



BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

**LA RISA COMO MEDIO TRANSGRESOR: UN ANÁLISIS
HERMENÉUTICO EN GEORGES BATAILLE**

TESIS PRESENTADA PARA OBTENER EL TÍTULO DE:
MAESTRA EN FILOSOFÍA

PRESENTA:
PAULA EUGENIA REYES NÚÑEZ

ASESORES:
DR. ÁNGEL XOLOCOTZI YAÑEZ
DR. ALBERTO CONSTANTE LÓPEZ

JUNIO 2017

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	P. 4
Capítulo 1. Las dimensiones sociales de los mundos: <i>profano y sagrado</i>.....	p. 11
1.1. La dimensión <i>heterogénea</i> : distinción entre el <i>mundo profano</i> y el <i>mundo sagrado</i>	p. 13
1.2. La dimensión <i>homogénea</i> : <i>hibridación</i> del <i>mundo profano</i> y el <i>mundo sagrado</i>	p. 27
1.3. La propuesta batailleana de la <i>heterología</i> : la <i>risa reflexiva</i>	p. 31
Capítulo 2. El filósofo ríe de sí mismo, anulándose.....	p. 44
2.1. La confrontación de la risa batailleana con sus antecedentes: la risa bergsoniana y la risa nietzscheana.....	p. 46
2.2. La risa batailleana: el <i>momento soberano</i>	p. 67
Capítulo 3. El discurso filosófico como pretensión irrisoria.....	p. 79
3.1. El <i>homogéneo</i> discurso filosófico.....	p. 81
3.2. La risa soberana como discurso transgresor: comprensión de la actualidad filosófica a partir de la dialéctica del amo y el esclavo de Hegel.....	p. 101
CONCLUSIÓN.....	P. 113
BIBLIOGRAFÍA.....	P. 116

AGRADECIMIENTOS

Deseo agradecer el apoyo recibido de ciertas personas en el transcurso de la elaboración de esta tesis de maestría:

Doctor Alberto Constante por sacrificar su tiempo, brindándome su enorme paciencia y entusiasmo en su auténtica forma de corregirme y aconsejarme con el fin de ser una mejor estudiante; doctores Ángel Xolocotzi, Ricardo Gibu, Fernando Huesca, Arturo Romero y Rodolfo Santander por compartirme de forma excesiva la pasión por la filosofía; doctor Antonio Campillo por transgredir la distancia al interesarse por trabajar conmigo y Concepción Flores por hacerme sentir en casa, estando en una oficina.

Mis padres, Susana y Arturo, por acompañarme desde lejos, sabiendo que siempre estuvimos cerca.

Mis hermanos, Isaac y Rebeca, por no perder el sentido del humor en los peores momentos; Miriam por tener el don de embellecer sintáctica y semánticamente esta investigación.

Mis amigos, Amanda y Alberto, por irónica y paradójicamente querernos.

INTRODUCCIÓN

Quisiera si [¿bailara?] no dejar de llorar la muerte: de llorar la muerte huraña, loca y ensangrentada, y también una risa loca que decepciona el corazón. Es seguro que sobre todo quisiera decepcionar mi resolución. Me gustaría reducirme a las lágrimas, a la fatiga, a la vergüenza, pero terminar de una vez con la inercia de los lamentos, para encontrar al fin el silencio de un muerto: pero el hipo me traicionará.
Georges Bataille

La presente tesis estudia la *risa* en la obra de Georges Bataille, por medio de un análisis hermenéutico. Este estudio de la risa comprende los aspectos generales en los que surge — circunstancias como sociales, económicas, políticas e ideológicas— y los particulares — características que constituyen su función como crítica al lenguaje discursivo (herramienta empleada tanto por la filosofía como por la ciencia)—, con la finalidad de proponer una reflexión innovadora sobre la filosofía de Bataille.

El estudio comienza por los aspectos generales, como propone Bataille: la risa no debe aislarse de los elementos que la complementan —la fiesta, el erotismo, el éxtasis, la embriaguez, el sacrificio, el asesinato, el incesto, el conocimiento neutro, el no saber, el juego, el silencio, el *amok*, el gasto improductivo, etcétera—, situados en el *mundo sagrado*. Por ello, el estudio de la risa no se efectúa de forma individual, separada, incomunicada, cerrada; sino en forma colectiva, reunida, compartida y abierta a sus elementos o aquellos externos como las actividades productivas —el trabajo, el orden, el discurso, el ahorro, el gasto productivo, el lenguaje, el pensamiento, etcétera— para una *sociedad de consumo* en el *mundo profano* o *de la actividad*.

La risa se comprende, en primera instancia, como el medio transgresor que excede el entendimiento, el sentido, el lenguaje y, en sí, el discurso sustentado por la filosofía materialista. La *transgresión* es un fin en sí mismo, o sea, aunque se vislumbre un trayecto ordenado, no garantiza una meta más que el abismo. Esta se auxilia de los elementos sacros para ir más allá del *límite de lo posible* y situarse en lo *imposible*, constituyente del *mundo sagrado*. No obstante, el trayecto de la transgresión se complementa de ambas partes, es decir, tanto de lo prohibido —el entendimiento, el discurso, etcétera— como de lo transgredido —la risa y demás elementos sacros—. La transgresión se configura como un ir y venir en distintas dimensiones, dimensiones complementarias como la vida y la muerte. En el pensamiento batailleano el papel de la *muerte* es primordial por ser el punto culminante de la decadencia, en otras palabras, el hombre que exceda los límites preestablecidos experimenta de cerca la muerte. Dicho acercamiento y exposición ante la muerte no solamente son el punto culminante, sino la forma excesiva de vivir en el *instante* en el que el hombre se comunique con su *ser natural* y su *soberanía*.

La risa se sitúa, en contraposición a lo exterior —lo real y lo artificial, productos del hombre considerándose *trabajador*—, en lo interno, sin querer remontarse realmente en la interioridad del hombre. El carácter interior está relacionado con lo *natural*, antes negado por ser inútil e improductivo para un sistema capitalista. La *naturaleza* del hombre se encuentra más allá del *trabajo*, ahondando en la dimensión *sagrada*. La risa es el modo en el que Bataille irónicamente minimiza la grandeza de lo antes impuesto, pero no es una burla inadecuada, sino un excedente a la comprensión utilitarista de la razón, el lenguaje, el discurso y el sentido productivos. La risa abre campo al *fondo del mundo*, a la perdición sin retribución para un futuro. En consecuencia, la risa carece de temporalidad y memoria,

poseyendo instantaneidad y olvido. La risa se dispone a reír el sinsentido de la seriedad y el sentido de la filosofía materialista. Es vacía como el sitio dejado en la ausencia de Dios. Es la apertura y la exposición al *abismo*, es la forma sin contenido. El modo en que la risa concientiza desgarradamente lo desconocido es la *imposibilidad* de conocerlo en su totalidad filosófica y científicamente. Lo anterior es sostenido a partir de las aportaciones que la actual tesis evidencia en los siguientes cinco puntos:

1. La risa batailleana abre el lenguaje discursivo a otros campos —experiencias y emociones—. En otras palabras, la risa, al carecer de un sentido permanente y fijo, permite el dinamismo conceptual, junto con el experimental y el emocional, sin importar su origen, pues para Bataille no existe un origen, ni un fin de las cosas. Tampoco existen las cosas por sí mismas, sino para los otros. Por lo que las cosas se tornan creaciones o invenciones del mismo hombre, el cual se desentiende de su mano creadora y las exterioriza para situarlas en lo natural, aunque no pertenezcan a este medio. En consecuencia, Bataille afirma que toda construcción social es una farsa y apunta a criticar el papel interpretado por la filosofía dentro de esta mentira.
2. Asimismo, la comprensión de la risa puede considerarse un juego del lenguaje al describir elementos sacros a partir de un sentido analítico. Esto se efectúa con la intención de convertir a la risa en el inicio de la culminación del sinsentido, pero entonces ¿qué sentido tendría hablar de algo irreducible al lenguaje? Nada, ningún sentido más que el de afirmar lo antes negado, como resultado de una paradoja que ironiza y lleva al absurdo la seriedad de los discursos. Ahora bien, regresando a la culminación del sinsentido, la risa emplea como medio a la razón, el lenguaje, el sentido y el discurso. Esto lo realiza para comunicar lo antes aislado, es decir, lo

decible con lo inefable, o lo permitido con lo prohibido. La comunicación entre estos elementos es considerada como la vía entre lo superficial y lo profundo, pues la risa simplemente es lo que se mantiene oculto, detrás del mismo discurso.

3. La función de la risa batailleana, en el plano discursivo, no se limita a ser una crítica al lenguaje y el sentido de este, como portadores de verdad; tampoco se restringe a ser un medio de transgresión de lo permitido por ser útil y lo prohibido por ser inútil en un mundo profano o de la actividad, regido por la producción y el crecimiento de riqueza. La función de la risa batailleana se extiende a ser el *límite de lo posible*, en cuestión de lo que el hombre es dentro de un mundo profano o de la actividad, en donde se prioriza la utilidad del trabajo para una vida y se menosprecia esta última en su condición natural, salvaje. Con esto último no se pretende rescatar la esencia salvaje del hombre, sino percatarse de que lo que entendemos por hombre no es más que una construcción social, económica, política, teológica, filosófica y científica, sostenida por un discurso plagado de mentiras disfrazadas de verdades. En sí, el hombre no es lo que se dice ser, sino lo que se ignora o se omite por miedo a perder el control y el poder de este ser sumiso y servil. Asimismo, el miedo también genera más pérdidas que ganancias en las inversiones. Esta pérdida se debe a la ausencia de un fin o un sentido de la existencia. Por lo que la tarea en general del sentido, el discurso, la verdad y demás, está abrigada por una concepción reducida a: el trabajo, la civilización y todo aquel elemento que procure la conservación y la producción de una vida útil para el capitalismo.
4. El estudio de la risa batailleana no se limita al ámbito filosófico, sino que abarca otros como el económico, el psicoanalítico, el histórico, el artístico, el antropológico, entre otros. Comprender la risa excede el estudio de un solo enfoque, porque Bataille

plantea una fusión de todas las ciencias, sean humanísticas o científicas, una vía alterna para comunicarse con la imposibilidad de comprender en su totalidad al hombre, el mundo y el universo. De ahí que su propuesta de la *heterología*, pretendiendo ser una ciencia, se sitúe en el ámbito sagrado, para luego continuar en el social, el económico, el filosófico, el artístico, el psicoanalítico y el científico.

5. A partir de la generalización del estudio de la risa y de toda la filosofía batailleana es posible percatarse de la imposibilidad de restringirlos en una sola disciplina filosófica. En otras palabras, si bien es cierto que algunos pensadores —Jean-Paul Sartre, Oscar del Barco, entre otros— sitúan el pensamiento de Bataille en el misticismo, la ontología y la fenomenología; también es cierto que excede estas limitantes y si se le intenta reducir a una rama, entonces se cae en una contradicción de lo que el pensador francés tanto negó; como también lo hizo con su persona, desde sus múltiples identidades —Pierre Angelique, Lord Auch, Louis Trent — hasta no considerarse un filósofo.

El tratamiento de los contenidos anteriores se divide en tres capítulos que van de lo general a lo concreto. En el primero capítulo titulado *Las dimensiones sociales de los mundos: profano y sagrado* se plantea la idea de las dimensiones sociales —*heterogeneidad* y *homogeneidad*— retomadas por Bataille de la teoría sociológica de Durkheim, y los mundos —profano o de la actividad y sagrado— expuestos por Bataille. También se exponen las repercusiones de la unión entre el mundo profano y sagrado, se introduce al papel de la risa dentro de la heterología como un medio transgresor ante lo impuesto —lo prohibido, lo ordenado, las leyes, etcétera—, y se presenta a la heterología como la propuesta de Bataille ante la situación actual —social, económica, política, científica y filosófica— con el fin de

incluir en el estudio lo antes desechado y *excretado* por no poseer ningún beneficio futuro. A partir de esta propuesta es que comienza a especializarse el estudio de esta investigación.

El segundo capítulo, nombrado *El filósofo ríe de sí mismo, anulándose*, detalla las características de la risa en el pensamiento batailleano, contraponiéndola con la de otros pensadores, como Bergson y Nietzsche. De ambas teorías, respecto al tema de la risa, se desatan las primacías y las dificultades con las que Bataille se enfrenta. También se explican los motivos por los cuales en el pensamiento batailleano no existe una figura del *soberano*, sino un *momento soberano*. Asimismo, se exponen los elementos que conforman la risa, ahora, *reflexiva*, como: el no saber, el conocimiento neutro y el silencio. Por medio de estos elementos, Bataille configura su filosofía, la cual excede la capacidad de razonar, prioriza el papel de lo experimental y lo emocional como las vías alternas de conocer de manera neutral y reflexionar la existencia misma, sin necesidad de poseer utilidad o seguridad para el porvenir.

Finalmente, el tercer capítulo, llamado *El discurso filosófico como pretensión irrisoria*, muestra el papel de la risa en el ámbito de la filosofía; no sólo como tema filosófico, sino también como el quehacer del filósofo a través del *lenguaje discursivo*. Para ello se desarrolla un caso en específico: *la dialéctica hegeliana*. A partir de este ejemplo filosófico —en el cual es evidente la repercusión del trabajo, la historia, el *ser* y el *saber absolutos*—, es como Bataille atenta contra estas ideas, proponiendo una reflexión sustentada en la experiencia y las emociones vivenciales para una nueva filosofía inacabada y desdialectizada —siguiendo el comentario de Foucault—, en la cual quien filosofa carezca de *identidad* y posea la *comuni3n* con los demás seres —hombre, mundo y universo—. Del mismo modo, como fin secundario, se sustenta generalizadamente el estudio hermenéutico

sobre la risa, como medio transgresor en la obra de Bataille, y posible vía alterna para las filosofías actuales.¹ También se expone la manera en que repercutió la unión de ambos mundos, tanto en el nivel metodológico de la filosofía como en quien lo emplea, el filósofo. La repercusión es notoria al concientizar la filosofía como un trabajo. Por ello el conocimiento adquirido dentro de este ámbito conservó las características de utilidad y productividad, obtenidas del sistema capitalista. Ante esto, Bataille propone la fusión de los elementos cognoscitivos y el desentendimiento de la consideración de la filosofía, como un medio para la adquisición del conocimiento utilitarista, proponiendo los siguientes elementos: *a)* lo excedente a la razón —irracional y emocional—; *b)* el silencio y el sinsentido; *c)* el no saber, y *d)* el conocimiento neutro, los cuales se vislumbran como posibles medios inacabados y rebeldes ante lo impuesto. Es necesario partir de una interpretación hermenéutica de la *risa reflexiva* de la cual los pensadores contemporáneos disocian fragmentos que configuren sus actuales filosofías que, si bien, no concluyen del mismo modo que Bataille, al menos continúan el trayecto del pensador francés.

¹ Filosofías tales como la de Agamben y su estudio sobre la *muerte* y el *lenguaje*, Nancy con la *comunidad*, y Pelbart con el *soberano*.

CAPÍTULO I

Las dimensiones sociales de los mundos: *profano y sagrado*

La glosa batailleana no espera, por tanto, que la manzana caiga del árbol, sino que prefiere sacudir el árbol para que este desprenda sus frutos.
Axel Gasquet

Es relevante iniciar este apartado con la exposición de los ejes sociológico y económico de los que parte la filosofía de Georges Bataille para situarse en la *risa, reacción soberana y rebelde ante el lenguaje discursivo como medio de conocimiento útil y productivo para una sociedad de consumo* en las cuales se niega el aspecto espiritual o sagrado de la naturaleza, incluida la humana; el eje sociológico está basado en *Las formas elementales de la vida religiosa* (1965) de Durkheim, quien divide el mundo en dos dimensiones: *heterogéneo* y *homogéneo*, también se basa en *Ensayo sobre el don* (2006) de Mauss donde se prioriza la pérdida de una ganancia sin ninguna retribución. La primera dimensión —*heterogénea*— de la teoría durkheimniana separa el *mundo profano* del *sagrado*,² y la segunda —*homogénea*— une ambos mundos con la finalidad de utilizar y obtener algún beneficio material de los diferentes elementos sacros en la ciencia, la técnica, la filosofía, la política y la economía. Por otra parte, de la teoría maussiana, Bataille retoma el *gasto improductivo* y excedente a lo necesario, referente al mundo sagrado, como el principal eje de la existencia humana. En este punto es donde radica la principal razón económica, puesto que el sistema al que se remonta

² De inicio, debe tenerse claro que el *mundo profano* se re-produce por medio de la manipulación de lo real o lo exterior del individuo, ya sea material o inmaterial. Mientras que el *mundo sagrado* no produce, sino que se presenta inesperadamente o de forma improductiva. En lo sagrado no hay fines para un futuro, ni reproducciones benéficas; sencillamente hay una *donación* de uno mismo o en comunidad, perdiéndose en su *conciencia de sí*.

la crítica del pensamiento de Bataille es el capitalista y “los principios utilitaristas de la economía clásica (presentes tanto en el liberalismo como en el marxismo)” (Fava, 2007, p. 11).

La *sociedad de consumo* centra su atención en los elementos —el trabajo, la producción, el ahorro, la racionalidad, entre otros— que ofrezcan cierta utilidad para el *crecimiento* y la *conservación* de la economía capitalista (Bataille, 2007a, p. 45). Debe aclararse que tales elementos no pertenecen únicamente al campo económico, sino también a otros, como lo son: la política, la religión, la filosofía y la ciencia. En estos campos se producen conocimientos que garantizan un beneficio objetivo, sea material o inmaterial. Tal beneficio tiene como finalidad someter a quien desconoce lo discutido, pero ¿cómo los someten? Haciéndoles creer una justificación *ad hominem* para su supuesta conservación. Los medios por los que se les hacen creer dicha mentira, según Bataille, son: la razón, el trabajo, el orden, las prohibiciones, etcétera. Un ejemplo de ello lo encontramos en la religión cristiana que les hace creer a sus devotos la existencia de un dios quien, por medio de ciertos mandamientos —patrones de comportamiento—, les garantiza su salvación en otro mundo. De forma análoga sucede en la filosofía y la ciencia, las cuales ofrecen un conocimiento sustentado en la razón sobre el mundo, el hombre y, en sí, el universo con la finalidad de asegurarles, mediante una utilidad y cosificación de la naturaleza, una conservación de su existencia. No obstante, en ambos campos se anula la parte de la mortalidad y si bien en la ciencia se estudia, simplemente se realiza con la finalidad de reducirlo a un acontecimiento vital de carácter objetivo (Bataille, 2007c, p. 117).

1.1. La dimensión *heterogénea*: distinción entre el mundo profano y el mundo sagrado

La continuidad, que para el animal no podía distinguirse de ninguna otra cosa, que era en él para él la única modalidad posible de ser, opuso en el hombre a la pobreza del útil profano (del objeto discontinuo) toda la fascinación del mundo sagrado.
Georges Bataille

Al inicio de su trayectoria intelectual, Georges Bataille no esclarece la distinción entre las dimensiones sociales —*homogénea* y *heterogénea*— y tampoco el contenido de dichas dimensiones —*mundo profano* y *mundo sagrado*—. Sin embargo, con el paso del tiempo y los hechos históricos —Primera y Segunda Guerras Mundiales y Guerra Fría, según Campillo (1993, p. VII)—, la pasada distinción es aclarada, al igual que su postura, ahora “rebelde”,³ con la cual atenta contra el sometimiento del individuo al mundo profano y la *homogenización* de ambos mundos para extraer alguna utilidad capitalista. Estas adquisiciones materiales irán desde el aspecto económico (Capitalismo) y etnológico (culturas primitivas), hasta el filosófico (Utilitarismo y Materialismo).

Para Bataille (2005) existen dos mundos: el profano y el sagrado. La finalidad de dicha distinción es la de justificar la separación del hombre con su *ser natural* en una actualidad en la que impera el sistema capitalista. Más que la causa de este sistema, Bataille centra su atención en los efectos: la *producción* y el *consumo*. Los efectos del sistema han abastecido todo, incluyendo lo que el hombre es como ser natural —salvaje— y lo han modificado a su conveniencia, sometiéndolo a un *ser artificial* o *aparente*, reducido a la

³ La actitud rebelde de Bataille es evidente en sus últimas obras, por ejemplo: *La parte maldita* (1949), *Breve historia del erotismo* (1951), *El erotismo* (1957) y *Lágrimas de eros* (1961) y *Teoría de la religión* (1973).

finalidad de la civilización y la servidumbre de los demás. Tal reducción y omisión se presenta en el *trabajo*. Bataille (2008) entiende por trabajo “lo único que se opone sin equívoco a la animalidad” (p. 162). Dentro del trabajo propone la distinción entre lo útil e inútil para la producción.

