



Exuberancia y sacrificio: el erotismo de la transgresión en la escritura de Georges Bataille

Jesús Yamil Aedo Maestú*

El lenguaje es, a la vez, posición y movimiento.

Estoy sentado en una silla de sangre.

Georges Bataille, *La religión surrealista*

La interrogación que guía este escrito apunta a explorar la relación entre la economía del capitalismo moderno y la religión, en tanto reguladora de los impulsos sagrados de donación y sacrificio y garante de la funcionalidad del sistema. Siguiendo a Georges Bataille, el capitalismo caracterizado en la retención del excedente anula el gasto sagrado al rechazar todo impulso que no esté subordinado al principio de utilidad, rendimiento y crecimiento del sistema. La ordenación generalizada al proyecto y el cumplimiento de la razón capitalista fomenta así una homogeneización de lo social. El modo de producción capitalista unido a la homogeneización general al útil (cumplida en las formas de organización empresarial imperialista) obturan los lazos sociales coagulando los contagios de la intimidad. Primero desde *La parte maldita*, veremos la crítica del principio de utilidad y la economía restringida que administra el cálculo de la violencia imposibilitando su total desencadenamiento. La búsqueda por desarmar las lógicas serviciales a la organización empresarial-militar nos conducirá brevemente a otros dos textos de Bataille, *Sobre Nietzsche*, *Voluntad de suerte* y *La experiencia interior*, para dilucidar el peligro de la totalización de la razón capitalista, desandando la lógica instrumental en el pasaje de una voluntad de poder a una voluntad de suerte. Un segundo momento estará dedicado a *Teoría de la religión* y *El erotismo*, movilizandó la pregunta por la articulación del sistema económico social y religioso en relación el sacrificio y la inmanencia en el sentido del gasto. Finalmente, la lectura foucaultiana de Bataille nos servirá para pensar la transgresión y el exceso como formas de erotismo. La existencia no discursiva, como

* CIFFyH / aedojesus@hotmail.com

la risa, el éxtasis, irreductibles a todo proyecto, indican el pasaje de una filosofía (hegeliana-profana) del trabajo y el proyecto, a una escritura del erotismo, el suplicio, y la comunicación.

Profanación del mundo

En *La parte maldita*, Bataille (1987) presenta la noción de *gasto* como respuesta a la insuficiencia del principio de utilidad de la economía clásica. El capitalismo, en tanto economía restringida, produce necesidad y escasez. En contraste, Bataille atiende al exceso en la naturaleza (en la imagen del don, que es la vez destrucción, propia de la irradiación solar) buscando entender el uso dado al excedente en distintas sociedades (en la medida en que dicho uso define la estructura económica y social). La noción artificial de trueque (supuesto modo de economía primitiva) es puesta en cuestión por el *potlatch*, el cual es indisoluble de la fiesta y los juegos de humillación y desafío. En este sentido, podemos pensar el *potlatch* como “lo contrario de un principio de conservación” (Bataille, 1987, p.34); a su vez, en una economía del *potlatch*, el poder es entendido primordialmente como mayor capacidad de perder. Como el gesto de la irradiación solar que se dona sin contrapartida, la lucha de clases, interpretada por Bataille como gasto y desenfreno, encuentra en la revolución la forma superior del *potlatch*.

En la sociedad industrial, la acumulación de riquezas determina el crecimiento dinámico de la producción (a diferencia de las economías de *potlatch* en la identidad entre poder y poder de perder). Para Bataille, los lazos que unían la economía pre-capitalista y el catolicismo romano son asimilables (en la medida de la fuerza de su compromiso) a aquellos que se establecen entre la economía moderna y el protestantismo. Pero en la modernidad el gasto agonístico de clase se desdibuja en una burguesía pudorosa y mezquina que rehúye su obligación al gasto funcional-social; así “la exhibición de riquezas se hace ahora en privado” (Bataille, 1987, p.36). La autonomía del mundo de la producción, efecto remoto de la Reforma, condena lo ocioso en el movimiento que afirma únicamente el valor empresarial de la ganancia. El mundo de la industria moderna, dominado por la economía del beneficio y la acumulación, subordina el ser al crecimiento. A su vez, la ley de la economía que da lugar a la extensión producida mediante el trabajo y la técnica, tiene también el efecto de la dilapidación y el lujo (pero rompiendo su autonomía, reintegrándolos de modo subordi-

