

LA FUERZA DE LA PROHIBICIÓN

SOBRE LA IDEA DE TRANSGRESIÓN

EN BATAILLE^{1*}

SERGIO ROJAS

*«Puedo comprender que algo se cierre,
que un gran poder me reemplace por otro
(y por el silencio), pero esta incapacidad
de tener una identidad ante la muerte creo
que nunca la vi en ninguna de las escenas
de muerte ni en las descripciones de la vejez
que he leído».*

Harold Brodkey²

El dato fundamental de la existencia humana es para Bataille la *discontinuidad*. Tanto la identidad del sujeto en la autoconciencia, como las relaciones de conocimiento conforme a la oposición sujeto-objeto, implican la discontinuidad. De hecho, la autoconciencia es también una forma de auto-conocimiento en los términos de esa misma oposición «objetivante». Es desde la existencia discontinua que surge el afán por mantenerse vivo, por persistir el sujeto en la existencia con la angustia permanente de no saber si ello seguirá siendo posible. Esto significa para Bataille *obstinarse en la discontinuidad*. No se nos plantea aquí el problema de cómo entender el afán por persistir en una existencia cuyo futuro —incluso inmediato— es siempre incierto, pues, precisamente, porque tal es la índole de la discontinuidad, la relación con la existencia consiste esencialmente en *querer durar*, porque el sujeto sabe de su existencia como

1 * Este texto se inscribe en el desarrollo del proyecto «La muerte de Dios en el orden significante», que el año 2007 obtuvo el financiamiento del Fondo del Libro.

2 *Esta salvaje oscuridad. La historia de mi muerte* [1996], Anagrama, Barcelona, 2001, pp. 170-171.

limitada siempre con el ahora del tiempo transcurrido, un tiempo al que en sí mismo le es extraño un porvenir. Tiene, pues, la existencia discontinua una relación *externa* con la temporalidad.

De lo anterior se sigue en Bataille el sentido fundamental de la muerte para la existencia discontinua. En un primer momento se podría pensar que la muerte es lo que viene a confirmar, de manera radical y definitiva, la discontinuidad de la existencia humana. Pero en realidad ocurre todo lo contrario. La muerte arranca a la existencia de su discontinuidad y la entrega a la continuidad. «Lo más violento para nosotros es la muerte que, precisamente, nos arranca de la obstinación que tenemos en ver durar el ser discontinuo que somos.»³ Por cierto, no se trata aquí de una experiencia metafísica de la muerte, sino de la manera en que el espectáculo de la muerte afecta a los vivos, desde una mirada antropológica. En este sentido, en la muerte —en el muerto— asistimos a un acontecimiento que ha tocado de manera *definitiva* a la existencia. Este carácter «definitivo» no implica —como ya los sugeríamos— sólo un tipo de temporalidad en oposición a un tiempo ficcionado en su perdurabilidad infinita, sino que corresponde a la esencia misma del tiempo, penetrando y aniquilando la «interioridad» del ente discontinuo. En la continuidad ya nada resiste al tiempo, el ser y el tiempo se han hecho uno solo (o —como el mismo Bataille lo señala— la existencia se ha abierto al ser). En el espectáculo de la muerte misma aconteciendo en los cuerpos finitos, como corrupción, los vivos asisten a ese acontecimiento maravilloso, enigmático, terrible y seductor a la vez, en que un cuerpo hasta hace poco vivo *se ha rendido al tiempo*. El tiempo oficial es radicalmente alterado por ese proceso que no es de este mundo, es decir, un proceso que este mundo discontinuo del trabajo no puede admitir: «Mientras el cuerpo del rey era entregado a una descomposición agresiva, la violencia se apoderaba de la sociedad entera. (...) El retorno del difunto a la nitidez esquelética pone, sin embargo, término en el tiempo a esa irrupción informe de la licencia.»⁴ La descomposición es algo que contiene para los vivos el misterio del mundo, resulta ser una especie de metonimia del paso de la discontinuidad a la continuidad del tiempo.

No se trata simplemente de un «hecho irreversible» en

3 *El Erotismo*, Tusquets, Barcelona, 1992, p. 30.

4 *Ibid.*, p. 95.

el muerto, sino de que con la muerte el sujeto es arrancado de su obstinación, y entonces deja de haber para él un futuro de incertidumbre *en esta vida*. Bataille —es necesario insistir en ello— no se refiere a la muerte del muerto, sino al sentido de la muerte en la vida discontinua. La angustia provocada por lo incierto impone al hombre buscar la continuidad, pero ésta sólo se ofrece como eso perdido que se busca: «Hay búsqueda de la continuidad, pero en principio solamente si la continuidad, que es lo único que podría establecer definitivamente la muerte de los seres discontinuos, no vence. Se trata de introducir, dentro de un mundo fundado sobre la discontinuidad, toda la continuidad de la que este mundo es susceptible.»⁵ La continuidad no vence, pero ha ingresado en el mundo de la existencia discontinua, porque es *en el mundo de los vivos* que acontece la muerte. ¿En qué consiste «toda la continuidad de la que este mundo es susceptible»? ¿Cómo es que el enigma de la muerte —de la continuidad—, que compromete a toda la existencia (como una «aventura ininteligible»), se *establece* entre los vivos? Si la discontinuidad es una nota esencial de la existencia humana, entonces ésta comienza precisamente con la conciencia de la muerte como un enigma fundamental. Es el despertar de la humanidad que Bataille localiza en Lascaux: *el surgimiento del tiempo*: «(...) el hombre de Lascaux, por cerca que estuviese del polinesio actual, sentía algo que aparentemente hoy no siente el polinesio: estaba agobiado por el futuro más incierto y complejo.»⁶ En efecto, el surgimiento del tiempo da cuenta de un mundo que no está terminado, un mundo cuya existencia tiene lugar —todavía— más acá del ser. Pero ya hemos señalado que esto no significa que el mundo esté sujeto al devenir, sino a que el mundo no es del tiempo, que el tiempo le viene al mundo humano «desde afuera», y en sentido estricto se podría decir que es por el hombre que el tiempo viene al mundo, y es también por éste que el tiempo no puede nunca terminar de ingresar en el mundo.

