



FACULTAD DE HUMANIDADES

INSTITUTO DE FILOSOFÍA

PEDAGOGÍA EN FILOSOFÍA

**FILOSOFÍA Y JUEGO EN GEORGES BATAILLE:  
LA EXPERIENCIA FILOSÓFICA COMO  
APUESTA DE LA PROPIA VIDA**

**TESIS PARA OPTAR AL TÍTULO PROFESIONAL DE PROFESOR DE  
ENSEÑANZA MEDIA EN FILOSOFÍA Y  
LOS GRADOS DE ACADÉMICOS DE LICENCIADO EN FILOSOFÍA Y  
LICENCIADO EN EDUCACIÓN**

**César Gómez Rodríguez**

**Profesor Guía: Lenin Pizarro Navia**

Valparaíso, noviembre de 2018

## Índice

I. Introducción.....	pág. 1
II. De la búsqueda y el método de Bataille.....	pág.7
III. Teoría del don, gasto improductivo y soberanía.....	pág.20
IV. El nacimiento del juego y la conciencia de muerte.....	pág.26
V. Erotismo: continuidad y discontinuidad del ser.....	Pág.36
VI. ¿Estamos aquí para jugar o para ser serios?.....	Pág.41
VII. Conclusión.....	Pág.47
Bibliografía.....	Pág.50

## Introducción

Georges Bataille (1897-1962) fue un pensador francés que transitó por diversos tipos de escrituras, exponiendo su propia vida como testimonio de una escritura paradójica. Los escritos de Bataille son difícilmente clasificables. No porque haya cultivado diversos géneros literarios, o porque haya hecho aportaciones relevantes en diversas disciplinas teóricas, sino porque ha problematizado insistentemente la frontera misma que separa las disciplinas teóricas y los géneros literarios, más aún, la frontera que separa el saber objetivo y la experiencia subjetiva. Contrario al proceder clásico de la revisión académica que exige que el valor de las tesis filosóficas deben examinarse al margen del filósofo que las enuncia, Bataille interpela no sólo a una revisión de sus tesis filosóficas sino a una experiencia radical de búsqueda interior más allá de los resultados de un trabajo académico.

Gran parte de la obra de Bataille está atravesada íntimamente por la intensidad de una experiencia personal que se plantea en el límite de lo posible y desde la cual emana el caos de sus escritos. La cruzada espiritual que, valiéndose de distintas disciplinas teóricas, emprenderá Bataille estará guiada por las mismas obsesiones desplegadas una y otra vez por un pensamiento que se muestra fiel a sí mismo y que no omite el deseo de ir más allá de sí, sino que transita en su ámbito. Esta experiencia que toma como punto de partida la asimilación de un deseo por ir más allá de los límites del pensamiento, al no cesar en ningún momento, deja ver la fascinación por el vacío que lo guía pues su satisfacción nunca es completa. Tomando resabios de las doctrinas de Hegel y la mística cristiana en relación a la Nada y la negatividad, Bataille propone su búsqueda más allá de un pensamiento claro y distinto asumiendo la negatividad como terreno de una experiencia intransmisible, pero vital y plenamente humana: “Lo único que podemos hacer es sentir en común el vértigo del abismo”.

Al igual que algunos de los primeros místicos cristianos, la búsqueda de Bataille no espera un resultado positivo que venga desde el intelecto, sino que como Pseudo Dionisio Areopagita se propone la negatividad como camino. Según este monje bizantino del siglo V D.C, concebir a Dios por vía negativa supondría dejar de comprenderlo como una entidad y

más bien experimentarlo como más allá de todo entendimiento. De esta manera la unión mística en que el alma individual se disuelve en el todo solo podrá lograrse mediante la afirmación-no intelectual que se despliega en esta negatividad, dando paso a una experiencia de lo divino. Este abandono de las posibilidades intelectuales o negatividad del pensamiento no nos remite a una mera oscuridad, sino al lugar donde los chispazos del pensamiento hacen visibles sus estelas, lo que en ellos era irreductible incluso en el seno de la luz homogeneizadora de la razón.

La crucial diferencia que Bataille tiene con el cristianismo, tomando la posta dejada por Nietzsche, radica en la pretensión de las doctrinas cristianas por proveer de un sostén de seguridad existencial que se despliega en la fe en Dios y que pretende aminorar la angustia fundamental humana. Incluso de las profundas búsquedas espirituales de los místicos cristianos, Bataille se alejará aludiendo a la interferencia que los dogmas eclesiales pueden tener sobre la búsqueda, poniendo finalmente a Dios como punto de llegada, momento en que la angustia es remplazada por dicha. Pues su búsqueda se declara “sin reposo admisible” y abierta a la destrucción frente a la conservación. Así, según el bibliotecólogo, buscar a Dios es buscar en este mundo una duración asegurada contra toda posible destrucción.

Para Bataille el motor de la búsqueda será un desgarramiento interior que nos constituye en tanto seres conscientes de nuestra propia muerte. Este desgarramiento se intensificará en la experiencia de la muerte de Dios pues es aquí cuando nos enfrentamos a una angustia en donde lo absoluto ya no está medido ni contenido por el concepto y aparece la razón acechada por los propios miedos que la sustentan. El francés propone la reivindicación de un pensamiento que en su propio límite vuelve a los miedos que aparecen en su fundamento en plena coherencia con un ateísmo religioso que se propone detectar aquellos sentimientos de intensidad que atraviesan y constituyen la historia humana, rescatando todos aquellos fenómenos que habían sido desdeñados, escondidos bajo el signo de la vergüenza o la simple extrañeza: el erotismo, los sacrificios, la fiesta.

En la base de la razón se encuentra la violencia de la muerte. Según Bataille desde el momento en que los primeros seres humanos dan cuenta de una cierta conciencia de la muerte y luego adquieren la capacidad de razonar, se produce el distanciamiento de la naturaleza, de la vida indistinta a la conciencia. Será frente a la violencia, representada por la muerte en su capacidad de arrebatar todo intento de perseverancia de la existencia y al mismo tiempo única certeza, que se experimentará una angustia propiamente humana que movilizará a los primeros humanos a crear las prohibiciones referentes a la muerte y la sexualidad haciendo de este mundo violento un terreno inadmisiblesobre el cual, por su carácter caótico, no podría crearse una comunidad ordenada. El erotismo, es decir, la sexualidad propiamente humana, estará estrechamente ligada a la muerte por su capacidad de diluir las formas constituidas, manifiestas como conciencias individuales de seres discontinuos, separados unos de otros y permitirá a través del goce más allá del fin de la reproducción, encontrar un profundo sentimiento de retorno a la continuidad originaria de los seres. Bataille hace notar que las principales prohibiciones de las culturas del mundo han recaído sobre las experiencias referidas a la muerte y a la sexualidad, dos experiencias humanas que comparten una violencia común, frente a las cuales si bien el cristianismo ha operado ideológicamente en forma de prohibiciones, la angustia que suscitan es tan antigua como la humanidad misma, de manera que la constituyen como tal. La humanidad surge emparentada con las prohibiciones fundamentales referidas a la muerte y la violencia que la rodea o más aún la ley es la que crea al hombre que se separa de la animalidad a través de estas prohibiciones.

Frente a la violencia de la muerte, estrechamente relacionada con el erotismo, la humanidad se ha valido de la razón materializada en las prohibiciones para sustentar todo intento de civilidad y alejar el poder que estas experiencias ejercen sobre la existencia humana, sin lograr reducir completamente aquello que nos hace propiamente humanos, es decir, esta misma violencia de la naturaleza animal que subyace a nuestra racionalidad humana y desde la cual se abre la posibilidad de lo sagrado. La negación de nuestra animalidad, que nos posiciona como completamente ajenos a ella, será nuestra propia

negación. Buscar el retorno hacia la animalidad negada supondrá encontrarse con el momento en que el pensamiento tambalee desde su propio fundamento. Es aquí donde la obra de Bataille trata angustiosamente de expresarse en el límite de lo posible con ninguna otra certeza que la conciencia de su propia muerte.

De esta manera la situación humana se tensará contradictoriamente entre dos polos: por un lado la necesidad de afirmarnos como individuos en la capacidad del trabajo y de la razón, envueltos en una temporalidad que subordina medios afines, a la vez que subordina un tiempo presente a un tiempo futuro, poniendo la esperanza en un porvenir engañoso que nos presenta una duración asegurada contra toda posible destrucción y por otro lado la afirmación del instante presente como pura destrucción y abandono, experimentando la muerte en acciones ritualizadas como experiencias de la negación de la duración individual y como el momento en que la vida gravita sobre sí misma sin ningún otro fin que la pura pérdida y la disolución de las formas constituidas.

Bataille mostrará que ambas respuestas, contradictorias entre sí, son igualmente imprescindibles para el ser humano y que la humanidad consiste precisamente en esa contradicción irresoluble.

En una experiencia que se posiciona cara a cara frente a la angustia que supone la conciencia de la muerte, aparecerá el deseo infranqueable de la comunicación profunda entre aquellos que como uno, comparten el miedo frente a esta violencia que arremete contra todo intento de racionalización y duración. Será en estos *instantes* de afirmación de la vida donde, asumiendo la violencia que sustenta todo proyecto de humanidad civilizada, se diluyan las formas de vida social e individual, a través de gestos de transgresión de los interdictos, dando paso a una comunicación profunda donde aquello que se comunica es la parte esencial del ser humano en el terreno sagrado más allá de la utilidad. Estas tensiones en las que se transita desde un mundo sometido a la lógica del trabajo hacia un mundo sagrado a través de la transgresión de los interdictos, serán cuidadosamente tratadas en la obra de Bataille e irán desde el erotismo, pasando por el sacrificio y el arte como experiencias de la muerte donde se abre lo sagrado en la voluntad de una comunicación

imposible. A esta angustia gozosa y ese goce de angustia corresponderán también el terreno de la poesía entendida no como un género literario sino como un movimiento que deja huellas en lo escrito; creación por medio de la pérdida y la experiencia vital del juego, a la cual le daremos especial tratamiento en este trabajo. Pues según Bataille existiría una relación estrecha entre filosofía y juego, en la medida que filosofar y jugar pueden ser experiencia límites de intensidad que irrumpe en el mundo de lo utilitario abriendo una grieta por donde se cuele una conexión profunda con lo sagrado. Así, el filósofo para Bataille, al igual que el jugador auténtico, puede leerse como aquel que pone en juego su propia vida, contra los principios de acción que rigen el mundo del trabajo y la utilidad.

Bataille tomará algunos antecedentes de quienes antes han teorizado sobre el juego, como por ejemplo Johan Huizinga en su libro *Homo ludens* (1938), quien señala: “La esfera del juego sagrado es aquella donde el niño, el poeta y el primitivo se encuentran como si estuvieran en su elemento”<sup>1</sup>. El juego podrá ser entendido como la provocación por donde lo desconocido, dejándose tomar en el juego, puede entrar en relación con el jugador. En sus consideraciones del juego y su relación con el arte como opuesto al mundo del trabajo y como momento en que el ser humano se reconoce en su propia sensibilidad más allá de la utilidad, el bibliotecólogo francés abordará la dimensión lúdica de la existencia como estrechamente ligada a la dimensión sagrada.

Podemos acercarnos a la obra de Bataille como si toda su extensión no fuera más que un juego donde el azar y el caos nos hacen tener la impresión de que su pensamiento se reinicia cada vez como una jugarreta sin sentido. ¿Y no es que acaso los juegos de los niños parecieran gravitar sobre un terreno que nos desespera por su dinamismo y falta de rigurosidad, pero que por su parte el niño vive con profunda seriedad? En palabras de Bataille: “El juego del pensamiento requiere una fuerza y un rigor tales, que a su lado la fuerza y el rigor que exige la construcción dan la impresión de un relajamiento. El acróbata en el vacío está sometido a reglas más precisas que el albañil que no se separa del suelo”. Pues el pensamiento riguroso, la firme resolución del pensar, es ya un

---

<sup>1</sup>Johan Huizinga. *Homo Ludens*. Barcelona: Alianza editorial, 2000.p.25

desfallecimiento. ¿Será que el juego de Bataille podrá asimilarse a la epopeya realizada por el equilibrista francés Phillipe Petit, quien en 1974 burlando todo los canales de seguridad realizó un paseo por una cuerda tendida en el vacío entre las torres gemelas de Nueva York, y que tras ser detenido por la policía y cuestionado por el objetivo de su acción se limitó a contestar: no hay un por qué? Pues en palabras de Bataille: “Estoy tentado de creer que el jugador auténtico, es aquel que pone en juego su vida, que el juego verdadero es el que plantea la cuestión de la vida y de la muerte” pues “el juego es el desprecio del mundo tal y como el cálculo lo ha concebido y ordenado”.

Si Bataille desarrolla una filosofía del juego o bien su pensamiento se puede leer como un juego mayor, aquel donde se arriesga la propia vida, es una pregunta difícil de abordar, sin embargo pueden iluminarnos algunas palabras acerca del Zaratustra de Nietzsche: “Zaratustra no es un libro filosófico y tampoco puede contener una filosofía del juego. Una filosofía del juego no podría existir sino cuando la filosofía misma pudiera estar en juego, pero inevitablemente esto es una empresa.”. La lectura de Bataille nos invita a la aventura de esta empresa, no solo la búsqueda de una filosofía del juego sino la posibilidad de que la filosofía misma se vuelva un juego. De forma que no nos limitaremos a describir, si es que existiera, una filosofía del juego elaborada por Bataille sino que daremos cuenta de un movimiento filosófico del cual formamos parte no solo como lectores sino como cómplices de un juego común y al cual, a su vez, invitamos a jugar declarándonos incompetentes de anticipar sus consecuencias.

Cuando el pensamiento va tras su propio límite, cae con él la filosofía como la conocemos y se reivindica un camino diferente para ella. Este camino consiste en sustraerla al universo homogéneo de la palabra e introducirla de nuevo en el ámbito simbólico de la violencia y de lo heterogéneo. En esa transgresión de sí mismo el discurso ateológico de Bataille se muestra como un balbuceo que irrumpe antes de que el pensamiento se aniquile. No hay ya una agobiante espera de la muerte, sino la risa espontánea de este juego infantil que se manifiesta como juego sagrado o como filosofía a la forma de experiencia interior en la búsqueda de una comunidad imposible.