nado al mundo del beneficio). La posición separada de cada cosa reducida únicamente a su uso instrumental provoca la necesidad de un retorno a lo íntimo (antiguamente figurado en la consumición). De este modo, el gasto, las formas improductivas como el lujo, los duelos, las guerras, los juegos, los espectáculos, el arte, la actividad sexual perversa, al tiempo que se subordinan a la utilidad se condenan como placer violento de lo patológico, al ser imposible su justificación utilitaria. Así, la pérdida y la ruina sin límites toman la imagen de lo sagrado, llegando a su límite en el sacrificio que posibilita devolver “al mundo sagrado lo que el uso servil ha degradado, profanado” (Bataille, 1987, p. 92).

En el mundo del trabajo y la adecuación al proyecto, la existencia discursiva es ordenada a los confines del mundo profano. En este sentido, el laberinto o la insuficiencia de los seres, es la separación en objetos, el predominio del discurso útil y de la circularidad del saber. Pero la ilusión de separación y la pretensión de totalidad es desacreditada por Bataille. La acción (en la filosofía del trabajo) provoca la fragmentación, pero el deseo soberano de anular el tiempo profano roe y alimenta de angustia, triturando al ser de la tentación en su propia nada. De esta forma se busca salir del dominio del proyecto dominado por el tiempo de suspensión y espera, deseando provocar una supresión de los límites del sujeto y del objeto. La ausencia de meta, el hilo de Ariadna, la imagen de un desierto de instantes inmotivados son figuraciones en las que el derroche, el juego, la comunicación, el sacrificio, son presentados como formas en que se abre el abismo de la pérdida en el cual “la suerte es una interferencia - o una serie de interferencias- entre la muerte y el ser” (Bataille, 1972, p. 170).

Al mismo tiempo, el mundo profano es dramatizado por las religiones y el dualismo moral. En este sentido, Bataille recupera a Nietzsche, profeta de la fatalidad alemana, no como el filósofo de la voluntad de poder, sino como el filósofo del mal; en este sentido “la voluntad de poder es un equívoco. Queda de ella, en cierto sentido, la voluntad del mal, la de derrochar, de jugar.” (Bataille, 1972, p. 187). En este punto podemos señalar la ineficacia de la idea de retorno (¿retorno a uno mismo?) en el instante en que esta vía no alcanza el éxtasis, al cual solo se accede por exceso (y no por defecto). En este arrojio, la mirada dirigida al interior del espacio lleva desde la irregularidad y el caos hasta el laberinto de la existencia en un encuentro con su propia finitud.

La especulación enfocada en la ganancia difiere de la puesta en juego tal cual la entiende Bataille en tanto apertura a la posibilidad ilimitada. La comunicación toma el sentido de la inmanencia al poner en juego y desgarrar los seres suspendiéndolos sobre su nada. La cumbre, “lugar donde la vida es imposible en su límite” (Bataille, 1972, p. 54), es la disolución en un estado de éxtasis de la intimidad. El ir hacia la cumbre del sacrificio es también la puesta en juego. Vinculado a esto, Bataille presenta la imagen de una llama consumiéndose a sí misma, revelando en ese mismo instante su vacío: el vacío de la supresión del objeto. La comunicación conduce hasta la pérdida al entregarse a la soberanía del deseo y de la angustia. Es la noche de un universo vacío sin dios, tragedia del propio Nietzsche: noche que “nace de un exceso de luz” (Bataille, 1972, p. 137). El exceso es aquí “no tener ninguna exigencia finita. No admitir límite en ningún sentido” (Bataille, 1972, p. 138).

Voluntad de sacrificio: la angustia de la duración y la pérdida del sí mismo

Llegados a este punto, Bataille (1998), en *Teoría de la religión*, presenta la concreción de un mundo profano del tiempo del trabajo logrado mediante las prohibiciones fundamentales a partir de las cuales el mundo humano se diferencia de la inmediatez animal. Lo animal, enigma para el pensamiento, se mantiene ambivalente; ni cosa, ni conciencia, paradójico. Animado por el fulgor de la vida, reconocemos en él una profundidad familiar, pero permanece opaco como un enigma. Lo animal, imagen especular que delimita en su reflejo (en una *mentira poética*) a lo humano, se erige como símbolo de inmediatez e inmanencia. El animal no posee la distancia de la mirada dadora de sentido que abre al mundo de la duración, de la aprehensión temporal de las cosas. En el reino animal no hay subordinación ni prestigio. Al cazar, no pone a su presa como objeto, no devora la carne de un *otro*. No hay una trascendencia que lo separe, como tampoco hay restablecimiento de la continuidad al dar muerte. El devorador y el devorado se mantienen en la inmanencia como “agua dentro del agua” (Bataille, 1998, p. 22).