En consecuencia, Bataille distingue dos modos de comprender el entorno —sea el universo, el mundo o el hombre— uno material y otro espiritual. En el primero, no solamente abarca lo tangible, sino también lo intangible —las ideas— necesario para cierta producción y crecimiento del entorno material esta. En el segundo, incluye aquellos elementos —tangibles o intangibles—, los cuales son inútiles y no producen nada. En este caso lo *espiritual* es aquello que no aporta ninguna utilidad al capital. No obstante, Bataille (1981) sostiene que es un error reducir lo espiritual a elementos relacionados con la divinidad, pues lo espiritual trasciende la figura divina, situándose en el *abismo*, donde no se produce ninguna esperanza para el porvenir. La espiritualidad, referida por Bataille, está ligada al *vacío* y al *sinsentido* de la existencia humana porque en ausencia de dios no hay *nada*, como tampoco después de la *muerte*. Lo que intenta demostrar Bataille es la imposibilidad del hombre por comprender lo que está más allá de su existencia, advirtiendo que de lo único que puede regirse es de su interioridad plagada de una espiritualidad abismal y azarosa que no le garantiza nada.

De esta manera, dentro de lo material radica lo exterior al hombre, lugar en donde se torna egoísta e individualista, preocupándose solamente de su conservación mediante una *experiencia particular*. En lo espiritual, por otra parte, el hombre se comunica con el otro —no por medio de un *lenguaje discursivo*, sino a partir de una *continuidad*—, alejándose de la conservación de su experiencia particular para exponerse, por medio de la *donación* y la

pérdida del exceso improductivo, a la *existencia general* (Bataille, 2009, pp. 16-17). No cualquier hombre puede efectuar dicha donación o pérdida, sino uno que sobrepase sus necesidades básicas, es decir, el hombre cuyo capital exceda los límites de la conservación para situarse en el *lujo*. En otras palabras, el hombre *soberano* no será aquel que mantenga lo seguro o material para su conservación, sino el *miserable*⁴ que “se acuesta sobre la tierra y se margina. Un lujo auténtico exige el desprecio acabado de las riquezas, la sombría indiferencia de quien rechaza el trabajo y hace de su vida, por un lado un esplendor infinitamente ruinoso y, por otro lado, un insulto silencioso a la mentira laboriosa de los ricos” (Bataille, 2007a, p. 94). En este caso, se entiende por *lujo* aquello que sobrepasa lo necesario y “determina aún el *rango* de quien lo ostenta y no existe rango elevado que no exija ostentación” (Bataille, 2007a, p. 93). El rango es “el efecto de la voluntad torcida, (...) lo opuesto de una cosa: aquello que lo funda es sagrado, y el orden general de los *rasgos* reciben el nombre de *jerarquía*” (Bataille, 2007a, p. 90). Con el lujo se exceden los rangos y se expone absolutamente a la pérdida. En consecuencia, el hombre que sobrepase el rango jerárquico es el que obtenga su soberanía, una aliada a lo sagrado.

La *comunicación* con el otro debe entenderse teológicamente,⁵ es decir, como la *comuni3n* entre dos o más *seres*, antes *discontinuos* y ahora *continuos*; pero ¿qué se entiende por este tipo de seres? Bataille (2008) distingue que en una *sociedad de consumo* existen dos tipos de seres: discontinuos y continuos. Los primeros est1n relacionados con la actividad, o sea, todas las acciones referentes a un fin productivo como el trabajo. Los segundos son aquellos sometidos al sistema, sea econ3mico, pol3tico, teol3gico, filos3fico o hasta

⁴ En la consideraci3n del *miserable*, seg1n Tonkonoff (2014), tambi3n debe incluirse al individuo poderoso que controla a otros. Estos 1ltimos vanaglorian y repudian, a la vez, al primero.

⁵ Debe recordarse que en la teor1a batailleana lo teol3gico carece de fin, es decir, de un Dios. Por lo tanto, el empleo de t3rminos teol3gicos est1 falto de contenido divino.

científico. Tal sometimiento es producto de un temor por el futuro. El temor o el miedo, productos de la incertidumbre a su destino, pierden relevancia al ser sustituidos por una seguridad garantizada por el sistema utilitarista. A cambio de dicha seguridad, el ser discontinuo somete voluntariamente su vida al servicio del sistema. En consecuencia, este último ser reduce lo desconocido a lo conocido. Dicha reducción es de la naturaleza humana. Por ello, desconoce su naturaleza, truncando su continuidad.

El segundo ser es aquel que reconoce su incapacidad de abarcar la totalidad de la naturaleza,⁶ sea suya o del exterior. En el reconocimiento de su impotencia, este expone su individualidad —conciencia—. La exposición de su ser es posible por las eventualidades sagradas que transgreden por un instante el *mundo profano o de la actividad*. Las eventualidades sagradas son el erotismo, el éxtasis, las orgías, los sacrificios, los asesinatos, el incesto, las lágrimas, las risas, el silencio y el no saber. Todos estos eventos garantizan un *gasto improductivo*, o sea, un *consumo* carente de utilidad para un futuro. El ser continuo, en las actividades sacras, aparte de gastar sin ningún beneficio, logra comunicarse con otros seres. La comunicación presente en estos eventos tiene un fin: vivir al exceso de morir. Tal como se explica en la siguiente cita:

Ciertamente, no se trata aquí de una muerte real. La muerte también puede ser figurada, y su representación dar acceso a la continuidad. Pero existe una diferencia considerable entre la representación de la muerte y la muerte real: el tiempo. La representación de la muerte no es sino una muerte diferida que persigue el mismo fin que la muerte real: la continuidad.

La muerte real de un individuo determina el fin de su vida. La continuidad de la muerte se realiza en ese instante de fusión entre la vida y la muerte. La muerte diferida, por el contrario, nos da el espacio transitorio de la continuidad sin tomarnos (quitarnos) la vida (Gasquet, 2014, pp. 31-32).

⁶ Bataille aclara que el hombre jamás podrá someter a la naturaleza (1991, p. 25).

Lo anterior quiere decir que los seres continuos constantemente arriesgan su sometida conservación para experimentar, aunque sólo sea por un *instante*, su soberanía. Por soberanía debe entenderse la actitud rebelde del hombre que se desentiende de cualquier preocupación acaecida en la vida de la utilidad y la productividad. La rebeldía del hombre surge a partir de la imposibilidad de controlar su incierta existencia, por lo que “se burla de todo pensamiento” (Bataille, 2012, p. 564) que intente garantizar certeza ante lo advenidero. En consecuencia, el hombre se torna un ser continuo al desentenderse de todo lo anterior. En la soberanía, el ser continuo ya no se preocupa ni cuestiona por la seguridad y la protección para conservar su existencia. El ser continuo que, por un instante adquiere su soberanía, se olvida del mundo profano o de la actividad, como también de su conservación, esta última dependiente de la necesidad de vivir a expensas de trabajar.

No obstante, es imposible presenciar la soberanía en el mundo profano debido a que en este mundo el hombre no es *para sí*, sino para lo otro exterior a él. La exterioridad debe entenderse como la jerarquía⁷ que somete al hombre, reduciéndolo al beneficio y la utilidad de la primera. Para experimentar la soberanía, la única posibilidad que tienen los seres discontinuos es donar y exponer su individualidad a las actividades sacras. Más allá de las donaciones y exposiciones sólo permanece la nostalgia de la *continuidad* desaparecida. Con respecto de lo anterior, Bataille (2008) aclara:

En la base, hay pasajes de lo continuo a lo discontinuo o de lo discontinuo a lo continuo. Somos seres que mueren aisladamente en una aventura ininteligible; pero nos queda la nostalgia de la continuidad perdida. Nos resulta difícil soportar la

⁷ Sin embargo, como anteriormente se mencionó, el origen de la jerarquía se ubica en lo sagrado que trasciende para situarse en lo material, produciendo rangos en los cuales se determina, limita y ordena los grados de superioridad (Bataille, 2007a, p. 90).

situación que nos deja clavados en una individualidad fruto del azar, en la individualidad perecedera que somos. A la vez tenemos un deseo angustioso de que dure para siempre eso que es perecedero, nos obsesiona la continuidad primera, aquella que nos vincula al ser de un modo general. La nostalgia de la que hablo no tiene nada que ver con el conocimiento de los datos fundamentales que he introducido. Acaso a alguien pueda hacerle sufrir el no estar en el mundo a la manera de una ola perdida en la multiplicidad de las olas, ignorando los desdoblamientos y las funciones de los más simples entre los seres (pp. 19-20).

Sin la comunicación entre seres continuos, el ser discontinuo niega su ser natural en el mundo profano. Mientras que en el mundo sagrado, afirma su ser continuo. Inmerso en el mundo profano, el hombre —ser discontinuo—, al negar su ser natural, se somete a uno artificial, útil para la sociedad de consumo. El verdadero fin del ser natural es que “no sirve para nada (...), sólo tiene el valor en sí mismo, no en vistas de otra cosa” (Bataille, 1991, p. 33). Este último fin por ser inútil pertenece a la *intimidad* del hombre, omitida por el exterior —toda clase de instituciones que ponderen a mantener un orden jerárquico— con la excusa de salvaguardar su seguridad y supervivencia en una sociedad que, más que humana, es mecánica. El hombre ya no vela por sus propios intereses, sino se ocupa de los de los otros que le garantizan los suyos, ignorando el mundo sagrado.

Bataille (1991) explica la intimidad de la siguiente manera:

En la representación primera, lo sagrado inmanentemente está dado a partir de la intimidad animal del hombre y del mundo, mientras que el mundo profano está dado en la transcendencia del objeto, no tiene intimidad a la que la humanidad sea inmanente (p. 75).

Para Bataille (1991), la intimidad se relaciona con el hombre por ser aquello inmanente que le pertenece y “no se puede, discursivamente, expresar” (p. 54). Además de no relacionarse al orden real de las cosas exteriores. La impotencia de efectuar tal relación es porque lo

exterior pertenece a lo real, lo impuesto; mientras que lo interior del hombre tiene contacto directamente con su intimidad. Asimismo, Bataille diferencia la *conciencia de algo* —lo exterior— de la *conciencia de o para sí* —la intimidad—, pues “la intimidad es el límite de la conciencia clara; la conciencia clara no puede conocer nada claramente y distintamente de la intimidad, excepto las modificaciones de las cosas que le están unidas” (Bataille, 1991, p. 102). Dicha unión solamente es posible a través de la comunicación —*comuni3n*— entre los seres continuos que fusionan sus límites en la sagrada experiencia.

Sin embargo, el hombre que continua participando en las actividades, sean económicas, sociales o políticas, “se olvida de sí mismo” y se convierte en un mero objeto (Bataille, 1991, p. 45). Con base en la individualidad del hombre, los agentes exteriores —instituciones— vislumbran objetivamente qué tan útil les es el primero para sus fines necesarios. Los agentes exteriores buscan extender su posición superior y territorial ante la del individuo, ahora un peldaño más de la cima autoritaria. En otras palabras:

El hombre se convierte en un medio dentro de este encadenamiento de la utilidad dando lugar así a su subordinación y aniquilamiento como hombre en el ámbito de la actividad productiva porque “ninguna cosa, en efecto, tiene posición separada, ni tiene sentido más que a condición de poner un tiempo ulterior, en vista del cual se constituye como objeto” (de la Fuente y Flores, 2004, p. 50).

Al poner al mundo en su poder, el hombre olvida su parte espiritual —intimidad— y afirma la material —real, externa—; convirtiéndose en un “extranjero para sí mismo” (Bataille, 1991, p. 45). Tal crisis debía analizarse a través de la situación del hombre —individuo y civilización— y las consecuencias del entorno —el mundo— que lo rodeaba. Bataille no retoma tal reducción cientificista, sino que divide este mundo en dos: el profano y el sagrado.

El mundo profano, en la primera división, el hombre se desenvuelve automáticamente, tiene un principio y un fin para una vida preestablecida; nace, crece, se reproduce, produce, y muere. El hombre tiene su vida ordenada desde antes de nacer. El mundo profano, por otra parte, se sustenta en la *razón* y el *trabajo* como medios de producción para el hombre. Además, este reglamenta el modo de convivencia en el que se prohíben ciertas actividades, como el incesto, el sacrificio, la orgía, el asesinato, etcétera. A partir de esta prohibición, se recrea una supuesta “integridad” del hombre, ya sea moral o filosófica. Sin embargo, la vida del hombre no sólo se constituye del trabajo, el *ahorro*, el *gasto productivo*; sino del momento ocioso que no garantiza ninguna utilidad, ni productividad. En el mundo profano se posterga el momento del ocio improductivo. Dicha postergación tiene como objetivo el abastecimiento necesario en el futuro para la conservación y la supervivencia del hombre (trabajador). De la Fuente y Flores comentan:

El mundo de los objetos, profano, es ese reino de cosas y hombres cosificados que encuentran separados, identificados, marcados por una exterioridad que les asigna el papel que se debe cumplir dentro de la cadena de la productividad. El mundo de la actividad, del orden, real, trasciende, da lugares, subordina al terreno de lo útil organizando los cuerpos a través del lenguaje y otorgándoles el estatuto de entidades inteligibles. La subordinación, el sometimiento a través de la ordenación de cuerpo del hombre sólo puede darse en el ámbito humano: la naturaleza, en tanto inaccesible e impenetrable, no puede someterse (2004, pp. 50-51).

Las actividades prohibidas, según Bataille, tienen relación directa con el ser natural del hombre, uno no reducido a su hacer —trabajo—, sino extendido al reposo, en el que lo antes ahorrado es gastado improductivamente. Tales actividades son la negación de lo establecido como correcto en una sociedad que, aparte de ser consumista, es civilizada y, por tanto, tiene ciertos criterios para configurar lo es un hombre dentro de ella. Distinción del hombre es muy demarcada con respecto al animal, el cual no razona ni posee una *conciencia de algo*. El

hombre, al razonar, adquiere conciencia de algo, de lo real, de lo exterior creado por él mismo. Bataille (1981) menciona que la conciencia del hombre es histórica y se reduce al trabajo como fin último de su realización.

Con lo anterior, Bataille expone su divergencia en tanto que el hombre, antes de considerarse exclusivamente un ser civilizado, fue uno salvaje. No es sino a partir de la conciencia de algo que el hombre se olvida de sí, de su parte natural desligada de la civilizada y racionalizada. Bataille también discrepa en su concepción de trabajo —mundo profano— como la única vía posible para la vida, pues se ignora lo que hay más allá de lo productivo. Bataille en su obra *El erotismo* (2008), uno de sus más sobresalientes escritos descriptivos e históricos, contrapone el mundo profano con el mundo sagrado de la siguiente forma:

La sociedad humana no es solamente el mundo del trabajo. Esa sociedad la componen simultáneamente —o sucesivamente— el mundo profano y el mundo sagrado, que son sus dos formas complementarias. El mundo profano es el de las prohibiciones. El mundo sagrado se abre a unas transgresiones limitadas. Es el mundo de la fiesta, de los recuerdos y de los dioses (p. 72).

El mundo sagrado es aquel negado por el mundo profano, ya que su origen está fuera de la actividad productiva, esto es, fuera del raciocinio, del trabajo y de las prohibiciones, hallándose en la ociosidad y el *juego*. El mundo sagrado se compone de elementos inútiles, es decir, que no aportan ningún beneficio posterior a quien los ejerza. Entre estos elementos se tienen, en su mayoría, aquellos empleados por las civilizaciones primitivas dentro de los rituales, como lo son: los sacrificios, las orgías, el éxtasis, los crímenes, los incestos, las fiestas, la muerte, las risas, las lágrimas, etcétera. Los elementos anteriores convergen en una característica, aparte de ser improductivos para una sociedad de consumo, son irracionales. Del mismo modo, es a través de estas actividades —sacras— que el hombre puede

comunicarse con otros. Tal comunicación se da en el acercamiento con la muerte, pero también con un aparente fallecimiento.⁸ No obstante, la configuración de la muerte en Bataille no debe entenderse de forma literal, sino figurativamente. Para él, la muerte solamente es efectuada en instantes para luego regresar al mundo profano —del trabajo—. La muerte remite a la desconexión de la actividad, la utilidad, la productividad, hasta de la racionalidad.

Se podría creer erróneamente que los dos mundos —profano y sagrado— son contrarios; pero no es así. A lo largo de toda la obra de Bataille, este concibe que ambos mundos se complementan y constituyen, aunque no están presentes en el mismo tiempo y espacio. Esto es, el hecho de constar de elementos opuestos, no implica que no converjan de una manera armoniosa; incluyente, no excluyente. En este sentido, el mundo sagrado posibilita al hombre de aquello que no puede hallar en la materialidad, ni en la concentración de energías de la labor, sea física o intelectual; lo sagrado le ofrece un escape ante tanta presión. Este escape se manifiesta en medios como: la fiesta, el coito, el orgasmo, el éxtasis, en sí, cualquier actividad que no ofrezca un gasto productivo, es decir, un gasto que retribuya a un crecimiento posterior. En estos medios se encontraría cualquier eventualidad que ofrezca el desentendimiento del uso de la razón para emplear vías alternas que permitan al hombre comunicarse con su intimidad. Resumido de la siguiente manera:

El trabajo y la utilidad material han determinado ciertamente, o cuando menos han condicionado, los comportamientos de los pueblos aún poco civilizados; y los comportamientos religiosos tanto como los profanos. Pero esto no quiere decir que una costumbre extravagante remita *esencialmente* a la preocupación por la fertilidad de unos campos sembrados. El trabajo determinó la oposición del mundo sagrado con el mundo profano. El trabajo está en el principio mismo de las prohibiciones con las

⁸ No hay que olvidar que el “acercamiento a la muerte” se efectúa internamente, a partir de una experiencia límite, y el “aparente fallecimiento” es externo, pues en apariencia y en sentido figurativo uno fallece en tal experiencia o, al menos, eso es lo que percibe el espectador.

que el hombre presentaba su rechazo a la naturaleza. Por otra parte, el límite del mundo del trabajo, que las prohibiciones apoyaban y mantenían en la lucha del hombre contra la naturaleza, determinó el mundo sagrado como su contrario. El mundo sagrado no es, en un sentido, sino el mundo natural tal como subsiste en la medida en que no es enteramente reductible al orden instaurado por el trabajo, esto es, al orden profano. Pero sólo en un sentido el mundo sagrado es solamente mundo natural. En otro sentido *va más allá* del mundo anterior a la acción conjugada del trabajo y las prohibiciones. El mundo sagrado es, en este sentido, una negación del mundo profano, pero también está determinado por lo que niega. El mundo sagrado es también, en parte, resultado del trabajo, pues tiene como origen y como razón de ser, no la existencia inmediata de las cosas tal como la naturaleza las creó, sino el nacimiento de un nuevo orden de cosas, aquel que en consecuencia fue suscitado por la oposición que presentaba a la naturaleza el mundo de la actividad útil. El mundo sagrado está separado de la naturaleza por el trabajo; sería ininteligible para nosotros si no nos diésemos cuenta en qué medida el trabajo lo determinó (Bataille, 2008, pp. 120-121).

Bataille diferencia ambos mundos con el fin de enunciar el origen del problema actual del hombre: *la hibridación de las características distintivas de cada mundo*. Ante tal problemática, Bataille propone, como posible solución, el mantenimiento de la separación de los elementos pertenecientes a cada mundo y la inserción de los elementos sacros antes desechados por la ciencia —*heterología*—. Para sustentar lo anterior, Bataille parte de *Las formas elementales de la vida religiosa* (1965) de Durkheim, en donde expone las dimensiones sociales.

Durkheim distingue dos tipos de dimensiones sociales: la *heterogénea* y la *homogénea*. La primera mantiene la relación igualitaria entre ambos mundos, en otras palabras, le asigna la misma importancia tanto al sagrado como al profano, respetando las características autónomas de cada mundo. En la segunda dimensión se unifican los dos mundos; ya no son respetadas las características de cada uno, sino que se mantienen vigentes aquellas útiles para ciertos fines, y las demás son desechadas. La gran mayoría de las características del mundo sagrado son reemplazadas o resignificadas; en otras palabras:

Los elementos homogéneos de una sociedad son aquellos que se someten a leyes generales de utilidad y de conmensurabilidad, de modo que ninguna actividad homogénea es válida en sí sino en relación con otras, según una relación de funcionalidad medio-fin y de equivalencia económico-jurídica. Esta dimensión homogénea está destinada a asegurar la supervivencia de los individuos y de las sociedades, a protegerles de la muerte posible. Los hombres se aseguran la vida, pero a cambio se hacen esclavos del tiempo, es decir, del cálculo económico, del conocimiento científico-técnico y del orden jurídico-político (...). Pero junto a esta dimensión homogénea de la sociedad se ha dado siempre una dimensión "heterogénea", igualmente inherente a cualquier forma de existencia humana. Los elementos heterogéneos son aquellos que se afirman como fines válidos en sí mismos, y que por tanto no admiten ningún tipo de dependencia funcional o de equivalencia general. Es el gasto improductivo, el derroche sin cálculo, el sacrificio sin beneficio, el éxtasis agonístico, tal y como se manifiestan en las fiestas, los juegos, los deportes, las construcciones suntuarias, las joyas, las artes, los lutos, las guerras, las revoluciones, los arrebatos eróticos, etc. En todos estos casos, la acción humana deja de ser medio para un fin, deja de estar motivada o justificada por algún bien último, deja de estar subordinada a un proyecto exterior o superior a ella, y se convierte en una afirmación soberana de sí misma. La soberanía es la voluntad de ser para sí, sin demora y sin reserva, es decir, de manera completa e inmediata (Campillo, p. XV).