## DE LA BÚSQUEDA Y EL MÉTODO DE BATAILLE

Los movimientos que animan todos los escritos y la propia vida de Bataille, van en un sentido distinto al de la pretensión de la búsqueda de la creación de un pensamiento teórico sistemático. La insistencia en los mismos motivos que animaron buena parte de su obra parecen estar anclados en el profundo pesar de un desgarramiento interior que comienza donde el pensamiento encuentra su límite y se da paso a una experiencia radical. La experiencia de la cual emana el curso de su obra (o su imposibilidad) será llamada experiencia interior y en tanto que lidia con los movimientos internos del espíritu será esencialmente religiosa. La búsqueda de Bataille se valdrá de distintas disciplinas teóricas como la antropología, la sociología e incluso las ciencias naturales. Su relación con las ciencias sociales queda ampliamente testificada en las inquietudes antropológicas planteadas en libros como *Las lágrimas de Eros*, donde analiza las pinturas rupestres de las cavernas de Lascaux en la fundación del colegio de sociología sagrada junto a Roger Caillois o Michel Leiris en 1936, además de su siempre latente compromiso político en contra de las diversas formas del totalitarismo. Sin embargo, el francés dirá: “aunque a veces hable el lenguaje de un hombre de ciencias, siempre es en apariencia. El sabio investigador habla desde fuera, tal como lo hace un anatomista del cerebro”. La insistencia de Bataille en manifestar el talante religioso de su búsqueda dice relación con la experiencia de *ponerse en juego* frente a las experiencias de desborde o inconmensurabilidad que se dan en la vida humana y que se constituyen como fundamento primario de la expresión religiosa de la humanidad. Esta última condición sería una diferencia radical con aquellos teóricos de los cuales Bataille pretende distanciarse en tanto dan cuenta de un pensamiento impersonal. Desde aquí surge también la riqueza de su obra no solo como un conjunto de teorías sino como el testimonio de una experiencia donde el autor mismo se ha puesto en juego.

“Así, mi investigación, fundamentada esencialmente en la experiencia interior, difiere desde su origen del trabajo del historiador de las religiones, del etnógrafo o del sociólogo. Sin duda se planteó la cuestión de saber si era posible para estos últimos orientarse a través los datos que elaboraban independientemente de una experiencia interior, en parte común

con la de sus contemporáneos y en parte también, hasta cierto punto, experiencia personal aunque modificada por el contacto con el mundo que consistiría el objeto de sus estudios. Ahora bien, en el caso de estos investigadores, podemos casi proponer como principio que *cuanto menos entra en juego su experiencia-* cuanto más discreta es ésta-, tanto mayor es la autenticidad de su trabajo. No digo: cuanto menor es su experiencia, sino *cuanto menos entra en juego.*”<sup>2</sup>.

La búsqueda de Bataille manifiesta en la forma de la experiencia interior, podrá ser comparada a otras empresas filosóficas emprendidas por otros autores con distintos matices y similitudes. Procederemos a hacer el alcance con tres autores que a su vez representan tres momentos significativos en la historia de la filosofía entendida como búsqueda esíritual: Nietzsche y el nihilismo, Descartes y la modernidad y Pseudo Dionisio y la mística cristiana.

### **Divergencias y convergencias con otras búsquedas**

#### **Nietzsche**

La experiencia interior, aunque se asuma como una experiencia inmersa en la dimensión religiosa de la existencia no se adscribe a ninguna religiosidad particular. Por el contrario, se define justamente por el hecho de que no responde a una religiosidad particular y porque se desentiende de cualquier conjunto de dogmas o ritos determinados de ante mano. La experiencia interior padecerá el peso de una búsqueda “solitaria, sin tradición, sin rito y sin nada que me guíe”<sup>3</sup>. Esta manera de experimentar la búsqueda nos remite al Zarathustra de Nietzsche. En el apartado “De la visión y el enigma” (otro título para este apartado, anotado por Nietzsche en sus manuscritos, fue “La visión del más solitario de los hombres”<sup>4</sup>), del mencionado libro, Zarathustra dice: “A vosotros los audaces buscadores e indagadores, y a quienquiera que alguna vez se haya lanzado con astutas velas a mares terribles,- a vosotros los ebrios de enigmas, que gozáis con la luz del crepúsculo, cuyas

---

<sup>2</sup>Georges Bataille: *El erotismo*. Ed. Tusquets. Barcelona, 2007. P. 38

<sup>3</sup>Ibid., p. 38.

<sup>4</sup>Nota de Andrés Sanchez Pascual en F. Nietzsche: *Así habló Zarathustra*. Ed. Alianza. Madrid, 1999. p.471

almas son atraídas con flautas a todos los abismos laberínticos: - pues no queréis, con mano cobarde, seguir a tientas un hilo; y allí donde podéis adivinar, odiáis el deducir- a vosotros solos os cuento el enigma que he visto.- la visión del más solitario-.”<sup>5</sup>.

El evento más importante en la temprana vida intelectual de Bataille se refiere a su lectura de Nietzsche en 1923, experiencia que cataloga de “decisiva” y que lo alentará a la formulación de una “filosofía paradójica” que guiará el espíritu de todos sus escritos. La relación de la búsqueda, o la manera de poner atención a los movimientos interiores del espíritu, entre Bataille y Nietzsche ha sido editado en el libro *Sobre Nietzsche, voluntad de suerte*, que reúne los escritos de Bataille dedicados a Nietzsche y que a su vez componen la primera parte de su celebre *Summaatheologica*<sup>6</sup>. El bibliotecólogo ve en Nietzsche no una suma de textos académicos a los cuales recurrir en busca de fundamento intelectual, sino un compañero de ruta y desvarío. La experiencia interior de Bataille bebe del manantial de sangre que ha dejado la herida profunda del cuchillo que ha matado a Dios, lo más sagrado que poseía el ser humano. Gracias al gesto de la muerte de Dios aparece la posibilidad de un pensamiento que se enfrente a su propio límite sin más destino que una experiencia radical del no saber. Pues lo que caracteriza a tal experiencia es la angustia sin consolación por el asesinato de Dios: “Si por la noche el curso de la verde se retira bajo mis pies en un breve instante el corazón se me detiene: tengo una débil idea de la ausencia de Dios”<sup>7</sup>. La experiencia interior, por lo tanto, transitará por un terreno donde Dios está ausente y gracias a esta desgarradura se abre, en palabras de Foucault, la posibilidad de un pensamiento del afuera, completamente soberano con respecto a la servidumbre clerical: “La aspiración extrema, incondicional, del hombre ha sido expresada por Nietzsche por vez primera *independientemente de un fin moral y del servicio de un Dios*”<sup>8</sup>.

---

<sup>5</sup>Friedrich Nietzsche: *Así habló Zaratustra*. Ed. Alianza. Madrid, 1999. p.228

<sup>6</sup>Según Antonio Campillo la *summaatheologica* corresponde a un segundo periodo de la vida intelectual de Bataille que coincide con la muerte de su amada Laura en 1938, la disolución del colegio de sociología sagrada en 1939 y el estallido de la segunda guerra mundial. Los tres libros que componen la *summaatheologica* son: *El culpable, la experiencia interior y sobre Nietzsche*.

<sup>7</sup>Georges Bataille: *La felicidad, el erotismo y la literatura*. Adriana Hidalgo editora. Buenos Aires, 2004. p. 67

<sup>8</sup>Georges Bataille: *Sobre Nietzsche, voluntad de suerte*. Ed. Taurus. Madrid, 1979.p 13

Bataille compartirá con Nietzsche una profunda simpatía<sup>9</sup>, como si fuera un amigo íntimo, un cómplice o un compañero fraternal. Este sentimiento lo llevará a declarar: “El destino que comparto con los hombres había encontrado antes la piedad, la moral y toda clase de sentimientos desdichados, aun hostiles, pero jamás había topado con la amistad hasta Nietzsche”<sup>10</sup>

Bataille parece naufragar por las toscas metáforas del pensamiento nietzscheano encontrando ecos de su propio pensamiento conceptual en el momento que ambos se identifican con un movimiento espiritual que se identifica con el arder.

“Nietzsche no puede definirla de manera precisa, pero ella le anima: la asume de parte a parte. Arder sin responder a ninguna obligación moral, expresada en tono dramático, es sin duda una paradoja. A partir de ahí es imposible predicar o actuar. De ello se desprende un resultado que desconcierta. Si cesamos de hacer de un estado ardiente la condición de otro, ulterior y dado como un bien aprehensible, el estado propuesto parece una fulguración en estado puro, una consumación vacía.”<sup>11</sup>. Y es en este mismo sentido que Bataille afirma en *Teoría de la religión* que lo sagrado, concepto fundamental en todo su pensamiento, es “precisamente comparable a la llama que destruye el bosque consumiéndole”<sup>12</sup>.

Podemos constatar que los escritos de Bataille emergen de una profunda relación personal con los movimientos internos del espíritu humano, que a su vez solo pueden desplegarse experimentando la angustia que produce la ausencia de Dios y cuya finalidad no está definida de ante mano sino que conduce vertiginosamente hacia un no saber en el que lo sagrado -desde la angustiosa ausencia de Dios- se abre en sus infinitas posibilidades.

## **Descartes**

El ímpetu y la radicalidad de la búsqueda emprendida por Bataille podrá ser contrastada, en tanto búsqueda espiritual, con la búsqueda que emprende René Descartes en

---

<sup>9</sup>Esta idea aparece en *Georges Bataille o la ejecución del saber y del lenguaje*, ensayo de Ignacio Díaz de la Serna que hace las veces de presentación del libro *Para leer a Georges Bataille* (2012) Fondo de cultura económica, México D.F.2012

<sup>10</sup>Obras completas, t. VI, p. 306.

<sup>11</sup>Georges Bataille: *Sobre Nietzsche, voluntad de suerte*. Trad. Fernando Savater. Taurus. Madrid, 1979. p.13.

<sup>12</sup>Georges Bataille: *Teoría de la religión*. Trad. Fernando Savater. Taurus. Madrid, 1998. p. 56

las *Meditaciones metafísicas*. El proceder del pensador moderno será expuesto en el *Discurso del método*, dejando ver sustanciales diferencias con la búsqueda, a modo de método, emprendida por Bataille. A pesar de que la comparación pueda parecer de perogrullo por la gran distancia que separa el pensamiento moderno con mucha de la filosofía del siglo XX, ambos autores emprenden búsquedas espirituales sirviéndose de la filosofía para cuestionar todo lo que se asume hasta ese momento como conocimientos sólidos, garantes de divisas filosóficas. Podemos señalar incluso que la educación que tuvo Descartes durante ocho años en la escuela jesuita de La Flèche pudo haber dejado profundas marcas en su manera de concebir la espiritualidad a la manera en que lo propuso San Ignacio de Loyola<sup>13</sup>. Por lo tanto podemos precisar al menos dos diferencias sustanciales en ambas búsquedas espirituales:

- 1) La forma de entender el espíritu humano
- 2) La radicalidad de la búsqueda en cuanto a sus objetivos.

La metafísica cartesiana gira en torno a los conceptos de *Res cogita* (pensamiento) y *Res extensa* (el mundo). Esta tesis tiene también un correlato antropológico, es decir, no sólo podemos clasificar la realidad en sustancia pensante y sustancia extensa o material, sino que también podemos clasificar la realidad humana en dos: alma o espíritu (pensamiento, en cualquier caso), y cuerpo (extensión o materia). En su concepción del espíritu como pensamiento Descartes abre el nuevo camino de la filosofía moderna y una nueva senda en la historia de la metafísica. La gran innovación cartesiana está en el descubrimiento del espíritu entendido como pensamiento en el sentido griego de *Nous*. El espíritu se percibe sintiendo en los distintos actos que engendra el pensamiento: imaginar, entender, querer y hablar. Y esa experiencia originaria es el espacio de interlocución o escenario dentro del cual se hace posible cualquier otro tipo de actividad mental; es el espacio que denomina alma o espíritu y es el espacio de toda representación, de todo aparecer. Ese espacio no es otra cosa que el yo que se nos da directamente antes de que lo expresemos en la famosa proposición: «yo pienso, luego yo soy». Antes de que podamos

---

<sup>13</sup>Para mayor información sobre este tema, ver: *Las raíces ignacianas de Descartes. Estado de la cuestión*. Ramón Sánchez. Universidad de Barcelona, PENSAMIENTO, vol. 66 (2010), núm. 250

formular esta expresión nos auto experimentamos como un yo existente, y esta idea de yo es la gran novedad de la nueva metafísica de Descartes. En ese espacio interior es donde se nos manifiesta todo aparecer. Ese espacio es el sentimiento que el alma o espíritu tiene de sí mismo. Un alma o espíritu en el que se hacen presentes todas las cosas; y que es el que nos lleva a decir «yo»: yo siento que veo, que imagino, que pienso, que quiero, que hablo, etc. Ese yo es el espíritu como el espacio trascendental en el que se nos hacen perceptibles todas las cosas<sup>14</sup>.

Por su parte, la concepción del espíritu en Bataille está fuertemente enraizada en la concepción hegeliana<sup>15</sup>. Si para Descartes el punto de partida del espíritu es el yo pensante, la conciencia de ser una cosa que piensa, para Bataille será la conciencia que el ser humano tiene de la muerte, lo que a su vez lo determinará como necesariamente temporal y finito.

“Para Hegel la realidad humana que describe en el seno y en el centro de la totalidad es muy diferente de la descrita por la filosofía griega. Su antropología es la de la tradición judeo-cristiana, que subraya en el Hombre la libertad, la historicidad y la individualidad. Al igual que el hombre judeo-cristiano, el hombre hegeliano es un ser espiritual (es decir, "dialéctico"). Sin embargo, para el mundo judeo-cristiano, la "espiritualidad" sólo se realiza y manifiesta plenamente en el más allá, y el Espíritu propiamente dicho, el Espíritu en verdad "objetivamente real", es Dios: "un ser infinito y eterno". Según Hegel, el ser "espiritual" o "dialéctico" es "necesariamente temporal y finito". Esto quiere decir que sólo la muerte asegura la existencia de un ser espiritual o "dialéctico" en sentido hegeliano. Si el animal que constituye el ser natural del hombre no muriera, aún más, si el hombre no tuviera la muerte en sí como fuente de su angustia, tanto más profunda cuanto más la busca, la desea y a veces se le da voluntariamente, no habrían ni hombre, ni libertad, ni historia, ni individuo. Dicho de otro modo, si él se complace en lo que sin embargo lo atemoriza, si es el ser idéntico a sí mismo quien pone su ser (idéntico) en juego, el hombre es entonces de verdad un Hombre: se separa del animal. En adelante no será como una piedra, un dato inmutable, pues lleva en sí la Negatividad; y la fuerza, la violencia de la negatividad lo arrojan en el movimiento incesante de la historia, que lo cambia y que sólo realiza a través del tiempo la totalidad de lo real concreto. Sólo la historia tiene el poder de acabar lo que es, de acabarlo en el desarrollo del tiempo. Así, la idea de un Dios eterno e inmutable sólo es, desde este punto de vista, un acabamiento provisorio, que sobrevive esperando lo mejor. Sólo la historia acabada y el espíritu del Sabio (de Hegel) en el cual ella reveló, o terminó de revelar, el pleno desarrollo del ser y la totalidad de su devenir, ocupan una situación soberana, que Dios ocupa sólo provisoriamente, como regente.”<sup>16</sup>.

