. Aquí es donde la cuestión planteada por Bataille regresa para nosotros: ¿Hasta qué punto es posible el erotismo como experiencia si no logró consolidar un *ars erótica* en un contexto en el que parece que la *scientia sexualis* define el campo completo de nuestra experiencia sexual?

Imagino que mi vida –o mejor todavía, su aborto, la herida abierta que es mi vida- constituye en sí misma la refutación del sistema cerrado de Hegel.

G. BATAILLE, *EL LÍMITE DE LO ÚTIL*.

En “La solución final: la clonación más allá de lo humano y lo inhumano” primer capítulo de *La ilusión vital* (Baudrillard, 2001), Baudrillard se dedica al análisis del papel que la sexualidad y la muerte pueden cumplir, en el capitalismo actual, dados los avances recientes de la biotecnología y de la ingeniería genética. Una de las conclusiones más sorprendentes a las que Baudrillard llega es que la aparición de la reproducción sexuada y de la muerte, que representaron el mayor avance evolutivo conquistado por los seres vivos al comienzo de la historia, está siendo subvertida gracias a las estrategias actuales que administran la sexualidad y la muerte. El primer momento de esa subversión o involución se da cuando la actividad sexual se “libera” de su función reproductiva gracias al uso de anticonceptivos. La segunda, que Baudrillard considera actual, se da cuando la reproducción es posible sin el ejercicio de la actividad sexual:

En primer lugar, el sexo fue liberado de la reproducción, hoy es la reproducción la que está liberada del sexo, a través de modos asexuales y tecnológicos como la inseminación artificial o la clonación de todo el cuerpo. (Ibidem: 9).

Esto implica que no sólo la reproducción se independiza del ejercicio de la sexualidad, sino que nosotros mismos nos “encontraremos liberados de la función sexual”⁹. La consecuencia inmediata de esa liberación de la sexualidad, es la liberación de la vida con respecto

9 “Entraremos en un estado casi angélico parecido a aquel que ocupó el largo meditar de los teólogos medievales que se preguntaban qué pasaría con nuestras funciones vitales, tales como la sexual y la alimenticia, cuando el tiempo de la resurrección llegue, o, si Eva fue creada de la costilla de Adán, cuando aquélla resucite ¿lo hará como la costilla de Adán, en el cuerpo de él, o vendrá a la nueva vida como Eva?” (Vid. Agamben, 2007: 39-43)

de la muerte. Baudrillard explora todo el conjunto de consecuencias que la virtualidad de la muerte trae consigo, y una de las consecuencias más interesantes es que la muerte perderá su poder simbólico y adquirirá el estatus de lujo o diversión:

La muerte, que una vez fue una función vital, se podría convertir en un lujo, una diversión. En los modos futuros de la civilización, donde la muerte habrá sido eliminada, los clones del futuro podrán pagar muy bien por el lujo de morir y de convertirse en mortales de nuevo por una forma simulada: la cibermuerte. (Ídem)

Lo que hay que tomar en cuenta, más allá del tono de farsa que tienen las palabras de Baudrillard, es que aquello que llama “lujo” es justamente lo contrario de lo que Bataille entiende por gasto lujoso. Según Baudrillard, la virtualidad y repetibilidad de la muerte le quitan su carácter acontecimental, su carácter de don máximo: cuando el hombre ha encontrado la posibilidad de reproducirse infinitamente, ha encontrado también la inmortalidad. Esto implica que el sacrificio como gasto oneroso será imposible o perderá su fuerza simbólica y asistiríamos sólo a formas paródicas de sacrificio: “Mate a su clon, destrúyase sin el riesgo de morir realmente: el suicidio vicario” (Ibíd: 23). Aunque escrito en un tono muy fársico y casi alarmador, Baudrillard concluye mesurando sus hipótesis, poniéndonos en guardia contra ellas y añadiendo un tono no tan desilusionante:

[...] no tiene sentido oponerse a la inmortalidad de lo Mismo, del clon, del virus, con una moralidad de valores y diferencias; es necesario oponer la inmortalidad con la inmortalidad superior de las formas [la vida misma o las especies]. Y de pensamiento, por supuesto, porque el pensamiento [como la vida] es otra cosa que no se puede intercambiar, ya sea por una verdad objetiva (como en la ciencia) o por un doble artificial, como en la inteligencia artificial. El pensamiento es singular y en su singularidad el pensamiento puede ser capaz de protegernos. (Ibíd: 25)