Freud relaciona la muerte con la temporalidad en su exposición del instinto de *tanatos*, cuando señala que la finalidad del instinto de destrucción es «romper las conexiones y destruir las cosas (...), debemos suponer que su meta final es la de conducir lo que está vivo a un estado inorgánico anterior. Por esta razón también lo llamamos instinto de muerte»⁷. Considerando la variable de la temporalidad,

5 *Ibíd.*, pp. 32-33.

6 *Lascaux o el nacimiento del arte*, Alción, Córdoba, p. 37.

podría decirse que el «instinto de muerte» no da tiempo suficiente para saber del tiempo, porque el tiempo del retorno —el tiempo de la resta— no corresponde la conciencia narrativa; no es posible una historia de la neutralización de la intensidad, la destructiva reparación de la oscuridad primordial en que el ser y la nada yacen indisociables.

Con el acaecer de la muerte en el horizonte de su existencia, el hombre sale de la naturaleza (sale de su condición de animal), en la conciencia angustiada del porvenir como experiencia de la nada. «Relacionándose entre sí, estos seres que hacían, que creaban objetos y que empleaban utensilios duraderos, comprendieron que morían, que había algo en ellos que no resistía, mientras que sus objetos sí resistían el paso del tiempo.»⁸ Esta «comprensión» señala el paso del *Homo faber* al *Homo sapiens*. Es decir, el hombre comprende que en ese acontecimiento que es la muerte, abandona el tiempo—espacio de los objetos, abandona la exterioridad, y se entrega al tiempo. Algo en él se rinde y se entrega, y esto le aterriza y le fascina. Porque la nada (la nada de mundo que «comienza» con cada instante y siempre en este instante) le angustia, porque le hace presente su condición de extraño en la existencia: en un sentido fundamental las cosas no se oponen entre sí, sino que todo se opone a él, como la objetividad del mundo a su conciencia, a condición de sujeto siempre «recién llegado». Pero de la muerte, el hombre sólo recibe el espectáculo de su acontecimiento, y la *inútil alteración* que le produce exige separarla de la existencia oficial, regulada y normalizada por las tareas del trabajo y la producción de la vida. El hombre no puede prohibir el espectáculo de la muerte, pero sí aquello que le altera, que le emociona y seduce. «No hay sentimiento que arroje a la exuberancia con más fuerza que el de la nada. Pero la exuberancia no es en absoluto el aniquilamiento: es la superación de la actitud aterrada, es la transgresión.»⁹ El sentido original de la prohibición consistiría en separar al hombre de la naturaleza, salvar su oposición y, en eso, la discontinuidad que la hace posible. Se trata de impedir la seducción por el retorno a la naturaleza, y entonces la salida del hombre desde el animal, una vez acontecida, se bloquea mediante la prohibición (para que no sea posible retornar), pero ésta, a la vez, opera su conservación.¹⁰ El «paso» como prohibición permanece dispuesto, y es precisamente lo que administra la religión. De aquí infiere Bataille la relación que existiría entre la muerte

7 S. Freud: *Más allá del principio del placer*, Alianza, México, 1984, pp. 94-95.

8 *Lascaux*, p. 41.

9 *El Erotismo*, p. 98.

10 Como ocurre en *Un informe para una academia*, de Franz Kafka, en que debiendo un simio dar una conferencia ante un auditorio de académicos acerca de cómo aquél fue «humanizado», no puede comenzar su relato *desde el principio*, del que sólo tiene noticias por terceros. De lo que sería el inicio de su proceso, el simio apenas recuerda que, una vez capturado, buscaba *una salida* [Ausweg] y precisa en su exposición que no buscaba en ello la «libertad», esto es, la salida que habría consistido en «hacerse humano». Se trataba de una salida hacia algo irrepresentable, hacia un estado, pues, *irreversible*, porque allí no existía la posibilidad de re-flexionar subjetivamente ese nuevo estado. La única salida era entonces *entrar a un espacio sin salida*, ingresar en el tiempo cuyo relato no puede comenzar desde el inicio. De ese inicio irrepresentable queda, sin embargo, un cosquilleo: «hablando con sinceridad os digo: vuestra simiedad, señores míos, siempre y cuando tuvierais algo semejante en vuestro pasado, no podría estar más alejada de vosotros que lo que la mía está de mí. Sin embargo, le cosquillea [kitzelt] los talones a todo aquel que pisa sobre la tierra, tanto al pequeño chimpancé como al gran Aquiles».

y el erotismo, relación que se produce a partir de la prohibición que separa la muerte de la vida oficial: «[El hombre se desprendió de la animalidad primera] comprendiendo que moría y **deslizándose** desde la sexualidad sin vergüenza hacia la sexualidad vergonzante, de la que el erotismo se desprendió.»¹¹ La sexualidad en tanto emoción intensamente alteradora, se separa mediante el interdicto de la vida normalizada por el trabajo. En esa separación, surge la dimensión del erotismo referida a un «objeto» perdido, y por lo tanto se trata de un «objeto» que el sujeto sólo puede evocar eróticamente, identificándose con él, es decir, perdiéndose en su «encuentro». La relación con ese objeto perdido es la transgresión del interdicto, que se dirige hacia «lo prohibido», que se constituyó con la salida del hombre desde la naturaleza. El erotismo en la transgresión tiene, pues, un sentido, pero ¿tiene en verdad una dirección? ¿Hacia la naturaleza, por ejemplo? Al respecto, Bataille es explícito: «la transgresión difiere de la 'vuelta a la naturaleza': *levanta el interdicto sin suprimirlo*. Ahí se oculta el resorte del erotismo, ahí se encuentra, al mismo tiempo, el resorte de las religiones.»¹² En la transgresión no se intenta, pues, suprimir el límite para experimentar aquello que se encontraría supuestamente más allá, sino que se trata de experimentar el límite mismo.