La carga angustiosa y el desgarramiento que mueve al espíritu a los más extraños designios quedarán necesariamente subsanados en Descartes al concebir al espíritu como pensamiento, equiparando esto a una realidad eterna e inmutable. La necesidad de un

---

<sup>14</sup>Cirilo Flórez Miguel: *Descartes. Estudio introductorio*. Madrid: Gredos, 2011.

<sup>15</sup>En 1933 y 1934 Bataille asiste al curso que impartía Alexandre Kojève en la Escuela de Altos Estudios *sobre La fenomenología del espíritu* de Hegel. Sobre estos cursos recordará: “Explicación genial, a la altura del libro [de Hegel]. Cuantas veces Queneau y yo salimos sofocados de aquella pequeña aula- sofocados, paralizados. En esa misma época, gracias a un sinfín de lecturas, me encontraba al corriente de las novedades en el ámbito de las ciencias-. Pero el curso de Kojève me destrozó, me trituró, me aniquiló diez veces.” [O.C, T. vi, P416]

<sup>16</sup>G. Bataille: *La felicidad, el erotismo y la literatura*. Ensayos 1944-61, Trad Silvio Mattoni. Adriana Hidalgo. Buenos Aires, 2004. p.286

espíritu anclado en la historicidad y la finitud, asumiendo como punto de partida y única certeza la conciencia de la muerte y la imposibilidad de ser todo, será una diferencia radical que separe la filosofía de Descartes con la de Bataille. Esto hará que ambas búsquedas aun cuando se supongan espirituales, valiéndose de la filosofía, irán en sentidos completamente distintos, con consecuencias muy variadas para la historia del pensamiento occidental y de ambas experiencias intelectuales.

La mayor preocupación filosófica cartesiana pasaba por elaborar un nuevo método del pensar. Un método que clarificara científicamente y racionalmente el saber filosófico. A este nuevo método, el cual recuperaba la ciencia matemática como modelo del saber racional, lo llamó “duda metódica”. La duda metódica irá encaminada a cuestionar todo aquello que se tenía por sólido y verdadero, buscando las ideas que se aparezcan como claras y distintas.

Aun cuando la búsqueda de Descartes se plantea como un cuestionamiento sistemático de todo, el filósofo moderno se propone mantener el resguardo de un sustento sobre el cual descansar a la hora de poner en cuestión las verdades aparentes y los juicios que no sean claros y distintos. En *El discurso del método* Descartes adopta una moral transitoria que le permita desenvolverse en la vida mientras encuentra un conocimiento sólido y evidente para empezar a construir el edificio del conocimiento. En el mencionado texto señala algunas máximas sobre las que descansará la tranquilidad de su búsqueda, desde donde se pueda reconstruir, una vez desmoronado todo a causa de la duda metódica, el lugar donde se habita. Estas máximas señalan:

1. “ (...)seguir las leyes y las costumbres de mi país, conservando constantemente la religión en que la gracia de Dios hizo que me instruyeran desde niño, rigiéndome en todo lo demás por las opiniones más moderadas y más apartadas de todo exceso, que fuesen comúnmente admitidas en la práctica por los más sensatos de aquellos con quienes tendría que vivir”<sup>17</sup>.
2. “ (...) ser en mis acciones lo más firme y resuelto que pudiera y seguir tan constante en las más dudosas opiniones, una vez determinado a ellas, como si

---

<sup>17</sup>René Descartes. *El discurso del método*. Editorial club universitario. San Vicente (Alicante) 2005. p.34

fuesen segurísimas, imitando en esto a los caminantes que, extraviados por algún bosque, no deben andar errantes dando vueltas por una y otra parte, ni menos detenerse en un lugar, sino caminar siempre lo más derecho que puedan hacia un sitio fijo, sin cambiar de dirección por leves razones, aun cuando en un principio haya sido sólo el azar el que les haya determinado a elegir ese rumbo; pues de este modo, si no llegan precisamente adonde quieren ir, por lo menos acabarán por llegar a alguna parte, en donde es de pensar que estarán mejor que no en medio del bosque.”<sup>18</sup>

3. “(...) procurar siempre vencerme a mí mismo antes que a la fortuna, y alterar mis deseos antes que el orden del mundo, y generalmente acostumbrarme a creer que nada hay que esté enteramente en nuestro poder sino nuestros propios pensamientos.”<sup>19</sup>.

Cuando comparamos ambas búsquedas veremos que en el caso de Bataille considerarlas máximas cartesianas no hará más que volver profano un camino que se plantea como sagrado. Allí donde Bataille sucumbe ante el no saber, la experiencia de Descartes reposa sobre la conciencia individual, como “yo”, entendiendo el espíritu como el espacio trascendental en el que se hacen perceptibles todas las cosas. En palabras de Bataille: “Llamo experiencia a un viaje hasta el límite de lo posible para el hombre. Cada cual puede no hacer ese viaje, pero, si lo hace esto supone que niega las autoridades y los valores existentes, que limitan lo posible. Por el hecho de ser negación de otros valores, de otras autoridades, la experiencia que tiene existencia positiva, llega a ser ella misma el valor y la autoridad”<sup>20</sup> La experiencia adquiere valor y autoridad por sí misma y no es en razón de un fin determinado: “Siempre la experiencia interior tuvo otros fines que ella misma, en los que se colocaba el valor y la autoridad de Dios.”<sup>21</sup> El hecho de un pensamiento que se plantea en el límite supone ponerse de cara a la prohibición, que son las que resguardan los límites a todo nivel. En este sentido Bataille señala en *El Erotismo*: “La

---

<sup>18</sup>Ibid., p.34.

<sup>19</sup>Ibid., p.35

<sup>20</sup>Georges Bataille. *La Experiencia Interior*. Ed. Taurus. Madrid 1973. p.17

<sup>21</sup>Ibid.,p. 18.

prohibición fue por adelantado algo conveniente para la ciencia: alejaba su objeto-lo prohibido-de nuestra conciencia, arrebatada al mismo tiempo de nuestra conciencia- al menos a la conciencia clara el movimiento de pavor cuya consecuencia era la prohibición. Pero el rechazo del objeto perturbador, así como de la perturbación, fue necesario para la claridad-que nada perturbaba- del mundo de la actividad, del mundo objetivo. Sin lo prohibido, sin la primacía de la prohibición, el hombre no habría podido alcanzar la conciencia clara y distinta sobre la cual se fundó la ciencia”.<sup>22</sup>

### **Pseudo Dionisio y la Mística cristiana**

La experiencia interior de Bataille podrá ser identificada en alguna medida con las búsquedas emprendidas por los místicos cristianos y esto queda expresado en *La experiencia interior* (1943) de la siguiente forma: “Entiendo por experiencia interior lo que habitualmente se llama experiencia mística: los estados de éxtasis, de arrobamiento, cuando menos de emoción meditada”. Aquello experimentado en la búsqueda radical por el sendero del no saber, no puede enunciar haber visto a Dios o el absoluto, sino solo declarar que aquello que se ha visto escapa al entendimiento. Esta forma negativa de concebir a Dios es la que permite decir a místicos como MeisterEckhart que “Dios es una pura nada” o a Pseudo Dionisio Areopagita, en *Los nombres divinos*: “Aquellos que mediante la íntima interrupción de toda operación intelectual entran en íntima unión con la inefable luz...sólo hablan de Dios mediante la negación”.

Este alcance, sin embargo, será limitado y el francés se distanciará de los místicos cristianos en algunos aspectos fundamentales<sup>23</sup>. Aun cuando las búsquedas de místicos como Pseudo Dionisio Areopagita, MeisterEckhart, san Juan de la Cruz o san Ignacio de Loyola, por poner algunos ejemplos, puedan presentar estrechas similitudes como la vía negativa de experimentación de lo sagrado, las diferencias radicarán en al menos tres

---

<sup>22</sup>Georges Bataille: *El Erotismo*. Ed. Tusquets. Barcelona, 2007. p.42.

<sup>23</sup>A pesar de este pretendido distanciamiento, el mismo año de la publicación de *La experiencia interior*, Sartre describe en la revista literaria *Les Cahiers du Sud*, a Bataille como “un nuevo místico”. Al ataque de Sartre contesta Bataille brevemente en un escrito titulado *Réponse a Jean Paul Sartre*, el escrito se encuentra en un apéndice de *Sobre Nietzsche*. Para mayor información sobre la disputa intelectual Sartre-Bataille, ver el artículo “*La confrontación Sartre-Bataille Implicaciones diversas de lo imaginativo- Joaquin Maristany*”(1987)

aspectos que pueden ampararse bajo el rotulo de crítica de la servidumbre dogmática (y del misticismo): la carga confesional unida a la búsqueda de reposo, la pretensión de aprehensión intelectual de la experiencia y la autoridad de la experiencia por sí misma.

A juicio de Bataille las consecuencias de la experiencia interior son tanto más completas cuanto se carece de creencias religiosas determinadas. “Los presupuestos dogmáticos han puesto indebidos límites a la experiencia: aquel que sabe ya no puede ir más de un horizonte conocido.”<sup>24</sup>. En su búsqueda espiritual, el místico empeña su vida, convertida en trabajoso proyecto, para un fin determinado de ante mano. Aquello en lo que la búsqueda debe desembocar es en la unión de lo particular con lo universal; su objetivo más grande es la unión con Dios. Por su parte, la experiencia interior propuesta por Bataille rehúsa de cualquier horizonte determinado, de llegar a ningún momento de sentido absoluto. Por el contrario esta podría no solo no llevar a ningún remanso sino llevar a un lugar de de extravió o de sin sentido, Bataille afirma: “La experiencia es la puesta en entredicho (a prueba), en la fiebre y en la angustia, de lo que un hombre sabe del hecho de ser”<sup>25</sup>. La carga confesional de los místicos vestirá con ropajes confesionales aquello que Bataille caracteriza como “una experiencia desnuda, libre de ligaduras, incluso de origen con cualquier confesión”.

Algunos santos como Ignacio de Loyola han concebido ciertas experiencias de intensidad como experiencias místicas, de las cuales han dado cuenta a través de diversas impresiones. En la biografía de san Ignacio se cuentan tres experiencias místicas que marcarán profundamente su misión confesional, siendo la primera de ellas a orillas del lago Cardoner en Manresa, la de mayor importancia. En su biografía<sup>26</sup>, San Ignacio escribirá: “Y estando allí sentado se le empezaron a abrir los ojos del entendimiento, y no que viese alguna visión, sino entendiendo y conociendo muchas cosas, tanto de cosas espirituales como de cosas de la fe y de letras, y esto con una ilustración tan grande, que le parecías

---

<sup>24</sup> Georges Bataille: *La experiencia interior*. Ed. Taurus. Madrid 1973. p.25

<sup>25</sup> Ibid, p.27.

<sup>26</sup> La autobiografía de San Ignacio de Loyola es un texto recogido por el P. Luis Gonçalves da Câmara entre 1553 y 1555 y tiene la particularidad de estar escrito en tercera persona.

todas cosas nuevas”. A juicio de Bataille la experiencia interior que se precie de ser una comprensión de Dios o bien de bienes entregados por Dios será considerada como una interrupción en el movimiento que nos lleva a la aprehensión más oscura de lo desconocido: de una presencia que no se diferencia en nada de una ausencia.

La experiencia interior se identificará solo con lo absolutamente desconocido o, en palabras de Bataille, con “la oscura noche del No saber” y diferirá de una aprehensión intelectual o de Dios en que mientras la primera nos deja fríos frente a una experiencia abismal, la segunda nos evoca una profunda emoción proveniente de las profundidades de la infancia y que de igual forma que la poesía nos afecta sin dolor. “La aprehensión divina o poética se encuentra en el mismo plano que las apariciones de los santos en la medida en que gracias a ella, podemos apropiarnos de lo que nos excede y, sin captarlo como un bien propio, unirlo al menos a nosotros, a lo que ya nos había afectado”<sup>27</sup>. La pretensión de aprehender intelectualmente algún beneficio de la experiencia hará que la experiencia pierda sentido por sí misma pues es la parte de desconocido la que otorga a la experiencia de Dios-o de lo poético- su gran autoridad. La experiencia interior se emprende sin papel de ruta ni estratagemas.

En la posibilidad de experimentar la búsqueda como soberana, es decir, no sometida a ningún proyecto utilitario, radicará su único valor y con esto su autoridad. Puesto que la experiencia interior no puede disponer de principio ni en un dogma, ni en el entendimiento, ni en la búsqueda de estados enriquecedores, entonces no puede tener más preocupación ni otro fin que no sea ella misma. Bataille dice: “Al abrirme a la experiencia interior establecí con ello su valor y su autoridad. En adelante no puede disponer de otro valor ni de otra autoridad.”. En este punto se explica la existencia de muchos escritos inconexos o balbuceantes que inundan la obra de Bataille y que solo adquieren sentido vistos como estelas de una experiencia interior que debe responder de alguna manera a su propio movimiento, y no perderse en la pretensión de ser una pobre traducción verbal, ejecutable en su orden. Lo que primará entonces en la experiencia interior de Bataille será antes la

---

<sup>27</sup> Georges Bataille: *La experiencia interior*. Madrid. Ed. Taurus. 1973. p.27

perdida que la utilidad, el vértigo antes que la claridad y el valor que éste en sí mismo supone para la existencia humana.

En el hecho de que la experiencia interior solo tenga su fin en sí misma y que su impronta tenga consecuencias de pérdida y no de ganancia se encuentran los puntos centrales del pensamiento de Bataille que dicen relación con el don, el gasto improductivo y la soberanía.

### **Ensayo sobre el don**

En 1925 Marcel Mauss escribe *Ensayo sobre el don, forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas* que trata sobre los métodos de intercambio en algunas sociedades arcaicas de Norteamérica. Para esto Mauss investiga detenidamente uno de los rituales más significativos para la elaboración de una teoría del don; el *Potlatch* de los aborígenes de la costa del pacífico en el noroeste de Norteamérica.

El *Potlatch*, vigente hasta el siglo XX, toma la forma de festín ceremonial para el que se utiliza carne de foca o salmón. En este festín se observan las relaciones jerárquicas entre los grupos, que se refuerzan mediante el intercambio de regalos y otras ceremonias. El anfitrión muestra su riqueza e importancia regalando sus posesiones, queriendo dar a entender que tiene tantas que puede permitirse hacer tantos regalos. A causa de lo anterior podemos decir que el *Potlatch* consistía en cambiar regalos por prestigio, que se incrementaba con el valor de los bienes distribuidos.