Bataille, al diferenciar ambos mundos figurados o desfigurados en cada dimensión social, evidencia los estragos de esta nueva forma de vida consumista en la que el hombre pierde el sentido de su *ser* y lo reduce a un mero aparecer. El hombre no vive para él, sino para el otro. Es allí, en donde se integra la reducción y la pérdida de la autonomía; el hombre se ha tornado una máquina, un objeto. No existe distinción entre cualquier animal y él, mientras ambos sean útiles para el aumento de riqueza. Aunque se pensaría que el hombre al poseer la capacidad de razonar se distinguiría del animal, no es así debido a que dicha capacidad solamente sirve para cosificarlo, en el sentido que lo torna un elemento más para la misma producción.

El papel del capitalismo es fortalecer su postura por medio de la sumisión de los otros, de los esclavos. Por ello, la autoridad de este sistema económico se sostiene de una psicología que integre ambos mundos en una dimensión —la homogénea—, permitiendo asesinar por

una ideología. Una muestra de ellos es la justificación, la cual surge de una creencia de triunfo y honor; el soldado mata a sus enemigos en las guerras. Esto último Bataille lo explica en su escrito *La estructura psicológica del fascismo* (1974), en el cual se entremezclan elementos del mundo profano con el sagrado para lograr un fin; se consigue el triunfo de un país o de una nación a través del uso de un cúmulo de hombres que den su vida por algo ajeno, pero que lo apreciaron como suyo desde su nacimiento. Es así como se trasciende los límites de tales mundos, por lo que se confunden los elementos pertenecientes —mundo sagrado— naturalmente al hombre y los impuestos como su supuesta naturaleza —mundo profano—. Son pocos los hombres desengañados; la mayoría cree que el actuar de cierto modo está justificado desde un inicio. Tal justificación es producto de las instituciones, tanto de las religiosas como de las políticas, entre otras.

Como reacción ante estas cuasi-justificaciones, Bataille replantea la distinción entre el mundo profano y el sagrado, debido a que al unirse ambos se pierden las cualidades que los hacen ser. El pensador francés al proponer esto último resalta la importancia del mundo sagrado como lo imposible de conocer en su totalidad. Al intentar conocerlo, a partir de los estudios de ciencias como antropología, sociología, etnología, filosofía, etcétera, se empobrecen sus auténticas cualidades o características. Siendo así, por medio de la soberanía, Bataille rescata el *límite de lo posible* en lo mundano y el de lo imposible en lo sacro.

A través de la soberanía es posible experimentar por un instante lo imposible —lo sagrado—, también la continuidad de los seres discontinuos —la muerte— y el contacto mismo con su intimidad. La soberanía es el punto en que se pierde el excedente material y se adquiere comunicación con lo que está más allá de las posibilidades del entendimiento —razón— y del trabajo —utilidad y productividad—. En sí, la soberanía es el punto

culminante de la decadencia, aquella negada por la *sociedad de consumismo*. El punto de la culminación Bataille (1981) lo entiende de forma paradójica, pues la soberanía no depende de una ganancia, sino de una pérdida desmedida. En consecuencia, para que el hombre adquiera su soberanía es necesario que descienda al *fondo del mundo* donde absolutamente nada lo resguardará, ni protegerá. El hombre se expone voluntariamente al abismo, sin esperar una retribución.

Bataille al emplear a la soberanía no busca más que un reconocimiento ante la imposibilidad de conocer lo desconocido. Asimismo, en el pensamiento de nuestro autor existe una nostalgia imposible de reconocerse como suya, pues antes de existir ya había sido anulada. La nostalgia batailleana radica en su contrapuesto, es decir, por lo que hay es como se niega lo existente. En este caso, Bataille niega que el hombre sea solamente trabajo y *necesidad* de conservación. Dicha negación es sostenida mediante el desarrollo de los rituales efectuados en las civilizaciones primitivas, ajenas al sistema capitalista. Si bien es cierto que el hombre no es capaz de retornar a su estado natural —salvaje— e interactuar con los animales y la naturaleza, al menos, por medio del desgarramiento de su conciencia —razón—, logra comunicarse con su ser natural.

Es evidente que la filosofía batailleana parte de ser una ficción o una parodia de la realidad; pero también es cierto que la ficción es un fragmento o desdoblamiento de algo, en este caso de lo que entendemos por real (Lora y Farfán, 2004, p. 62). Para Bataille la realidad es producto de la misma concepción del hombre y, siguiendo esta línea, también dicha puede comprenderse como lo real, aunque esta carezca de la posibilidad absoluta de realizarse.

1.2. La dimensión *homogénea*: *hibridación del mundo profano y el mundo sagrado*

*Se dio de esta forma a la conciencia clara un contenido híbrido.
El orden íntimo, profundamente irreal, adaptó sus representaciones míticas
arbitrarias a las formas lógicas de la conciencia de los objetos.*
Georges Bataille

Con la dilucidación de las diferencias entre la dimensión *heterogénea* y *homogénea*, se explican las repercusiones que, según Bataille, trajo consigo unificar y reducir el *mundo sagrado* al *profano*. Por otro lado, con la *homogenización* de ambos mundos, el hombre pierde sentido de ser autónomo y es sometido a los agentes exteriores que han configurado su entorno en uno predeterminado en el que el hombre debe adaptarse a vivir. El modo de adaptación del hombre es la *producción*. Bataille muestra la forma en cómo estas jerarquías —ciencias y técnicas— han abusado de su poder, homogenizando el entorno antes desconocido. En este caso, Bataille se refiere a los aspectos espirituales previos a los materiales cuando el hombre le rendía culto a seres celestiales que no sólo garantizaban la fertilización del cultivo o la disminución de las sequías, sino también reconfortaban internamente al hombre. A veces el culto no pasaba de ser un ritual que no garantizaba absolutamente nada. Sin embargo, no por ello dejaba de efectuarse. Esto se debía a que el hombre, por medio de tales eventualidades, se consagraba como lo que era: un ser entre los animales y el mundo, sin diferenciación alguna. En cambio, en la actualidad capitalizada el ritual se deja de lado debido a que no garantiza un fin y sólo es una pérdida de tiempo y capital.

Muestra de la visión capitalista es la legendaria frase de Benjamín Franklin ante esta circunstancia temporal: “el tiempo es oro”. En la vida capitalista cada segundo adquiere un

valor, cada hora de trabajo es retribuida con cierta cantidad monetaria por lo que ahora el *valor* ya no se encuentra en lo espiritual, sino en lo material. Actualmente se desvalorizan los rituales de sacrificio porque ya no se ofrece en tributo los cultivos o los cuerpos vírgenes a un ser celestial, sino que tales elementos son absorbidos por la materialidad y entre menos se sacrifique, mayor es la ganancia para el individuo dedicado a la crianza del ganado.

De esta forma es cómo funciona el mundo contemporáneo en una *sociedad de consumo*, siendo una hibridación entre lo profano y lo espiritual. No se intenta equilibrar ambas partes, sino aparentar o simular que continúa existiendo la última, reflejándose en el valor de cada objeto. Es equiparable el valor asignado a un objeto como al mismo sujeto, quien se percibe como un elemento más de esta realidad; en palabras de Bataille:

El mundo real permanece como un desecho del nacimiento del mundo divino: los animales y las plantas reales separados de su verdad espiritual se reúnen lentamente con la objetividad vacía de los útiles, el cuerpo humano mortal se asimila poco a poco al conjunto de cosas. En la medida en que es espíritu, la realidad humana es santa, pero es profana en la medida en que es real. Los animales, las plantas, los instrumentos y las cosas manejables forman con los cuerpos que las manejan un mundo real, sometido y atravesado por fuerzas divinas, pero caído (1991, p. 42).

A partir de ello, Bataille explica el papel practicado por el hombre dentro de una sociedad de consumo en la que ya no es percibido como sujeto, sino se limita a ser un mero objeto útil para ciertos fines. Objeto que olvida *ser natural* al aceptar se dice que es y son las cosas, sin cuestionarlo. Como tampoco, el hombre, ahora cosificado, transgrede los límites impuestos para vivir en un mundo profano que sólo garantiza lo necesario para la supervivencia. Además, tanto el hombre sometido como la sociedad de consumo son seres incapacitados para encontrar por sí mismos “una razón de ser y de actuar”, siendo esto lo que los coloca “en la dependencia de fuerzas imperativas” (Bataille, 1974, p. 94).

Por otro lado, desde el aspecto teórico de la vida industrial, la hibridación del mundo profano y sagrado, para Bataille existía un modo de entender la economía de su tiempo, a partir de una *teoría general* sustentada en dos principios de: *utilidad* e *inutilidad*. Con base en estos principios se distinguen dos vías alternas por las que transitaba la economía: una es el *ahorro*, lograda por del trabajo, y la otra es el *derroche* o *despilfarro*, el descanso seguido de la labor. Ambas constituían la finalidad del *consumo*, tanto de la oferta como de la demanda. Sin embargo, debe entenderse que el derroche o despilfarro hacen referencia al *gasto improductivo* que no posee ningún beneficio para la posteridad. Esta última observación es porque tanto en el mundo profano como en el sagrado hay *gastos*; sólo que en el primero se trata de uno *productivo* en vistas de algún beneficio, sea conservarse o crecer; mientras que en el segundo es uno *improductivo*, ya que no tiene otra finalidad más la de consumirse en un presente, sin esperar alguna retribución en un futuro. El gasto improductivo tiene como único fin la pérdida.

La teoría general adquiere mayor relevancia por el gasto improductivo. Dicha teoría se sustenta en una economía que vaya más allá de la utilidad y del trabajo. Bataille designa esta economía como *general*. El autor configura un andamiaje histórico de la manera en que el derroche o el gasto improductivo ha sido el principal eje económico en distintas culturas —primitivas y civilizadas—; introduce en la constitución natural del hombre las actividades que no produzcan una utilidad. Con el proyecto de *economía general*, Bataille abre campo a lo desconocido; no con la finalidad de conocerlo, sino de aceptar la imposibilidad de abarcarlo en su totalidad. Antes de tal proyecto, la economía era *restringida* porque sólo se interesaba en las actividades productivas como la razón, el orden, el lenguaje discursivo, el

ahorro, el gasto productivo, en sí, cualquier actividad que conservara la vida; pero no cualquiera —natural—, sino una asociada con la producción.

1.3. La propuesta batailleana de la *heterología*: la *risa reflexiva*

Este mundo del trabajo es para Bataille un espacio homogéneo en el que todo se encuentra unificado por una relación de utilidad; es por ello, que propondrá (...) la constitución de una heterología: enfrentará lo homogéneo a lo heterogéneo, lo discontinuo a lo continuo.
de la Fuente y Flores

Bataille critica las filosofías —utilitaristas y materialistas— que reducen y someten la naturaleza a meros conceptos, empleando el *lenguaje discursivo*. También rechaza las que extraen un conocimiento con fines de *utilidad* en pro de la vida productiva; ejemplo de estas filosofías son: la cartesiana, la hegeliana y la marxista. Las filosofías, con la ayuda del uso de la *razón*, emplean el lenguaje discursivo como medio de adquisición de un conocimiento útil para las instituciones que ejercen poder sobre el hombre. Tales instituciones van desde las científicas, las teológicas, las políticas, hasta las económicas.

Además del sometimiento hacia el uso del conocimiento, Bataille atenta contra las divisiones impuestas en la obtención de este, sea desde una óptica filosófica o científica. Dicha obtención se rige por el modelo cognoscitivo de la Modernidad, el cual divide en dos planos la adquisición de conocimiento: 1) sujeto y 2) objeto. Como resultado de la explicación anterior, se concluye que el conocimiento filosófico, además de ser útil para la conveniencia de la jerarquía, también abarca la totalidad de la naturaleza, sometiéndola a la reducción del lenguaje discursivo y al modelo cognoscitivo. El conocimiento reduce lo desconocido a lo conocido. Para Bataille es mejor partir de lo conocido a lo desconocido, dejando abierta la posibilidad de perderse en la búsqueda de un fin. Bataille, en este sentido, elige un conocimiento abierto a lo desconocido. Tal apertura no tiene el objetivo de reducir

la naturaleza, tanto humana como animal, sino aceptar su imposibilidad de abarcarla en su totalidad; en síntesis:

Todo conocimiento encuentra su fundamento en el proceso de trabajo, a partir del saber hacer, de la fabricación que es una forma de conocimiento que para ser posible requiere el establecimiento de lo exterior, de la cosa que sólo puede conocer por fuera y en referencia a la conservación, al gasto productivo que es ordenación hacia un tiempo futuro. El saber así formado sigue un camino que va de lo desconocido a lo conocido; se trata de referir, de incluir todo lo novedoso dentro de los marcos ya establecidos por el trabajo.

Como alternativa Bataille propone una forma diferente de saber que invierta las cosas: que vaya de lo conocido a lo desconocido. Un saber que sea capaz de no referir lo nuevo al sentido, al trabajo, sino a la pérdida (de la Fuente y Flores, 2004, p. 30).

A través de esta dimensión se posibilita la crítica de la filosofía materialista y, de la misma forma, al modo de efectuarla. Por ello, Bataille expresa: “el saber nos esclaviza”. Tal esclavitud se consuma a partir del supuesto de ser algo acabado, finalizado. En otras palabras, el conocimiento es unívoco y no puede ser de otra manera. Se trata de un saber cerrado, incuestionable, que convierte al hombre en un esclavo que sigue al pie de la letra lo establecido como verdadero. El conocimiento tiene el poder de someter al individuo, aquel ignorante de lo que existe más allá de su condición finita. Asimismo, el sometimiento no sólo se desarrolla en el plano racional, sino también en el emocional, debido a que el mismo discurso emplea el miedo y la impotencia ante lo desconocido. Como alternativa, se busca una seguridad por medio de la capacidad de razonar y estructurar discursivamente la realidad, dejando de lado el aspecto vulnerable del individuo.

Bataille, en contraposición, amplía la concepción de los medios cognoscitivos. Incluye la *emoción* —*pathos*— como posible medio para conocer, no para ignorar. La emoción transgrede el límite de lo racional y facilita un conocimiento más amplio no instaurado en la conciencia —razón—, sino en el plano de la experiencia compartida en

comunidad. Dicha sensación es intransmisible, es decir, no puede comunicarse por un lenguaje, tampoco transmitirse mediante una enseñanza. El conocimiento por el que opta Bataille es imposible mantenerlo fuera de la experiencia. Por la misma razón, tal conocimiento carece de utilidad posterior a lo experimentado; simplemente es para quienes lo experimentan, fuera de ello no es nada. Con esto último, Bataille se aleja del modelo cognoscitivo moderno en el que se dividen las partes del estudio en: un sujeto que conoce y un objeto conocido.

El pasado modelo no solamente abarca el plano científico o filosófico, sino también el económico, debido a que intenta conocer todo, incluyendo al mismo hombre. Es por ello que Bataille ignora los modos cognoscitivos, porque no sólo estudian a los objetos, sino al mismo sujeto, quien se vuelve un objeto, una cosa más. Tanto en la ciencia, en la filosofía, como en la economía, la naturaleza del sujeto es negada —*no ser*— y lo único que se conoce es lo que dicen *ser*, lo cual tiene fines productivos o útiles para que las jerarquías continúen manteniendo el control. En consecuencia, la utilidad complementa al sujeto, ahora objeto, que concientiza como familiar a la exterioridad ajena a él, postura que lo representa como un mero *participante*. Para Bataille, un participante es el papel en el que el hombre actúa en una *operación*. Esta debe comprenderse como la acción impuesta por la exterioridad del hombre que lo reduce a ser un elemento más del trabajo: una *mercancía* consumida en pro de la utilidad.

En oposición, Bataille propone a la *risa* como uno de los modos que niega la reducción de la realidad a un lenguaje lógico —*sentido*—. Es una posible vía de la

heterología. La negación se efectúa por el empleo de la risa como una *vía transgresora*.⁹ A partir de la *risa* se abre lo antes cerrado. Se prioriza el *gasto improductivo* ante el productivo; se continua lo discontinuo, esto es, por el uso de ella, la perspectiva de la realidad —lo externo— se amplía y se extiende más allá de lo preestablecido. En este sentido, la heterología, referida por Bataille, es el reverso de lo prescrito, y se realiza mediante la negación de una vida reducida al *trabajo* y la utilidad. Tal negación es viable a través de una actitud rebelde que orille a los límites de lo posible —*mundo profano*— y exponga a lo imposible —*mundo sagrado*—. Dicha rebeldía se realiza al estar en cercano contacto —*comunicación* o *comunión*— con la misma *muerte*.

El tema de la heterología es expuesto por Bataille en algunos de sus artículos publicados en la revista *Documentos* (1969). En principio, el tema surge como respuesta contraria a la corriente surrealista, dirigida por Breton, y al empleo malintencionado del personaje del Marqués de Sade dentro de su teoría. Dicho empleo era de forma idealista y moralista, excluyendo las características inmorales y repugnantes de Sade. En consecuencia, Bataille atenta contra los surrealistas, sosteniendo la necesidad de abarcar en su totalidad, con sus virtudes y sus defectos, la figura del escritor francés. En otras palabras, para Bataille era necesario incluir todas las características sin omisión alguna de las que no se adaptaban exclusivamente a los intereses de los surrealistas.

Bataille continúa desarrollando la idea de la heterología en la obra *La función de D. A. de Sade* (1947), en la cual explica que esta se vincula directamente con lo *excretado*, es decir, los residuos repugnados y rechazados de uno mismo, como el excremento. En otras

⁹ Se habla de la vía transgresora sin tener presente lo que se entiende por transgresión que es la ruptura entre lo limitado; en este caso, el límite al que nos referimos es el discursivo, el cual es la herramienta principal de la epistemología por la que se conoce o se descubre lo antes develado, lo oculto.

palabras, Bataille se interesa en aquello que nos constituye, pero que va más allá de todo lo establecido dentro de la *homogenización* realizada por la ciencia. La heterología es la propuesta de Bataille sobre una ciencia constituida por los desechos, es decir, es una:

Ciencia de todo aquello que es diferente. El término de *agiología* sería probablemente más preciso, que sobreentender el doble sentido de *agios* (semejante al doble sentido de *sacer en latín*). Lo mismo como *mancillado* que como *santo*. Pero es sobre todo el término escatología (ciencia de la inmundicia) la que conserva en las actualidades circunstancias (especialización de lo sagrado) un incontrovertible valor expresivo, como doble de un término abstracto como *heterología* (2012, p. 412).

Las herramientas o los medios en los que se sostiene el estudio heterológico son las “excreciones de lo repudiado” por aquellas disciplinas que sustentan su conocimiento en lo útil y lo productivo; pero ¿por qué la ciencia deshecha algunos elementos? De acuerdo con Bataille (1974), lo pasado sucede porque “se ve privada de cualquier satisfacción funcional (explotada de igual manera que un obrero en una fábrica capitalista, utilizada sin participar en los beneficios)” (p. 84). De ahí que la heterología sustente su conocimiento, ahora *neutro*, en la inutilidad e improductividad hallada en el *mundo sagrado*. En el caso del estudio filosófico, la heterología basa su conocimiento en distintos elementos sacros. La risa es el elemento primordial para desarrollar, ya que a través de ella es posible ampliar el *sentido* de lo dicho o estudiado filosóficamente, es decir, emplear el *sinsentido*. Bataille, al usar el sinsentido, amplía la concepción de la risa.

Bataille (1991) sostiene que el tema en cuestión no es el de la ciencia, sino el de su engaño hacia el hombre. Este, con la experiencia previa de la risa, se percató de la mentira y su reacción ante la verdad es la risa. Ríe pero no porque le sea gracioso; ríe por la impotencia provocada ante tal engaño. Sobre esto, Bataille dolorosamente exclama:

¡Qué blandas parecen esas voces! ¡Qué desarmados dejan sus deslizamientos ante la expresión neta de la realidad! La autoridad y la autenticidad están completamente del lado de la cosa, de la producción y de la conciencia de la cosa producida. Todo el resto es mentira y confusión (p. 100).