La pérdida del sentimiento animal se da a través del trabajo y las prohibiciones. El mundo reglado del trabajo excluye en la prohibición el impulso violento. Es la conciencia la que rompe la inmanencia del sentimiento

de sí en la separación y negación de su inmediatez. Así, la exclusión de la violencia, la conciencia de muerte (la actitud ante el cadáver, como en la sepultura y los ritos fúnebres) y la sexualidad contenida nacen al mismo tiempo conformado lo humano en la negación de la inmediatez animal. El mundo fundado en la divinización animal del totemismo es también su negación (marca de la separación de la inmediatez por la prohibición). Por ello, el animal sagrado, sumergido en la continuidad por la violencia incesante de la muerte y la reproducción, es símbolo de la soberanía. Lo profano, esfera trascendente del útil, del discurso, de la discontinuidad y el trabajo, es un primer momento de negación de la intimidad y la continuidad. En la duración del mundo profano, la conciencia fundamenta la posición trascendente del objeto. El objeto, “forma naciente del no-yo” (Bataille, 1998, p. 31), convertido en útil y herramienta, no encuentra su fin en sí mismo sino en el empleo para otra cosa en el proyecto. En la modernidad, el ordenamiento al mundo del proyecto condujo a una generalización de la lógica productivista que subordina el esfuerzo al principio de la utilidad. En el mundo profano la conciencia subordina las cosas, despojando también al trabajador de su finalidad.

El mundo de la industria, reino de las cosas autónomas, invierte la relación arcaica del don, buscando la salvación en la producción y condenando la destrucción improductiva. Así, el crecimiento de la producción reconocido como el bien consagró el excedente a la acumulación. A su vez, el predominio de la razón condujo a la contradicción entre la mirada cosificante de la conciencia y lo íntimo. El conocimiento distinto se opone en el tiempo a lo íntimo; la inmediatez difiere de la espera y suspensión exigida por el conocimiento. Pero lo íntimo persiste en una atracción que angustia la conciencia sumergiéndola en la nostalgia y el anhelo de abandonar el mundo de los objetos y sus lazos de subordinación. De la angustia de la separación surge el compromiso del mundo profano con un tiempo de suspensión. Del profundo acuerdo del mundo del trabajo emerge la fiesta como “punto culminante de la actividad religiosa” (Bataille, 1997, p.73). Pero este compromiso desvía el retorno a la inmanencia, manteniendo la tensión entre exigencias incompatibles de lo íntimo y lo profano. La religión busca la intimidad como una cosa, volviéndola inasible; pero solo en la mediación (de la destrucción) el orden real es subvertido hacia la búsqueda de la intimidad perdida. Es por ello que mientras que el mito y las formas de pensamiento deslizante respondían a la inmediatez

de lo divino, los “enunciados híbridos de la conciencia” (Bataille, 1998, p.100) sostienen la escisión entre lo íntimo y lo real. Así, se vuelve posible hacer consciente el “problema de la reducción del hombre a la cosa” (Bataille, 1998, p. 97) dando lugar al sabio como la figura de la completa reducción de la vida al orden real.