Del lado de acá del límite, sometido a la existencia discontinua, siempre en la proximidad de la muerte, se experimenta la angustia ante la nada al modo de una experiencia «negativa» de la plenitud del ser. Pero en el límite, en la transgresión, la angustia se transforma en intensidad interior, porque la relación con lo prohibido es la relación con el límite desde donde la prohibición extrae toda su potencia. En la transgresión, la potencia alteradora no proviene del contenido en último término metafísico de lo prohibido, sino de la prohibición misma: «El paso del estado normal al de deseo erótico —escribe Bataille— supone en nosotros la disolución relativa del ser constituido en el orden discontinuo.»¹³ Esta disolución relativa determina precisamente la imposibilidad de la continuidad en la existencia humana. Dicho de otra manera, en la transgresión, el hombre no vuelve a un estado de naturaleza anterior al de la existencia del trabajo, sino que restituye la prohibición primera y experimenta ese límite que, a la vez, como se dijo, él cruzó originariamente.

«El hombre edificó el mundo racional, pero siempre

11 *Ibíd.*, p. 47.

12 *Ibíd.*, p. 53. «La transgresión franquea y no deja de volver a franquear una línea que, a su espalda, enseguida se cierra en una ola de poca memoria, retrocediendo de este modo otra vez hasta el horizonte de lo infranqueable.» M. Foucault: «Prefacio a la transgresión», en *Filosofía y literatura*, Paidós, 1999, p. 167.

13 *El Erotismo*, p. 31.

subsiste en él un fondo de violencia.»¹⁴ Conocemos el viso nietzscheano de esta sentencia. El hombre es el producto de la supresión de un fondo de «realidad» con la cual sin embargo ha permanecido en contacto, porque todo su mundo se debe a esa prohibición. «(...) la diferencia entre el animal y el hombre, tomada en conjunto, no tiene sólo que ver con caracteres intelectuales o rasgos físicos, sino con las prohibiciones a las que los hombres están sujetos.»¹⁵ La experiencia de la transgresión corresponde, en este sentido, a la experiencia del límite de lo humano, no en cuanto a que el sujeto esté próximo a entrar en relación con algo no-humano (acaso demoníaco) o simplemente pre-humano (acaso animal), sino en el sentido de que accede a esa instancia en que la humanidad exhibe otro rostro, en que la conciencia admite una suerte de avidez por lo humano que constituye a la prohibición, en el sentido de que el mundo de lo discontinuo —organizado por la jornada de trabajo— se establece normalizando una fuerza insaciable¹⁶.

«Sin el interdicto —escribe Bataille—, sin el primado del interdicto, el hombre no hubiese podido llegar al estado de conciencia clara y distinta, sobre la cual la ciencia está fundamentada.»¹⁷ El interdicto es la posibilidad de la unidad del mundo y de la conciencia que lo habita, y esta dualidad es la condición de posibilidad de la ciencia. De esa unidad da cuenta Kant en *Crítica de la Razón Pura*. Pero a esta conciencia racional, capaz de una radical autocomprensión categorial, se le escapa esa prohibición originaria y fundante. La explicación es clara: «los interdictos, sobre los que descansa el mundo de la razón, no son, sin embargo, racionales.»¹⁸ Y bien podría afirmarse entonces que el sentido de la prohibición es precisamente el *olvido* de la misma, ya que la prohibición no queda simplemente disponible en sus variadas versiones «estéticas» en el tiempo cotidiano a la existencia humana, por eso es que la transgresión es un hecho cuya posibilidad no encuentra explicación en el tiempo discontinuo. La autocomprensión, la conciencia de sí, tanto psicológica, moral, como trascendental, se debe a esa prohibición y a su olvido, y entonces la conciencia puede considerar la figura de la «autoconciencia» como una posibilidad que le es *propia* y esencial.

A diferencia del animal, lo humano se ha limitado a sí mismo¹⁹, pero ello no ha sido simplemente obra de la razón, porque en la perspectiva de Bataille —y parecerá sin duda

14 *Ibíd.*, p. 58.

15 *Lascaux*, p. 43

16 Escribe Baudrillard respecto a la expulsión de la muerte en la economía política: «La inyección infinitesimal de la muerte crearía inmediatamente un exceso tal, una tal ambivalencia, que todo el juego del valor se derrumbaría. La economía política es una economía de muerte, porque economiza la muerte y la entierra bajo su discurso». *El intercambio simbólico de la muerte*, Monte Ávila, Caracas, Venezuela, 1992, p. 179. En oposición a esto, Bataille, según Baudrillard, introduce la muerte como «paroxismo de los intercambios, superabundancia y exceso. La muerte como acrecentamiento siempre ya ahí, y prueba de que la vida sólo es defectiva cuando la muerte le es quitada, que la vida no existe sino en la irrupción y en el intercambio con la muerte, si no está destinada a la discontinuidad del valor y, por lo tanto, al déficit absoluto». *Ibíd.*, p. 180.

17 *El Erotismo*, p. 56.

18 *Ibíd.*, p. 90.

19 «La realidad natural limita al animal, pero en ningún caso éste se limita a sí mismo.» *Lascaux*, p. 44.

paradójico— la razón carece del poder de la prohibición; es decir, carece de la fuerza que ejerce la prohibición misma como tal. Dicho de una vez: la prohibición no podría haber obtenido de la razón su poder sobre la existencia humana. La prohibición es ante todo un sentimiento: «si algún sentimiento violento negativo no hubiese hecho a la violencia horrible, para uso de todos, la razón sola no hubiese podido definir con bastante autoridad los límites del deslizamiento. (...) Tal es la naturaleza del *tabú*, que hace posible un mundo de la calma y de la razón, pero es él mismo, en su principio, un temblor que no se impone a la inteligencia, sino a la sensibilidad, como lo hace la misma violencia (...).»²⁰ Entonces, la prohibición sanciona negativamente el paso «entre» lo humano y el animal, pero en eso conserva la fuerza de ese paso, no conserva la fuerza de «lo animal», sino su fuerza aniquiladora sobre lo humano, disolvente de su principio de resistencia en la discontinuidad. La relación con el límite que se produce en la transgresión es lo que Bataille denomina propiamente *experiencia interior*, que correspondería a la máxima intensidad de la experiencia como entrega a la alteridad. «Llamo experiencia a un viaje hasta el límite de lo posible para el hombre. Cada cual puede no hacer este viaje, pero, si lo hace, esto supone negadas las autoridades y los valores existentes, que limitan lo posible.»²¹ ¿Qué significa ir «al extremo de lo posible»?