La risa, en el pensamiento batailleano, es el medio por el cual se transgrede la seriedad del conocimiento. A partir de la risa se pretende sustentar una experiencia con vigencia en el *instante* efectuado y nada más. La risa es un término expuesto en la mayoría de la obra de Bataille, sin importar el género textual —novela, ensayo o estudio multidisciplinar—, o el tema tratado —literatura, historia del arte, sociología, antropología, etnología, filosofía, psicoanálisis o economía.

La risa, en primera instancia, debe entenderse como lo **desconocido** o lo **incognoscible**, aquello que para conocerlo debe ignorarse lo que le hace ser. Según lo señala Bataille: “el carácter desconocido de lo risible no sería accidental sino esencial”. Tal descripción parece ambiguo u oscuro. Sin embargo, en lo que resta de este apartado se esclarecerá la razón por la cual Bataille describe a la risa de un modo tan general y, a la vez, tan ambiguo.

En segundo lugar, Bataille (2012) determina dos tipos de risa: 1) la *risa menor*, entendida como la que se presenta en un acto cómico, puede ser un accidente, como una caída, o errores, los cuales divierten y hacen reír, 2) la *risa mayor* o *reflexiva*, es la que procede de un momento de desesperación o tensión. En la desesperación, la risa reflexiva excede la capacidad de formular juicios racionales, por lo que “no afirma nada, no apacigua nada” (2012, p. 297). En consecuencia, la risa reflexiva, al exceder la facultad de razonar, se torna incomprensible para el entendimiento humano. Dicha risa, al ser producto de una

desesperación aunada con el sentimiento de la *angustia*,¹⁰ sólo puede comprenderse mediante la vía emocional, lo que hace considerarla irracional. Para Bataille, la risa reflexiva al ser comprendida en su estado emocional, señala que lo racional no está separado de lo emocional, sino que es continuo por este último. En este sentido, la risa reflexiva es sentida pero, a la vez, reflexionada en el momento experimentado.

La *experiencia* de la risa reflexiva no es comprendida exclusivamente por quien la vive, sino también por quien la observa, como podemos ver en el siguiente fragmento:

La experiencia no es de nadie, no le pertenece a ningún individuo; no es la proyección de nadie, ni es la expresión de ninguna interioridad. (...) La experiencia no es nunca un suceso individual, es, si pudiéramos hablar en estos términos, un acontecer comunitario que sólo es interior porque rompe con la estructura de la exterioridad fundada en el trabajo y en el saber (de la Fuente y Flores, 2007, p. 31).

Lo anterior también es propuesto por Bataille cuando habla del papel que juega la *tragedia* al experimentarse la risa reflexiva. Considera que la experiencia de lo trágico no puede comunicarse si no hay un espectador. Lo mismo ocurre con la muerte, se desconoce lo que es hasta que se contempla en los otros. La muerte, para Bataille, es imposible conocerla en su totalidad y, por ende, reduce su conocimiento a pequeñas fracciones, es decir, a sentidos figurativos como la *muerte chiquita*. Lo figurativo simplemente se manifiesta de forma instantánea, pero no aisladamente. La muerte chiquita, al igual que la risa reflexiva, es una experiencia comunal, esto es, se comparte entre varios seres —*continuos*—. Por ende, en la risa reflexiva no existe como tal un conocimiento útil, sino una mera experiencia comunitaria que se vive por el que ríe y el espectador que mira al riendo.

¹⁰ Por *angustia* se entiende: aquella experiencia “(...) que provoca el constatar que la dicha extrema es lo mismo que el dolor y que el ser tiene una identidad completa como el no-ser de la muerte” (Baigorria, 2002, p. 24).

Para terminar, en tercer lugar, de los tipos de risa antes mencionados, esta investigación se enfoca en el segundo, la mayor o reflexiva, ya que, en tanto acción desmesurada, no tiene un fin, sino medios por lo que se manifiesta. Los medios en los que la risa reflexiva se presenta son: el erotismo, el sacrificio,¹¹ la fiesta, la muerte y el no saber, desarrollados en el ámbito del *juego*. Estos medios son previos a una relajación. Se constituyen de meras tensiones que buscan un escape irracional para su excesiva liberación, o buscan “la conflagración capaz de liberar inmensas cantidades de energía” (Bataille, 2012, p. 52).

Bataille (2007a) retoma la idea de relajación y de tensión de las fuerzas productivas empleadas en el capitalismo. Dentro de este sistema económico se privilegia la mayor cantidad de fuerzas productivas y el ahorro para enriquecerse y conservarse. Ambos fines, enriquecimiento y conservación, transitan en el ámbito de lo *necesario*. Sin embargo, para Bataille no son únicamente estas fuerzas las que constituyen al individuo, sino también aquellas empleadas en el ámbito del *lujo*, o sea, aquello que trasciende la conservación de la supervivencia (Bataille, 2009, p. 48). A partir de esta idea, Bataille prioriza el gasto o el despilfarro de la parte restante de las fuerzas empleadas en las eventualidades sagradas. En estas no hay un fin productivo, ni una labor para garantizar un beneficio, sea próximo o lejano; sino, una pérdida de ganancias y de fuerzas desperdiciadas —inútiles—. Bataille nombra a estas fuerzas como *improductivas*, considerándolas excesivas en el plano de la utilidad. Dichas fuerzas son consumidas en el *gasto improductivo*, el cual tiene como fin la

¹¹ El *sacrificio* debe entenderse como la acción donde se quiebra la utilidad de lo sacrificado. En este sentido, lo sacrificado en tal eventualidad se reencuentra con su *ser*, uno que anteriormente ha sido anulado por la productividad y al gasto que procure su conservación.

pérdida de lo antes ahorrado. El gasto improductivo excede lo *necesario* para la conservación.

Es así como la risa reflexiva carece de una utilidad y posee una inutilidad en su realización. En efecto, el estudio filosófico de la risa reflexiva, aparte de ser inútil, se torna improductivo. La risa reflexiva no aporta un conocimiento sobre sí, tampoco sobre las eventualidades sacras, sencillamente se manifiesta sin ninguna intención de proporcionar saberes al mundo profano. La risa reflexiva es la parodia de lo anteriormente concebido, de forma seria, como lo real, como lo expresa Bataille:

[...] en la medida que puedo hablar de mi filosofía, me es posible sostener esencialmente que se trata de una filosofía de la risa. Sin embargo, debería decir que se trata más de la reflexión sobre una experiencia que de una filosofía. En efecto, lo que caracteriza mi manera de ver, es que se trata de una experiencia antes de convertirse en una reflexión. Y es antes que nada una experiencia reflexiva sobre la risa y sólo luego una experiencia reflexiva sobre el no-saber: No soy un filósofo de oficio (s.f).¹²

Como se nota en lo anterior, la risa reflexiva batailleana se relaciona directamente con la *experiencia*, la cual se torna una *reflexión*. Ahora, la manera en la que se alcanza esta *transgresión* es mediante el exceso de racionalidad. Dicho exceso se presenta cuando lo emocional excede su límite, situándose en la razón; se reflexiona mediante la emoción, producto de la experiencia. Caso concreto es cuando un individuo, al percatarse del sinsentido que posee el vivir para trabajar, siente una excesiva angustia que desemboca en la perdición, entregándose —donándose— a los placeres dionisiacos ofrecidos por un instante. No

¹² Con respecto a este artículo, se carece de una original versión en físico. Se ha realizado una búsqueda exhaustiva y la no se encuentra en internet. Por ello, las citas referidas, incluidas en el contenido de esta investigación, no tienen referencia bibliográfica, a lo mucho tienen la liga de la cual se extrajo. Asimismo, en variadas ocasiones, las citas referenciales tienen el autor (Bataille) acompañado de unas siglas “s. f” referidas al “sin fecha”.

obstante, este individuo no puede ser cualquiera, sino aquel que cubra las necesidades básicas. Esto último se relaciona con lo antes mencionado sobre lo excedente o el lujo: para Bataille solamente los individuos que posean un capital extra a lo necesario serán los candidatos a experimentar formas de derroche como el de la risa reflexiva. En este caso, lo único ganado es la pérdida del capital en actividades improductivas. Dicho exceso fractura la facultad de raciocinio, uniéndola a la irracionalidad en la que se manifiesta la reflexión. No debe entenderse la reflexión del modo tradicional, sinónimo del pensamiento lógico; sino como alternativo, como la fase posterior a toda experiencia sensorial en la que se sobresaturan los pensamientos, estableciéndolos en los límites de una *experiencia interior*. Entendida esta última como una vivencia que además de relacionarse con el exterior y la capacidad de razonar, también lo hace con lo irracional que va más allá del entendimiento mismo; pero más acá del cuerpo, de lo terrenal, de la existencia.

Con la idea alternativa de reflexión, se comprende entonces que la risa reflexiva se contrapone al discurso filosófico, debido a que este último capta de manera absoluta el todo —el hombre, el mundo, el universo—, sea tangible o intangible, mediante el uso de un lenguaje discursivo con tintes cientificistas, considerado a la “fraseología uniformante o grilletes de la lógica” (Bataille, 2012, p. 55). En otras palabras:

El lenguaje define de un plano al otro la categoría del objeto-sujeto, el sujeto objetivamente considerado, conocido desde fuera tan clara y distintamente como sea posible. Pero la objetividad de esta naturaleza, clara en cuanto a la posición separada de un elemento, permanece confusa: ese elemento guarda a la vez todos los atributos de un objeto y los de un sujeto. La transcendencia del útil y la facultad creadora unida a su empleo son atribuidas en confusión al animal, a la planta, al meteoro; son igualmente atribuidas a la totalidad del mundo (Bataille, 1991, p. 35).

De la risa reflexiva no se sabe ni se conoce el fin que la hace ser; se mantiene oculto desde el inicio hasta el final de su ejecución. Por tal motivo, no se adquiere un *sentido* concreto de la risa, sino uno o varios sentidos presentes en el instante experimentado; tales sentidos se mantienen en constante movimiento, por lo que es imposible de establecer uno como definitivo. La risa reflexiva, al ser dinámica en cuanto a su sentido, se desliga de la *memoria*, pues, al hallarse en movimiento, pierde el significado antes adquirido y lo renueva por otro. En consecuencia, la risa reflexiva sólo adquiere sentido en el instante realizado, más allá de este no significa nada.

Sobre el tema de la memoria, Bataille se deslinda del tema de la memoria y, por ende, de la historia. Esta última es una concepción progresista tradicional debido a que está determinada por un principio y un fin, temporal y espacialmente hablando. Bataille, al anular en su filosofía el papel de la memoria y la historia, omite la idea de progreso en un futuro y sólo se remonta al presente, carente de proyecto y esperanza.

Ante esto, Bataille se interesa por la crítica, específicamente de la noción el *tiempo*. Lo temporal es aprehensible a lo duradero, ordenando los sucesos y las cosas para un determinado fin utilitario, tanto para la ciencia como para la misma religión, negando el lado general de las cosas como del mismo humano. En consecuencia:

Uno hace allí [en el mundo de la mediación, el cual es el mundo de la utilidad] su salvación como se hila la lana, es decir, que se actúa no según el orden íntimo, en razón de impulsos violentos, sino según los principios del mundo de la producción, en vista de un resultado futuro, que importa más que la satisfacción del instante (Bataille, 1991, p. 91).

Bataille no pretende una permanencia de su pensamiento, sino que este se esté constantemente destruyendo. En ese caso, Bataille se construye como un artista, pero no de

una representación pictórica ni literaria, sino de la experiencia misma de la *vida*. Una experiencia que no se mantenga en el recuerdo de una historia, sino se diluya con el paso del tiempo sin dejar rastro de su origen y su efecto. ¡Qué mejor vía que la risa para desentenderse de la seriedad cotidiana! Así lo enuncia el autor:

Aquellos que han seguido el trabajo de la exposición de mi pensamiento deben haber comprendido que tal pensamiento es fundamentalmente una rebelión constante contra sí mismo. Hoy intentaré ofrecer el ejemplo de esa rebelión sobre un aspecto que desde el punto de vista de la preocupación filosófica de la cual parto tiene un interés dominante. Partiré, en suma, del enunciado de una filosofía general que podría ofrecer como mi filosofía. Debo decirlo desde el comienzo. Se trata de una filosofía muy grosera, de una filosofía que debe hacer pensar, por demasiado simple, que verdaderamente un filósofo capaz de afirmar tales vulgaridades no tiene nada que ver con el personaje sutil que merece hoy el nombre de filósofo, pues en fin, cualquiera podría tener una idea de tal naturaleza (Bataille, s.f).

Es por ello que Bataille apela a una filosofía juguetona que no esté fijada, acabada y exenta de posibles modificaciones, esto simplemente por el hecho de no regirse por la temporalidad ni por las certezas claras y seguras. Para Bataille es necesario pensar desde una experiencia individual, entremezclada de la vida y de la muerte, de lo estable y de lo azaroso, de lo discontinuo y lo continuo, de lo profano y de lo sagrado, de la risa y de las lágrimas, ya que solamente así es posible alcanzar una comunicación que vaya más allá de las figuras gramaticales plagadas de sentidos, refugiándose en el sinsentido del *silencio*. No obstante, sobre la filosofía contraria a la suya, Bataille expresa:

Toda filosofía (todo saber exceptúa a la suerte) es reflexión acerca de un residuo átomo, acerca de un curso regular sin surte ni desventura. Reconocer la suerte es el suicidio del conocimiento: la suerte, oculta la desesperación del sabio, nace del arrobo del insensato. –Mi seguridad se basa en la tontería de mis semejantes (o en la intensidad de mi placer). Si anteriormente no hubiera agotado, calculado, darle vuelta a lo posible del espíritu, ¿qué tendría que decir? –Algún día *tentaré a la suerte* y, desplazándome como un silfo sobre huevos, haré creer que camino: mi sabiduría parecerá mágica. Puede ser que le cierre la puerta a los demás –¡Suponiendo que

alcanzar la suerte *exija no saber nada!* –El hombre posee una línea de suerte legible en sus “costumbres”, una línea que es él mismo, un estado de gracia, una flecha arrojada. Los animales fueron puestos en juego, el hombre se pone en juego, es la flecha hiriendo el aire, no sé dónde caerá, no sé dónde caeré (2012, p. 269).

A manera de conclusión, hasta el momento, se ha expuesto el pensamiento de Bataille sustentado en la risa reflexiva, medio por el cual el individuo se rebela ante lo impuesto, específicamente en el campo del conocimiento, sea científico o filosófico, adquiriendo por un instante su *soberanía*. El hombre necesita de las eventualidades sacras —por ejemplo, lo irracional— para efectuar tal rebelión, la cual trasgrede el discurso, el sentido, el lenguaje y hasta el entendimiento, herramientas empleadas por la filosofía para la obtención de un conocimiento productivo y útil. En este sentido, el hombre por medio de dicha transgresión encuentra sin buscar su ser, aunque sólo sea por un instante en el que este último (su ser) pierda valor semántico y ontológico. En sí, el ser natural del hombre es vaciado del sentido permanente por ser útil para una *sociedad de consumo*.

CAPÍTULO II

El filósofo ríe de sí mismo, anulándose

*El filósofo, la palabra sometida a abstracción,
una esterilidad apresurada que no quiere voz para la experiencia,
porque improvisa la seriedad general del concepto por sobre la materia,
sobre la encarnación de los hechos, la historia.*
Américo Cristóbal

Bataille, además de presenciar el auge del desarrollo capitalista, advierte sus repercusiones en diferentes ámbitos humanísticos. Uno de ellos fue el filosófico, el de su mayor interés, por causa del gran poder ejercido en las temáticas, los modos y las intenciones de ser estudiadas. Bataille concibe a la filosofía como un *trabajo*,¹³ pero ¿qué características se apropia la filosofía del capitalismo? Principalmente la utilidad del empleo de un *lenguaje discursivo*: garantizar la seguridad y la estabilidad por medio del conocimiento sustentado en la creencia de la *verdad*, producto artificial del hombre. Dicho producto ha sido ejercido con intenciones de dominar seres que, con tal de garantizar su supervivencia, se someten al dominio de la jerarquía, como la Iglesia, el Estado y el Ejército.

¹³ Bataille (2007c) considera que el mundo se divide en dos partes, el *de la actividad* y el *bajo mundo*. El trabajo pertenece al mundo de la actividad y atenta en contra de las categorías del derroche y el ahorro, del bien y del mal, de la verdad y la mentira, las cuales rigen la acción del hombre creyente y racional, pero de igual forma determinan la utilidad de este para el contexto capitalista. Así, pues, el hombre está sujetado a las disposiciones que devienen del exterior —economía, religión, filosofía y ciencia— con la finalidad de salvaguardar su sometida existencia. En el mundo de la actividad, el hombre trabaja para adquirir ciertos beneficios —hogar, alimento, vestimenta y entretenimiento—; en el bajo mundo es el espacio en donde el individuo deja la actividad de lado para encontrarse espiritualmente con su ser, antes negado. Respecto a esto, Camilo (2002) sostiene: “Si el trabajo y sus actividades nos dominan es precisamente porque hacen posible la vida. Su tiranía deviene aceptable porque su desobediencia pondría en juego nuestra supervivencia. Quién mire de frente a la muerte y no tema tendrá la vida en sus manos (...). Nuestra permanencia en la tierra se convierte en un encierro que alterna el placer y el dolor: La prisión del cansancio y el placer nos condena a la servidumbre. Sólo quien trabaja (o ha trabajado) hasta el tedio presta atención a los pasos de la muerte que merodea. Quien no trabaja olvida y participa del encanto del juego que da, que empeña su vida por el mero gusto” (p. 3).

Dentro del ámbito filosófico, la dominación se produce en la obtención del conocimiento discursivo mediante el uso del *lenguaje cerrado*, en el que los conceptos se abstraen y se fija el caos de la naturaleza —hombre y universo—. Situación que a Bataille le parece irrisoria y su reacción en contra ello es: la *risa* y otras formas de derroches —heroísmo, éxtasis, sacrificio, poesía, erotismo u otros—, elementos que constituyen un *lenguaje abierto* o, lo que Foucault (2001) reconoce como un *lenguaje inacabado*, el cual carece de un fin utilitario y solamente se reduce a un *juego*. De ahí que la propuesta batailleana sea una filosofía juguetona:

Mi manera de ver es, sin duda, menos anacrónica y probablemente y a pesar de todo responde mejor o menos mal a la idea que uno puede hacerse de una filosofía. Tal idea consiste en sostener que todo es juego, que el ser es juego, que el universo es juego, que la idea de Dios está fuera de lugar y que es mucho más insoportable en la medida que Dios, que no puede ser fuera del tiempo inicialmente nada más que un juego, es ligada por el pensamiento humano a la creación y a todas las implicaciones de la creación que son contrarias al juego (Bataille, s.f).

Sin embargo, no es posible comprender esta filosofía juguetona sin antes haberse remontado aisladamente al papel que juega la risa de Bataille en el ámbito filosófico. Por ello, este apartado se dedica a rastrear: *a)* las causas de la *risa batailleana*; *b)* el lugar de donde proviene, como medio reflexivo —pensamientos de Bergson y Nietzsche—, y *c)* la aportación novedosa de esta al pensamiento batailleano: el *conocimiento neutro* que emplea como medio el *no saber* y obtiene el *silencio*.

2.1. La confrontación de la risa batailleana con sus antecedentes: la risa bergsoniana y la risa nietzscheana

Hay, pues, en el que se ríe una exterior y amable jovialidad que conviene tener en cuenta. Hay, ante todo, en la risa un impulso hacia el reposo muchas veces observado.

Henri Bergson

*Pero él alcanza el cenit de su fuerza cuando resiste el flujo
Tempestuoso que inunda su sensibilidad y en cierto modo se ríe de él.
Sólo entonces es cuando su espíritu sale por completo de su escondite:
Un espíritu lógico, sarcástico, juguetón y, sin embargo, terrible.*

Friedrich Nietzsche

Desde el comienzo de su obra, en 1920, Bataille comprende la importancia del papel de la risa dentro del ámbito filosófico. El empleo de la risa se efectúa como la posibilidad de transgredir los límites preestablecidos por la exterioridad,¹⁴ una muestra de ello son: la razón, el discurso, la lógica, el trabajo, el ahorro; en sí, todos aquellos elementos que aseguran una permanencia vital. Michel (2012) nos previene de que el estudio de la risa en el pensamiento batailleano no es el mismo desde el inicio hasta el final de su obra. La única modificación conservada, durante el trayecto de la filosofía batailleana, es la consideración de la risa como el medio de expresión o liberación de aquello imposible de reducir a un mero concepto, ya sea por medio de un concepto —lo abstracto— o un discurso formal —epistemológico, ontológico, fenomenológico.