Mal, exceso, suplicios

las llamas todas juntas, las olas del mar
Georges Bataille, *La religión surrealista*

La existencia cosificada está mutilada, alienada y amenazada por el edificio de los proyectos. El orden real no rechaza la muerte sino más bien la vida íntima, inmanente, cuya violencia hace peligrar el orden de las cosas. Bajo el dominio moral, las operaciones que tendrían como finalidad el retorno a lo íntimo, se alienan al orden de los proyectos, subordinando también la salvación a la producción. El dominio moral se da en la mediación dualista entre bien y mal. El dualismo prohíbe y excluye el desencadenamiento ilimitado del mundo racional, ordenando la violencia al cálculo. Pero la posición dualista otorga a la conciencia una posibilidad resbaladiza. Así, la conciencia en su ceguera es arrojada a la necesidad de purificarse en una “entera apertura al mal” (Bataille, 1998, p. 84). Mientras que en la soberanía del bien el crimen aparece como exterior a lo divino moral, en el crimen es posible mediatizar la desposesión hasta el aniquilamiento y la ruina del auto-sacrificio. El divino desorden del crimen media su violencia desatada a través del mal. En la destrucción ritual de la oblación, la necesidad de purificarse es también la necesidad de asemejarse en su ardor a lo sagrado, al “incendio ilimitado” (Bataille, 1998, p. 56) del sacrificio.

Lo divino se eleva sobre el mundo de las cosas y sus principios de operación y conservación. La mediación de lo divino que hace impotentes las cosas “en razón de un sinsentido” (Bataille, 1998, p. 92) llama a abandonarlas. La duración está presente para “engendrar la delectación enfermiza de la angustia” (Bataille, 1998, p. 49) y su “inconfesable placer” (Bataille, 1998, p. 57). La melancolía de la continuidad y la nostalgia de la animalidad refuerzan la inconciliable pugna entre el orden profano y lo íntimo, impulsando al abandono del orden de los útiles. La angustia originada en la imposibilidad de ser sin ser cosa, solo logra aplacarse momentáneamen-

te en la destrucción. La interrupción de la duración rompe la subordinación al mundo profano del útil y los lazos de la discontinuidad. Pese a la imposibilidad de tener conciencia de lo íntimo, la negación accede a la herida dejada por lo íntimo. El sacrificio posibilita una representación de la muerte, el desborde de angustia que busca una identificación del sacrificante con su víctima. A través de su destrucción se pretende devolver a la víctima al “capricho ininteligible” (Bataille, 1998, p. 47). La angustia desea invadir y obnubilar la conciencia, en el acto de desgarrar, cortar o exhibir la carne acercándose al sagrado “horror impotente” (Bataille, 1998, p. 39) que se consume en sí mismo. La violencia del derroche, el exceso y la embriaguez que desbordan el cálculo de la conciencia son instantes de abandono que abren la intimidad, no de un yo, sino del “arrebato de una ausencia de intimidad” (Bataille, 1998, p. 54).

La conducta del sacrificio, “la menos clara pero la más divina y la más común” (Bataille, 1998, p. 112) muestra que, pese al triunfo del principio de realidad de la razón sobre la intimidad en la posición arcaica, religiosa o de la mediación, lo sagrado aun pulsa por invertir el fin subordinado de la existencia. Utilidad y trabajo (primeros grados de violencia) son el fondo sobre el cual lo sagrado se separa negándose. La imposible desaparición de la conciencia abre a la búsqueda del instante en que dilapidación y desperdicio generan su inminente crisis. Lo sagrado sin límites, no como sustancia, sino lo incondicionado que “sin tregua amenaza romper los diques” (Bataille, 1998, p. 56) se da en un abandono del valor por la necesidad de cortar el encadenamiento al proyecto. El sentido profundo del sacrificio es don y abandono: “antítesis de la producción” (Bataille, 1998, p.53). La destrucción, que intensifica el instante del desenfreno oscureciendo la conciencia es la noche, “juventud y embriaguez del pensamiento” (Bataille, 1998, p.141), negación de la negación en la que se desfonda la conciencia como contra-operación llevada a cabo sobre sí misma. Al destruir los objetos, la conciencia difumina la opacidad entre mundo y discontinuidad. La noche animal, fuera de la identidad y la duración, es el fondo abismal de la conciencia de sí. La conciencia obnubilada hasta lo imposible en la negación de la diferencia entre el objeto y ella misma es como un “retorno a la situación del animal que se come a otro” (Bataille, 1998, p.116).