El análisis del *Potlatch* le servirá a Bataille para cuestionar el papel primordial de la producción y del intercambio (de la utilidad material) e introducir la noción de gasto improductivo. En el análisis que Mauss hace del *Potlatch* aparece la existencia del gasto improductivo con una función social. Pues, en las sociedades primitivas, de lo que se trataba era de un don considerable de riquezas ofrecidas ostensiblemente con el fin de humillar, desafiar y obligar a un rival. De esta manera Bataille recupera la constitución de

una propiedad positiva de la pérdida, de cual derivar el honor, la nobleza, el rango en la jerarquía, toda constelación que le da a esa institución su valor significativo.

## TEORÍA DEL DON, GASTO IMPRODUCTIVO Y SOBERANÍA

Con los antecedentes del trabajo de Mauss, Bataille escribirá en 1933 un ensayo publicado en “*La critique social*” llamado “la noción de gasto”. Posteriormente estos temas serán ampliamente desarrollados en 1949 en el texto *Laparte maldita* y es aquí donde el francés expondrá su teoría económica, que denominará “economía general” y que a diferencia de las “economías restringidas”-economías clásicas tanto liberalismo como marxismo- contempla no solo las actividades humanas que se inscriben bajo el soporte de la utilidad, la escasez, la conservación y la ganancia sino que permita dar cuenta de la operaciones de pérdida, lujo, derroche y don.

Los seres humanos se encuentran constantemente comprometidos en proceso de gasto cuyos principios son los de una pérdida que escapa a la utilización racional de bienes materiales o morales; si los hombres aseguran su subsistencia o evitan el sufrimiento no es porque busquen con ello un fin en sí, sino para acceder a la función insubordinada del gasto libre. Las premisas de Bataille parten entonces de la simple observación de que la actividad humana no es enteramente reducible a proceso de producción y conservación, sino que por el contrario se ve irremediabilmente sostenida sobre la pérdida y el gasto improductivo. Análogamente podemos decir que la vida no es enteramente reducible a procesos racionales sino que subsiste un trasfondo de violencia que excede el cálculo productivo.

“El trabajo exige un comportamiento en el cual el cálculo del esfuerzo relacionado con la eficacia productiva es constante. El trabajo exige una conducta razonable, en la que no se admiten los impulsos tumultuosos que se liberan en la fiesta o más generalmente en el juego. Si no pudiéramos refrenar esos impulsos no llegaríamos a trabajar, pero a su vez el trabajo introduce precisamente la razón para refrenarlos.”<sup>28</sup>

Frente al principio de utilidad clásica, Bataille propone el “principio de pérdida”, bajo el cual los intercambios fruto de la actividad de los seres humanos permiten no reducir la actividad humana a los procesos de producción y conservación, y bajo el cual el consumo

---

<sup>28</sup>Georges Bataille: *El erotismo*. Ed. Tusquets. Barcelona, 2007. p.45

aparece diferenciado en dos partes. Por un lado, un consumo o gasto reductible a la utilización de lo que se requiere para la conservación de la vida de los individuos de una sociedad en pos de la recreación o continuación de la actividad productiva. Por otro lado, se trata de aquellos “gastos improductivos” que, siendo irreductibles a la utilidad para la producción o conservación, son un fin en sí mismos. Para este tipo de consumo improductivo, Bataille reserva el nombre de gasto, acentuando así el elemento de pérdida (que debe ser la mayor posible para que la actividad cobre su verdadero sentido). De esta forma los movimientos interiores del espíritu, la vida interior del ser humano no estará, como en el cristianismo, desentendida del mundo material, terrenal, sino que podrá ser asimilados como pérdida o gasto improductivo de la materialidad. El engaño del cristianismo según la crítica de Bataille radica en que “la pureza a la que creíamos acceder al darnos un fin liberado de toda dependencia respecto a un mundo abocado a la destrucción, no es sino un engaño, ya que nos sitúa en el plano del porvenir y del trabajo”<sup>29</sup>. Dios es, desde esta óptica, el resguardo contra toda posible destrucción (resguardo: manifestación contraria a la de lo divino, indica Bataille), y en consecuencia sitúa al hombre en el plano de la servidumbre, en tanto el valor primordial se pone en el porvenir: negación y rechazo de la mortalidad<sup>30</sup>. En la predicación de un espíritu puro, donde Dios aparece como un medio y un fin de la vida humana, el mundo material se muestra “bajo el ángulo de la necesidad y la miseria, considerando desgraciada la situación del hombre en este mundo”<sup>31</sup>. En el devenir material del mundo existiría, según Bataille, la posibilidad de una experiencia de lo sagrado por media de la pérdida, liberando al ser humano de una servidumbre dogmático y abriendo paso a la soberanía.

---

<sup>29</sup> Georges Bataille: *Lo que entiendo por soberanía*. Trad. Pilar Sanchez Orosco y Antonio Campillo. Editorial Paidós. Barcelona-Buenos Aires-México, 1996. p.55

<sup>30</sup> LO SAGRADO Y LA PARADOJA VITAL. UNA APROXIMACIÓN A LA NOCIÓN DE SOBERANÍA EN EL PENSAMIENTO DE GEORGES BATAILLE Artículo de reflexión no derivado de investigación Recibido: 2 de marzo de 2017 / Aceptado: 17 de abril de 2017 / Publicado: 23 de junio de 2017 Andrés Felipe Ramírez Zuluaga

<sup>31</sup> Georges Bataille: *Lo que entiendo por soberanía*. Trad. Pilar Sanchez Orosco y Antonio Campillo. Editorial Paidós. Barcelona-Buenos Aires-México, 1996.p 55.

## La soberanía y el consumo más allá de la utilidad

Una vez entendiendo el análisis sobre el don y el gasto improductivo, podemos ir tras el concepto de soberanía. Una fórmula que Bataille reitera en distintos escritos sobre la soberanía dice: “Digamos que el soberano (o que la vida soberana) comienza cuando, asegurado lo necesario, la posibilidad de la vida se abre sin límite.”<sup>32</sup>. Podríamos decir entonces que el *más allá* de la utilidad es el terreno de la soberanía. La soberanía se presentará como un aspecto opuesto, en la vida humana, al aspecto servil o subordinado y se caracterizará por una estrecha relación con el exceso que supera a la razón utilitaria.

Bataille llega a desarrollar su concepción de lo soberanía desde la lectura de Alexandre Kojève<sup>33</sup> hace de la dialéctica del amo y del esclavo de Hegel. Bataille muestra como la filosofía de Hegel está fundada en la negatividad, que en el terreno del espíritu, opone generalmente el hombre a la naturaleza. La negatividad es el principio de la acción, pues el ser humano niega a la naturaleza introduciendo en ella, como un reverso, la anomalía de un “Yo personal puro”.

En palabras de Kojève:

“El ser mismo del hombre, el ser autoconsciente, implica pues y presupone el Deseo. Por tanto, la realidad humana no puede constituirse y mantenerse sino en el interior de una realidad biológica, de una vida animal. Mas si el Deseo animal es la condición necesaria de la Autoconciencia, no es la condición suficiente de ella. Por sí solo ese Deseo no constituye más que el Sentimiento de sí. Al contrario del conocimiento que mantiene al hombre en una quietud pasiva, el Deseo lo torna inquieto y lo empuja a la acción. Nacida del Deseo, la acción tiende a satisfacerlo, y sólo puede hacerlo por la “negación”, la

---

<sup>32</sup> Georges Bataille: *Lo que entiendo por soberanía*. Trad. Pilar Sanchez Orosco y Antonio Campillo. Editorial Paidós. Barcelona-Buenos Aires-México, 1996. p.63.

<sup>33</sup> Alexandre Kojève (Moscú, 1902 - Bruselas, 1968), filósofo francés de origen ruso, es sobre todo el introductor de Hegel en los círculos más críticos del pensamiento francés de los años 1930. Desde 1933 hasta 1939, siguiendo a su amigo y antecesor Alexandre Koyré en sus cursos sobre la Filosofía religiosa de Hegel, comentará, desde el seminario de la École Pratique des Hautes Études à Paris, la Fenomenología del Espíritu. A este seminario acudirán Bataille, Lacan, Gurvitch, Merleau Ponty, Raymond Quenau, entre otros. Será Quenau quien anotará sus lecciones y las editará en Gallimard (1947) con el título de *Introduction à la lecture de Hegel*.

destrucción o por lo menos la transformación del objeto deseado: para satisfacer el hambre, por ejemplo, es necesario destruirlo, en todo caso, transformar el alimento.”<sup>34</sup>

Ese “yo personal puro” está presente en el seno de la naturaleza “como una noche entre la luz, como una intimidad entre la exterioridad de esas cosas que son *en sí*, y que, como tales, no pueden desarrollar la riqueza de la oposición dialéctica.”<sup>35</sup>. La intimidad a la que refiere Bataille es la conciencia de la muerte, desde la cual el ser humano se opone a la estable presencia de la naturaleza. La acción del ser personal empieza, transformado el mundo y creando completamente un mundo humano, sin duda dependiendo de la naturaleza pero en lucha contra ella.

“Según Hegel, la acción no está de hecho directamente dada en el trabajo. La Acción se da en primer lugar en la lucha del Amo -lucha de puro prestigio- con miras al Reconocimiento. Esta lucha es esencialmente a muerte. Y, para Hegel, es la forma en la que se presenta al hombre su negatividad (su conciencia de la muerte). De esta manera la Negatividad de la muerte y la del trabajo estarán estrechamente ligadas.”

Bataille analiza esta lucha a muerte por el reconocimiento refiriéndose a la forma análoga del soberano. Según Hegel la actitud del amo implica la soberanía y el riesgo de muerte aceptado sin razones biológicas su efecto. Si el ser humano no luchaba a muerte contra sus semejantes era como si su soberanía, al no ser reconocida, no existiera. La soberanía humana es aquella frente a la cual se inclinan los demás hombres. No se basta tampoco en la muerte de uno sobre otro pues un muerto no puede reconocer a aquel que lo mató. Para ser una soberanía completa le hace falta reducir al adversario a la esclavitud.

Desde esta división hecha por Hegel, la humanidad se divide en dos clases, la de los hombres soberanos, que Hegel designa con el nombre de Amos (*Herren*), y la de los esclavos (*Knechten*), que sirve a los Amos.

---

<sup>34</sup> Georges Bataille: *Lo que entiendo por soberanía*. Trad. Pilar Sanchez Orosco y Antonio Campillo. Editorial Paidós. Barcelona-Buenos Aires-México, 1996. p.66.

<sup>35</sup> Georges Bataille: *Para leer a Georges Bataille/Georges Bataille* ; selec. de Ignacio Díaz de la Serna y Philippe Ollé-Laprune ; pres. de Ignacio Díaz de la Serna; trad. de Glenn Gallardo —México : FCE, 2012, p. 637.

Sobre el esquema hegeliano, Bataille introduce algunas observaciones personales ampliando el concepto de soberanía como aquella modalidad existencial que se da en el terreno más allá de la utilidad, dejando ver la soberanía incluso en la figura del esclavo. Aun cuando parece que el amo ha logrado su objetivo, pues el esclavo asume toda servidumbre bajo su responsabilidad liberando al amo de las preocupaciones y actividades previas, sin las cuales este último no habría podido satisfacer hasta entonces sus necesidades animales, persiste aún rasgos de servidumbre que lo alejan de una soberanía entendida como aquella modalidad existencial más allá de la utilidad.

“El poseedor de esclavos, en la medida en que se aferra a ello, aliena una parte de su soberanía: si él mismo no es servil-al menos para utilizar la servidumbre del otro-alienará la energía (la vigilancia...) necesaria para mantener el esclavo a su servicio”<sup>36</sup>.

Si el más allá de la utilidad es el terreno propio de la soberanía, el trabajo será el movimiento contrario a la disposición soberana y en el otro extremo, tensionando dialécticamente la existencia, se encontraría la fiesta y el juego.

“El juego-el hecho de burlarse de los mayores bienes-es la manera soberana de sobresalir, que no tiene otro fin que la indiferencia ante cualquier fin, que no es sino la ocasión de dar pruebas de un alma que está por encima de las preocupaciones de la utilidad, mediante destrucciones o dones esplendidos.”<sup>37</sup>

En relación a la pérdida y el terreno más allá de la utilidad encontramos interesante estudios sobre la fiesta donde este acto aparece como un momento privilegiado de subversión regulada del orden, dejando ver la necesidad del gasto improductivo y la subversión del orden como parte constitutiva del orden social y de la existencia, amparando al ser humano en esta tensión irresoluble. En *El hombre y lo Sagrado*, R. Caillois señala:

“Los actos prohibidos y excesivos no bastan para señalar la diferencia entre el período de desenfreno y el normal. Se les añaden actos al revés. La gente se ingenia en realizar exactamente al contrario el proceder usual. La inversión de todas

---

<sup>36</sup>G. Bataille: *La felicidad, el erotismo y la literatura*. Ensayos 1944-61, Trad Silvio Mattoni. Adriana Hidalgo. Buenos Aires, 2004. P.196.

<sup>37</sup>Ibid., p.195.

las relaciones parece una prueba evidente del retorno del Caos, de la época de la fluidez y de la confusión. Por eso las fiestas donde se procura hacer revivir la primera edad del mundo, las Cronias griegas o las Saturnales romanas, de nombres tan significativos, comprenden el trastorno del orden social. Los esclavos comen en la mesa de sus amos, los mandan, se ríen de ellos, y éstos les sirven, los obedecen, soportan sus afrentas y sus reprimendas. En cada casa se constituye un estado en miniatura: las altas funciones, los cargos de pretores y cónsules se confían a los esclavos que ejercen entonces un poder efímero y paródico. En Babilonia, se invertían los rangos en la fiesta de las Saceas: en cada familia, un esclavo vestido de rey mandaba por un tiempo limitado en toda la casa. Un fenómeno análogo se producía en el estado. En Roma, elegíase un monarca que daba a sus súbditos de un día órdenes ridículas como la de dar la vuelta a la habitación llevando sobre los hombros a una tocadora de flauta.”<sup>38</sup>

En coherencia con estos análisis, Bataille y Caillois identificaron lo sagrado como lo contrapuesto a lo profano. Oponiéndose ambos terrenos en la medida que “y opone al mundo donde el fiel se consagra libremente a sus ocupaciones, ejerciendo una actividad sin consecuencia para su salvación, un dominio donde el temor y la esperanza le paralizan alternativamente y donde, como al borde de un abismo, el menor extravío en el menor gesto puede perderle por lo irremediable

Aproposito de su fraternidad intelectual, en el prologo de *El hombre y lo sagrado* Caillois señala: “Debo, por último, expresar mi gratitud a Georges Bataille: diría que en esta cuestión se ha establecido entre nosotros una especie de ósmosis intelectual que no me permite, por lo que a mí se refiere, distinguir con exactitud, después de tantas discusiones, cuál es su parte y cuál la mía en la obra que realizamos juntos.”<sup>39</sup>

---

<sup>38</sup>Roger Caillois: *El hombre y lo sagrado*. México D.F. Fondo de cultura económica. 1942. p 113.