En el trascurso de su vida intelectual, Bataille entiende de dos maneras la risa: 1) la primera vinculada al pensamiento de Bergson, y 2) la segunda al de Nietzsche.¹⁵ Cada una

¹⁴ Por los límites establecidos por la *exterioridad* se entienden las reglas que coaccionan y someten al individuo, las cuales provienen de instituciones —Iglesia, Estado, etcétera—.

¹⁵ El orden cronológico de los pensadores ha sido alterado debido a que Bataille, antes de estudiar a Nietzsche, se enfrentó en 1920 con el escrito *La risa* de Bergson. Años más tarde, entre 1922 y 1923, Bataille es introducido por Chestov a la lectura de Dostoievski, Kierkegaard, Pascal, Platón y Nietzsche. Asimismo, Bataille realiza una traducción de Chestov: *L'Idée de Bien chez Tolstoï et Nietzsche*.

de las formas de estudio filosófico de la risa es cuestionada por Bataille. En la *risa bergsoniana*, cuestiona la relación entre la risa y la moral¹⁶ cristiana. En la *risa nietzscheana*, se cuestiona el vínculo de ella con la *muerte de Dios*,¹⁷ el *mal* y el *amor fati*. Ambas concepciones trazaron la línea principal a recorrer sobre la risa en el pensamiento batailleano. Tampoco puede pasar inadvertido que Bataille, más adelante, conoce otros pensadores con diferentes perspectivas hacia el mismo tema, entre ellos están: Jeanson, Pagnol, Stern y otros teorizadores filosóficos. No obstante, estas teorías no obtuvieron la misma relevancia que las dos primeras.

Durante un viaje a Londres, en 1920, Bataille tiene la oportunidad de conocer a Bergson, el primer filósofo con el que interactúa, y se dedica a leer su libro titulado *La risa* (1986). Tiempo después, sobre la teoría de la risa bergsoniana, Bataille sostiene que a su parecer “esta teoría es a veces objeto de un descrédito poco justificado, seguido de la hipótesis de Bergson se haya muy lejos de poder ofrecerse como la solución del enigma [refiriéndose a la risa] ya que se presenta como explicación no de lo risible y la risa en general, sino de un aspecto singular, de lo cómico y finalizando con una expresión irónica”. Concluye que la solución de Bergson es “una zambullida vertiginosa en la posibilidad de la risa. Ninguna resistencia a la destrucción. De qué manera la fe religiosa parece precaria”.¹⁸ En consecuencia, este trabajo se ha dado a la tarea de exponer de forma más precisa la inconformidad de Bataille ante la risa bergsoniana en los siguientes puntos:

¹⁶ Por moral, Bataille (1981) entiende los modos de actuar impuestos por la ética, refiriéndonos a la cristiana (pp. 112-113).

¹⁷ Dicha expresión ya circulaba en el ámbito de la literatura rusa con Fiódor Dostoievski o Iván Turgueniev.

¹⁸ *Conferencia sobre el no saber*, <http://librosdelamalasevilla.blogspot.mx/2012/09/bataille-conferencia-sobre-el-no-saber-i.html>. Consultada el 15 de abril de 2017.

- I. Para Bergson, la risa tiene una finalidad *moral cristiana* que, si bien no del todo se relaciona con la filosofía, marca una distinción entre lo racional y el accionar en la vida cotidiana. En este sentido, la risa cumple la función de: *corregir* moralmente las imperfecciones o los vicios de un individuo en la interacción social. En palabras de Bergson (1986), el papel de la risa es “corregir la rigidez, dándole una nueva flexibilidad, hacer que cada uno vuelva a adaptarse a los otros, limar los ángulos. Será una especie de lo cómico, cuyas variedades se podrían determinar por adelantado” (p. 119). Caso contrario el de Bataille, puesto que la risa no tiene relación directa con el individuo, sino con Dios. La risa es divina y, por tanto, sus cualidades son *sagradas*. Además, la risa, desde el principio en sus estudios, debe carecer de cualquier finalidad y no poseer relación directa con el *otro*, entendido como un individuo social. En este sentido, Bataille elige una risa vinculada a la divinidad. Solamente los dioses son capaces de *reírse*. De ahí la definición del *entusiasmo* como endiosamiento (Morey, 2015, p. 160).
- II. La risa bergsoniana se vincula directamente con lo cómico¹⁹ porque, como Bergson menciona, la vida cotidiana²⁰ y el teatro se asemejan, debido a que el segundo es una representación intencional de la primera; en otras palabras, el teatro se extrae de

¹⁹ Es interesante saber que antes del estudio de la risa efectuado por Bataille a ésta no se le reconocía. Es más, según Morey (2015), en francés no había un concepto que remitiera a tal acción (p. 159). Por ello, puede considerarse que Bergson antes de referirse a la risa como tal haya empleado una distinción entre ésta y la comicidad, puesto que limita el estudio de la “risa dentro de las categorías morales de lo cómico, un punto de partida viciado que le hace encarar la risa exclusivamente en su función social de autoconciencia y normalización” (Morey, 2015, p. 158). De ahí que Bergson (1986) exprese que “Lo cómico es aquel aspecto de la persona que le hace asemejarse a una cosa, ese aspecto de los acontecimientos humanos que imita con una singular rigidez el mecanismo puro y simple, el automatismo, el movimiento sin la vida. Expresa, pues, lo cómico cierta imperfección individual o colectiva que exige una corrección inmediata. Y esta corrección es la risa. La risa es, pues, cierto gesto social que subraya y reprime una distracción especial de los hombre y de los hechos” (p. 65).

²⁰ De acuerdo con Bergson (1986): “Podemos decir que la comedia se halla entre el arte y la vida. No es completamente la vida social como un ambiente propio y hasta sigue uno de sus impulsos. Y en este punto vuelve la espalda al arte, que es una ruptura con la sociedad y la vuelta a la sencillez de la Naturaleza” (p. 116).

situaciones determinantes con ciertos elementos que lo configuran. Sin embargo, no porque el teatro *imite* la realidad adquiere un significado similar, ya que no deja de hallarse aislado de la vida y sólo se ejecuta dentro de un determinado entorno artístico. En Bataille, por otra parte, la risa no solamente se manifiesta en eventualidades cómicas, sino trágicas del mismo modo (esta idea se desarrollará más adelante cuando se exponga la comparación entre Bataille y Nietzsche). No se ríe solamente en la felicidad, sino también en tristeza.

- III. Asimismo, Bergson intenta extraer del estudio de la risa una utilidad social que garantice una estabilidad de quien ríe y de los que lo rodean cotidianamente. Así lo señala Bergson (1986):

Se reposa de la atención que se debe a la vida. Se asemeja uno a un distraído. Esta distracción es más de la voluntad que de la inteligencia, pero distracción al fin y, por tanto, pereza. Se rompe con las conveniencias como antes se había roto con la lógica, y se cree uno entregado a un juego. Aquí también nuestro primer impulso es aceptar la invitación a la pereza. Nos asociamos al juego, y así reposamos de la fatiga de vivir” (p. 130).

Bataille (1981), al considerar la risa como producto de lo divino, descarta alguna posible utilidad o beneficio en lo profano —la sociedad—. En este caso, la esencia de la moral o su acto *es* “para el juicio vulgar, estar provisto de cierta utilidad” (p. 123).

- IV. Bergson (1986) sostiene que la risa se desentiende de lo *emocional*²¹ y de lo *racional*. En este sentido, la risa bergsoniana se efectúa dentro del ámbito de la *lógica de la imaginación*, la cual se desentiende de la racionalidad tradicional y opta por una más libre donde de los razonamientos “aun sabiendo que son falsos, podríamos tener por

²¹ Bergson (1986) menciona: “(...) la risa es incompatible con la emoción” (p. 97).

verdaderos si los oyéramos en sueños. Constituyen una imitación del verdadero razonamiento, lo bastante aproximada para inducir a engaño a un espíritu que se adormece” (Bergson, 1986, p. 126). Por otra parte, Bataille no aísla la risa de la emoción, ni de la razón Bergson —si se quiere entender tradicional—, debido a que ella misma es producto de un exceso de racionalidad que conlleva al desbordamiento de los sentimientos específicamente de la *angustia*.

- V. En el pensamiento bergsoniano, la risa no tiene relación directa con la filosofía, sino indirectamente mediante con la moral.²² Bataille anula el vínculo entre la moral y la risa, puesto que esta última no es una acción como tal, sino una reflexión que se encuentra en constante relación con una filosofía.²³ Es por ello que la risa debe mantenerse ligada a la filosofía.
- VI. Bergson, al acuñarle cualidades morales a la risa como el ser *bondadosa*, la desentiende de la *maldad*. De igual manera, la risa regula el grado moral en el cual se ríe, es decir, no debe sobrepasarse los límites *bondadosos*, puesto que se enfrentan con la *vanidad* y la *humillación*. Mientras que para Bataille, la risa no tiene límites. En un inicio, la risa batailleana se relaciona con el *mal*, influencia del pensamiento nietzscheano. Pero en el transcurso de su obra se desentiende de estos cánones

²² De ahí que al final del estudio, Bergson (1986) exprese una analogía con el mar: “Así las olas luchan sin tregua en la superficie del mar, mientras que en las capas inferiores que hay una paz profunda. Las olas chocan entre sí, se empujan unas a otras y buscan su equilibrio. Una espuma blanca, alegre y sutil dibuja la movilidad de sus contornos. De cuando en cuando, al retirarse la ola, deja un poco de esta espuma sobre la arena de la playa, un niño que juega cerca de allí acude a acogerla presuroso, y se asoma al no encontrar un momento después más que algunas gotas de agua en la palma de la mano. Pero de un agua mucho más salada y mucho más amarga que la de la ola que la trajo. Igual que esta espuma, nace la risa. Acusa en lo extremo de la vida social las revoluciones superficiales. Dibuja por un momento la movilidad de esas sacudidas. Ella es también una espesa a base de sal. Chispea como la espuma del licor. Es alegría. Pero el filósofo que la recoge para saborearla, encontrará algunas veces, por una exigua cantidad de materia, una cierta dosis de amargura” (p.132).

²³ Entiéndase hasta aquí que no hablamos de una filosofía de corte moderno, sino una muy particular que le pertenece al autor de nuestro estudio.

morales y solamente se vincula con lo emocional, sin tener en cuenta el prejuicio de ello.

Como se puede advertir, a partir de lo anterior, Bataille está en desacuerdo con la mayoría de las propuestas expuestas por Bergson en su obra magistral. Poco importa que Bataille siguiera considerándose creyente del cristianismo, sencillamente no comparte la idea de comprender la risa basándose en la moral, debido a que él consideraba que ésta era divina y, por lo tanto, no estaba al servicio de la humanidad, sino de los solitarios dioses (Morey, 2015, p. 157). Hasta este momento, Bataille continúa endiosando la risa en la eventualidad de unos cuantos, pero más adelante, específicamente en otro viaje a Lisboa realizado en 1923, esa concepción es modificada.

Entre finales de 1923 y principios de 1924, Bataille comienza a perder la fe —como creencia— en Dios. Este acontecimiento no solamente afecta en el comportamiento de su vida —comienza a frecuentar burdeles—, sino que también permea su manera de pensar y escribir. En 1923 con la lectura de Nietzsche,²⁴ Bataille se convence de *matar a Dios* y en su lugar dejar espacio vacío que no es llenado con absolutamente *nada*. Bataille (1973) se basa en la metáfora de Zaratustra de Nietzsche para expresar su segunda y última noción respecto a la risa, distanciándola y ausentándola de la idea de Dios: “lo esencial es el punto extremo de lo posible, donde Dios ya no cabe, desespera y mata” (p. 20). Sin embargo, antes de esta noción, la enlaza con la muerte y con la afirmación de un límite proveniente de un ser supremo, como lo expresa Díaz de la Serna (1997): “Católico todavía, Bataille puntualiza

²⁴ Al inicio de *Sobre Nietzsche*, Bataille sugiere la incomprensión y la confusión de los lectores de la obra nietzscheana, incluyendo dudosamente la suya (1981, p. 112).

que su inconmensurabilidad se debe a Dios mismo” (p. 31), y “la risa arrastra alma y corazón hacia el vacío. Ella se distingue de lo cómico, cosa que nunca le preocupó, pues se equipara con Dios” (p. 30).

Ahora bien, a la *muerte de Dios*²⁵ le acompaña una fotografía de un suplicio chino titulada los *Cien pedazos* de Capeaux obsequiada a Bataille por su psicoanalista Borel en 1925.²⁶ Es a partir del contenido de la fotografía que Bataille cuestiona la relación de la risa con la divinidad, la cual ya no solamente es una cualidad de los dioses, sino de los mismos hombres que pierden su identidad y su conciencia al exponerse violentamente a la muerte, provocando en ellos sentimientos de *horror, temor, asco*, cualquiera que remonte a la *angustia* (Morey, 2015, p. 160). Bataille se percata de que dichos sentimientos no están aislados, sino que se comunican con otro tipo de emociones agrupadas en el *placer*. En este sentido, al observar la fotografía, específicamente la mirada del criminal, Bataille advierte como entre los labios del susodicho se dibuja una sonrisa; mientras que, por otro lado, le son mutiladas sus extremidades. No obstante, Bataille no es ingenuo y no deja de lado que tal reacción o efecto del reo sea consecuencia del consumo de opio, proporcionado previamente

²⁵ En Nietzsche, la idea de *la muerte de Dios* está vinculada con la muerte de la moral cristiana que pondera en la Modernidad, no sólo en el ámbito teológico, sino en el filosófico. Es por ello que Nietzsche critica tanto el modo en el que se somete el hombre en la religión como en la misma filosofía. El hombre, sea creyente o reflexivo, somete su voluntad —querer— a los agentes externos —Iglesia, Estado, Filosofía, ciencia, etcétera— que le aseguren protección y cuidado. En el caso de la religión, le asegura una salvación en otra vida y, por consiguiente, lo restringe a base de prohibiciones en la vida mundana. En la filosofía, no se le promete una salvación, pero sí una seguridad ante el mundo, negándosele a este último su cualidad natural de caótico y desordenado. El hombre, por donde se le quiera ver, necesita vivir de supersticiones que anulen la inestabilidad de la contingencia. Además, en la filosofía no se prioriza al mundo, sino las ideas referentes a él y gran culpa de esta concepción tiene el cristianismo que anuló, desde el siglo IV con las escuelas estoicas, la posibilidad de unir al pensamiento con la creencia cimentados en un cuerpo. En consecuencia, Nietzsche elige matar la idea y revivir el cuerpo.

²⁶ Según Surya (2012), en 1927 Bataille comienza a escribir *La historia del ojo* como un estímulo para expresar y enfrentar las obsesiones infantiles. Esta actividad es sugerida por Borel (pp. 121-124).

al suplicio. Esto último no es lo relevante, lo importante es cómo el dolor puede convertirse en *nada*²⁷ estando presente en eventualidades tan grotescas y espeluznantes como esta.

Con el apoyo de la lectura de Nietzsche y la fotografía del suplicio chino, Bataille comienza a pensar alternantes interpretaciones del tema de la risa dentro del ámbito filosófico. Existe una controversia sobre las obras nietzscheanas consultadas por Bataille. Morey (2015) reduce la posición a favor de la interpretación nietzscheana de Bataille a los primeros acercamientos de la lectura a Nietzsche (*Consideraciones intempestivas* y *Más allá del bien y del mal*); mientras que Surya (2014) evidencia las consultas de Bataille a la Bibliothèque Nacional (1922-1924), confirmadas por Le Bouler y Bellec-Martini. Es necesario ampliar la cantidad de las obras de Nietzsche revisadas por Bataille a lo largo de su vida, como lo son: *La ciencia jovial* (1882), *Así hablaba Zaratustra* (1883) y *Ecce homo* (1889), para comprender profundamente el desprendimiento de la risa batailleana con la nietzscheana. A continuación se detallan los principales puntos a discurrir con relación a ambas risas:

- I. En su pensamiento, Nietzsche no relaciona la función de la risa con la moral cristiana,²⁸ sino con lo *inmoral*. Para Bataille no es del todo así, puesto que la risa nietzscheana continua perteneciendo a la moral solamente que, en vez de adquirir un *bien*, posee un *mal*. En otro sentido, la *moral de la cima* tiene como inversión la del *ocaso*. Bataille (1981) menciona que la moral de la cima tiene como

²⁷ Algo importante es que Bataille alude a la *nada* de manera distinta a Sartre, ya que para el primero la nada no se juega en un ir y venir de lo interno hacia lo externo, mientras que para Sartre sí. Quizás el punto donde su pensamiento se aproxima es en la *angustia*, ya que en ambos, la nada deriva de la angustia. El individuo al adquirir su *soberanía* niega lo establecido y se queda con nada, produciéndole una angustia después convertida en el desborde de la *risa* o las *lágrimas*, estos elementos se consideran los puntos de salida de la angustia.

²⁸ Nietzsche (2014) entiende por moral: “el instinto gregario en el individuo” (p. 432), debido a que a través de ella cada individuo es entrenado para ejercer una función específica, la cual es asignada dentro del rebaño. En sí, la función ejercida le asigna el valor propio.

finalidad la *salvación* del creyente en una vida futura y eterna; pero para lograr dicha salvación es necesario el sometimiento de los placeres carnales a las prohibiciones espirituales. En contraposición, la *moral del ocaso*²⁹ —la que le constataría a Nietzsche en *Así hablaba Zaratustra* (2009)— se desentiende de finalidades futuras y se enfoca meramente en el presente, en el cual es necesario desligarse de todo lo acumulado —las riquezas—. Para esta moral es inadmisibles regirse por los otros y únicamente se fundamenta en la *voluntad* de quien la lleva a cabo. Del mismo modo, cada moral es ejecutada por determinados individuos. Por ejemplo, la moral de la cima es empleada por individuos —el *rebaño*— sometidos a las normas de las instituciones, además de considerarse *todos iguales* y de buscar el *bien común*.

En las morales del ocaso o del descenso, el hombre que las ejerce no interactúa con los *otros* ni se considera igual o similar a estos, es un ser solitario. Tampoco cree en la utilidad de la moral, ni en el su aporte del bien. Para este individuo el principio de la moral es ser *inútil*, es decir, que no produzca ningún beneficio, simplemente se aplique por intención de *jugar* con las experiencias de la vida, las cuales son *azarosas*.

La risa nietzscheana al no desprenderse de su carácter moral invertido —inmoral— carece de *libertad*, según Bataille, porque no hay exposición, ni desgarramiento del riente ante la *muerte*. De ahí que continúe situándose dentro de una moral en pro de la vida, aunque deba experimentar situaciones extremas como las

²⁹ Nietzsche expresa en palabras del Zaratustra: “Y un día deberéis ser mis amigos y los hijos de una esperanza única: entonces quiero estar a vuestro lado, por tercera vez, para empezar con vosotros el gran mediodía” (2009, p. 130).

enfermedades crónicas; como el caso de Nietzsche, quien apreció el valor de la vida a un paso previo a la muerte, cuando su sífilis ya estaba muy avanzada. Bataille (2001) diferencia entre el *decir* que el *hacer*. Para ello, Bataille retoma la frase de Zaratustra, parafraseándola “ver sucumbir a la naturaleza trágica y poder reír, a pesar de la profunda comprensión, la emoción y la simpatía que experimentamos, eso es divino” (2001, p. 132).³⁰ Bataille declara que la *risa sagrada*, tan referida por Nietzsche, carece de ligereza al quedarse con el *ver* cuando realmente se trata del *hacer*; en otras palabras, de establecer una *amistad con lo divino* mediante la acción o realización del asesinato, ya sea de Dios o del mismo individuo riendo. Al no realizarse dicho crimen, Bataille (2001) considera que en la risa sagrada se intenta brincar con los pies clavados, es decir, con una seguridad existencial (pp. 134-135).

Bataille (1981), en un inicio de su estudio referente a la filosofía nietzscheana, señala que es por medio de la idea del mal como se logra la *comunicación* entre los *seres discontinuos*,³¹ seres en los que todavía interfiere la conciencia de su individualidad —identidad—. La *comunidad*, en la escritura de Bataille, es imposible de efectuarse en vida, la única vía posible de acercamiento es la de la muerte. Esto último es producto del pensamiento batailleano, el cual es la continuidad del nietzscheano, tal como lo Bataille expresa: “Siempre he querido

³⁰ Cita extraída del artículo de Bataille titulado *La risa de Nietzsche*.