Habría que subrayar en lo anterior la idea de lo *extremo*, pues, en efecto, ¿cómo se podría llegar al extremo de lo posible? Conforme a la concepción moderna clásica del sujeto, lo posible no se puede extremar, precisamente porque carece de extremo y es más bien el conjuro de todo «extremo». Dicho de otra manera, lo posible sanciona el coto de toda relación en un mundo (lo posible es en este concepto el límite), y carece de sentido pensar una relación con lo posible mismo. Kant reitera en diversos lugares de la primera Crítica el hecho trascendental de que la conciencia de sí sólo es posible en relación con la conciencia del objeto: «la conciencia de mi propia existencia constituye, a la vez, la conciencia inmediata de la existencia de otras cosas fuera de mí»²². Precisamente esta *inmediatez* afirma la relación interna entre la conciencia de la propia existencia y la de objetos exteriores. Consecuentemente, no se da en esta conciencia de existencia la intuición de algo así como un «yo»: «La autoconciencia en la representación *yō* no es una

20 *El Erotismo*, p. 91.

21 *La experiencia interior*, Taurus, Madrid, 1972, p. 17.

22 *Crítica de la Razón Pura*, Alfaguara, Madrid, 1978, p. B 276.

intuición, sino una simple representación *intelectual* de la espontaneidad de un sujeto pensante»²³. Es decir, se trata de dar cuenta en una representación del hecho de la *inmediatez* que es inherente al conocimiento, inmediatez que resulta de que la conciencia se orienta hacia el objeto del conocimiento (hacia su existencia) y no hacia las condiciones que lo hacen posible. Sólo lo condicionado puede ser objeto de experiencia, por cuanto sólo hay experiencia *en* un mundo (para una criatura racional que lo habita sensiblemente) y, por lo tanto, cada experiencia remite a esa totalidad como a una serie de condiciones (pues toda experiencia comporta relaciones fenoménicas espacio-temporales), cuyo límite necesariamente se sustrae a esa misma experiencia. Sería un contrasentido considerar la posibilidad de una experiencia del límite de la experiencia en el mundo. Ahora bien, en esto último habría de consistir precisamente «ir al extremo de lo posible» en Bataille, llegar a los límites del mundo humano, pero no para experimentar allí lo supuestamente «inhumano», sino para entrar en relación con lo humano. Porque, en sentido estricto, el límite no es lo inhumano, sino lo humano mismo. Tiene relación con esto, precisamente, el hecho de que sea la propia razón la que deberá conducirse hacia ese límite en el que tiene lugar la experiencia: «La experiencia interior está conducida por la razón discursiva. Sólo la razón tiene el poder de deshacer su obra. La locura no es eficaz, pues deja subsistir los escombros, al perturbar, junto con la razón, la facultad de comunicarse (quizá es antes que nada ruptura de la comunicación interior).»²⁴ Es decir, la experiencia interior implica la operación de una subjetividad, y lo que aquí se denomina «comunicación interior» consistiría en una autoafección: un espectáculo o representación interior.

Ser afectado por la propia aniquilación, ésta es la cuestión fundamental. Entonces lo esencial aquí no es simplemente la ausencia de sujeto, sino, por el contrario, la *ausencia de objeto*. Porque el «objeto» es la propia subjetividad que ha sido conducida al límite. Es allí en donde se produce el desdoblamiento que posibilita la «comunicación interior», porque allí en donde el sujeto se abisma en el límite, allí también el sujeto no puede sino, en un mismo acto, retroceder con espanto ante su propia fascinación. «[La muerte asociada a una idea libertina permite captar] la unidad del terreno erótico abierto a nosotros por un re-

23 *Ibid.*, p. B 278.

24 *La experiencia interior*, p. 61.

25 *El Erotismo*, p. 39. En *Historia del Ojo* leemos: «es tan ávida de lo que perturba los sentidos que la menor llamada confiere a su rostro un carácter evocador de sangre, de terror súbito y de crimen, de todo cuanto destruye irremediablemente la beatitud y la buena conciencia». Tusquets, Barcelona, 2003, p. 53.

26 Es posible establecer una relación entre la necesidad de dramatización en Bataille respecto a la idea de fatalidad, y el concepto de *drama esencial* en Artaud. El drama artaudiano, aquello que ha de *acontecer* en la escena dedicada a los sentidos, es la *dificultad esencial* en la que consiste la materialización de la idea. La materia siendo trascendida (redimida, salvada) se encuentra convulsionada, violentada por una necesidad que no corresponde simplemente a causas naturales ni psicológicas, sino sobrenaturales. Entonces la traducción humana de aquella violencia es el *sacrificio*: «Si el hecho es cierto, el flagelo sería entonces el instrumento directo o la materialización de una fuerza inteligente, íntimamente unida a lo que llamamos fatalidad.» *El teatro y su doble* [párrafo «El teatro y la peste»], Edhasa, Barcelona, 1978, p. 20. La idea penetra la materia de la existencia en un espectáculo de sufrimiento, pero esto no consiste necesariamente en la violencia de la sangre, sino en el grado inhumano de *fatalidad* que se hace sentir.