Protegernos de la inmortalidad, es decir, abrirnos al sacrificio. De confirmarse lo dicho por Baudrillard, tendríamos que aceptar la derrota del erotismo, como experiencia de lo sagrado, como experiencia-límite, y su paulatina desacralización. De hecho, podemos

ser testigos ya de ese lento deceso de lo erótico a manos de la proliferación frenética de imágenes pornográficas en las que la desnudez ha perdido su sentido de apertura a la continuidad. La manera en que las imágenes de cuerpos copulando circulan en internet y en otros medios ya anuncia la derrota del erotismo como ese ámbito que nos permitía comunicar con lo sagrado aunque sea de manera fugaz. Si la potencia del erotismo radicaba en su capacidad de hacernos asequible la continuidad, tal como si asistíramos a un sacrificio, entonces hemos de aceptar cómo los usos de la sexualidad a los que ahora podemos asistir por internet o en otros espacios no virtuales han desacralizado el erotismo y lo han transformado en una experiencia de orden utilitario y casi médico. El erotismo no es otra cosa que aquello que aumenta el valor de cambio de la sexualidad. El erotismo, esa pequeña muerte, que era el boleto de salida del mundo del trabajo, ahora es el elemento que nos permite habitar el mundo del trabajo de manera más confortable y dócil.

Conclusión

El abandono [del saber] es el sacrificio. Es el instante en que el saber no se diferencia ya de la locura.

G. BATAILLE. *EL LÍMITE DE LO ÚTIL*.

La importancia del legado de Bataille a la comprensión de nuestra sociedad resulta en una labor muy compleja y, tal vez no tan fructífera, si sólo se toma en su utilidad. Así, dicho intento de situar el pensamiento batailleano en el progreso o la historia de la sociología o de la economía, terminaría necesariamente en el fracaso o en el desencanto académicos, y esto es gracias a que la motivación principal que llevó a Bataille a la escritura de sus textos no es del orden académico, sino vital. El pensamiento de Bataille, en lo que llamó “sociología de lo sagrado”, aparece animado por la preocupación de “enfrentar el destino” (Bataille, 2007c: 13), de no hacer ciencia por la ciencia misma, sino de, como lo ha dicho en una nota sobre la fundación del Colegio de sociología:

“[...] establecer los puntos de coincidencia entre las tendencias obsesivas fundamentales de la psicología individual y las estructuras rectoras que presiden la organización social y dirigen sus revoluciones. (Bataille, 2006: 150).

Por otro lado, en *La parte maldita*, Bataille expresa que el ánimo que recorre la escritura de ese ensayo de economía general es el de un inevitable sentimiento de traición a sí mismo: atender a la verdad de su libro era, por otro lado, abandonar su escritura. De tal forma que, si llegó a concluirlo, fue sólo a contrapelo del propósito que el libro mismo asignaba a la vida: la dilapidación (Bataille, 2007b: 20). Sin embargo, y esto es lo que aquí interesa, para Bataille el conocimiento no está completamente desligado del sacrificio, ya que el conocimiento es el destino del hombre porque es la experiencia de su existencia, de una existencia que puede entenderse como lujosa en el sentido de que el precio que hay que pagar para que sea posible es muy alto. De hecho, lo que interesa proponer aquí como conclusión es la posibilidad de que en la obra del propio Bataille y en algunas ideas de Baudrillard esté la respuesta a la cuestión principal de este trabajo ¿hasta qué punto es posible la experiencia erótica?. Llamaríamos a ese “nuevo erotismo” un “erotismo del pensar”, es decir, un erotismo que es tal ya que “sacrifica” el saber, sacrifica el pensamiento en tanto actividad que produce sentido, que articula la representación del mundo y que permite el montaje del aparato de producción económica, un objeto de sacrificio.

Si partimos de la idea de que entre el conocimiento y la existencia hay un nexo necesario, tal como lo hay entre la actividad sexual y el erotismo, y consideramos que ese nexo sólo es realmente vibrante a condición llevarlo al límite, entonces también podremos concluir que el conocimiento que se conserva aislado, que se atesora, es inerte, y que sólo es vital a condición de sacrificarse:

El conocimiento atento es producto del sacrificio, pero sólo se desarrolla apartándose de él: necesita hacerse objetivo. El conocimiento objetivo, por su parte, pone lo conocido en un recipiente cerrado y gracias a eso se convierte en claro y preciso. Pero si se quiere poner remedio a la pobreza del aislamiento, hay que romper el recipiente, y para eso recurrir a la decisión de un auténtico sacrificio. (Bataille, 2007a: 193 ss)