<sup>39</sup>Ibid., p.4.

## EL NACIMIENTO DEL JUEGO

Bataille hace uso de la fenomenología para desarrollar una análisis del ser humano, que muestra el papel y valor de lo irracional a través de los fenómenos de lo sagrado y la transgresión en sus diversas formas que afectan a la economía, el sujeto, la religión, el erotismo, la soberanía y las formas políticas; y que han permitido superar la subordinación del ser humano al mundo de lo útil. A la que conduce una razón nacida y desarrollada en función de la acción productiva, que lo libera del medio pero que lo somete a sus propios dictados. Para este trabajo Bataille se vale también de los avances en el campo de la antropología cultural de la mano de los estudios de Michael Leiris sobre las primeras manifestaciones de la razón instrumental a través de las herramientas y del arte como vía de acceso a lo sagrado a través del gasto improductivo que muestran las primeras manifestaciones artísticas.

“Dos acontecimientos decisivos marcaron el curso del mundo; el primero es el nacimiento de la herramienta (o del trabajo); el segundo, el nacimiento del arte (o juego). La herramienta es debida al *homo faber*, a aquél que, no siendo ya animal, no era del todo el hombre actual. Por ejemplo, el hombre de Neanderthal. El arte empezó con el hombre actual, el *Homo Sapiens*, que solo aparece hasta principios del Paleolítico superior, en el Aurignaciano. El mismo nacimiento del arte debe relacionarse con la existencia previa de la herramienta. El arte no solo supuso la posesión de herramientas y la habilidad adquirida para fabricarlas, o para manipularlas, sino que, en relación con la actividad utilitaria, tiene además el valor de una oposición: es una protesta contra un mundo que existía, pero sin el cual la misma protesta no habría podido tomar forma.

Lo que el arte es antes que nada, y lo que sigue siendo por encima de todo, es un juego. Mientras que la herramienta es el principio del trabajo.”<sup>40</sup>

Lo que pretende Bataille es ubicar el paso del mundo del trabajo al mundo del juego, que es al mismo tiempo el paso del *Homo Faber*, hombre que hace, al *Homo sapiens*,

---

<sup>40</sup>Georges Bataille :*Para leer a Georges Bataille/Georges Bataille* ; selec. de Ignacio Díaz de la Serna y Philippe Ollé-Laprune ; pres. de Ignacio Díaz de la Serna; trad. de Glenn Gallardo —México : FCE, 2012, p.377.

hombre que piensa. Es decir, la tesis de Bataille considera que el humano que somos, no fue tal con el advenimiento de la capacidad de fabricar herramientas, subordinado con esto mediosa fines, sino que solo fue tal cuando pudo, con esta capacidad de crear herramientas, invertir esa capacidad utilitaria y convertirla en actividad improductiva.

No fue sino mediante el trabajo con la piedra como el hombre se separa de una manera absoluta, del animal. Se separó del animal en la medida en que el pensamiento humano le fue otorgado por el trabajo. El trabajo sitúa en el futuro, por adelantado, ese objeto que aun no existe, que es fabricado y en vista del cual el trabajo, simplemente se lleva a cabo. Desde ese momento existen en la mente del hombre dos clases de objetos, unos ya presentes y los otros por venir. “El claro lenguaje es posible, más allá del ladrido del deseo, en el momento en que, al designar al objeto, se relaciona implícitamente con la manera en que ha sido hecho y con el trabajo que suprime su primer estado y garantiza su empleo. A partir de ahí el lenguaje lo sitúa de modo duradero en el transcurrir temporal. Pero el objeto extrae al que lo enuncia de la sensibilidad inmediata. El hombre descubre lo sensible cuando, mediante su trabajo, crea una obra de arte, más allá de las obras útiles.”<sup>41</sup>

---

<sup>41</sup>Georges Bataille :*Para leer a Georges Bataille/Georges Bataille* ; selec. de Ignacio Díaz de la Serna y Philippe Ollé-Laprune ; pres. de Ignacio Díaz de la Serna; trad. de Glenn Gallardo —México : FCE, 2012. p.378.

## La conciencia de la muerte

La capacidad del trabajo, antes del nacimiento del arte, tuvo desde un principio una decisiva consecuencia: al remitirse a sí mismos, esos seres que hacían, que creaban objetos, que empleaban herramientas duraderas, comprendieron que morían, que había algo en ellos que no resistía al paso del tiempo como lo hacían los objetos. La conciencia de la muerte se impuso de ese modo desde esos antiguos tiempos, al final de los cuales encontramos el hábito de la inhumación. Se conoce de una pequeña cantidad de sepulturas de adultos y de niños en Europa y en Palestina que datan de finales del Paleolítico medio. Hallazgos de cráneos perfectamente cuidados que datan de épocas aun más remotas a las primeras tumbas, hacen pensar que la humanidad más remota tuvo ya un oscuro sentimiento de la muerte. El cráneo fue para los seres rudimentarios un objeto imperfecto, en cierto modo deficiente y que, de alguna manera, era ese ser humano, pero que sin embargo ya no lo era. Ese ser humano representado a través del cráneo, estaba efectivamente muerto y su cráneo ya solo respondía mediante una mueca a la interrogación de una mente hecha a la permanencia de lo que es debido a la manipulación de los objetos fabricados. “Así, la prolongada fase del ser larvario que antecedió al pleno desarrollo humano no parece haber sido ajena a este conocimiento fundamental: aquel ser se detenía frente al objeto privilegiado-la cabeza de un ser cercano-que por un lado era ese hombre apenas visto ayer, pero que al mismo tiempo anunciaba que ese hombre ya no existía, que había muerto.”<sup>42</sup>. Con estos antecedentes Bataille nos hace notar que la preocupación por la muerte, marca una diferencia radical con respecto al animal salvaje que muestra completa indiferencia frente al cuerpo sin vida de un semejante. Esta capacidad de la muerte de arrebatar repentinamente la posibilidad de perseverar en la existencia estará marcada por un profundo sentimiento de violencia que por un lado sobrepasa al ser humano y por otro lo constituye. “Por más ínfimos que sean unos seres, no podemos representarnos sin una

---

<sup>42</sup>Ibid. p. 380.

violencia la puesta en juego del ser que se da en ellos (...) Sólo la violencia puede ponerlo todo en juego. ¡Sólo la violencia y la desavenencia sin nombre que está vinculada a ella!”<sup>43</sup>

“El neanderthaliano<sup>44</sup> aparentemente solo conoció de la vida humana la actividad útil que implicaba el discernimiento. Si es posible juzgar, tras el paso de un tiempo tan largo, la muerte, una vez dilucidada, introducía en la conciencia algo distinto a la claridad y a la limitación de los objetos que los rodeaba. Pero la muerte también pudo-y sin duda así fue-aportar algo más que un elemento negativo: esa especie de inmensa fisura que no ha dejado de abrirnos a otras posibilidades fuera de la acción eficaz; esas posibilidades siguen estando aparentemente inexplicadas hasta este hombre con “cuello de cisne” que fue el aurignaciano<sup>45</sup>. La humanidad anterior, según parece, se limitaba a traducir en interdicto el sentimiento que le inspiraba la muerte”<sup>46</sup>.

En el terreno de la violencia, propia de la muerte y el erotismo, se ponen en juego las individualidades que somos y se abre la posibilidad de la sustitución del aislamiento del ser en la que nos encontramos en el mundo del trabajo por una continuidad que pone en movimiento al ser. La discontinuidad del ser se sustituye por un sentimiento de profunda continuidad<sup>47</sup>. De esta forma la experiencia que tendríamos frente a la muerte no sería simplemente de temor sino también de fascinación, o sea de atracción inevitable.

De esta forma podemos ir dilucidando la importancia que tuvo el primitivo sentimiento que tuvo la muerte para el embrionario ser humano y que se tradujo, frente a la incompreensión e inabarcabilidad, en interdicto, en prohibición y en norma. Puesto que la violencia y la muerte son, para Bataille, centros de disolución de las formas constituidas de

---

<sup>43</sup>Georges Bataille: *El erotismo*. Ed. Tusquets. Barcelona. p .34

<sup>44</sup>El hombre del Neanderthal (extinto en época prehistórica desde 28000 a. C.), de quien se tiene testimonio de las primeras tumbas, no era propiamente un humano. Su cráneo muestra aun rasgos simiescos: su mandíbula es prominente y con frecuencia, su arco superciliar está bestialmente coronado por un reborde óseo. No mostraba la correcta posición erguida que, moral y físicamente, nos distingue y nos caracteriza. Se mantenían en pie pero con las piernas arqueadas (apoyaban el borde exterior del pie en la tierra). Estaban cubiertos de pelos como los simios o los mamíferos en general y su cuello no era alargado y delgado como el nuestro.

<sup>45</sup>Se dice de la época de inicios del Paleolítico superior (40.000 años atrás), caracterizada por la aparición del arte figurativo en forma de piedra, hueso o pintura rupestre. Su nombre procede de la localidad occitana de Aurignac, pudiendo ser su nombre de origen eusquérico, ya que Aurignac se pronuncia en francés 'oriñak', palabra que se asemeja a la voz vasca 'oreinak' (oreiñak): ciervos.

<sup>46</sup>Ibid., p .380

<sup>47</sup>La tesis de la continuidad del ser, ampliamente desarrollada en *El erotismo* (1957) puede encontrar sus reinterpretaciones con distintos matices en otras obras tales como *La noción de gasto* (1933) como gasto improductivo contrario al principio de utilidad o en *La parte maldita* (1967) como economía general de los afectos y las representaciones, noción que remite al modo de sentir y pensar de los sujetos de la homogeneidad social-económica restringida incorporando además sus dinámicas pulsionales. Podemos notar que en obras como el erotismo las implicancias son más bien espirituales mientras en *La parte maldita* tienen un marcado interés por cuestiones políticas, aun cuando ambas maneras de abordar los problemas no tienen una existencia separada sino más bien complementaria.

la vida social, es que sería necesario crear las prohibiciones referidas a estos momentos. Sin embargo a pesar de que en el mundo habitual, el del trabajo y de la razón, se respeta el orden del mundo y sus normas, la vida social está constituida al mismo tiempo por la capacidad y necesidad de la transgresión de tales normas, en formas reguladas a través de principios de desorden organizado. Ya que la prohibición no posee en si ningún principio capaz de regenerar el ordenamiento, son incapaces de protegerlo, contra su inevitable ruina. La transgresión, la función que asume la fiesta o el juego es refundar, rejuvenecer el sistema, encontrar de nuevo la plenitud de la vida. Sin embargo en esta ritualización la norma no se elimina sino que se suspende.

“El término *discontinuo* da significado a aquella forma de *individualidad* que es generada por el *señorío calculador* en el proceso de configuración de la *conciencia*. La confrontación con la *individualidad aislada* es la que permite entrever la concepción que tiene Bataille del *erotismo*, ya que le individuo es quien-en virtud de su finitud- se angustia y anhela recuperar una *continuidad* con el ser, según nombra a la *carencia* anímica de disociación con la *animalidad* y con el *cuerpo*. De aquella continuidad se *sabe* con un conocimiento que no es objetivo sino que emocional”<sup>48</sup>

Las formas en que estos desórdenes organizados tienen lugar en la vida social aparecen mediados por un mecanismo ritual, donde la prohibiciones son violadas de acuerdo con reglas prevista y organizadas por ritos. Conforme a este análisis es que Roger Caillois en *Los juegos y los hombres* da cuenta de que todos los juegos tienen un origen remoto en contextos rituales. Si los juegos tienen este carácter ritual, en el que a través de la transgresión se tiene un acceso regulado al mundo prohibido-sagrado, el juego y la transgresión tendrán una importancia capital en las formas de vida social. A pesar de que este acceso es distinto de la más pura violencia-aquella que ha sido separado para que la sociedad tuviera lugar- no solo se ha abierto el paso al mantenimiento del orden social sino también a su renovación. Tal como señala Bataille: “De lo que se trata es de introducir al interior de un mundo fundado en el orden, todo el exceso que éste sea capaz de soportar sin por ello llegar a ser eliminado.”<sup>49</sup>

Frente a disciplinasteóricas como la antropología o la historia que acumulan estos antecedentes tomando en cuenta las condiciones en las que vivieron los hombres

---

<sup>48</sup>Cecilia Sánchez *Escenas del cuerpo escindido, ensayos cruzados de filosofía, literatura y arte*. Cecilia Sánchez. Universidad ARCIS. Editorial Cuarto propio. Santiago 2005 p.

<sup>49</sup>Georges Bataille: *El erotismo*. Ed. Tusquets. Barcelona. 2007. p.52

examinados en sus trabajos, Bataille cree necesario hacerse cargo del problema del paso del animal al hombre, de la vida indistinta a la conciencia pero desde la filosofía . El francés cree necesario tomar estas consideraciones sobre la reacción de los primitivos ante la muerte y su consecuente traducción en interdicto, como el fundamento de las conductas humanizadas. “Si los animales se distinguen claramente del hombre, quizá se deba con mayor claridad a esto: que, para un animal, nada está nunca prohibido; el dato natural limita al animal, en ningún caso él se limita a sí mismo.”<sup>50</sup>.

Desde esta reflexión Bataille salta a la necesidad de plantearse a la humanidad no solo desde el interdicto que supuso la muerte sino que en general a la necesidad humana de vivir en tensión con las prohibiciones. Desde el origen estas conductas implicaban un sentimiento intenso que hacía de los restos humanos objetos diferentes de los demás. Por vez primera, la conducta del hombre frente a los muertos, al menos en su rostro, fascinaron a los vivos, que se esforzaban por prohibir su cercanía y limitaron ese vaivén común que cualquier objeto autoriza a su alrededor. De esta manera los objetos que suponían esta reserva, propiamente humana, se perfilaron como sagrados. Aquí comienza una clasificación fundamental entre los objetos considerados sagrados y prohibidos, y los otros vistos como profanos, manipulables y accesibles sin limitaciones.

### **La cueva de Lauscaux como el momento privilegiado del hombre al fin acabado**

La fascinación de Bataille por las pinturas rupestres de las cuevas de Lauscaux ubicadas en Dordoña (Francia) quedó plasmada en el libro *Las lágrimas de Eros* de 1961. La cueva fue descubierta el 12 de septiembre de 1940 por cuatro adolescentes: Marcel Ravidat, Jacques Marsal, Georges Agnel, y Simon Coencas, acompañados del perro de Marcel: Robot. El acceso público se facilitó tras la Segunda Guerra Mundial. Hacia 1955, el dióxido de carbono producido por los 1200 visitantes que la cueva recibía al día dañó la misma visiblemente hicieron que la cueva fuera cerrada al público en 1963, para así preservar el arte. Después del cierre, las pinturas fueron restauradas a su estado original y actualmente se está realizando un seguimiento diario.