27 *La experiencia interior*, p. 21.

chazo de la voluntad de repliegue sobre sí. El erotismo abre a la muerte. La muerte abre a la negación de la duración individual. ¿Podríamos, sin violencia interior, asumir una negación que nos conduce al límite de todo lo posible?»²⁵ La relación con una idea libertina da un cuerpo estético a la muerte, la hace ingresar en la dimensión de la representación, incorporando la muerte a la escena del deseo, en la medida en que aquella no es una consecuencia externa o eventual de la «realización» del deseo. Pero esto implica subsumir la materialidad del hecho mismo de la muerte en la *representación*, hacer ingresar ese acontecimiento (cuyo instante es por lo demás inaprensible) en el curso unitario de acontecimientos relacionados internamente por un curso de sentido cifrado, gobernado por la necesidad y la fatalidad. He aquí la importancia de la *dramatización*²⁶. No se trata especialmente aquí del aspecto narrativo del drama, en que los acontecimientos se concatenan por una relación de sentido, el cual se sigue en correspondencia con ciertas expectativas del sujeto «espectador», pues una dramatización en que los hechos se disponen en función de conducirnos «al límite de lo posible» debe en algún punto *romper con la expectativa de sentido*. Esto significa romper con el *sentido de trascendencia*, porque lo que Bataille quiere mostrar es que la cuestión del sentido se refiere esencialmente a la obsesión del sujeto por trascender mediante el saber. La dramatización es la puesta en obra del no saber, que consiste en la salida y el abandono del sí mismo. «En toda religión la dramatización es esencial (...), en el momento en que la víctima es inmolada, marca el punto más intenso de una dramatización. Si no supiésemos dramatizar, no sabríamos salir de nosotros mismos. Viviríamos aislados y aplastados. Pero una especie de ruptura —en la angustia— nos deja al límite de las lágrimas: entonces nos perdemos, nos olvidamos de nosotros mismos y nos comunicamos con un más allá inaprehensible.»²⁷ ¿Cómo entender esta comunicación sin sujeto, que surge de la aniquilación del sujeto constitutivamente «ensimismado»? Por cierto, no podría tratarse de un estado al que se arriba o de una nueva condición, pues se trata siempre de una transgresión, por eso la muerte es «el punto más intenso» del no saber, y es en este sentido una relación con la totalidad de la existencia, con el misterio de la vida (como «aventura ininteligible»). Así podría definirse la experiencia interior: *comunicación con un*

más allá inaprehensible. Porque, como ya lo señalábamos, en Bataille la fuerza de la muerte surge de la prohibición misma, el carácter esencialmente excepcional de la muerte es la clave.

La fascinación por el abismo sólo es posible respecto del movimiento inverso de «repliegue sobre sí» (en esto consiste la violencia interior), de lo contrario se trataría simplemente de una fascinación del sujeto. Por el contrario, el erotismo no tiene un sujeto del deseo, porque no corresponde a una necesidad (no se deja comprender por el cálculo), en sentido estricto tampoco tiene futuro, porque no está animado por el afán de posesión o de permanencia. «Poco más o menos, toda la experiencia interior dependió hasta ahora de la obsesión de la salvación. La salvación es la cumbre de todo proyecto posible y el colmo en materia de proyectos. Por el hecho mismo de que la salvación es el colmo, es por otra parte negación de los proyectos de interés momentáneo.»²⁸ La obsesión de la salvación implica un diálogo interior, en que el sujeto quiere trascender la materia, porque es precisamente con respecto a ésta que tiene sentido la idea misma de una salvación. La subjetividad se pliega sobre su propia idealidad, o mejor dicho, se produce como idealidad recién al plegarse sobre sí y extrañarse de la materia que penetra su existencia. La experiencia del pecado, por ejemplo en el *miserere* bíblico, es un tipo de conciencia, la que resulta de un *despertar* en medio del abandono y la devastación, una conciencia que nace de la culpa pero también de la pérdida, de una experiencia límite que consiste en *encontrarse abandonado*. El *miserere* es, pues, la fe del *desesperado*, que no corresponde simplemente a la creencia del devoto y obediente; es una peculiar experiencia de la materia de la existencia antes que de la presencia de Dios en la tierra.²⁹

En este sentido, el cristianismo se entiende como la idea de una obsesión: la obsesión por la muerte que es, en lo esencial, la obsesión por la salvación. En efecto, el cristianismo ve en la muerte el paso hacia la salvación, hacia la trascendencia representada como vida eterna. Pero esto significa la supresión del horror a la muerte. En cierto sentido, la salvación es una salida, pero es una «falsa salida», porque consiste en incorporar la alteridad a la vida discontinua. Dicho de otra manera, el sentido de la salvación es *la vida eterna como supresión de toda salida*. La «vida eterna» es la verdad del ser en el cristianismo, y de allí su

28 *La experiencia interior*, p. 62.

29 Hemos desarrollado esta idea en el texto: «La economía expresiva del signo», sobre la obra «Miserere» del artista visual Francisco Sanfuentes. *Las Obras y sus Relatos*, Editorial Arcis, Colección El Rabo del Ojo, Santiago de Chile, 2004.

esencial contraposición a la nada. La nada, en este caso, no es simple ausencia o carencia, es la negatividad que afecta al ser, es la versión de la alteridad desde el reino del ser. El ser es, pues, el recurso para darse a pensar la nada. De aquí también que la experiencia más propia del ser en Bataille sea el tedio: «el ser no es más que tedio, la fatalidad del tedio, donde nos encontramos finalmente encerrados por límites infranqueables, y al interior de los cuales el aire se hace cada vez más irrespirable.»³⁰ La idea de la nada es inconcebible sin relación al ser, respecto al cual significa su aniquilación, su anonadamiento. La nada marca entonces un límite para la imaginación, que ensaya una salida mediante la alteración del tedio de ser como interior sin salida.³¹ La nada no «es» lo otro que el ser, no puede ser pensada simplemente como otro modo de ser, sino como lo absolutamente inconcebible en sí mismo, por eso su cuerpo de negatividad está montado sobre el ser al que aniquila. Cuando se busca una salida, ¿qué es lo que se busca al otro lado de la salida? El objeto de una búsqueda sólo puede corresponder al ser: «el ser que busca un más allá de sí mismo —dice Bataille— no toma expresamente por objeto la nada sino otro ser. Sólo que este otro ser no puede alcanzarse sino a través de la nada, y la nada, entonces, debe corresponderse en alguna medida con una especie de devaluación del ser que desea, ya que este ser está representado como tedio, y en el tedio ya está la percepción de un vacío.»³² Es decir, la nada no puede proponerse desde un comienzo como un objeto en sí mismo, sino como el paso necesario hacia otro ser. Pero el ser que se quiere abandonar, del cual se desea salir, es el propio ser, pues es en la identidad de «uno mismo» como el ser me hace pertenecer a su reino de tedio. El individuo es una modalidad del ser, es así como se encuentra a sí mismo. Por eso dice Bataille que la nada corresponde a una devaluación del ser que uno mismo es, y esto nos dice la verdad de la salida que se busca: *una salida desde aquello que uno mismo es*. Entonces, el pasaje hacia otro modo de ser (inconcebible) va deviniendo en el objeto de deseo del sujeto que trabaja su propia devaluación como sujeto, porque ser «lo otro» pasa por no ser «lo mismo». En esto consiste propiamente el pecado: «el pasaje a través de la nada es exactamente el pecado. Eso puede ser el pecado desde dos puntos de vista; el hecho de buscar la nada más allá de uno mismo es ya un pecado.»³³ Buscar el ser *más allá*