³¹ En *El erotismo* (2008), Bataille entiende por *ser discontinuo* aquel *ser* relacionado con la temporalidad, la utilidad, lo laboral y el cálculo (lo racional), en otras palabras, con todos aquellos elementos *profanos* que lo hagan olvidar su *ser* natural, sometiéndolo a su *no ser* y manteniéndolo en *discontinuidad* consigo mismo bajo una cotidianidad ordinaria regida por prohibiciones. Ahora bien, su *ser natural* interactúa con lo *sagrado* mediante ciertos rituales (los *sacrificios*, las *fiestas*, las *orgías*, la *risa*, el *llanto*, los *gritos* y la *muerte*) que le garanticen, de manera azarosa, su *continuidad* desligada y desentendida al *mundo profano* (*mundo de la actividad o del trabajo*). A este último ser, Bataille lo entiende como el *ser continuo*.

asociar mi pensamiento al de Nietzsche, de tal manera que ya no haya en absoluto pensamiento aislado sino un movimiento produciéndose de un pensamiento al otro”.

El pensamiento batailleano, como continuidad del nietzscheano, adquiere distintas interpretaciones de la comunicación. Concluye que el mal en la escritura de Nietzsche es una *paradoja* del mismo cristianismo (Bataille, 1981, p. 113), ya que al crucificar a su Dios no hace más que permitir el mal disfrazado del bien para la salvación de los creyentes y, ahora incluyendo, los ateos, los cuales en realidad nunca exponen su ser. Por ello, dentro su escritura, el filósofo en lugar de considerarse creyente o ateo, sencillamente emplea términos teológicos, bastante conocidos por él —por su preparación como sacerdote—, pero ahora les quita el sentido tradicional y los llena de uno filosófico. Similar sucede con la idea de la comunidad entendida como la comunicación o *comuni3n* sin lenguaje entre dos seres discontinuos. En *El culpable*, Bataille (2012) sostiene que el lenguaje³² es la negaci3n de la comunicaci3n (p. 257). Interpreta la comunicaci3n de una forma teol3gica al acuñarle la cualidad de divina y la vacía de contenido, reduciéndola a la muerte, tal como lo enuncia: “La ‘comunicaci3n’ no puede realizarse de un ser pleno e intacto a otro: necesita de seres que tengan el ser en ellos mismo puesto en juego, situado en el límite de la muerte, de la nada; la cumbre moral es el momento de puesta en juego, de suspensi3n del ser más allá de sí mismo, en el límite de la nada” (1981, p. 115).

³² En *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte* (2012), Bataille aclara que hace uso del *lenguaje* en sentido clásico donde éste es “el órgano de la voluntad (de la puesta en acci3n; me expreso en la modalidad de la voluntad, que sigue su camino hasta el final. Qué significa el abandono de la voluntad si se habla: romanticismo, mentira, inconciencia, guirigay poético” (p. 310).

No obstante, al reproducir ideas pertenecientes a la teología, no lo concibe de la misma manera, sino que el contenido de estas es reemplazado por uno nuevo. De ahí surge la idea de construir una *ateología* que revela la ausencia de Dios y, por ende, el vacío de dicha ausencia que no acarrea contenidos optimistas, tampoco “origina estados sublimes o levitaciones. A lo más, constituye el vértigo de una reflexión organizada el orden discursivo que le sirve de armazón significativa” (Díaz de la Serna, 2012, p. 35).

- II. En la escritura de *La ciencia jovial* (2014) y *Así hablaba Zaratustra* (2009), Nietzsche exhibe la afinidad de la risa del *Superhombre*³³ con el amor fati, mejor entendido como el amor al *destino*.³⁴ La idea del destino va acompañada de la del *azar* —contingencia—.³⁵ En el Tercer libro de *La ciencia jovial* (2014), en específico el apartado “¡Guardémonos!” (pp. 425-427), Nietzsche enuncia que la palabra *azar* carece de sentido y de antónimo —seguridad—, pues sencillamente la naturaleza no se rige de leyes ni azares. Tanto el *azar* como el *destino* son productos de una estética antropomórfica. Lo único existente es el caos de la naturaleza que el hombre acepta como suya (Nietzsche, 2014, p. 426). Ante esto,

³³ Al inicio de *Así hablaba Zaratustra* (2009), Nietzsche define al *Superhombre* como la superación del hombre, el cual voluntariamente se ríe de este último como el hombre del mono. Dicha superación se manifiesta en la fidelidad con la tierra y no con lo supraterráneo. En otras palabras, el Superhombre es “el sentido de la tierra” (2009, p. 43). Asimismo, es “un tipo de hombre que, consumada la transmutación de los valores, afronta de forma inédita el problema crítico del valor de la vida. Este ejercicio se sitúa más allá del bien y del mal morales, y le acompaña una nueva sensibilidad afectiva y “poderosa” que ya no se avergüenza ni se siente culpable de su voluntad” (Nietzsche, 2014, p. C) Así se enumera esta obra, ya que es el Estudio introductorio. La risa del Superhombre es descrita por Nietzsche como: “Ya no era ni hombre ni pastor; ¡estaba transformado, irradiante; reía! ¡Jamás he visto a nadie que riera como él! Yo he oído una risa, hermanos míos, que no era la risa de un hombre; y ahora, me acosa una sed, un deseo que nunca se saciará. Me acosa el deseo de esa risa. ¡Oh! ¡Cómo podría yo soportar el vivir aún! ¡Cómo podría yo soportar morir ahora!” (2014, pp. 232-233).

³⁴ Nietzsche (2014) lo expone de la siguiente forma: “¡que éste sea mi amor a partir de ahora! No pretendo hacer la guerra contra lo feo. No pretendo acusar, ni siquiera acusar al que acusa. ¡Que apartar la vista sea mi única negación! Y, para decirlo todo y de golpe, ¡quiero ser algún día alguien que sólo sepa decir sí!” (p. 482).

³⁵ Nietzsche (2009) entiende por *azar* a “la más vieja nobleza del mundo: yo la he restituido a todas las cosas, al enseñar que por encima de ellas, y por ellas, ninguna ‘voluntad eterna’” (p. 241).

Nietzsche (2009) exclama: “¡Azar de mi alma, al que llamo destino! ¡Tú que estás en mí y por encima de mí, guárdame y resérvame para un gran destino!” (p.302). Dicho destino va a la par con la voluntad del hombre al crear un porvenir basado en la salvación del pasado (Nietzsche, 2009, p. 281). Tanto al azar como al hombre, Nietzsche los reconoce como medios en sí, los cuales carecen de fines, pues son *un tránsito* y *un acabamiento* para sí mismos (Nietzsche, 2009, p. 45). En Bataille la interpretación del azar se vincula directamente con la *suerte*, ajena a las cualidades morales —buenas o malas— del individuo. Bataille (1981) desentiende la suerte de la concepción tradicional moralista al no ser invención del hombre. El azar es ajeno a la *creación* del hombre solitario y familiar a la *destrucción* debido a la exposición de los seres discontinuos ante la continuidad en la muerte. Bataille (2012) niega la *voluntad* de quien supuestamente crea, puesto que al poseer dicha capacidad se produce conscientemente el sentimiento del temor hacia la muerte (p. 270), cuando de lo que realmente se trata es de ir más allá de la conciencia, desprendiéndose de cualquier sentimiento que conlleve a un estancamiento en los límites de la razón.

Bataille deja de lado la cuestión moral —lo bueno y lo malo— y advierte que el ser discontinuo solamente adquiere comunicación con otro ser u objeto a través de las diversas formas del derroche, en este caso la risa, hacia la muerte. Después del suceso de la muerte, la comunicación entre estos seres pierde su *sentido*, tornándose el sinsentido de la *ausencia* y la *nada*. De ahí que, la manifestación del azar sea un elemento primordial en el transcurso del juego de la vida. En su ensayo *¿Estamos aquí para jugar o ser serios?* (2012), Bataille entiende por juego “la manera soberana de sobresalir, la que no tiene más fin que la

indiferencia hacia todo fin y que no es sino una oportunidad de dar prueba, mediante destrucciones o dones espléndidos, de un alma por encima de los afanes de la utilidad” (p. 497).

Sobre la participación del azar en el juego, Bataille privilegia el procedimiento y no la finalidad —ganar o perder—. En la comunicación, los seres continuos se exponen íntegramente en el juego, acompañado del azar, y solamente se resguardan de la *experiencia interior*³⁶ con la que se fusionan en el acontecimiento, tanto el sujeto —ser discontinuo ahora *continuo*— y el objeto —mundo—. Sobre esto, Bataille (1981) menciona:

Cada existencia aislada sale de sí misma a favor de la imagen que traiciona el error del aislamiento fijo. Sale de sí misma en una especie de fácil estallido, se abre al mismo tiempo al contagio de una ola que repercute, pues los que ríen se transforman en conjunto como las olas del mar, no existe entre ellos tabique divisorio mientras dure la risa, no están ya más separados que dos olas, pero su unidad es igualmente indefinida, tan precaria como la de la agitación de las aguas (p. 32).

- III. En Nietzsche, la risa ignora la temporalidad, pues en el transcurso de la vida, quien ríe, si bien no puede modificar su realidad, al menos, puede hacerla suya a partir del amor fati y crear un presente propio, desentendido de la tradición —moral-filosófica—. El presente propio del riente debe incluir el pasado con vistas al futuro. De ahí que la idea de la *voluntad de poder*³⁷ no se refiera a la

³⁶ Por *experiencia interior* se entiende la vivencia, tanto espiritual como sensorial, que el individuo presencia en su interioridad. Dicha experiencia puede confundirse con la de los místicos, pero no es así. En la experiencia interior no hay un sustento por el cual ser, no hay un saber de por medio; sencillamente se realiza sin esperar nada. Además que la experiencia mística, para Bataille, es fingida, mientras que la interior es auténtica (Díaz de la Serna, 2012, p. 34).

³⁷ Según Cano (2014), en el *Estudio introductorio* de la obra de Nietzsche, la idea de la *voluntad de poder* es rescatada del pensamiento de Fichte y este último del planteamiento *primum movens* de la *voluntas* de Tomás de Aquino. Fichte la entiende como la *voluntad* como el aspecto primario del mundo; similar a él, lo hace Schopenhauer.

fuerza —como *poder*— adquirida para modificar la circunstancia, sino a la *voluntad*³⁸ con la que se cuenta para enfrentarla y convertirla en una ventaja de sí mismo. En otras palabras, si la circunstancia acontecida es complicada —con algún padecimiento—, lo único posible de hacer es asimilarla, pero no de cualquiera forma, sino de una que crea y transforme lo desechable en valioso, como también lo ajeno en propio. El valor expuesto ya no pertenece a lo ajeno de quien ríe, sino que se trasforma en lo propio; mientras que en Bataille, es imposible añadirle a la risa la cualidad temporal debido a que en ella no interactúa ni la voluntad ni la conciencia³⁹ del riente.

La risa en Bataille, por otra parte, se efectúa en un *instante*, el cual es *azaroso*. Después de ese instante, aislado de la temporalidad, el riente vuelve a su *discontinuidad*, es decir, a ser alienado por la vida del trabajo, la cual niega su *ser natural*.⁴⁰ Si acaso Bataille empleara la temporalidad en la realización de la risa, se anularía la existencia —en este caso, del riente—, puesto que la participación de temporalidad pospone la existencia. En la temporalidad, sea pasada o futura, al cumplirse un proyecto no promete la soberanía del riente. La risa, al carecer de inicio y fin, no puede considerar un plan; sencillamente acontece en el instante menos pensado y esperado. La risa anuncia el *momento soberano*⁴¹ en el que el

³⁸ En Nietzsche, como en los anteriores pensadores alemanes, la *voluntad* está relacionada con el *querer*, simplemente que en el pensamiento nietzscheano ya no se trata de la capacidad de querer, sino de la necesidad de lo que se quiere sea contingente y no immanente, como lo asimilaban los idealistas.

³⁹ Se podría preguntar si Nietzsche habla de la *conciencia* y la respuesta sugerida sería afirmativa. En *La ciencia jovial* (2014), Nietzsche entiende por conciencia: “el último y más tardío desarrollo de lo orgánico, y, por consiguiente, también lo más imperfecto y debilitado” (p. 344).

⁴⁰ Bataille (1991) habla del *ser natural* en la *Teoría de la religión*. Menciona cómo el trabajo niega la naturaleza del individuo, reemplazándola por una artificial naturaleza, la cual se basa en mentiras —ideales— cuya función es engañar al individuo, haciéndole creer que le son propias cuando en realidad solamente son artificios.

⁴¹ Sobre esto, Klossowski (2001) señala: “Sin duda, estos movimientos del pathos son para Bataille momentos soberanos porque verifican la discontinuidad y se producen como rupturas del pensamiento; sin embargo, son ahí contenidos de experiencia muy distintos los uno de los otros en cuanto a la discontinuidad si se hace objeto

individuo —ser discontinuo— se desentiende de su cotidianidad y, de igual forma, de su conciencia —o razón—. Bataille (1981) lo aclara de la siguiente forma: “¿No está claro? Mando al diablo la preocupación por el futuro: ¡de inmediato, estallo en una risa infinita! Ese mismo momento he perdido toda la razón para hacer un esfuerzo” (p. 129).

Con lo único que cuenta el individuo en el momento soberano es con la emoción —angustia y placer— experimentada. Al salir de ese estado, el individuo está imposibilitado, es decir, carece de medios para transmitir o expresar lo vivido y simplemente calla. Morey (2015) señala que el empleo del tiempo en la risa es el lugar donde:

Habita el hombre que no puede pensar sin pensar que es el hombre el que piensa, que busca ese hombre en la experiencia como algo que ésta debe cumplir, más tarde. Si la experiencia de lo que se ha llamado existencia en Bataille remitía al universo de lo *sagrado*, ahora estamos en el mundo de lo *profano*, bajo la hegemonía del trabajo, del principio de lo útil y de la racionalidad económica. Y sin embargo, en cierto modo seguimos todavía bajo el modelo de experiencia que le impone la frase a nuestra memoria, obligándonos siempre a esperar al punto final para alcanzar el sentido, seguimos en la misma vida en diferido. ¿Tal vez no erraríamos entonces si dijéramos que con el mundo del trabajo se ha elevado el modelo de la palabra hasta cubrir el ser del hombre entero o quizá de la realidad, sin más? (p. 168).

de una meditación. ¿Cómo la risa, en tanto reacción al brusco pasaje de lo conocido a lo desconocido —donde la conciencia interviene también bruscamente, ya que Bataille declara “reír es pensar”— cómo será comparable la risa con el éxtasis o con la efusión erótica, a pesar de sus afinidades “reactivas” frente a un mismo objeto? —¿Cómo es comparable al éxtasis especialmente desde que es el resultado de un conjunto de operaciones mentales subordinadas a una finalidad? Bataille mismo subraya una dificultad parecida y se complace en mantenerse en una empresa de antemano desesperada. Estos momentos soberanos, si son ejemplo de la experiencia de la discontinuidad y la huida del ser, des que la meditación los propone como objetos, ella reconstituye todas las etapas insospechadas que quemaba el pathos en su surgimientos— y el lenguaje de un procedimiento que no conviene más que a operaciones vulgares no hace aquí sino escamotear las modalidades de ausencia de pensamiento bajo el pretexto de describirlas y examinarlas en la consciencia, buscando así atribuir al pathos, en sí mismo discontinuo, la mayor continuidad posible, así como para reintegrar lo más posible del ser” (pp. 119-120).

IV. Con respecto al papel del riente, en la escritura de Nietzsche es posible percatarse de que no cualquier hombre está dispuesto a reírse de la *seriedad* con que se plantea la *verdad* en las doctrinas filosóficas, moralistas y científicas, tampoco de sí mismo —los doctos y el rebaño⁴²—. Nietzsche entiende por verdad aquella creación del hombre con apariencia de realidad. No obstante, el hombre ha olvidado que la verdad no depende del mundo, sino de su intelecto. El mundo está en constante devenir y con el empleo de la verdad lo único que se busca es la huida de este movimiento azaroso y caótico. Por medio de la verdad se fija e inmoviliza el mundo. El hombre fija al mundo a través de la creación de *conceptos, categorías y verdades*, las cuales prefiguran con mayor grado de realidad que la misma naturaleza. Nietzsche (1996) menciona que es este momento cuando “se fija lo que a partir de entonces ha de ser ‘verdad’, es decir, se ha inventado una designación de las cosas uniformemente válida y obligatoria, y el poder legislativo del lenguaje proporciona también las primeras leyes de verdad, pues aquí se origina por primera vez el contraste entre verdad y mentira” (p. 17).

Por otro lado, la seriedad es el prejuicio por el que el hombre pierde el sentido del humor, transformando su intelecto en una *máquina pesada*, oscura, que al rechinar resulta difícil poner en marcha (Nietzsche, 2014, p. 517). Sin embargo, dicho prejuicio no sólo afecta al hombre que lo toma con formalidad, sino también

⁴² Hace referencia a la manera en la que Nietzsche llamaba a las personas con autoridad (doctos) y a los seguidores de estas personas que no voluntad propia (rebaño), estas últimas personas eran omisas al poder de otros, sin importar de qué institución se tratase, sea iglesia, estado, y demás. Esto lo menciona Nietzsche en *Así hablaba zarathustra* (2009).

a la naturaleza, la cual no puede desligarse de ese aspecto trágico⁴³ y frívolo de la existencia (Nietzsche, 2014, p. 405). Para Nietzsche (2014), el *conocimiento* entendido como el *portador de la verdad*, no debe desligarse de la vida, pues “la fuerza del conocimiento no reside (...) en su grado de verdad, sino en su antigüedad en su incorporación, en su carácter de condición para la vida. Cuando la vida y el conocimiento parecieron entrar en contradicción, nunca se llegó a luchar seriamente; entonces la negación y la duda eran consideradas una locura” (p. 427).

En este sentido, Nietzsche intenta retomar la noción de la verdad a partir de la vida, del acontecer, de lo inmediato, de lo que circunda al hombre, un modo de vida para alcanzar la tranquilidad o, si se quiere entender como los griegos, la prudencia —*phronesis*—. No pretende aceptar, ni corregir la actual concepción de ella, puesto que se encuentra demasiado permeada por prejuicios constituyentes de una vida moderna, ligada al capitalismo, al trabajo, a la esclavitud del hombre. De ahí que “el conocimiento se convirtió entonces en un fragmento de la misma vida y, en tanto vida, en un poder continuamente creciente: hasta el momento en el que, finalmente, terminaron enfrentándose entre sí los conocimientos y esos antiguos errores fundamentales, como vida, como poder, en el seno de los mismo hombres” (Nietzsche, 2014, p. 429).

Como propuesta, Nietzsche (2014) introduce al hombre capaz de reírse de todo, inclusive de su propia *tragedia*. En *Así hablaba Zaratustra* (2009), Nietzsche menciona que el hombre no sólo ríe, sino aprende a reírse. En este sentido, el

⁴³ Con respecto a lo *trágico*, Nietzsche recupera la idea de los griegos y se remonta al fatal destino de los héroes, pero ahora incluyendo a la alegría como el desenlace final.

hecho de reír no se reduce a una mera acción, sino que se amplía a una pedagogía de la vida. Para Nietzsche, la alegría se acompaña de la esperanza por un mejor futuro de la moral y de la ciencia, así lo expone:

¡He aquí algo para lo que los mejores no han tenido aún suficiente sentimiento de verdad y demasiado poco genio los más dotados! ¡Tal vez también haya un futuro para la risa! Algo que ocurrirá cuando el aserto «la especie lo es todo, uno no es nadie» se haya incorporado a la humanidad, y esta última liberación e irresponsabilidad lleguen a ser accesibles a todo el mundo en todo momento. Tal vez se unan entonces la risa y la sabiduría, tal vez exista entonces una «ciencia jovial». Hasta que llegue ese momento, las cosas son completamente diferentes, hasta ahora la comedia de la existencia todavía no ha «llegado a ser consciente» de sí misma, ya que sigue dominando el tiempo de la tragedia, el tiempo de las morales y las religiones (2012, p. 333).

En la interpretación de la risa nietzscheana, Bataille distingue la existencia de lo *posible* y lo *imposible* en el mundo. En el primer caso se trata de la vida orgánica y su desarrollo en un medio favorable, y en el segundo, de la muerte y la necesidad de destruir para existir. En el hombre lo posible es el bien y lo imposible, el mal. Bataille, en *Teoría de la religión* (1991), entiende al mal como la exposición al peligro ante la muerte del individuo (p. 80). Por su parte, Delgado (2002) complementa la definición de la muerte como “aquello que no logra consumarse, aquello que constantemente se aplaza a pesar del empeño de todas las fuerzas en la actividad. Para Bataille lo que causa la muerte salva la vida y en el desfallecimiento momentáneo se trazan los bordes de la vida misma, se dibujan las fronteras, los límites de ‘lo posible’” (p. 3).