Lo prohibido (que señala negativamente a lo sagrado) en su límite puede producir adoración y devoción. La náusea del terror por la prohibición es superada en el vértigo de la transgresión. La violencia desenca-

denada en el rito sangriento expresa los impulsos de donación y sacrificio, que niegan, destruyen y elevan a la víctima por encima del orden profano. El rito es una representación de un mito “esencialmente de la muerte de un Dios” (Bataille, 1997, p. 92). Lo sagrado produce impulsos ambiguos: tanto el terror que lleva al rechazo como también la atracción con su fascinación. En este juego de movimientos contrarios, “lo divino es el aspecto fascinante de lo prohibido: es la prohibición transfigurada” (Bataille, 1997, p. 72). El carácter maldito de la violencia es expresada así en el sacrificio. El sacrificio consagra a la víctima; pero en el mismo acto que se la diviniza, mediante la fiesta religiosa “se dirigía el chorro de sangre hacia los ídolos” (Bataille, 2003, p. 72).

Exuberancia del erotismo

Del profundo acuerdo que nace del rechazo al impulso de la violencia surgen las reglas en las cuales se inscribe la transgresión. La prohibición tiene en el fondo un carácter ilógico que, sin embargo, sostiene el mundo racional. Los excesos que ponen en peligro el orden social son liberados en momentos calculados de transgresión. Fiesta y trabajo organizan el erotismo, restringiendo el exceso al cálculo y la operación racional. La transgresión no niega las prohibiciones, sino que suspende las normas del mundo profano sin destruirlas. La violencia organizada en el sacrificio y la guerra levanta la prohibición de dar la muerte. El furor de la guerra es organizado como el lujo en la fiesta; su crueldad desatada es meditada. Las prohibiciones son violadas según reglas, en ritos o costumbres. Es por ello que una prohibición no involucra abstención, sino más bien una práctica de la transgresión. La ambigüedad religiosa es revelada por la necesidad de matar, y lo condenable del acto. El dar la muerte del guerrero y del cazador involucran así un rito expiatorio para volver a lo profano. El objeto de deseo alterna repulsión y atracción; lo prohibido, el tabú, en tanto estremecimientos que se oponen en la sensibilidad provocan fascinación y a la vez pavor. La exuberancia del erotismo se revela en este juego de contrapesos entre prohibición y transgresión. La transgresión que “levanta la prohibición sin suprimirla” (Bataille, 1997, p. 40) difiere de un retorno a la naturaleza; exhibe la complicidad entre ley y violación.

La transgresión que en cristianismo era asociada al horror, se expresaba en los aquelarres, las misas negras y las fiestas de los suplicios propias

de los ritos de confesión del siglo XVII, en los cuales “la tortura hacia repetir a las víctimas lo que se representaba en la imaginación de los jueces” (Bataille, 1997, p. 131). Pero el cristiano no odia la tortura en sí, sino todo lo contrario, ama el vehículo de la tortura. La paradoja cristiana de estar libremente en el mal, condena y recompensa del licenciado, y lo sumerge en la voluptuosidad. Pero el Mal no es la transgresión, sino solo su condena. En contrapartida al dualismo moral, los espíritus libres negaron lo que la iglesia consideraba divino.

El erotismo aloja en su centro la desposesión. Niega la duración rompiendo los límites discontinuos aproximando la conciencia a la continuidad. La fascinación por la muerte acerca la conciencia a lo continuo hasta su desfallecimiento. La destrucción de la estructura cerrada por la perturbación erótica arranca a la discontinuidad de su propio eje. La obscenidad de la desnudez irrumpe el orden y lo desposee. Pero el *erotismo de los cuerpos* se da aún en un egoísmo cínico; fuera del halo de muerte de la pasión, solo queda egoísmo entre dos. El *erotismo de los corazones* aumenta la desposesión en la imagen de transparencia del amado, en la precaria fusión del abismo entre dos, diluyéndose en el instante de continuidad. Allí, la nostalgia insiste con máxima agudeza arrojando lo discontinuo a la plenitud de la confusión. Pero solo el *erotismo sagrado* llega a la máxima desposesión. Allí, se pierde el “yo” al tiempo que se identifica con el objeto perdido. La nostalgia gobierna los modos del erotismo, en tanto que, solo cediendo a ella, el aislamiento es destituido por un “sentimiento de profunda continuidad” (Bataille, 1997, p. 20). Pero la experiencia de la ausencia de la discontinuidad en el erotismo se da a través de una mediación que involucra un aspecto objetivo que es capturado por el sacrificio religioso.