30 G. Bataille: *Discusión sobre el pecado*, Paradiso, Buenos Aires, 2005, p. 43.

31 Escribe Harold Brodkey: «Quizá siempre había estado claro, pero ahora [próxima la muerte] lo está mucho más para mí, que mientras uno vive representa un papel y que el lugar donde lo representa es hueco, sin suelo, sin contornos perceptibles. Uno representa ese papel sin convencimiento, con una actitud de transeúnte que procura (y no consigue) ocultar». Op. cit., p. 76. La reflexión tiene aquí el carácter de una Danza Macabra, y la muerte opera un efecto de carnavalización bajtiniana.

32 *Ibíd.*, p. 60.

de uno mismo es buscar la nada, una búsqueda que nace, pues, de una profunda insatisfacción, de un malestar que contamina toda la existencia. Ese más allá acontece en la propia aniquilación.

Bataille ha visto en el hombre de Lascaux la experiencia original de la salida. «El hombre de Lascaux es así el símbolo de las eras que supieron del pasaje de la bestia humana al ser separado que somos.»³⁴ Es decir, el hombre de Lascaux sabe que lo humano es el fruto de un repliegue sobre sí provocado por el horror. Sabe del umbral, esto es, *sabe de su no saber* (es de donde nace la angustia); sabe entonces del límite de lo humano con la radical alteridad, límite olvidado en el encuentro del hombre consigo mismo, en la habitación de la conciencia y su diálogo interior. Pero, debemos insistir en ello, lo humano no limita en sentido estricto con lo animal, es decir, lo otro que lo humano no es lo animal. Porque la relación con lo otro, con la trascendencia inaprehensible, surge del no saber. Lo fundamental no es lo que está más allá, sino el umbral mismo, el límite y lo que éste significa para lo humano. Dicho de otra manera: lo abismante es el hecho de que «exista», en el borde interno del límite del mundo, un pasaje hacia lo otro que lo humano (lo otro que uno mismo). *El modo de existencia de ese pasaje es la prohibición.*

La experiencia de la prohibición en la transgresión (el pasaje de la nada), es un exceso que no tiene nada de cuantitativo, que consiste en sentido estricto en el desborde de los límites del sujeto. Experiencia, pues, que es esencialmente anterior al *discurso* teológico del pecado, y cuya posibilidad en la teoría de Bataille sería co-originaria a la conciencia misma del ser humano. Es decir, tener conciencia de que se es humano, es esencialmente la conciencia de que se podría dejar de serlo. He aquí la conciencia de la nada; o, mejor dicho, lo humano es aquella criatura que podría dejar de ser, que está constituida por aquella posibilidad límite que debe reprimir. El ser se adhiere en cada caso al modo de ser humano, en la medida en que la relación más propia con el ser es aquella que se dirige hacia lo que uno mismo es; es en «uno mismo» en donde el ser toma cuerpo e identidad. Entonces, la alteración pecaminosa del ser, la relación con el límite en donde el sujeto comienza a des-hacerse, es portadora de angustia, pero también de una gran intensidad, que se da a experimentar en sí misma.

33 *Ibid.*, p. 61.

34 *Lascaux o el nacimiento del arte*, p. 31.

«En la transgresión auténtica la angustia es profunda, pero en la fiesta, la excitación la supera y la suspende. La transgresión que aquí señalo es religiosa, vinculada a la sensibilidad extática, que es la fuente del éxtasis y el fondo de la religión.»³⁵ La fiesta es el acontecimiento en donde el pasaje de la nada se dispone él mismo a la experiencia, como relación con el plus de alteración que es propio de la transgresión. La fiesta suspende la angustia en cuanto que suspende el paso de la nada en el paso mismo, en el instante de la disolución de lo mismo, sin que ello signifique que se anuncia el ser de lo otro.³⁶ Porque podría decirse que en ese instante la subjetividad *pone en obra* su propia disolución o cuestionamiento, es decir, el momento extático coincide con el derroche de los recursos que es al mismo tiempo un derroche de subjetividad. Bataille localiza en la fiesta el origen del arte, en la medida en que el «paso» entre el ser y la nada no es simplemente algo que le ocurre al hombre, sino que éste hace, y el arte nace cuando ese «paso» se ha incorporado a la cultura: «Las formas artísticas tienen por único origen las fiestas de todas las épocas, y la fiesta, que es religiosa, se relaciona con el despliegue de todos los recursos del arte.»³⁷ La prohibición está en el centro de la vida de la comunidad, y el arte, al cual el hombre es enviado buscando una salida, da cuerpo a la prohibición, permite entrar en relación con su fuerza. Porque no se trata, es necesario insistir en ello, de la fuerza de «lo prohibido», sino de la prohibición misma. Entonces, ¿qué clase de salida es al arte?