Así, todo aquello que Bataille llamó “sociología” o “economía” no deja nunca de poner en función la capacidad de dramatización del pensamiento, y del que piensa, no con el fin de contribuir a los encomiables esfuerzos del saber científico -el esclarecimiento de las verdades últimas que atañen al mundo y su “funcionamiento”-, sino con el propósito claro de servir siempre de escenario a la representación de uno mismo¹⁰. De tal forma, el desarrollo de un conocimiento científico del mundo en Bataille es siempre de carácter paródico y con el propósito de “dramatizar” el pensar mismo: “Está claro que el mundo es puramente paródico, es decir que cada cosa que miramos es la parodia de otra, o incluso la misma cosa bajo una forma engañosa” (Bataille, 1989: 15). Ironizando un poco podríamos decir que, en un caso afortunado, la lectura de Bataille resultará en un encuentro profundo con uno mismo, aunque, dicho sea de paso, ese encuentro no puede ser otra cosa que paródico y profundamente angustiante: ¿por qué no soy otro?:

“A un hombre situado en medio de los otros hombres le irrita saber por qué él no es uno de los otros. Acostado en una cama junto a una chica que ama, olvida que no sabe por qué es él, en lugar de ser el cuerpo que toca. Ignorándolo todo, sufre a causa de la oscuridad de la inteligencia, que le impide gritar que él mismo es la chica que olvida su presencia agitándose en sus brazos” (Ibidem: 17).

Así, gracias a esa capacidad de dramatización, la lectura de Bataille abre una opción de donación de uno mismo, de sacrificio de sí mismo en tanto ser productor de conocimiento, de sacrificio de una conciencia que se dramatiza, y que se vive, en esa dramatización, como pérdida de uno mismo y de su propia claridad en el intento de dar coherencia al discurso batailleano. ¿Sería esta experiencia de pérdida de uno mismo una experiencia que podríamos llamar erótica? La posibilidad suena un poco remota si recordamos que la defini-

10 “[...] al principio el espíritu filosófico tuvo siempre que disfrazarse y enmascararse en los tipos antes señalados del hombre contemplativo, disfrazarse de sacerdote, mago, adivino, de hombre religioso en todo caso, para ser siquiera posible en cierta medida: el ideal ascético le ha servido durante mucho tiempo al filósofo como forma de presentación, como presupuesto de existencia –tuvo que representar ese ideal para ser filósofo, tuvo que creer en él para representarlo.” (Nietzsche, 2000: 149-150).

ción del erotismo implica la actividad sexual como tal. Sin embargo Bataille habla no sólo del erotismo de los cuerpos sino también del erotismo de los corazones y del erotismo sagrado

Trataré del erotismo de los cuerpos, del erotismo de los corazones y, en último lugar, del erotismo sagrado. Hablaré de las tres a fin de mostrar claramente que se trata en todos los casos de una sustitución del aislamiento del ser —su discontinuidad— por un sentimiento de profunda continuidad. Cuesta poco ver a qué nos referimos al hablar del erotismo de los cuerpos o del erotismo de los corazones; la idea de erotismo sagrado nos es menos familiar. (Bataille, 1997: 20)

Aunque reconoce importantes diferencias entre los tres tipos de erotismo, hay que señalar que a todos los caracteriza una “situación de aislamiento del ser” y un “sentimiento de profunda continuidad”. Es decir en todos ellos se trata de una experiencia sacrificial en la que la pérdida de la individualidad se traduce en un sentimiento de continuidad o reencuentro con el todo que en el primer caso se da por la experiencia sexual directa y por la desnudez y el contacto físico, en el segundo caso se trata de un enamoramiento y en el tercer caso se trata de una experiencia mística. Partiendo de lo anterior y del carácter singular y no intercambiable que Baudrillard le atribuye al pensamiento, podríamos atisbar la idea de que el pensamiento es una actividad que nos aísla, que nos saca de la continuidad propia de las actividades eróticas, pero también podemos decir que, cuando no se identifica con la ciencia, es una actividad que no necesariamente produce sentido o representaciones sistemáticas (partes de la obra de Bataille son buen ejemplo de ello) y eso implicaría que en él radica la propia posibilidad de desmontarle y de desmontar entonces el tipo de subjetividad al que conduce. La fórmula con que Bataille presenta el erotismo es, como decíamos al principio de este trabajo, paradójica: “la aprobación de la vida hasta en la muerte”. Si lleváramos esta idea al terreno del pensamiento, podríamos decir que es, como el erotismo: la aprobación del saber hasta en el propio no-saber. Lo anterior implicaría que el pensamiento, no ya la ciencia, es un terreno en el que es posible la experiencia de la continuidad sólo a condición de abandonar el pensamiento categorial y abrirse a la “estupidez”: “Dentro de las categorías fallamos, fuera de ellas, por encima