La experiencia de la transgresión mantiene lo prohibido “para gozar de él” (Bataille, 1997, p. 43). Al transgredir lo prohibido se “toma conciencia de desgarrarse el mismo” (Bataille, 1997, p. 43). A través de la contemplación de la muerte relampaguea la continuidad. El “aspecto lujoso de la muerte” (Bataille, 1997, p. 63) exhibe el desequilibrio en el cual la vida se precipita. El despilfarro, el derroche, la prodigalidad del “ciclo infernal” (Bataille, 1997, p. 43) de nacimiento y muerte conducen a la angustia hasta su límite intolerable. La religión ordena la transgresión de lo prohibido superando la náusea en el vértigo de la actitud religiosa, preludiando la vida ardiente del éxtasis. El rechazo de lo perturbador es necesario para la claridad del mundo. El cadáver signa la nada, provocando angustia en la

violenta amenaza de la ruina. Su purulencia vulnera los límites de la razón en el vacío abierto por la muerte introduciendo la ausencia en su interior. La conciencia agitada, solo en el silencioso pánico que la acerca al sentimiento de lo imposible logra apaciguar momentáneamente las fuerzas de su convulsión.

En la cúspide de la intensidad del juego entre prohibición y transgresión lo humano se desgarrar. En el erotismo se vislumbra el “exceso horrible de ese movimiento que nos anima” (Bataille, 1997, p. 24), la desmesura del pasaje de la nada al ser (y viceversa), del desgarramiento y la marca de su herida. El juego ambiguo de impulsos contradictorios es un exceso que desborda los límites de la razón. El cálculo y la restricción exigido por el mundo profano es excedido en el impulso del erotismo que reclama satisfacción inmediata, contrario a la paciencia del trabajo. Así el exceso propio del erotismo exige un quiebre, una desposesión de los límites de lo individual. Pero la transgresión no resalta la separación sino la afirmación de lo ilimitado, “afirmación que no afirma nada” (Foucault, 1996, p. 129). A través del erotismo, el sujeto de la filosofía es volcado fuera de sí mismo, como un ojo exorbitado que marca el límite del lenguaje. El erotismo abre a una experiencia de la finitud que deja entrever en la fractura la ausencia que en su centro se aloja.

Escritura y transgresión

si de saltar se trata,
¿no podemos decir que Sade no lo haya hecho!
Georges Bataille, *La religión surrealista*

Podemos repensar, junto al *Prefacio a la transgresión*, texto que Michel Foucault (1996) escribió como prólogo a las obras completas de Bataille, el mundo cristiano reconfigurado en relación al deseo -de Sade a Freud- por la violencia que arroja la sexualidad al espacio vacío donde se lleva hasta el agotamiento al límite de la conciencia y del lenguaje. Al interior de este movimiento no hay comunicación con el mundo ordenado de los animales sino para trazar un límite respecto de lo humano. Puede leerse la transgresión como una profanación sin objeto, una profanación vacía que no se dirige a nada distinto de ella misma, en un mundo donde ya no hay objetos ni seres ni espacios que profanar. Lo sagrado en su ausencia cen-

telleante deja al lenguaje revelar en un mismo movimiento la sexualidad y la muerte de dios abriendo el espacio de nuestra experiencia: espacio recorrido por la literatura desde Sade, intensidad donde los gestos se dirigen a la ausencia en una profanación que se agota en sí misma.

La transgresión, gesto que concierne al límite, que salta de la línea de lo infranqueable, debe la consistencia de su ser a la ley que transgrede, a la existencia misma del gesto que la atraviesa. La transgresión lleva al límite que le es propio hasta la proximidad de su desaparición inminente, reconociéndose por primera vez en la experiencia de su pérdida. Mientras que la experiencia de la contradicción domina el pensamiento dialéctico, la transgresión es pensada por Foucault lejos de lo subversivo o escandaloso propio de lo negativo. La transgresión no es la violencia del mundo parcelado o el triunfo sobre el límite, sino que ella “afirma el ser limitado, afirma lo ilimitado en lo que ella brinca, abriéndolo por primera vez a la existencia” (Foucault, 1996, p. 128). La transgresión ya no acecha al modo de los espíritus que buscaban encontrarse en la certeza de hacer el mal¹ debido a que la transgresión no niega nada, “no opone nada a nada” (Foucault, 1996, p. 128).