Decíamos que la idea de la salvación era una «falsa salida»; el pecado, en cambio, es en cierto sentido una salida, pero sólo respecto a la subjetividad obsesionada con la salvación, en una disolución relativa. No se es sujeto del pecado. El problema consiste entonces en la posibilidad de que la relación con la prohibición, en tanto que *límite* de este mundo, sea una obra del hombre, pero sin que su sentido sea puesto por el sujeto. He aquí la obra de arte, porque alterando las formas instituidas, no se dispone simplemente para una individualidad (que sería precisamente la forma del hombre como subjetividad), sino para una comunidad. Por eso la fiesta. Porque ésta no implica solamente alteración, sino también comunidad. En este sentido, podría acaso conjeturarse una cierta «objetividad» en la obra, porque entrar en relación con la prohibición es también entrar en relación con su permanencia, con su carácter trascendente. La prohi-

35 *Ibíd.*, p. 52.

36 «El desenfreno de la fiesta está, en definitiva, si no encadenado, al menos limitado a los límites de una realidad de la cual es negación. La fiesta es soportada en la medida que reserva las necesidades del mundo profano». *Teoría de la Religión*, Taurus, Madrid, 1999, p. 57.

37 *Ibíd.*, p. 53.

bición sostiene una relación negativa con la vida cotidiana del trabajo, la mantiene: «las prohibiciones mantienen —si se puede, y en la medida en que se pueda— el mundo organizado por el trabajo al abrigo de las perturbaciones introducidas sin cesar por la muerte y la sexualidad: esta durable animalidad que sin cesar introduce en nosotros, si requiere, la vida y la naturaleza, que son como el barro del que asomamos.»³⁸ De lo contrario, sólo se trataría de una alteración privada y sin sentido de la subjetividad (como ocurre con la simple anulación de la conciencia mediante el uso de determinadas drogas). En términos lacanianos, se trataría de un placer sin goce, porque es la relación con *aquello* de lo cual es imposible gozar.

En efecto, la transgresión sería entonces posterior a la prohibición, porque debía el hombre generar esa relación con lo trascendente *en* ella. Tal vez la conciencia de la prohibición, en tanto sea también la conciencia de la propia individualidad, como un fragmento respecto de la comunidad, como una particularidad «caída», sin sentido, sea también conciencia de la *comunidad imposible* de los hombres (ese oxímoron de la modernidad que es la «comunidad de individuos»). Y el arte tendría entonces esencial relación con esto: «Sostenemos con fuerza que la transgresión, sólo existe a partir del momento en que el arte se manifiesta, y que aproximadamente, el nacimiento del arte coincide —en la Edad del Reno— con el tumulto de juego y de fiesta que anuncian, en el fondo de las cavernas, esas figuras en las que estalla la vida, que siempre se supera y que se realiza en el juego del nacimiento y la muerte.»³⁹ La fiesta es, pues, una alteración de la determinación de la individualidad, relacionada con la función del sujeto en el mundo del trabajo. La fiesta trae la gratuidad al mundo, el principio del gasto y del derroche. Pero, ¿qué clase de exceso es el *derroche*, el sacrificio asociado a la fiesta? Ciertamente, no se pudo resolver en los términos de un cierto placer que se le depara al individuo, pues éste es precisamente el campo de la alteración, en tanto se disemina relativamente en la comunidad que la economía del trabajo había suprimido y olvidado.

«No hay dudas de que el arte —escribe Bataille— no tiene esencialmente el sentido de la fiesta; pero justamente, tanto en el arte como en la fiesta, siempre se le ha reservado una parte a lo que parece opuesto al regocijo y al agrado. El

38 *Ibid.*, p. 51.

39 *Ibid.*, p. 53.

arte se liberó finalmente del servicio a la religión, pero mantiene esa servidumbre con respecto al horror; permanece abierto a la representación de lo que repugna.»⁴⁰ El exceso de la fiesta tiene, pues, el sentido de lo que repugna en la representación, acaso no sólo porque confronta al individuo con el abismo que lo desborda y amenaza con disolverlo, sino, ante todo, con lo que en él mismo lo excede, con el exceso que el hombre mismo es y que como *individuo* ha necesitado olvidar en medio de los objetos, de lo cotidiano, de las funciones y las formas establecidas. En la niñez el sujeto se abría hacia ese exceso que se manifestaba en el modo de la «desconfianza» respecto del ser⁴¹, no sólo en el sentido de que acaso el mundo verdadero no era éste que veíamos, sino incluso la sospecha radical de que acaso *no había mundo* alguno. Entiéndase que no se trata de una mera conjetura metafísica, sino de un abismamiento que nace desde el propio sujeto, cuando lo que nos rodea parece estar no en lugar de otro mundo al que encubre (como ocurrirá después, al iniciarse la conciencia en la era de la ideología), sino *en lugar de nada*. «Sólo un pequeño número entre nosotros, en medio de los grandes logros de esta sociedad, se demora en su reacción verdaderamente pueril, se preguntan todavía ingenuamente qué hacen en el planeta y qué farsa les están representando. Quieren descifrar el cielo o los cuadros, pasar atrás de los fondos de estrellas y las telas pintadas, y como chicos buscando las hendiduras de una cerca, intentan mirar a través de las fallas de este mundo. Una de esas fallas es la cruel costumbre del sacrificio.»⁴² ¿Qué significa en este caso «desconfiar»? No fiarse del mundo, no fiarse de la cercanía doméstica de los objetos. Desconfiar es, pues, pensar; pero se trata de un pensar insólito, se trata de *pensar demasiado*, porque se piensa sin objeto. Se piensa sin asunto (por eso el niño se reserva sus sospechas), pero en el sentido de que se proyecta más allá de todo asunto. Se piensa más allá del mundo. De pronto no existe objeto que pueda satisfacer al pensamiento, no hay naturaleza que pueda territorializar a la subjetividad como individuo y, literalmente, atearla de cosas.