De acuerdo con Bataille, el hombre debe aproximarse a lo imposible, y el medio por el cual lo hace es por lo posible. Sin embargo, dicha aproximación solamente se efectúa por la *experiencia interior* que no es aprehendida, ni aprendida. Irónicamente, Bataille (1991) dice que la enseñanza de su método de reflexión

“está más cerca del de los yoguis que del de los profesores” (p. 50). Por ende, la experiencia interior tampoco es expresable. Además, según Bataille (1981), la *experiencia* se conforma de las emociones que permiten la reflexión o la mediación (p. 45). La experiencia va más allá⁴⁴ del entendimiento y del lenguaje, tornándose incomunicable y desentendiéndose de un lenguaje que emplea un conjunto de símbolos convencionales. Bataille extrae de lo *sagrado* la característica de incomunicable. En este caso, la experiencia de la risa se manifiesta como aquello sagrado que es imposible de comunicar por medio del lenguaje. No obstante, para lograr dicha experiencia es necesario lo posible, entre ello, la racionalidad y el lenguaje discursivo.⁴⁵ Asimismo, la figura del riente es anulada por Bataille en el momento soberano, puesto que —como anteriormente se mencionó— la comunicación fusiona tanto al que ríe como de lo que se ríe, convirtiéndolos en una continuidad, en la cual las identidades se fracturan como los límites entre los participantes —sujeto y objeto—.

Bataille retoma la idea de la tragedia en el pensamiento nietzscheano pero ahora la desarrolla a partir de la figura del espectador, ya que si no existiera alguien que observa en similar circunstancia, entonces no tendría ningún sentido lo trágico. De ahí que la tragedia ya no parta de quien sufre, sino de quien observa, con la finalidad de demostrar una enseñanza: el silencio. En caso contrario, la tragedia fracasaría:

(...) en la medida que no atrae con bastante fuerza la atención de los vivos que son espectadores, sobre el hecho de que exige de ellos si no la muerte que pone

⁴⁴ Según Díaz de la Serna (2012), el *más allá* que Bataille emplea en su escritura “alude a la parte excluida por todo proyecto, por todo trabajo y por toda forma de cálculo sobre los momentos futuros” (p. 35).

⁴⁵ Bataille (2007c) no ignora que son necesarias ambas dimensiones del mundo (lo posible y lo imposible), puesto que si careciera de alguna de ellas entonces no se realizaría tal movimiento (p. 168).

fuera de juego, al menos, la muerte del pensamiento. En otros términos, lo que la tragedia enseña es el silencio, y el silencio no es nada si no pone fin, al menos por un tiempo, al pensamiento (Bataille, s. f).

A partir de los anteriores puntos comparativos, tanto en el caso de la risa bergsoniana como de la risa nietzscheana, sobre los orígenes teóricos y filosóficos de la risa batailleana, es posible percatarnos de la trayectoria trazada desde el inicio del pensamiento batailleano hasta el final, punto en donde Bataille se desentiende no sólo de su creencia, sino de la existencia de dios —los valores antes estructurados por una moral cristiana— y del mismo hombre pensante. En este último punto es donde radica la novedad del pensamiento batailleano, puesto que se sostiene en la nada. Bataille aísla su pensamiento en el instante acontecido y, más allá de este, pierde la vigencia de la experiencia y el sentido. Es el *no saber*, donde radica la novedad de su experiencia reflexiva, lo concibe como medio para llegar a un nuevo conocimiento —*conocimiento neutro*— que posibilite la apertura de lo desconocido.

2.2. La risa batailleana: el momento soberano

Si así lo quiero, reír es pensar, pero es un momento soberano.

Georges Bataille

La manera en que Bataille estudia la *risa* discrepa de cómo había sido abordada en el ámbito de la filosofía, puesto que los anteriores estudios la han aislado de sus elementos complementarios —la muerte, el erotismo, la poesía y lo sagrado—; al igual que no se ha comprendido como lo que es: un *enigma*. La risa es enigmática a causa de la imposibilidad de conocerla más allá del *instante* en el que se experimenta y, a la vez, se piensa. En la manifestación de la risa es posible la *experiencia reflexiva*, entendida esta última como la experiencia que, antes de reflexionarse, ha sido vivida. Bataille nos advierte que “para resolver el problema de la risa, en primer lugar es necesario tener esta experiencia” (s. f). Caso contrario es el modo en que anteriormente ha sido estudiada, ya que se parte meramente de ideas o conjeturas respecto a esta eventualidad. En respuesta a ello, Bataille, en su *Conferencia sobre no saber*, sostiene que “una cosa es saber hacer reír y otra cosa comprender la risa (no conozco, por otra parte, que los teorizadores filosóficos del reír hayan sobresalido alguna vez en el arte de divertir y provocar oleadas de risa)” (s. f).

Para Bataille, la risa es una experiencia estéril e inútil, pues “el colmo de la utilidad es lo que logra hacer llorar” (s. f). En otras palabras, si el conocimiento de la risa poseyera alguna utilidad no sería para sí, sino para aquellas instituciones jerárquicas que lo ejercieran a su conveniencia, extrayéndole beneficios. Bataille reconoce a este tipo de estudio como el *conocimiento objetivo*. Ejemplo de ello es el estudio de la risa de Bergson que careció de un

beneficio filosófico y, por lo tanto, sólo abarcó los ámbitos prácticos, en específico la *moral*; siempre en vista de alguna utilidad.

Con respecto al estudio de la *risa batailleana*, esta carece de un fin utilitario. Una de las vías de adquisición de dicho fin es el sentido que constituye la risa. En efecto, la risa batailleana carece de un sentido permanente. La risa únicamente adquiere sentido en el instante experimentado y si se desea mantener su sentido, entonces se fuerza su autenticidad y su naturaleza, puesto que esta última es dinámica. Fuera del momento manifestado, la risa se torna un sinsentido, es decir, vacía de contenido. En este caso, podemos entender que si la risa posee un sentido, es sólo para quien la experimenta, fuera del riente no hay más. La experiencia de la risa no puede ser observada desde fuera, sino simplemente es vivida y reflexionada en el momento que acontece.

Ahora bien, el papel del individuo dentro de la experiencia de la risa no es primordial. Según la comprensión de Bataille, la razón radica en que el individuo es un ser aislado que posee conciencia —raciocinio—; mientras que en la experiencia de la risa es imposible mantener distinciones entre el sujeto y el objeto, ya que la risa excede las limitantes del primero. El sujeto o el individuo pierden su conciencia de limitación y se mezclan con lo exterior para hacerse un solo elemento. En consecuencia, la idea de individualidad también es ligada a la modernidad y, por consiguiente, a cualquier ideal como lo es: la libertad, la soberanía y demás, debido a que están sometidas a lo exterior. Aunque, como se verá, en el transcurso del pensamiento batailleano se continúan tocando estos ideales. Estos son reducidos a meras imposibilidades o, si son posibles, lo son en tanto se desligan de la racionalidad y de la sumisión de esta. Más allá de la razón, tales ideales no son nada.

Por otro lado, Bataille no entiende la *experiencia* de la forma tradicional, es decir, aquella interacción entre el sujeto y el objeto por medio de las sensaciones, sino como lo experimentado en el mismo individuo sin distinción alguna de lo exterior. A esta experiencia Bataille la considera *interior* y es manifestada en el *juego*, el cual no es inocente e ingenuo, sino peligroso y extremista, al arriesgar la seguridad del individuo, exponiéndolo a la mirada ciega de la *muerte*. A este juego, Bataille (2012) lo identifica como el *juego mayor*⁴⁶ que, “al igual que las catástrofes, resulta fascinante y (...) permite vislumbrar, positivamente, la vertiginosa seducción de la suerte” (p. 262). El juego se acompaña de la *suerte*⁴⁷ surgida del desorden. Bataille (2012) señala “la suerte es el desconocimiento de la angustia” (p. 267), pues la primera es la continuación de la segunda, o sea, cuando la *angustia* es presente, la *suerte* se ausenta y viceversa. Por angustia debe entenderse el sentimiento previo al desgarramiento en la experiencia interior. La angustia es el deseo ante el *sinsentido* de la existencia extendida en la *experiencia límite* entre lo *posible* —*mundo profano*— y lo *imposible* —*mundo sagrado*—. Al encontrarse en el *límite de lo posible* o el *punto extremo de lo posible*, la angustia desaparece y el individuo entra en un estado de éxtasis, en el cual la experiencia excede la razón (Bataille, 2012, p. 287). En este momento, el hombre se

⁴⁶ Bataille muy pocas veces diferencia a qué *juego* se remonta su estudio. Sin embargo, en *Conferencia sobre no saber*, Bataille diferencia dos tipos de juegos: el *menor* y el *mayor*. El primero se da en los cotidianos juegos que tienen un fin y el segundo es aquel que excede el fin, exponiendo al jugador a las experiencias límites en las cuales se pierden las identidades, tanto de quien juega como del juego, y se fusionan en una misma.

⁴⁷ Bataille en la *Summa ateológica* (2012) define a la *suerte* como: “la consecuencia de una puesta en juego. Esta consecuencia nunca es el reposo. Incesantemente puesta en juego, la suerte es el desconocimiento de la angustia (en la medida en que la angustia es deseo de reposo, de satisfacción). Su gesto lleva al único auténtico fin de la angustia: a la ausencia de respuesta; aquél no puede poner fin a la angustia, pues, a fin de ser suerte, y ninguna otra cosa, le es preciso desear que la angustia subsista y que la suerte permanezca en juego” (p. 267). Mientras que en *Discusiones sobre el pecado* (2005), la define como: “la coincidencia del conjunto de elementos, una coincidencia en la que lo posible sigue abierto. Y en este sentido, evidentemente, hay una asimilación de la gracia y el pecado, ya que la suerte hace posible el pecado y vuelve única la gracia. Pero la suerte no puede identificarse con el pecado mismo, porque es simplemente el conjunto de las coincidencias lo que la hace posible” (p. 66).

encuentra en el estado de *amok*,⁴⁸ es decir, en el punto culminante que va más allá de la razón, tornándose esta última inútil ante lo presenciado. En este momento resulta desacertado el intento de significar la *experiencia interior* (Bataille, 2012, p. 277).

Bataille entiende por punto extremo de lo posible aquella experiencia que transita entre lo posible y lo imposible: el primero se refiere al *mundo del trabajo* o también al mundo profano, y el segundo, al *fondo del mundo* o al mundo sagrado. Con ello, Bataille intenta rescatar el desliz al descenso, experimentado por el hombre. En este desliz el individuo se encuentra entre el límite de lo posible y lo imposible, el *trabajo* y la *fiesta*, la *razón* y la *locura*, el *orden* y el *caos*. Asimismo, en este límite se abre, en modo de desgarradura o herida, la posibilidad de lo imposible anteriormente negado por el principio de la conservación de la vida; pero Bataille no entiende la vida como un conjunto de acciones ordenadas, sino desordenadas que constantemente exponen la supervivencia del hombre.

En resumen, Bataille (1981) formula lo que entiende por punto extremo de lo posible como el “punto en el que, pese a la posición, ininteligible para él, que tiene en el ser, un hombre, tras haberse desprendido de espejismos y terrores, avanza tan lejos que no se puede concebir una posibilidad de ir más lejos” (p. 21). Más delante de la escritura continua: “el punto extremo de lo posible supone risa, éxtasis, proximidad aterrorizada de la muerte; supone error, náusea, agitación incesante de lo posible y de lo imposible, y, para acabar, roto

⁴⁸ La interpretación batailleana de *amok* se sustenta en ir más allá del entendimiento. *Amok* es un término asignado a la saturación de la reflexión, es decir, el individuo pensante excede su capacidad de razonar, enfrentándose a lo irracional, a aquello que carece del sentido asignado por el uso de la razón (científico) y del discurso (lenguaje). A través de su análisis, Bataille pretende dilucidar la esencia o lo que le hace ser al *amok*, partiendo de la tesis que el sentido de dicho síndrome se encuentra en el *sinsentido*. Esto último lo expone Bataille en *Summa ateológica* diciéndonos: “El bien sería el hacha de matadero del juez, si él mismo no estuviera en tela de juicio. Quien retirara, así fuera por el instante, al bien del juego, besaría los bajos de la toga del juez. El bien sólo respira, él y los suyos, en el aliento del amok. El bien besa en el lodo la huella del pie del amok” (2012, p. 277).

ya, en cualquier caso, por grados, lentamente querido, el estado de súplica, su absorción en la desesperación” (p. 21).

En *La experiencia interior* (1981), específicamente en el apartado de los *principios* (pp. 45-49), Bataille asume que tanto la experiencia interior como la *operación soberana* son la misma acción, pero con distinto nombre.⁴⁹ Ambas operaciones las entendemos como aquella(s) en que “el pensamiento detiene el movimiento que le subordina y, riendo –o abandonándose a alguna otra efusión soberana–, se identifica con la ruptura de los lazos que la subordinan” (Bataille, 1981, p. 47). En otras palabras, la experiencia interior y la operación interna son modos en los que el hombre reflexiona sin emplear la razón, excediéndola. En consecuencia, el hombre se desentiende de toda actividad productiva para el mundo del trabajo. Bataille (1981) considera a estos modos reflexivos una meditación, pero no cualquiera sino una cómica, en la que el hombre se busca a sí mismo y, si continua empleando la conciencia nunca, se encuentra. Al transgredir la razón, el hombre se expone al fondo del mundo⁵⁰ y experimenta un momento soberano, en el cual interactúa con su *libertad*.⁵¹ La *transgresión*, según Gasquet (2005), es entendida como:

(...) la experiencia de los límites, vinculada a lo ilimitado; el más allá de lo posible (y asimismo del cálculo, del reino de la utilidad), en fin, de toda transcendencia. La transgresión es la noche profunda de la soberanía: negatividad pura de la que nunca se

⁴⁹ No es la única ocasión donde Bataille juega con el sentido de las palabras. Surya (2014) expone cómo Bataille, no solamente juega con las palabras, sino con las identidades específicamente en el apartado *Escribo para borrar mi nombre* (pp. 113-117). Por ejemplo, las publicaciones que realizó con pseudónimos (*La historia del ojo* firmada por Auch, *El pequeño* por Trent y *Madame Edwarda* por Angelique). Asimismo, Klossowski en *El simulacro en la comunicación de Georges Bataille* retoma la discusión entre Sartre, Hyppolite y Bataille referente al sentido con el que el último empleaba y entendía el término de *pecado* en *Discusiones sobre el pecado*.

⁵⁰ Bataille (1981) dice: “riendo abro el fondo de los mundos es una afirmación gratuita. El fondo de los mundos abiertos no tiene en sí mismo sentido. Pero justamente es por eso por lo que le puedo relacionar otros objetos de pensamiento” (p. 46).

⁵¹ Bataille entiende por *libertad* un momento en el que no es presente la memoria posterior a esta experiencia. En consecuencia, la *libertad* es posible solamente en la *experiencia límite* de la *muerte*, fuera de ella el individuo vuelve a someterse a lo cotidiano. En *Conferencia sobre no saber*, Bataille sostiene que el estudio referido a la *muerte* es inútil porque si no se experimenta, entonces no hay posibilidad de la obtención de un conocimiento.

podrá extraer ninguna consecuencia dialéctica o momento de síntesis (*Aufhebung*). Negatividad pura, sin empleo, en la que no hay posibilidad de desborde. Gesto (gratuito) que se colma en la propia inutilidad, profanación sin objeto y movimiento de pérdida improductiva (p. 73).

En el momento soberano se presenta la *muerte del pensamiento* que remite a la de Dios, entre otros factores —como la razón, el discurso, el ahorro, el orden— que someten al individuo, pero no sólo a este, sino a la experiencia misma. A partir de la muerte del pensamiento es posible adquirir, aunque sólo sea por un instante,⁵² la *soberanía*.⁵³ La característica principal de la soberanía es la pérdida de límites —leyes, normas morales y de orden lógico—, o sea, cuando el hombre se expone en el punto extremo de lo posible, al *abismo*. El abismo es el punto en el que toda realidad mermada de sentido carece de orden. El abismo abre la comprensión del todo a la nada, al sinsentido y, por ende, a la muerte. De igual forma, el abismo es el reemplazo de Dios. Esto último expresado por Surya (2014) de la siguiente forma: “Bataille elige la carne puesta al desnudo: nada la justifica más que el deseo que la irrita y la risa que la agita. Ella por sí sola es lo que era Dios: un abismo” (p. 74).

El hombre que ríe soberanamente debe exponerse. Dicha exposición se constituye de tres etapas: 1) la primera se produce cuando el hombre, todavía empleando sus facultades mentales, siente el sentimiento de *angustia* y *temor* ante lo desconocido —la muerte—; 2) la segunda etapa es cuando el hombre excede o transgrede la razón —conciencia—,

⁵² Bataille (2012) expresa: “No hay nada en mi rebeldía que no invoque esa última y atraviesa soledad del instante, que yo soy, que igualmente seré, que finalmente seré de una manera acabada en la escapada que de súbito pone rigurosamente en juego mi muerte, ni tampoco nada que me aleje de ella. Si lo considero aislado de un pensamiento que entrevera el pasado y el futuro de cosas manejables, el instante, que se cierra en un sentido pero que en un sentido mucho más agudo se abre negando aquello que limita a los seres separados; el instante es el único ser soberano” (p. 551).

⁵³ Con respecto al tema de la *soberanía*, Bataille (1981) sostiene: “Esta soberanía no puede ni siquiera ser definida como un bien. La deseo, pero ¿seguiría deseándola si no tuviese la certeza de que igual podría reírme de ella? Sobre tal cumbre (que es más bien la punta de una aguja) puedo vivir con esta condición: que en todo momento pueda decir: «¿soberano?, pero ¿por qué?». Defino un conocimiento neutro describiendo momentos soberanos: mi soberanía le acoge como el pájaro canta y no me agradece en nada mi trabajo” (p. 53).

dedicándose sólo a experimentar el momento soberano, y 3) la tercera se presenta en el retorno del individuo a la cotidianidad. En tal retorno, el individuo desea recordar y hablar de lo experimentado, pero le resulta imposible aprehender esa experiencia y trasmitirla porque carecía de razón en el momento en el que se vivió. Del mismo modo, al anular la razón se anula el *lenguaje*, imposibilitándose establecer un diálogo. En este momento lo único que continúa es el *silencio*, como lo expone el autor:

He querido mostrar que el silencio del pensamiento, que la muerte del pensamiento respondía a ese movimiento de representación que es la tragedia. Pero que tal silencio o muerte del pensamiento no podían ser mantenidos y dejaban lugar a las transacciones del pensamiento religioso, a todas las representaciones mitológicas más o menos gratuitas que nos hacen entrar por un medio ingenioso en el mundo de la facilidad y del proyecto (Bataille, s. f).

A parte de la risa reflexiva, la muerte del pensamiento y el silencio son piezas claves en la filosofía batailleana, puesto que ¿cómo se desea reflexionar sin razón y sin lenguaje? Para Bataille, le resulta muy sencillo responder a esta pregunta: mediante la *emoción*.⁵⁴ En la mayoría de sus textos, Bataille introduce a su lectura con su estado emotivo, mientras escribe: por ejemplo en *La experiencia interior* (1981) cuando parte de la angustia experimentada cada vez que pierde sentido su cotidianidad, inmersa y reducida al mundo del trabajo. Como también, la angustia experimentada cada vez que se pregunta por el fin de su existencia. Tal cuestionamiento, en el mayor de los casos, lo responde con una risotada o simplemente anula lo antes cuestionado. Bataille relaciona ese constante preguntar con la tarea del filósofo. Para Bataille el fin del cuestionamiento está en él mismo, es decir, no necesita encontrar una

⁵⁴ Al inicio de *La experiencia interior* (1981), Bataille dice: “El análisis de la risa me había abierto un campo de coincidencias entre los datos de un conocimiento emocional común y riguroso y los del conocimiento discursivo. Los contenidos perdiéndose unos en otros, las diversas formas de derroche (risa, heroísmo, éxtasis, poesía, erotismo u otros definían por sí mismas una ley de comunicación que regulase los juegos del aislamiento y de la pérdida de los seres” (p. 16).

respuesta debido a que, como tal, no la hay. Sin embargo, en su tarea, el necio filósofo se empeña en hacerlo. De ahí surgen todas las teorías filosóficas que dan respuesta a la historia humana —teológica, económica y política— y, en sí, al universo.

Con base en la emoción, Bataille prefigura su método, el cual, a primera vista, resulta desordenado⁵⁵ y contradictorio, sino es que hasta paradójico. No obstante, con el paso de su lectura se unen piezas que, en un inicio, nos parecían aisladas pero que, en el transcurso del tiempo, se tornan coherentes. Esta es la trampa a la que se enfrenta el lector en la escritura de Bataille, simplemente porque en ella se juega con las palabras y los significados. Este juego de palabras depende de cada experiencia por la que se entiende de diferente manera.