de ellas, más allá, somos majaderos. Bouvard y Pécuchet son seres acategóricos” (Foucault, 1995: 37). La quiebra del pensamiento, su sacrificio, no sería la renuncia a pensar, ni el fallo o el error como técnica de pensamiento ya que tales errores sólo pueden ser tales si tenemos un marco categorial que sirve como referencia para determinar qué es pensar correctamente, de lo que Foucault está hablando es de no renunciar a pensar, pero sí renunciar a pensar dentro de los marcos categoriales conocidos. Tales marcos categoriales “al crear un espacio de lo verdadero y de lo falso, al dar lugar al libre suplemento del error, rechazan silenciosamente la estupidez. En voz alta, las categorías nos dicen cómo conocer, y avisán solemnemente sobre las posibilidades de equivocarse; pero en voz baja, nos garantizan que somos inteligentes, forman el a priori de la estupidez excluida” (ídem). El pensamiento, visto así es al mismo tiempo forma que fondo, se da a sí mismo las condiciones de posibilidad de sí mismo, pero qué pasaría si el pensamiento “sacrifica” esa función de darse orden y, entonces, sólo se deja pasar: “[...] apenas uno se escapa de ellas [de las categorías] cuando se enfrenta al magma de la estupidez [...], pensar un pensamiento <<acategórico>> es hacer frente a la negra estupidez, y, como un relámpago, distinguirse de ella.” (Idem). Se trata de una experiencia de contemplación de perdida del sentido que puede ser homologable a la experiencia de la continuidad presente en el erotismo de los cuerpos y de los corazones. De ahí que eso que llamamos “erotismo del pensar” es una alternativa a la experiencia erótica tal y como la conocemos ligada a la corporalidad y a la función sexual. Tal vez si retenemos el espíritu paradójico y transgresor del erotismo, entonces podríamos desligarlo de los ámbitos a los que tradicionalmente ha estado unido y llevarlo a un terreno que, lejos de la lógica utilitaria y de apropiación del capitalismo, siga dando a nuestra vida esa dosis de violencia siempre necesaria: “Como la desdichada mosca, obstinada en el cristal, me mantengo en los confines de lo posible, y heme aquí perdido en las fiestas del cielo, agitado por una risa infinita” (Bataille, 1985: 118).

Bibliografía

- BATAILLE, Georges (1968) *Documentos*. Venezuela: Monte Ávila Editores
- _____(1989) *El año solar*. Valencia: Ed. Pretextos.
- _____(1985) *El culpable*. Barcelona: Taurus.
- _____(1997) *El erotismo*. México, DF: Tusquets.
- _____(2007a) *El límite de lo útil (Fragmentos de una versión abandonada de La parte maldita)*. Buenos Aires: Losada.
- _____(1984) *La experiencia interior*. Barcelona: Taurus.
- _____(2007b) *La parte maldita*. Buenos Aires: Ed. Las cuarenta.
- _____(2007c) *La sociología sagrada del mundo contemporáneo*. Buenos Aires: El Zorzal.
- _____(2006) “Notas sobre la fundación de un Colegio de sociología” En Georges Bataille, et al, *Acéphale*, Buenos Aires: Ed. Caja Negra.
- _____(2012) *Para leer a Georges Bataille. Selección*. México, DF: FCE.
- _____(1998) *Teoría de la religión*. Madrid: Santillana Ediciones.
- BAUDRILLARD, Jean (2001) *La ilusión vital*. Madrid: Ed. S. XXI.
- ECHEVERRÍA, Bolívar (2000) *La modernidad de lo barroco*. México, DF: Ed. ERA.
- FOUCAULT, Michel (1995) *Theatrum Philosophicum*. Barcelona, Anagrama.
- _____(2001) *Historia de la sexualidad, t. I. La voluntad de saber*. México, DF: Ed. S. XXI.
- GIORGIO, G. y Fermín Rodríguez (comps.) (2007) *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*. Buenos Aires: Paidós.
- HAN, Byung-Chul (2014) “¿Por qué hoy no es posible la revolución?” *El país*. Disponible en: https://elpais.com/elpais/2014/09/22/opinion/1411396771_691913.html.
- NIETZSCHE, Friedrich (2000) *La genealogía de la moral*. Madrid: Ed. Alianza.

Fecha de recepción. 18 de mayo de 2018.

Fecha de aceptación. 30 de mayo de 2018.