El sacrificio nunca está en el comienzo, está después de todo, como para reestablecer el comienzo indistinto de todas las cosas. En este sentido, podría decirse que la esencia del pensamiento es el sacrificio, el derroche, la fiesta de la destrucción del mundo. Porque pensar es empinarse más

40 «El arte, ejercicio de crueldad», en *La felicidad, el erotismo y la literatura*. Ensayos 1944-1961, Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires, 2001, p. 118.

41 «De niños, todo lo hemos sospechado: tal vez fuéramos, agitándonos extrañamente bajo el cielo, víctimas de una trampa, de una farsa cuyo secreto algún día descubriríamos. (...) pero como adultos 'poseemos' este mundo, disponemos de él sin límites, está hecho de objetos inteligibles y disponibles. (...) En una palabra, hemos dejado de desconfiar.» Loc. Cit.

42 *Ibíd.*, pp. 118-119.

allá de donde termina el mundo, o simplemente es hacer terminar el mundo, verlo como escenografía (después de todo). Pensar es desde un comienzo desconfiar o sospechar, pensar es no-saber, desorientarse y dirigirse con ciertas preguntas más allá del coto de lo posible, en donde surgen las respuestas en general. «El pensamiento riguroso, la firme resolución de pensar, es ya un desfallecimiento.»⁴³ La nada viene con el pensamiento, como vaciamiento del universo entero, nihilización del ser dado, porque el lugar que requiere el pensamiento es *todo el lugar*. Quiere el pensar suprimir toda *distancia* entre el sujeto y el objeto, porque en la lectura de Bataille el sujeto no ha de disolver simplemente el ser en su propia subjetividad (esto es lo horroroso), sino suprimir la diferencia. El sujeto quiere ser. Entonces, *entretanto*, el pensamiento potencia a la subjetividad, arrojada al tedio de *lo mismo sin fin*. En cierto sentido, el sujeto está separado del ser precisamente por el pensamiento, que no puede dejar de abismarse, de anonadarse. *Pensar es demasiado* en la finitud de la criatura. El pensamiento, que no se realiza sino como desconfianza, es pura pérdida. Podría decirse que en Bataille no se echa en falta el ser por carecer de él, sino que más bien se carece de ser, porque *se lo echa en falta*. En esto consiste el pensamiento

«La prisión estrecha del ser ‘separado’, el ser separado como un objeto, le provoca [al niño] una sensación opuesta de farsa, de exilio, de chistosa conjuración en su contra.»⁴⁴ Esta es una clave de ingreso en el problema de la nada en Bataille: el pensamiento del niño, porque no se atiene a los objetos, porque no está en un mundo allanado y disponible técnicamente a su soberanía de sujeto de trabajo. Podría decirse que el niño habita en un mundo inútil, gratuito, de derroche, del gasto, y es precisamente la fuerza de su pensamiento la que lo hace aparecer así. El pensamiento puede vaciar el mundo y traer la nada. La nada en este sentido no es para Bataille la negación de Dios en el universo (algo así como la idea de que no existe nada más que...), sino que es la negación que consiste en que «nunca haya existido nada (...), lo que se le mostraría a la hormiga si se apartara de sí, cosa que no puede hacer y que mi imaginación me puede representar».⁴⁵ Bataille imagina el aterrador despertar *para sí* de la mosca (pensemos el mosquito de la fábula nietzscheana), ficciona su propio despertar a la finitud: lo primero sería despertar al mundo, a la nada de mundo. Despierta en

43 «El no-saber», en *La felicidad, el erotismo y la literatura*, p. 246. «En cuanto a la esfera del pensamiento, es el horror. Sí, es el mismo horror.» *Ibíd.*, p. 245.

44 «El arte, ejercicio de crueldad», *Ibíd.*, p. 122.

45 «El no-saber», *Ibíd.*, p. 250.

la desesperación de estar en un «mundo» de cosas excesivas, porque nada termina en él.

Sólo el mundo puede territorializar el pensamiento, porque el objeto en general es la determinación del pensamiento, le da un mundo en donde «hallarse». En esto consiste el entendimiento, el pensar que ha devenido saber y, luego, conocimiento. El pensar ahora *determinado* en sentido hegeliano, que ha establecido la distancia, la separación entre el sujeto y el objeto como condición del dominio del mundo por parte del sujeto.

La filosofía anterior a Hegel había pretendido acotar el pensamiento desde *sí mismo*; había concebido la posibilidad de la determinación del ser —y del mismo pensamiento— como algo que le pertenece a la razón como sistema. Como si la finitud estuviese inscrita en el pensar mismo, en su relación con la sensibilidad. La finitud era la separación del sujeto y el objeto. Y bien podría decirse que Kant solucionó los problemas que tal separación implicaba (la relación con lo trascendente como tal) con la idea de lo *trascendental*. Es decir, las «relaciones» *a priori* de la razón al ser solucionan la *separación* sin suprimirla (porque la Cosa en sí no es la alteridad radical).

Bataille ve en la dialéctica un movimiento de superación sin supresión, y declara: «no oculto que soy más que cualquier otra cosa y sin serlo de cabo a rabo, un hegeliano.»⁴⁶ La dialéctica es la lógica de la nihilización del ser dado, porque la subjetividad no permanece igual a sí misma después de la autoconciencia del fundamento de sus posiciones. La dialéctica describe el movimiento histórico de la subjetividad como conciencia que deviene autoconciencia. Esto significa que la autoconciencia no es pura negación o nihilización de lo que hasta ahora operaba como fundamento de la relación de la conciencia y el mundo, sino que tal figura superada es «conservada», lo cual consiste en que la conciencia no vuelve simplemente a un estado «anterior» (por ejemplo, de ignorancia o de ingenuidad), sino que desarrolla una lucidez progresiva. Tal es su «expansión» (como espíritu), hasta coincidir con los límites del mundo.

En torno a la «figura» de la transgresión, Bataille ensayaba una antigua solución a un problema moderno: el individuo y la imposible comunidad. (En: Catálogo IX festival franco chileno de video-arte. Santiago 1989)

⁴⁶ *Discusión sobre el pecado*, p. 75.