Se da un pasaje de una filosofía dialéctica que, articulada a una antropología, sustituye el cuestionamiento del ser y el límite por el juego de la contradicción y la totalidad². La unidad del pensamiento del trabajador y del productor, definida en el modelo del hambre y la escasez, en el sentido de la búsqueda de ganancia (apetito del que no tiene hambre), y su sometimiento a la dialéctica de la producción, es un mínimo antropológico al cual la sexualidad es irreductible. El gesto de la transgresión (su profundo sentido de gasto) reemplaza el movimiento de la contradicción en su interrogación dirigida al límite y en el abandono de la búsqueda de una totalidad ahora dirigida hacia la pérdida. Para Foucault, la sexualidad y su aparición como problema fundamental es absorbida y desnaturalizada por

1 En este sentido la transgresión batailleana es leída por Foucault como el “reverso solar de la denegación satánica” (Foucault, 1996, p. 130).

2 Para Foucault fueron necesarias las figuras de lo trágico y de Dionisio para despetar “del juego combinado de la dialéctica y de la antropología” (Foucault, 1996, p. 141). Desde el reemplazo de la experiencia de lo divino en el pensamiento, la filosofía se interroga por un “origen sin positividad y una abertura que ignora las paciencias de lo negativo” (Foucault, 1996, p. 130) lo que lleva a Foucault a preguntarse por la posibilidad de un pensamiento del origen que pudiera ser al mismo tiempo crítica y ontología, pensamiento de la finitud y el ser.

el lenguaje. Desde la muerte de dios es colocada por el mismo lenguaje en un vacío donde el mismo lenguaje pone la ley que sin cesar transgrede. Este es el movimiento decisivo que para Foucault “marca el deslizamiento de una filosofía del hombre que trabaja hacia una filosofía del ser que habla” (Foucault, 1996, p. 141) moviendo también la relación esencial que la filosofía mantenía en relación al saber y al trabajo, hacia la ligazón con el lenguaje y la sexualidad en tanto “estructura esencial” (Foucault, 1996, p. 141).

De este modo, la ruptura de la soberanía de una subjetividad filosófica, la experiencia de su pérdida hasta el límite, “su dispersión en el interior de un lenguaje que la desposee” (Foucault, 1996, p. 134) pone en cuestionamiento su totalidad. Se experimenta “derramado fuera de sí mismo, vaciado de sí hasta el vacío absoluto” (Foucault, 1996, p. 135) en la abertura de la comunicación. En la *Historia del ojo*³ se presenta la relación que liga al lenguaje y la muerte a través del ojo volteado hallado en la representación del juego del límite y del ser, fundando la posibilidad de dar lenguaje a este juego en el vacío y la ausencia de un sujeto soberano que fractura la unidad del discurso. En el encuentro con la finitud, en la remisión constante a su muerte se da el “espacio de una experiencia en la que el sujeto que habla, en lugar de expresarse, se expone” (Foucault, 1996, p. 142). Ausencia de la cual la sexualidad habla en un lenguaje “donde la muerte *comunicaba con la comunicación*” (Foucault, 1996, p. 142) al tiempo que el ojo arrancado queda mudo, tornándose violencia en la noche del cuerpo.

Referencias

- Bataille, Georges (1972). *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*. Madrid: Taurus.
- Bataille, Georges (1973). *La experiencia interior*. Madrid: Taurus
- Bataille, Georges (1987). *La parte maldita*. Barcelona: Icaria.
- Bataille, Georges (1997). *El erotismo*. Barcelona: Tusquets.

3 Para Foucault, el ojo abre la pertenencia del lenguaje a la muerte “allí donde el lenguaje descubre su ser en el salto por encima de sus límites: la forma de un lenguaje no dialéctico de la filosofía” (Foucault, 1996, p. 139).

Bataille, Georges (1998). *Teoría de la religión*. Madrid: Taurus.

Bataille, Georges (2003). *La conjuración sagrada. Ensayos 1929-1939*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo

Bataille, Georges (2008). *La religión surrealista: conferencias 1947-1948*. Buenos Aires: Las cuarenta

Foucault, Michel (1996). Prefacio a la transgresión. En *De lenguaje y literatura* (pp. 123-142). Barcelona: Paidós.



“Mediodía” (2014).

Técnica mixta sobre papel Arches 300 gr.

Autor: Gerardo Oberto.