---

<sup>50</sup>Ibid., P. 380

La importancia de las representaciones de Lascaux radica en que, según Bataille, desde esta manifestación humana se puede rastrear la plena organización del sentimiento del interdicto. Las pinturas de Lascaux muestran como aparecerá por primera vez el testimonio de la vida erótica de ese hombre que era nuestro semejante. Y desde este ángulo podremos ver más adelante la estrecha relación entre erotismo, como la actividad sexual propia del humano, y la conciencia de la muerte, facultad también propiamente humana, ambas plasmadas enigmáticamente en las pinturas de las cavernas de Lascaux.

“(…) esta cueva plantea, en una especie de pozo que no es sino una cavidad natural, un enigma desconcertante. Bajo la apariencia de una pintura excepcional, el Hombre de Lascaux supo ocultar en lo más profundo de la caverna el enigma que nos propone. Aunque, a decir verdad, para él no existió enigma alguno, ya que ese hombre y ese bisonte que representaba tenían un sentido evidente. Pero nosotros, ahora, nos desesperamos ante la sombría imagen que nos ofrecen las paredes de la cueva: la de un hombre de cabeza de pájaro y sexo erecto que se desploma ante un bisonte herido de muerte, con las entrañas colgando, y que pese a todo le hace frente. Un carácter oscuro, extraño, individualiza esta escena patética con la cual no puede compararse ninguna otra pintura de la misma época. Por debajo del hombre caído, un pájaro de idéntico trazo, que corona la extremidad de una estaca, acaba de desorientarnos. Algo más allá, hacia la izquierda, un rinoceronte, seguramente ajeno a la escena en la que el bisonte y el hombre-pájaro parecen unidos por la proximidad de la muerte, se aleja”<sup>51</sup>



**Figura 1: Una de las pinturas encontrada en la cueva de Lascaux.**

La descripción de Bataille reza así: “La sombría imagen que nos ofrecen las paredes de la cueva: la de un hombre de cabeza de pájaro y sexo erecto que se desploma

---

<sup>51</sup> Georges Bataille: *La lágrimas de Eros*. Barcelona: Editorial Tusquets. 1981. p 54

ante un bisonte herido de muerte, con las entrañas colgando, y que pese a todo le hace frente”<sup>52</sup>

Como hemos señalado anteriormente, si bien el hombre del Neanderthal, que aún presentaba rasgos simiescos que lo alejaban del Homo sapiens, nuestro semejante, se manifestó una cierta intensidad frente a la muerte a través de la creación de tumbas, no será sino hasta las pinturas rupestres, de las cuales Lascaux es un ejemplo, en donde se articulará toda una forma de habitar el mundo desde el sentimiento que nos provoca la conciencia de la muerte y las prohibiciones originarias.

“Nada sabemos sobre la desaparición de este hombre arcaico, salvo que sin ninguna transición nuestro semejante ocupa las regiones que hasta ese momento había ocupado el Hombre de Neanderthal; y que se multiplica por ejemplo en el valle de la Vézere y en otras regiones (del sudoeste de Francia y del norte de España) donde fueron descubiertos los numerosos restos de sus dones admirables: el nacimiento del arte sigue, en efecto, al acabamiento físico del ser humano que solo se da en el Paleolítico superior.

Es el trabajo el que decide: es el trabajo cuya virtud determina la inteligencia. Pero el acabamiento del hombre al llegar a su cima, esta naturaleza humana realizada que primeramente nos ilumina, nos da, para terminar, una ebriedad, una satisfacción que no es sólo el resultado del trabajo útil. En el momento en que, vacilante, aparece la obra de arte, el trabajo era desde hacia ciento de miles de años una realización de la especie humana. Por último, no es el trabajo sino el juego quien decide cuando la obra de arte se realiza y el trabajo se convierte, al menos en parte y en las auténticas obras maestras, en algo distinto a una respuesta a la necesidad de utilidad. Es verdad que el hombre es esencialmente el animal que trabaja. Pero también sabe cambiar el trabajo en juego. Esto se debe subrayar a propósito del arte (del nacimiento del arte): el juego humano, verdaderamente humano, fue en primer lugar un trabajo, un trabajo que se convirtió en un juego. Este es finalmente el sentido de las maravillosas pinturas que adornan en desorden las cavernas profundas y de difíciles accesos. Dichas cavernas eran sombríos santuarios que las antorchas iluminaban débilmente; es verdad que las pinturas debían causar mágicamente la muerte de las bestias, de la caza que representaban. Pero su belleza animal, que fascina luego de milenios de olvido, siempre tiene un sentido primero: el de la seducción y la pasión, el del juego asombrado, el del juego que suspende el aliento y que subyace al deseo del éxito.”<sup>53</sup>

Podemos notar como las cavernas de Lascaux, según la interpretación de Bataille, estarían en primer término consagradas no al trabajo y por lo tanto al mundo utilitario sino que por el contrario al terreno del juego, la seducción o la pasión. Lo manifiesto en las pinturas es el erotismo vinculado a la muerte como un aspecto fundamental de la vida interior del humano, totalmente opuesto al cálculo utilitario pero al mismo tiempo como aquello sobre lo cual debe pesar el interdicto. Es precisamente por esta condición de prohibido que se abrirá la posibilidad del arte o el juego como una vía de acceso a lo sagrado.

---

<sup>52</sup> Ibid., p.88.

<sup>53</sup> Georges Bataille. *La lagrimas de Eros*. Barcelona: Editorial Tusquets. 1981 p. 55.

“Lo que tenemos a la vista, en este libro *-Las lágrimas de Eros-*, es el nacimiento del arte. Tal como hoy en día Lascaux nos ofrece su más entrañable imagen, su más espléndido aspecto, el más conmovedor. Pero, nuevamente, no podíamos separar la importancia de su nacimiento del estado larvario que lo antecedió.

Es la salida de tal estado lo que tiene una primerísima importancia, incluso si más adelante debemos reservar frente al del juego, que propiamente hablando es el único que tiene valor de arte, el lugar de la intención mágica-y, a través de esta última, el del cálculo interesado-.”<sup>54</sup>

Pareciera ser que los prehistoriadores admiten que ambos estados (el del juego y el del cálculo interesado) tienen una importancia vital en la configuración de la existencia humana. Pero parecen que siempre tienden a hablar únicamente con reservas, en segundo lugar, de un elemento de libre creación y de festejo. Sin duda, dice Bataille, debemos aceptar la existencia de una intención estrechamente material, perseguida a través de las influencias de estas pinturas. Pues que las pinturas tuvieran un carácter ritual cuya eficacia radicara en dar fuerzas para la caza o el destino de la vida, no es una interpretación completamente errada pero sin embargo es importante protestar contra la costumbre de atribuir un gran sentido a esa voluntad de acción eficaz<sup>55</sup>.

“Debemos admitir al fin que en toda operación ritual la búsqueda de un objetivo preciso es uno más entre otros en las intenciones de aquellos que actúan: esas intenciones abarcan siempre la realidad entera, religiosa y sensible (estética). En todas partes implican lo que el arte tuvo siempre como objeto: la creación de una realidad sensible que modificara el mundo en el sentido de una respuesta al deseo de lo portentoso, implicado en la esencia del ser humano. ¿Cómo no ver el poco alcance de las intenciones particulares de tal obra de arte, si se considera la constancia y la universalidad de ese objeto? ¿Es acaso una obra de arte que se le escapó? Por consiguiente, siempre tendremos que desdeñar para este objeto lo que en la obra de arte es visto como algo aislado y mezquino. El elemento aislado no sobrevive; la voluntad de lo portentoso nunca deja de ser sensible para aquel que pueda desdeñar la intención caída en el olvido.”<sup>56</sup>

Bataille insiste en la necesidad de buscar el sentido de estas manifestaciones en una tendencia a la totalidad a través de lo prodigioso y no a través de interpretaciones estrechas. Nos invade en preguntas punzantes como: “¿Qué importa, a final de cuentas, que ignoremos el estrecho sentido que tuvieron para aquellos que los edificaron los prodigiosos alineamientos de piedras erigidas? Pero los desearon prodigiosos: es por eso que su voluntad siempre viva nos afecta en el fondo del corazón.”<sup>57</sup> “¿Por qué tendríamos que

---

<sup>54</sup> Georges Bataille: *Para leer a Georges Bataille/Georges Bataille* ; selec. de Ignacio Díaz de la Serna y Philippe Ollé-Laprune ; pres. de Ignacio Díaz de la Serna; trad. de Glenn Gallardo —México : FCE, 2012.p 384

<sup>55</sup> Ibid.,p. 386

<sup>56</sup> Ibid.,p. 386.

<sup>57</sup> Ibid.,p 386

colocar explicaciones en todas partes a propósito de esos oscuros orígenes? (...) fue necesario que los primeros que se ejercitaron en eso hayan sido conducidos por casualidad y por juego.”<sup>58</sup>.

El juego aparece estrechamente ligado a la casualidad, al azar y a lo prodigioso como intensidad propiamente humanas que subvierten el orden de la razón y el pensamiento utilitario y cuyo fin se encuentra en sí mismo. Lo que aparece materializado como magia en las cuevas de Lascaux es producto del don del juego y su lectura debe hacerse no desde la disección conceptual del entendimiento sino desde la perspectiva de la totalidad del ser: “Se trata de comprometer a la totalidad del ser en un deslizamiento ciego hacia la pérdida, momento decisivo de la religiosidad. Ese desplazamiento se da en el acuerdo que la humanidad estableció en segundo lugar con la proliferación desmedida de la vida.”<sup>59</sup>.

Las manifestaciones artísticas y el juego constituirán una parte esencial de la evolución humana, permitiendo experimentar de esta forma las posibilidades de lo sagrado:

“El juego no puede ser desde luego la causa de la evolución, pero no es imposible que el torpe neanderthaliano no coincidiera con el trabajo y el hombre sutil con el surgimiento del arte. Nada prueba, es verdad, que el juego no haya aligerado en alguna medida a la humanidad larvaria; pero ésta no tuvo la fuerza para crear ese mundo humano del juego que asocia el significado del hombre al del arte, que nos liberó, aunque cada vez haya sido solo por un tiempo, de la triste necesidad, y que nos hizo acceder de alguna manera a este maravilloso brillo de la riqueza para el que siente haber nacido cada uno.”<sup>60</sup>.

---

<sup>58</sup>Ibid., p. 387

<sup>59</sup>Georges Bataille: *El erotismo*. Ed. Tusquets. Barcelona, 2007.p.85.

<sup>60</sup>Ibid.,p.389

## **EROTISMO: CONTINUIDAD Y DISCONTINUIDAD DEL SER**

Bataille trata la cuestión de la sexualidad humana fundamentalmente en dos obras: *Las lágrimas de Eros* (1961) y *El erotismo* (1957). Precisamente el erotismo será el nombre que Bataille use para caracterizar las particularidades de la sexualidad específicamente humana. Si decimos esto es porque estamos tratando de trazar una diferencia entre la sexualidad natural, animal, y la humana. De alguna manera, la práctica sexual es una de las cosas que el hombre conserva de la animalidad. Sin embargo, incluso en esos casos en los que el hombre se comporta animalmente, habría que matizar y decir que más bien busca una especie de reencuentro, de recuperación de la animalidad, que ya no es tarea animal sino propiamente humana. Por tanto, lo que caracteriza al ser humano no es vivir fuera de la animalidad sino en un lugar situado entre el deseo de volver a ella y la imposibilidad de cumplirlo.

Según Bataille la actividad sexual propiamente humana puede ser categorizada como erótica pues su fin puede sobrepasar la pura reproducción, apareciendo aquí el deseo y los impulsos voluptuosos. Esto queda en evidencia en el hecho de que la reproducción animal es estacional, responde a estaciones de reproducción determinadas mientras la del ser humano no. “La actividad sexual reproductiva la tienen en común los animales sexuados y los hombres, pero al parecer sólo los hombres han hecho de su actividad sexual una actividad erótica, donde la diferencia que separa al erotismo de la actividad sexual simple es una búsqueda psicológica independiente del fin natural dado en la reproducción y del cuidado que dar a los hijos.”<sup>61</sup>.

El campo del erotismo es el campo del goce más allá del goce físico del sexo. Se trata del gusto por la transgresión. La transgresión no pertenece a lo racional, pero tampoco la prohibición nace de la razón sino del sentimiento de aversión hacia aquello que nos aterroriza, que es fundamentalmente, la muerte y, correlativamente, la violencia. Pretender acabar con la muerte y con la violencia no es, en absoluto, algo racional. Así, no es que la

---

<sup>61</sup>Georges Bataille: *El erotismo*. Ed. Tusquets. Barcelona, 2007 p. 8.

prohibición nazca de la razón, sino al revés: la razón nace de la prohibición: la razón es sólo un modo de pensamiento que se opone al pensamiento caótico; se trata de pensar como si la muerte y el caos no existieran o, en todo caso, fueran anomalías. La razón es, en cierto sentido, irracional. Sin embargo, nuestra humanidad está envuelta en la génesis de estas prohibiciones relativas a la muerte.

El sentido que tiene la transgresión de la prohibición sexual va más allá de nuestra capacidad o no para reprimir los apetitos naturales. El sentido de la transgresión tiene relación con la fascinación que nos genera la muerte: “El único medio para acercarse a la verdad del erotismo es el estremecimiento”<sup>62</sup> ; “Si es cierto que “diabólico” significa esencialmente la coincidencia de la muerte y del erotismo (...) no podremos dejar de percibir, vinculada al nacimiento del erotismo, la preocupación, la obsesión de la muerte.”<sup>63</sup>.

La muerte genera tanto miedo como fascinación (“... en el extremo queremos resueltamente lo que pone en peligro nuestra vida”<sup>64</sup>), ¿Por qué? Por una lado, el ser humano tiene un deseo angustioso de hacer durar su individualidad para siempre, pero al mismo tiempo, no sólo conoce la imposibilidad a la que, en este sentido, se enfrenta, sino que a este deseo le opone otro contrario: la búsqueda de la continuidad del ser, es decir, de la conexión con el todo, para la cual habría que disolverse en él, es decir, morir. Así es como el ser humano quiere vivir pero no acaba de satisfacerle la individualidad, sino que desea ir más allá de esa especie de soledad vital: desea ir más allá de sí mismo, aunque ir más allá de sí mismo, implica dejar de ser sí mismo, es decir, morir como individuo y como humano: estar en continuidad con la naturaleza entera. Pero mientras que la ley humana es contra la muerte y el matar, la ley de la naturaleza es la muerte, mientras que la ley humana es moral, la ley de la naturaleza es inocente, no hay en ella distinción entre el bien y el mal y no hay en ella, por tanto, prohibición ni transgresión. La transgresión es únicamente la forma que tiene el ser humano de volver a la naturaleza, pero precisamente por eso, la

---

<sup>62</sup> Georges Bataille: *Las lágrimas de Eros*. Ed. Ed. Tusquets. Barcelona .1981. p. 88.

<sup>63</sup> Ibid. p. 41

<sup>64</sup> Georges Bataille: *El erotismo*. Ed. Tusquets. Barcelona, 2007. p. 91.

naturaleza a la que vuelve el ser humano ya no es, rigurosamente, la naturaleza: el camino de vuelta nunca conduce a una supuesta situación original, puesto que una acumulación de conocimiento ha tenido lugar: “La superación de una situación no es nunca un retorno al punto de partida. En la libertad está la impotencia de la libertad”<sup>65</sup>.

La frase con la que comienza el erotismo es una fórmula que si bien no es una definición da mejor que ninguna otra con el sentido del erotismo: “Podemos decir que del erotismo que es la aprobación de la vida hasta en la muerte”<sup>66</sup>. La relación entre erotismo y muerte queda manifiesta en la teoría según la cual para nosotros que somos seres discontinuos, la muerte tiene el sentido de la continuidad del ser. Es precisamente esta comunicación profunda entre individualidades, este pasaje de la discontinuidad a la continuidad, lo que hace del erotismo un aspecto fundamental de la vida interior del ser humano. “La búsqueda de una continuidad de ser llevada a cabo sistemáticamente más allá del mundo inmediato designa una manera de proceder esencialmente religiosa.”<sup>67</sup>.

Precisamente por la violencia que suscita el erotismo, en su capacidad de diluir las formas constituidas, es que los primeros hombres vieron la necesidad de establecer prohibiciones relacionadas a la sexualidad con la misma intensidad que las referidas a la muerte. La relación con las prohibiciones referidas a la sexualidad tensionaron la vida primitiva con la misma intensidad que lo hacen hoy, siempre a la espera de la transgresión capaz de abrir aquel campo sagrado que ha sido cerrado por la necesidad de orden y cohesión social, a través de acciones ritualizadas que se encargan de suspender temporalmente las normas sin eliminarlas. Así, erotismo, transgresión y religión deberían ser leídos en un mismo plano existencial. El erotismo viene dado por una sexualidad vivida como transgresión, como fiesta, como ruptura con los códigos sociales y con el propio yo: “... en todas partes, aunque en diferentes grados, nuestra actividad sexual aparece como

---

<sup>65</sup>Ibid. p. 134.

<sup>66</sup>Georges Bataille: *El erotismo*. Ed. Tusquets. Barcelona, 2007.p. 8.

<sup>67</sup>Ibid..p.11.

contraria a nuestra dignidad”<sup>68</sup>. En la misma línea, afirma Bataille: “Hablamos de erotismo siempre que un ser humano se conduce de una manera claramente opuesta a los comportamientos y juicios habituales. El erotismo deja entrever el reverso de una fachada cuya apariencia correcta nunca es desmentida; en ese reverso se revelan sentimientos, partes del cuerpo y maneras de ser que comúnmente nos dan vergüenza”<sup>69</sup>. El punto en que erotismo y religión se encuentran es precisamente este que hemos referido: la fiesta. No conocemos más fiesta que la religiosa: “Las prácticas dionisiacas fueron primero violentamente religiosas, fueron un movimiento exaltado, un movimiento extraviado (...) Esencialmente, el culto a Dionisos fue trágico y, al mismo tiempo, erótico y estuvo sumido en una delirante promiscuidad...”<sup>70</sup>; “Tenemos la costumbre de asociar la religión a la ley y la razón. Pero si nos atenemos a lo que, en su conjunto, fundamenta las religiones, deberemos rechazar este principio. Sin duda, la religión es básicamente subversiva; desvía el cumplimiento de las leyes. Al menos, impone el exceso, el sacrificio y la fiesta, cuya culminación es el éxtasis”<sup>71</sup>.

Como hemos podido ver, las estelas del pensamiento de Bataille aparecen desde distintos flancos pero apuntan insistentemente a los mismos motivos. Su forma de filosofar, manifiesta como experiencia interior, estará siempre guiada por la atracción por la muerte y el exceso. Según el escritor cubano Severo Sarduy :

“Cuando el pensamiento despierta, cuando, en un instante se encuentra frente a esos objetos que siempre, por comodidad y prejuicio, había excluido, entonces accede a la filosofía y filosofar para Bataille, escribe Denis Hollier, es morir: “como el erotismo y el sacrificio, el despertar del pensamiento nos hace vivir una pequeña muerte”<sup>72</sup>.

La filosofía, tradicionalmente, ha pertenecido al mundo del orden, del trabajo y del lenguaje. Sin embargo, así como la ciencia ha sido totalmente sometida a la lógica de la rentabilidad y del beneficio, la Filosofía puede acercarse a la majestuosidad de lo inútil. Por eso, le es posible salir del círculo de la utilidad. La Filosofía ejercida como experiencia interior y soberana puede ser una intensidad que encuentra su satisfacción en sí misma y no

---

<sup>68</sup>Ibid. p. 114.

<sup>69</sup>Ibid. p. 115.

<sup>70</sup>Georges Bataille: *La lagrimas de Eros*. Barcelona: Ed. Tusquets 1981. P.86.

<sup>71</sup>Ibid. p. 90-91.

<sup>72</sup>Severo Sarduy. *Obras III. Ensayos/Severo Sarduy*; pról. De Goonzalo Celorio-Mexico, 2013. P.36

en un tiempo ulterior, en el instante mismo en que las individualidades son puestas en juego, sin más pretensiones que las pasiones que las guían: “La respuesta al deseo erótico -así como del deseo, quizá más humano (menos físico), de la poesía y del éxtasis (...) es, por el contrario, un fin (...) De hecho, la búsqueda de los medios es siempre, en último término, razonable. La búsqueda de un fin está relacionada con el deseo, que a menudo desafía a la razón”<sup>73</sup>. Bataille deja propuesta la tarea de hacer de la filosofía la manifestación de una libertad soberana, es decir, hacer de la filosofía un juego en el que llevemos al límite las posibilidades del pensamiento: “... el hombre es esencialmente, el animal que trabaja. Pero también sabe transformar el trabajo en juego”<sup>74</sup>. Hablamos incluso de diversión: de la diversión de crear perspectivas, maneras distintas de sentir, independizándonos incluso de ese yugo y de esa ficción que es la verdad neutral. La filosofía como juego muestra que el mundo se performa y el sentido se construye. Divierte mostrando distintas perspectivas desde las que ver el mundo y advirtiendo que la interpretación del sentido común (y de la moral) sólo es una más, la que ha logrado instalarse. De este modo la Filosofía recogería ese método de conocimiento que se abre paso mediante la transgresión, ya que ofrecer nuevos criterios de valoración es, de por sí, una transgresión. La filosofía es una transgresión, una perversión, una violencia del pensamiento. La Filosofía, además, tendría algo de erótico en la medida en que persigue como temática principal, el infinito, la eternidad, siendo, al mismo tiempo, la actividad de un ser finito y discontinuo. En este sentido, tiene el cometido de guiar la asunción de la temporalidad de la vida particular y lidiar, en algún sentido, con la muerte.

---

<sup>73</sup> Georges Bataille. *La lagrimas de Eros*. Barcelona: Ed. Tusquets, 1981. p.36

<sup>74</sup> Ibid. p. 66.

## ¿ESTAMOS AQUÍ PARA JUGAR O PARA SER SERIOS?

Si tuviéramos que referirnos a algunos escritos donde Bataille trata explícitamente el tema del juego debiéramos detenernos en el ensayo “¿Estamos aquí para jugar o para ser serios?” publicado en español en el compilado de ensayos “La felicidad, el erotismo y la literatura”, editorial Adriana Hidalgo. El ensayo revisa algunas de los temas tratados por el historiador holandés Johan Huizinga en su libro *Homo ludens* de 1938, cuya tesis principal es que la cultura humana brota del juego-como juego- y en él se desarrolla. Se trata no de buscar el lugar que ocupa el juego dentro de la cultura como una manifestación más, sino en qué grado la cultura misma ofrece un carácter de juego y en qué medida la cultura tal como la conocemos ha dependido del juego para su emergencia. Según Bataille, lo que caracteriza al juego sería su falta de finalidad, es decir, que nada justifica al juego salvo la necesidad del juego, siendo una negación a la base de la necesidad, que no es más que la impotencia de la necesidad (el hecho de que la necesidad no podría plegar de ningún modo todas las cosas a sus fines)<sup>75</sup>. Según Bataille, Huizinga habría detectado que la fiebre que provoca el juego anima todas las formas de la cultura, de la religión y de las letras, de la música y de la danza, de las instituciones judiciales y guerreras e incluso de la filosofía. Frente a estos postulados Huizinga habría dado paso a un pensamiento paradójico que supera la dificultad elemental que proviene de la diferencia entre el juego y lo serio. Para el historiador holandés lo sagrado, tradicionalmente entendido como la cúspide de lo serio, no deja de ser un verdadero juego: “La acción sagrada se celebra, vale decir que entra en el marco de la fiesta (...)Consagración, ofrendas, danzas y competencias rituales, representaciones, misterios, todo participa de la fiesta. Aunque los ritos fuesen sangrientos, crueles las pruebas de los iniciados, aterradoras las máscaras, todo se juega como una fiesta”<sup>76</sup>.

---

<sup>75</sup>Georges Bataille: *La felicidad, el erotismo y la literatura*. Adriana Hidalgo editora. Buenos Aires, 2004. P.186

<sup>76</sup>Johan Huizinga:*Homo Ludens*. Barcelona: Alianza editorial, 2000. p.47.

En los planteamiento de Huizinga, Bataille encontrará ecos de su propio pensamiento, asintiendo: “Creo que en este punto Huizinga da en la tecla: es la categoría del juego la que tiene la capacidad de hacer perceptible la caprichosa libertad y el encanto que anima los movimientos de un pensamiento soberano, no sometido a la necesidad.”<sup>77</sup>. De esta forma el francés logra conectar no solo los planteamientos propios sino también los de Marcel Mauss en relación al don y los de Roger Caillois en relación al carácter sagrado del juego, desplazando las acciones sagradas-ritualizadas desde la seriedad hacia la esfera del juego, allí donde según Huizinga “(...) el niño, el poeta y el primitivo se encuentran como si estuvieran en su elemento”<sup>78</sup>.

Siguiendo como hilo conductor el caso de *Potlatch*, Bataille asegura “Tal como parece, se trata de convertir en un movimiento de juego lo que una actividad de necesidad hace depender de la sucesión calculada (en la medida en que es posible, *sobre seguro*) de causas y efectos, de conocimientos del juego es igualar lo que tiene un fin con lo que no lo tiene, con lo que no tiene sentido de ninguna manera, en una palabra, es conducirse *soberanamente*.”<sup>79</sup>. De la misma forma que en el acto del sacrificio, de lo que se trata en el juego es de invertir el valor utilitario de la cosa para ponerlo en una modalidad de inutilidad mediante la destrucción, a través de una ritualización. En esta acción sacrificial radica a juicio de Bataille la excelencia del hombre. “Pero un carácter notable se hace visible en los deslizamientos que ordenan el don ritual, el *Potlatch*, y en general los gestos de ostentación, de generosidad, de excelencia. El juego-el hecho de burlarse de los mayores bienes-es la manera soberana de sobresalir, que no tiene otro fin que la indiferencia ante cualquier fin, que no es sino la ocasión de dar pruebas de un alma que está por encima de las preocupaciones de la utilidad, mediante destrucciones o dones esplendidos.”<sup>80</sup>.

Bataille muestra cómo la competencia es un aspecto susceptible de ser investido por el juego, sin agotar la intensidad que anima su movimiento. Según el francés el juego en

---

<sup>77</sup> Georges Bataille: *La felicidad, el erotismo y la literatura*. Adriana Hidalgo editora. Buenos Aires, 2004. P. 192

<sup>78</sup> Johan Huizinga. *Homo Ludens*. Barcelona: Alianza editorial.2000 P. 24

<sup>79</sup> Ibid.,P.194

<sup>80</sup> Ibid.,P194

esencia ofrece una posibilidad de sobresalir, y por lo tanto dar lugar a una competencia: “El juego por excelencia es destrucción o don soberano, pero todo uso improductivo que hagamos de nuestros recursos, que los dilapide, los destruya sin otro fin que la aprobación, brinda la ocasión para que los rivales de con empeño pruebas de su superioridad”<sup>81</sup>.

A juicio de Bataille en el jugador auténtico prevalece un movimiento que supera el gasto interesado: “Si se muestran es porque *juegan*, porque prodigan sus fuerzas sin razón: la superioridad que se esfuerzan por afirmar es la del *jugador*. Siempre consiste en gastarse mejor, en *dar* más de sus recursos por nada.”<sup>82</sup> En la competencia podría esconderse un elemento sórdido que está en germen en toda rivalidad. Ejemplo de esto es la guerra. Cuando el interés se introduce en el juego aparecen con ello el odio el deseo de provecho totalmente contrario al principio de entrega desinteresada en la actitud soberana del jugador: “Así, por su extrema crueldad, aunque solamente en escasa medida, y sobre todo en razón de los objetivos políticos que los adversarios persiguen, la guerra excedería la mayoría de las veces los confines del juego: en la guerra sigue habiendo exuberancia, pero la exuberancia llega tan lejos que al final, a fuerza de incorporar la totalidad de la apuesta posible, se convierte en avaricia, e incluso dado el estado de agotamiento de recursos al que conduce a las partes enemigas- llega a reducirse a las reacciones más opuestas al juego, a las sombrías reacciones de la miseria más egoísta”<sup>83</sup>.

Según el pensamiento de Bataille, a diferencia de Huizinga el juego no sería sinónimo de orden sino que de la misma forma que las prohibiciones también contemplaría el completo desorden: “Todo indica que la esfera de lo sagrado y del juego coinciden punto por punto, pero es necesario entonces aclarar que si la esfera de lo sagrado corresponde a la regla es en la medida en que corresponde al desarreglo. Las reglas que rodean cada manifestación de lo sagrado responden a la preocupación de limitar y ordenar con el terror lo que es el desorden mismo”<sup>84</sup>. El juego sería por lo tanto, no solo orden sino también el paso para el desorden y la exuberancia: “El juego sigue teniendo en común con esa regla

---

<sup>81</sup>Ibid., p 195

<sup>82</sup>Ibid., p. 197

<sup>83</sup>Ibid., p. 197

<sup>84</sup>Ibid., p. 199

del desarreglo un elemento de peligrosa expansión explosiva: es orden y regla, por cierto; pero el orden y la regla prueban en él la necesidad que sintieron los hombres de limitar mediante una regla lo que por naturaleza era imposible o muy difícil de contener”<sup>85</sup>. De alguna forma el juego contendría la cualidad de abrir lo sagrado en el ser humano, dando paso a la exuberancia que la prohibición mantiene a raya en los momentos de producción, de utilidad de la comunidad civilizada. Así podremos dar cuenta que la seriedad no es lo opuesto del juego, sino que la acción sagrada también es un juego en la que se abre lo sagrado. Para Bataille el juego será un desorden limitado, de la misma forma que el sacrificio o las acciones ritualizadas, en el juego se abrirá un tiempo en que las prohibiciones se suspenderán en un tiempo no utilitario y se podrá experimentar una actitud de conducción soberana de la propia vida. Podremos notar que la relación del juego con la prohibición tendrá directa relación con la transgresión que se produce por la fascinación que la norma genera y sin la cual la sociedad no podría reconstituirse cada vez.

Bataille vuelve a la antropología de Hegel para dar con el sentido del juego. Asumiendo que el juego es lo contrario a la razón, o sea al mundo del trabajo, el riesgo de la muerte es el sentido de un trayecto que hace que cada uno de nosotros vaya tan lejos como pueda en sentido contrario al interés. Si el trabajo se define por modificar la naturaleza, no lo modifica como lo hace la lucha. En la lucha, sin embargo, no se transforma nada si la consecuencia es la muerte del adversario sino que se modifica la realidad natural cuando el vencedor obliga al vencido a trabajar: “El amo (*Herr*) según Hegel, es quien asume el riesgo de muerte. El esclavo (*Knecht*), aquel que quiere sobrevivir a cualquier precio, que acepta sobrevivir trabajando bajo coacción y para otro. De la oposición entre la actitud del juego (o del riesgo de muerte) y la del miedo a la muerte (o del trabajo forzado) Hegel extrae el concepto dialéctico del ser humano”<sup>86</sup>. Inmediatamente Bataille afirma que Hegel no toma partido por el juego, como lo hace Huizinga, sino que para Hegel es el trabajador el que efectúa lo posible del ser humano.

---

<sup>85</sup>Ibid., p 199

<sup>86</sup>Ibid., p. 203.

Atendiendo a las consideraciones hechas sobre el juego, Bataille podrá definir la situación dialéctica del hombre en el mundo. Incesantemente se le impone la elección entre dos actitudes decisivas: o bien puede jugar, desafiando a la muerte, o bien considerar que la muerte y el mundo son serios (lo que traduce el servilismo del trabajo). Bataille cree que asociar al juego el riesgo de la muerte es algo que no es evidente en los juegos inocentes, conciliables con el trabajo, dirá sin embargo que el juego auténtico exige el desencadenamiento de una violencia tan grande que aterroriza y no cautiva sino con el horror. Aquí se retoma los aportes de Huizinga de encontrar en el juego un componente sagrado que para Bataille será relacionado directamente con la violencia del mundo de la animalidad de la cual el ser humano forma parte inevitablemente y del cual trata de alejarse sin lograr eliminarlo. De esta forma distinguirá dos tipos de juegos: los menores y los mayores.

“Tanto como sea posible, el trabajo se liga entonces a actitudes desprendidas cuya naturaleza servil es enmascarada: se liga a toda clase de diversiones, así como por otra parte, en el lado *mayor*, el capricho se disimula, en lo posible, su naturaleza infernal. Pero las definiciones que propongo a partir de las de Huizinga aparentemente permiten salir de la confusión. La dificultad del problema del juego proviene de que, con el mismo nombre, designamos necesariamente realidades muy diferentes. Por una parte, existe un juego *menor*, que sobrevive a la abdicación de quien acepta el trabajo, que no requiere en absoluto la revuelta plena, que es el desafío lanzado a la muerte sin tristeza. Ese juego no es más que un respiro en el curso de una vida dominada por la seriedad, que cuenta infinitamente más que el juego. Un rico industrial se reiría o respondería con una cortés indiferencia si le dijéramos que la verdad de un poema, que sólo es un juego, es *mayor* y plenamente soberano frente a ese voluminoso paquete de adicciones cuya verdad *menor* está hecha de la angustia que somete el mundo al trabajo-ese universal aplastamiento que impone el temor a la muerte”<sup>87</sup>.

Esta forma de entender el juego parece paradójica pues no solemos asociar el juego a una actividad donde se pone en riesgo la propia vida, salvo honrosas excepciones. Lo que Bataille intenta mostrar es cómo la primacía del trabajo, y con ello el resguardo de la propia vida, se han mostrado en el curso de la historia como actitudes soberanas. La soberanía del trabajo sería aquella que subordina todas las acciones al miedo a morir. En este sentido el juego menor ha sido el que se ha subordinado, en tanto inútil, a una función dentro del mundo del trabajo, un momento de distensión para recuperar energía con el objetivo de seguir en el trabajo. “Esas cabezas que han macerado en todas las faenas del mundo tienen

---

<sup>87</sup>Ibid., P.208

raros sobresaltos de orgullo, pero un consentimiento universal las doblega: uno es el valor supremo, todo lo que es inútil es condenable; el juego, en esencia inútil, debe reducirse a una función *menor* de esparcimiento, considerada a su vez como favorable a la actividad útil, y por tal motivo también útil”.

Si vemos el juego como una actividad estrechamente relacionado con el mundo sagrado, debemos concederle el lugar que ocupa este en cuanto a su inutilidad. Siendo una actividad que no se resuelve en producto alguno sino más bien en la nada, el juego será un momento de soberanía en tanto que en esencia se aleja del mundo productivo y en el caso de estar subordinado de alguna forma a este, será llamado por Bataille como *juego menor*. Así podemos entender porque Bataille considera que el juego autentico, el juego mayor, es aquél que llevado a su extremo es donde se pone en riesgo la propia vida, dando paso a la disolución de las formas constituidas, dejando paso a la experiencia de la muerte en la propia vida, privilegio que también le corresponde a manifestaciones como el erotismo, el sacrificio o la poesía.

“No hay nada soberano más que el juego y el juego que ya no es soberano no es sino la comedia del juego”<sup>88</sup>

---

<sup>88</sup>Ibid.,p. 211.

## CONCLUSIONES

Hemos visto como el pensamiento de Bataille se plantea atravesado por el principio de soberanía, el cual entenderá como aquella actitud existencial que aparece en las antípodas del mundo utilitario. Será en el mundo del trabajo donde la vida se afana en perseverar al tiempo que se subordina medios a fines para dicho cometido, subordinado a su vez el tiempo presente a un tiempo futuro, en la promesa de una vida distinta a la terrena.

“La historia individual y social resulta para Bataille del difícil equilibrio entre dos fuerzas adversarias e indestructibles de la realidad humana: la razón, “el bien”, que hace la vida posible al establecer normas y prohibiciones-la ley- para garantizar la coexistencia y la continuación de la especie y de la que deriva el trabajo, la producción, el ahorro, y una tendencia opuesta, irracional, cuyo nombre es múltiple -deseo, instinto, imaginación, rebeldía- que representa “el mal”, pues persigue ávidamente la satisfacción de los apetitos físicos y morales que exigen la transgresión de la Ley, el exceso, la vida como puro gasto y pérdida, y conducen a la muerte.”<sup>89</sup>

En un pensamiento que se presenta frecuentemente como asistemático, Bataille no pretende iluminar al lector, como el maestro ilumina o enseña al discípulo, sino más bien confundirlo, conmoverlo, comprometerlo, arrancarlo de su aislada seguridad, comunicar con él. Porque sólo los seres que se ponen a sí mismos en juego pueden comunicarse entre sí. Por eso, Bataille pretende que el lector se ponga a sí mismo en juego, que se sienta igualmente afectado, interpelado, arrastrado en lo más íntimo de su ser por ese movimiento del que el escritor no es más que un mero medio<sup>90</sup>.

Bataille no pretende desarrollar una teoría del juego sino más bien parece que el juego se presenta como una posibilidad de asumir la experiencia filosófica, que como se ha visto, está estrechamente ligado a la experiencia interior que se asume de cara al no saber y

---

<sup>89</sup>Mario Vargas Llosa, “sobre Bataille”, vuelta num 38, 1980

<sup>90</sup>Georges Bataille: *Lo que entiendo por soberanía*. Trad. Pilar Sanchez Orosco y Antonio Campillo. Editorial Paidós. Barcelona-Buenos Aires-México, 1996. P.14

al abismo, al completo desarreglo donde todo lo que se tenía por sentado se vuelca al movimiento en el que se diluyen las formas constituidas. De forma similar al caso del erotismo, de lo que se trata es de volver a la animalidad que ha sido negada en el ser humano en tanto ser finito-conciente de su propia muerte. Este retorno a la animalidad no será a la forma de una “vuelta a la naturaleza” de una vez y para siempre sino que allí donde la prohibición adquiriría forma existirá un tránsito en el que la norma es suspendida pero jamás eliminada. Ocupando la fórmula de Bataille: lo que se produce es un “superar manteniendo” la prohibición, que en su propio seno cobija su transgresión. La prohibición, manifiesta en interdicto que pretende cobijar la conciencia muestra su verdad que proviene del interior y no del exterior-como se cree- bajo la forma de una imposición. Cuando la norma es transgredida aparece la angustia, el signo material de la transgresión que es al mismo tiempo experiencia de pavor. “La mentada “experiencia interior” invocada por Bataille en todos sus escritos, consiste en vivir la temporalidad de la *superación* y del *mantenimiento* de la *conciencia racional* en términos de un *desgarro del sí mismo*. De este modo, la animalidad perdida parecer *recobrase*, pero desde el lado *límite* de la *conciencia*.”<sup>91</sup>

El juego podrá ser la forma en que la filosofía, lejos de los intereses utilitarios y del saber, se muestre como soberana. Suspendida en un presente sin pretensiones de acumular o ganar algo sino más bien en la senda de la pura pérdida, circundará la nada que subyace a cualquier contexto de significatividad en el que los conceptos adquieren sentido. La filosofía podrá transitar por senderos cada vez distintos, animada por la violencia de la animalidad que la vuelve sagrada, más allá de cualquier conceptualización podrá presentarse como una disposición existencial de lo nuevo cada vez, como un constante volver a empezar tendiendo al cuerpo a la pasión de estar tendido sobre una cuerda en el vacío. La experiencia del retroceso ante lo desconocido será una alarma que cada cuerpo filosofante podrá experimentar, sin tener nunca del todo claro qué es eso que allí se ha producido puesto que es consustancial a tal experiencia, por su carácter de inmediatez y de

---

<sup>91</sup>C. Sánchez Escenas del cuerpo escindido, ensayos cruzados de filosofía, literatura y arte. Cecilia Sánchez. Universidad ARCIS. Editorial Cuarto propio. Santiago 2005 p.186

suspensión del mundo del ordenado de los conceptos, el arrancarse de cualquier conceptualización bien definida.

Si la filosofía se vuelve juego, se comparte la experiencia del no saber, que es en algún sentido la muerte del pensamiento; es la experiencia del abismo. Lo que importa ya no es el saber, construir un edificio conceptual, sino vivir una experiencia límite. De esta manera según Bataille se podrá producir una comunicación profunda, de la intensidad de lo sagrado que subyace en cada uno de nosotros, constituyendo así una comunidad en el filo de su destrucción.

Para que la filosofía sea un juego debe alejarse de su carácter servil, es decir, no podrá subordinarse a intereses utilitarios. La filosofía entendida como trabajo, como un conjunto de conocimientos que necesitan transmitirse, ya sea en un texto o en un trabajo académico, perderá el riesgo asumido en su pura presencia, un acto vivido como pérdida, donde el sin sentido se apodere de lo que pretende edificarse como conceptualización racional en busca de un fundamento.

## BIBLIOGRAFÍA

- Georges Bataille: *El erotismo*. Ed. Tusquets. Barcelona, 2007
- Georges Bataille: *La felicidad, el erotismo y la literatura*. Adriana Hidalgo. Buenos Aires, 2004
- Georges Bataille: *Sobre Nietzsche, voluntad de suerte*. Ed. Taurus. Madrid, 1979.
- Georges Bataille: *Teoría de la religión*. Trad. Fernando Savater. Taurus. Madrid, 1998
- Georges Bataille: *La conjuración sagrada*. Adriana Hidalgo. Buenos Aires. 2003
- Georges Bataille: *La experiencia interior*. Ed. Taurus. Madrid 1973
- Georges Bataille: *Lo que entiendo por soberanía*. Trad. Pilar Sanchez Orosco y Antonio Campillo. Editorial Paidós. Barcelona-Buenos Aires-México, 1996.
- Georges Bataille: *Para leer a Georges Bataille/Georges Bataille* ;selec. de Ignacio Díaz de la Serna y Philippe Ollé-Laprune ; pres. de Ignacio Díaz de la Serna; trad. de Glenn Gallardo —México : FCE, 2012,
- Georges Bataille: *Lalagrimas de Eros*. Barcelona: Editorial Tusquets. 1981
- Ramón Sánchez *Las raíces ignacianas de Descartes. Estado de la cuestión*. Universidad de Barcelona, PENSAMIENTO, vol. 66 (2010), núm. 250
- . Cirilo Flórez Miguel. *René Descartes, Estudio introductorio*. Madrid: Gredos, 2011.
- Johan Huizinga: *Homo Ludens*. Barcelona: Alianza editorial. 2000
- Friedrich. Nietzsche: *Así habló Zaratustra*. Ed. Alianza. Madrid, 1999
- Roger Caillois: *El hombre y lo sagrado*. México D.F. Fondo de cultura económica. 1942
- Severo Sarduy. *Obras III. Ensayos/Severo Sarduy*; pról. De Gonzalo Celorio-Mexico, 2013

- Georg .W.F..Hegel. *Fenomenología del espíritu* (Trad. W. Roces y Ricardo R. Guerra).Madrid, España: F.C.E. 1985.

-Jacques. Derrida. *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos, 1989.

-Mario Vargas Llosa, sobre Bataille, revista vuelta. 1980.

-Cecilia. Sánchez *Escenas del cuerpo escindido, ensayos cruzados de filosofía, literatura y arte*. Universidad ARCIS. Editorial Cuarto propio. Santiago 2005 p.

-Michel, Foucault. “Prefacio a la transgresión.” Entre literatura y filosofía. Obras esenciales. I. Barcelona: Paidós, 1999.