Bataille (2012) confiesa:

El desorden de mi pensamiento, lo que hay de irreductible en él a una clara visión, no disimula *nada*. *Yo no sé nada*. Es cierto que el grito desgarrador que lo anuncia es también, si yo quiero, el silencio. Pero finalmente protesto, previendo la voluntad de reducir a algún estado de intelección ese silencio que grita o ese grito que inaudible que usurpa en mí cada posibilidad concebible: es eso, es únicamente eso lo que mi escritura enmascara. Pienso en la fatiga, que ordena meandros del pensamiento, escucho un *¡firmes!* que nada justifica, que exige de mí un valor que sólo se resolverá en sueño siempre y cuando haya creído por un instante que el sueño era imposible – ¡para siempre!– (p. 604).

En ese “yo no sé nada”, confesado por Bataille, radica un conocimiento, solamente que no se comprende de la forma moderna, es decir, un conocimiento objetivo que posee una utilidad que “nos esclaviza y que en la base de todo saber hay una servidumbre, la aceptación de un modo de vida en el cual cada momento sólo tiene sentido en relación con otro o con otros que le seguirán” (Bataille, s. f). El conocimiento por el que Bataille apuesta es el

⁵⁵ Díaz de la Serna sostiene “el desorden es en realidad su método, voluntariamente adoptado, para liberarse de las normas racionales que dominan la expresión discursiva” (2010, p. 21).

conocimiento neutro. Dicho conocimiento no añade, ni quita algo a lo previamente establecido, sino que sólo posee alguna forma de derroche en el momento experimentado, en este caso, la risa que acerca a la muerte. Como respuesta, Bataille (1981) sostiene que “el conocimiento en nada es distinto de mí mismo: lo soy, es la existencia que soy. Pero esta existencia no le es reductible: esta reducción exigiría que lo conocido sea el fin de la existencia y no la existencia el fin de lo conocido” (p. 37).

En efecto, lo único sabido es la existencia de uno. Más allá de nuestra existencia, es imposible conocer. Y, si se trata de aparentar conocer, entonces uno se encuentra con el *no saber*, idea ejemplar del pensamiento batailleano. El no saber se entiende como la ausencia de conocimiento objetivo y ¿por qué el no saber se vuelve la anulación del conocimiento objetivo? Por la ausencia de tiempo. En el no saber no sabe más lo que transita y experimenta en el instante. En el no saber se garantiza la inutilidad para futuros tiempos sobre lo que se está conociendo. En el no saber se abre el campo de lo antes cerrado, es decir, del caos, la destrucción, la *violencia*, etcétera.

En la situación de la risa, Bataille enuncia que al estudiarla abiertamente se anula un conocimiento objetivo sobre ella y se afirma un conocimiento neutro, el cual no conserva fines para una posterioridad. De ahí que en el conocimiento objetivo continúe habiendo una permanencia temporal que, si fuera posible, abarca la eternidad. En palabras de Bataille (1981):

El no-saber comunica éxtasis —pero solamente si la posibilidad (el movimiento) del éxtasis pertenecía ya, en algún grado, a quien se desnuda del saber. (La restricción es tanto más válida cuando desde un comienzo he aspirado al punto extremo de lo posible, y no hay posibilidad humana en la que no me sienta obligado, en estas condiciones, a recurrir). El movimiento anterior al éxtasis del no-saber es el éxtasis ante un objeto (sea éste el punto puro —como lo quiere la renuncia a las creencias

dogmáticas—, o alguna imagen conmovedora). Si este éxtasis ante un objeto —como el «rechazo» hace, fatalmente—, si por esta razón penetro en la angustia —en el horror, en la noche del no-saber— el éxtasis está próximo y, cuando llega, me abismo más lejos que todo lo imaginable. Si yo hubiera ignorado el éxtasis del objeto, no habría alcanzado el éxtasis en la noche. Pero *iniciando* como yo lo estaba al objeto —y mi iniciación representaba la penetración más honda de lo posible— no podía por menos de encontrar el éxtasis más profundo en la noche. A partir de entonces, la noche, el no-saber, será en cada ocasión el camino del éxtasis en que me perderé (p. 40).

En el conocimiento objetivo se niega el desorden y cualquier eventualidad sacra. Todo conocimiento se cimienta en ideas *claras y distintas*, al estilo cartesiano. Más allá de ello se niega toda opacidad y oscuridad. Caso contrario al conocimiento neutro, pues a través de él es posible comunicarse con su *ser* antes negado, el cual en su naturaleza afirma la violencia⁵⁶ y la destrucción —la guerra, las festividades, los sacrificios, etcétera—. Bataille (2005) reconoce que la violencia está inmersa en el desorden y en el caos de la naturaleza, elementos negados en el conocimiento objetivo.

Dentro del discurso moderno, la violencia sólo es aceptada si garantiza un bien; esto es, como si efectuando guerras y matando, se obtiene posteriormente paz y tranquilidad. Esta garantía a Bataille le parece absurda, porque entonces tanto la naturaleza, antes rechazada, como la realidad, afirmada por el hombre, carecen de veracidad y, si lo hacen, es porque entonces todo gira a conveniencia de unos cuantos que dominan al mundo y a sus seres.

En el conocimiento neutro radica la posibilidad de conocer la risa, pero este conocimiento no permanece, sino, como su fenómeno de derroche, se anula en el momento en el que se adquiere conciencia y se regresa al mundo del trabajo. La risa, en este caso, es

⁵⁶ En *Georges Bataille o la ejecución del saber y del lenguaje*, Ignacio Díaz de la Serna (2012) enuncia: “No hay vínculo posible entre la violencia y el discurso sistemático, salvo que el lenguaje se atreva a burlarse de esta imposibilidad” (p. 40).

instantánea y, al igual que el *azar* o la *suerte*, si intencionalmente se le busca, es probable que no se le encuentre. De ahí que la risa solamente pueda abrir los mundos de un modo desgarrador por medio de las emociones —la angustia— en la que el individuo se olvide de su individualidad —*identidad*— e inmerso en la desesperación, se exponga a los momentos soberanos que jamás podrán ser expresados en un lenguaje discursivo. Bataille sostiene que dentro del lenguaje discursivo es imposible abarcar la totalidad de las cosas. En el conocimiento de las cosas se intenta adquirir la verdad de ellas, sometiéndolas a los intereses de quien las estudia. Para Bataille esto último es una mentira disfrazada de verdad, ya que es imposible mantener un conocimiento estático del universo y del hombre.

Bataille juega con la posibilidad de expresar tanto la experiencia interior (operación soberana) como, en sí, los momentos soberanos y la manera en cómo lo realiza es a través del mismo *lenguaje*, pero no uno *formal*, sino figurativo en el que sea permisible la negación de lo previamente afirmado, es decir, la reducción al absurdo. En la escritura batailleana, la reducción al absurdo sencillamente tiene la finalidad de burlarse de las tesis antes establecidas. Esta última idea la rescata Morey (2015) y menciona:

Lo que la reducción al absurdo nos permite es, por medio de la negación de uno de los términos, afirmar, de un modo incontestablemente sostenido por todo el peso del comportamiento lingüístico, que el otro término es verdadero. Sin duda, es la manifestación del máximo poder del discurso: nos permite afirmar no importa qué sobre cualquier objeto, del que muy bien podría ser que no tuviéramos experiencia alguna, siempre y cuando podamos suponer un objeto que fuera su inverso exacto y alcancemos a demostrar que tal objeto no existe (p. 174).

Similar al pensamiento nietzscheano, Bataille emplea en su escritura figuras retóricas —paroxismos— y paradojas con la finalidad de perder al lector, de mostrarle que el sentido de lo escrito no está intrínsecamente en el texto, sino en la experiencia de quien lee. Y si el

lector fuerza la interpretación de la lectura, entonces obtiene como resultado la reducción al absurdo. En sí, Bataille jamás buscó ser un maestro a quien seguir, simplemente plasmó sus experiencias de forma tramposa para burlarse de quien deseara entenderlas al pie de la letra. En *La experiencia interior* (1981), Bataille advierte que de dichas experiencias puede extraerse una universalidad que vaya de la mano con lo emocional. En este sentido, el lector al enfrentarse con el texto batailleano se encuentra consigo mismo. Lo anterior, Bataille (1991) lo expresa con las siguientes adornadas palabras:

A quien la vida humana le es una experiencia que debe ser llevada lo más lejos posible...
No he querido expresar mi pensamiento, sino ayudarte a extraer de la indistinción lo que tú mismo piensas...
No difieres más de mí que tu pierna derecha de la izquierda, pero lo que nos une es EL SUEÑO DE LA RAZÓN, QUE ENGENTRA MONSTRUOS (p. 113).

Después de lo expuesto con anterioridad, se vislumbra que la risa batailleana no se inscribe en la modernidad ni en la jerarquía utilitarista, puesto que Bataille se ríe del carácter absurdo del cualquier discurso sea científico, moral, político o hasta filosófico. De igual forma, la risa se dirige hacia un ser desgarrado en la circunstancia. Sería incoherente pensar la risa en Bataille como un reírse sólo de lo externo, ya que tiene un movimiento de lo interno hacia lo externo y viceversa. En Bataille, la risa pierde esa nostalgia de estar acompañada de la alegría. No tiene ningún fin o utilidad, tanto material como espiritual. No tiene un carácter utilitario. La risa batailleana, en estos términos, posee un motor propio que constantemente actúa sobre sí misma para afirmarse y, con al mismo tiempo, anularse.

CAPÍTULO III

El discurso filosófico como pretensión irrisoria

Lo que la risa enseña es que, al evitar con prudencia los elementos de muerte, tendemos tan sólo a conservar la vida, mientras que, al penetrar en la región que la prudencia nos aconseja evitar, la vivimos.

Georges Bataille

Bataille vislumbra las consecuencias de la *homogenización del mundo profano o del trabajo* dentro del ámbito filosófico y, como respuesta, atenta contra el modo de producir conocimiento y de quien lo produce —el hombre—. El modo de la producción cognoscitiva está basado en el modelo de la modernidad, en el que existe una distinción entre el sujeto y el objeto, priorizando el papel del primero al adquirir el conocimiento de la *naturaleza*, reducida a meros conceptos (Morey, 2015). Ante esto, Bataille expresa lo tramposo de este modo cognoscitivo porque entre más conoce el sujeto —hombre—, más se desconoce a sí mismo, *desnaturalizándose*. En este sentido, la reducción de lo desconocido —la naturaleza— a lo conocido simplemente es un engaño.

En la reducción de la naturaleza se entiende que la realidad no se vincula con la naturaleza debido a que esta última es azarosa y desordenada. Por ello, el hombre produce una naturaleza artificial —*identidad* o *Yo*— amoldable a sus necesidades. En la naturaleza artificial, la naturaleza del hombre —*ipseidad* seguida de *ipse*⁵⁷— es sometida. El sometimiento del hombre —*ser natural*— es voluntario porque retribuye la *conservación* de

⁵⁷ En el transcurso de este apartado se explicarán las facetas —*ipseidad*, *ipse* y *Yo* o *identidad*— que recorre el hombre a través de la historia.

su existencia. La manera en que se conserva la existencia del hombre es el *trabajo*. De ahí que la crítica de Bataille esté centrada en la filosofía utilitarista.⁵⁸

⁵⁸ El contenido de esta investigación se ha centrado en las filosofías de corte materialista y utilitarista. Sin embargo, Bataille no solamente estudió estas filosofías, sino también las griegas —platónica— y como evidencia se tiene a más de un artículo en la revista *Documentos* (1968) donde menciona su repudio a la reducción del mundo —naturaleza— a conceptos o ideas. En este sentido, la crítica de Bataille además de abarca cualquier filosofía que emplee el *lenguaje* como medio para la extracción de conocimientos útiles, también lo realiza a la aplicación de la *idea*. De ahí la confrontación de Bataille que tuvo con las vanguardias artísticas, en específico, con la surrealista donde, según Surya (2014) catalogaba a sus integrantes como “idealistas de mierda”.

3.1. El *homogéneo* discurso filosófico

Toda filosofía (todo saber exceptúa a la suerte) es reflexión acerca de un residuo átono, acerca de un curso regular sin suerte ni desventura. Reconocer la suerte es el suicidio del conocimiento: la suerte, oculta en la desesperación del sabio, nace del arrobo del insensato.
Georges Bataille

El pensamiento materialista reduce la existencia del hombre al *trabajo*, fuera de esta actividad no hay más. Bataille considera que la filosofía es un trabajo, manteniendo las cualidades de producción. En este sentido, la filosofía se encarga de producir conocimiento útil para el sistema.⁵⁹ No obstante, dicha producción se realiza a través del uso de la *razón* y del *lenguaje*. Ambas herramientas de trabajo son los medios para llegar a un fin —el conocimiento— configurado en el *discurso*. El empleo del discurso posibilita la adquisición del *sentido* de lo conocido pero no solamente de éste, sino también de lo desconocido. Este producto es causa del modelo cognoscitivo de la Modernidad en el que se reduce lo desconocido —la *naturaleza*— a lo conocido —lo *real*—; mientras que en el pensamiento batailliano es lo contrario, es decir, debe partirse de lo conocido para llegar a lo desconocido, con el fin de abrir un campo hacia lo *abismal* (de la Fuente y Flores, 2004).

La reducción de lo desconocido —la *naturaleza*— se efectúa mediante el empleo del lenguaje que pretende configurar una realidad útil para quien la produce. Además, por medio del lenguaje es posible esclarecer y ordenar aparentemente lo contingente, mediante su manipulación —sometimiento—. Dicho sometimiento sólo se realiza en la naturaleza del

⁵⁹ Si bien no del todo se está de acuerdo con la concepción de Bataille respecto de la labor de la filosofía, también es un hecho que la crítica aquí sustentada tiene una finalidad de no sólo adentrarse en el ámbito filosófico, sino de llevarlo a otros planos como lo son la sociedad, la economía, la ciencia, entre otros. Bataille nunca pierde de vista la imposibilidad de la realización de su proyecto, pero, no por ello se desentiende de lo sustentado, llevándolo a otros límites sin importar la coherencia o incoherencia en la que se caiga.

hombre y no del mundo, pues este último no depende del entendimiento del primero. A partir del uso del entendimiento —la razón— se crea un lenguaje que reduzca la naturaleza. Sin embargo, dentro del ámbito filosófico, ¿qué se entiende por lenguaje? El medio por el que se conoce. Este medio ordena lo exterior —la *realidad*— y lo reduce al entendimiento de quien lo conoce. No obstante, la misma exterioridad, dice Bataille (1981), es un producto de quien conoce —sujeto— y, en consecuencia, no hay extrañamiento ante lo real, sino familiaridad disfrazada de extrañeza. Del mismo modo, el disfraz de la extrañeza sólo logra el desconocimiento del hombre de lo que está más allá del entendimiento, pero que también lo constituye, es decir, lo *abyecto* entendido como aquello despreciable que excede la razón, situándose en lo sagrado. Lo abyecto, al no poder abarcarse en su totalidad con el entendimiento, se torna innecesario e inútil para la filosofía utilitarista y la producción del conocimiento.

El lenguaje, disfrazado de familiaridad, resguarda a quien conoce, o sea, lo protege y le ofrece una seguridad. En el caso de la filosofía, la seguridad está amparada en la construcción del lenguaje que no es contingente, sino permanente. La cualidad permanente del lenguaje es avalada por la *verdad*, pero esta idea no se reduce al concepto, sino que se amplía a la cosa —objeto—, inmersa en la realidad —la *ontología*—. En consecuencia, es a partir del lenguaje⁶⁰ como se podrá conocer la realidad y su constitución —lo que le hace *ser*— en su totalidad, incluyendo al mismo sujeto —*identidad*—. A partir de ello, está presente la *dialéctica*, entendida como la manera de sintetizar el objeto conocido y el sujeto

⁶⁰ Con respecto al papel del *lenguaje* en la filosofía, Gasquet (2014) menciona: El lenguaje define un plano al otro la categoría sujeto-objeto, del sujeto objetivamente considerado, conocido desde afuera tan clara y distintamente como sea posible. Pero una objetividad de esta naturaleza, claro en cuanto a la posición separada del elemento, permanece confusa: ese elemento guarda a la vez todos los atributos de un objeto y los de un sujeto. La trascendencia del útil y la facultad creadora unida a su empleo son atribuidas en confusión al animal, a la planta al meteoro; son igualmente atribuidas a la totalidad del mundo (Bataille, 1991, p.35).

que conoce (Foucault, 2001). La dialéctica, desde el pensamiento kantiano hasta el hegeliano, se cristianiza como la manera principal de hacer filosofía. Sobre lo cual, Foucault (2001) se cuestiona:

¿No nos viene, en efecto, la posibilidad de un pensamiento así dentro de un lenguaje que precisamente nos lo hurta como pensamiento y lo reconduce hasta la imposibilidad misma del lenguaje? Y es que el lenguaje de la filosofía está, más allá de cualquier memoria, o casi, ligado a la dialéctica; ésta, desde Kant, se ha convertido en la forma y el movimiento interior de la filosofía sólo gracias a un redoblamiento del espacio milenario en que no había dejado de hablar (p. 42).

En gran mayoría de su obra,⁶¹ Bataille (1981) retoma de ejemplo la *dialéctica del amo y el esclavo* de Hegel, introduciéndose al estudio de la *Fenomenología del espíritu*. Según Bataille, dentro de la *dialéctica hegeliana* se *homogeneiza* la naturaleza —hombre, mundo y universo—, distinguida por la unión de los dos mundos, el *profano* o *de la actividad* —trabajo— y el *sagrado*. En el proceso de la *homogenización*, ambos mundos se combinan, anulando los valores independientes; en el caso del *mundo sagrado* es reducido a los fines del *mundo profano*. En reacción, Bataille va más allá de esta composición e intenta rescatar lo antes desechado, es decir, aquellas características del mundo sagrado, las cuales no aportan ningún beneficio en la producción. Además de no poder ser limitadas en el *mundo de lo profano*. De ahí que, la dialéctica hegeliana tenga como base al trabajo, medio que garantizar la conservación de la existencia hombre. Bataille está en desacuerdo con esto último, pues no es el trabajo la acción que garantiza la libertad del hombre, sino el *juego*. Bataille (2012) revierte la pirámide y prioriza el carácter *inútil* de las acciones efectuadas dentro del juego que garantizan la libertad y la *soberanía* del hombre, aunque sea por un *instante* en el que se

⁶¹ Bataille expone las diversas temáticas en ensayos y escritos, entre ellos: *Hegel, la muerte y el sacrificio* y *Hegel, el hombre y la historia* publicados en el recopilado *La felicidad, el erotismo y la literatura* (2001) y la primera parte de *La experiencia interior* (1991).

recupere el mundo sagrado en su estado natural, no contaminado del profano ni de la homogenización de ambos mundos.

En general, la dialéctica constituye tres momentos de la historia: *a)* la *tesis*; *b)* la *antítesis*, y *c)* la *síntesis*. En la primera el pasado es abstraído a la actualidad; en la segunda se contraponen el pasado con nuevas tendencias del presente, y en la tercera se combinan, tanto lo pasado como lo presente, y crean una nueva concepción para el futuro. En este punto radica el papel del *amo* y del *esclavo*. Este último es el que logra presenciar la síntesis —la obtención de la libertad del esclavo— entre la previa afirmación de la postura del amo como el más poderoso (tesis), la lucha de clases entre el amo y el esclavo (antítesis). De igual modo, a través de estas facetas es posible la obtención del *saber absoluto* y del *ser*. A partir de la exposición de la dialéctica hegeliana, Bataille elige instaurar su pensamiento en el segundo momento, es decir, en la antítesis —la lucha de las clases sociales—, en la que la dialéctica permanece inconclusa hasta no deslizarse al tercer momento (síntesis). Bataille evita el tercer momento porque en este último no sólo se reduce la historia, sino la naturaleza del mismo hombre a la *yoidad* o la *identidad*.

Antes de continuar, es necesario relacionar el movimiento histórico de la *yoidad* —*identidad*— con las tres facetas que, según Bataille, transita el hombre: 1) la primera es la *ipseidad*, característica poseída de igual modo por los animales al estar envueltos en la naturaleza, una salvaje; 2) la segunda es el *ipse*, cuando el hombre se percata de la angustia de morir y al concientizar ese sentimiento se desliga parcialmente del salvajismo, y 3) la tercera es el *yo* —*identidad*—, momento en el cual el hombre se desentiende totalmente de la naturaleza —*salvajismo*— e intenta someterla a sus necesidades y caprichos. Por ejemplo, el uso del discurso unificador que reduce a las cosas, sean objetos o seres vivos, en

identidades, anulándoles su lado violento y salvaje. Este tipo de discursos son empleados por la filosofía, la política o hasta la ciencia. El objetivo por el que son usados es para mantener el control de las cosas del universo, sean seres animados (incluido los humanos) o inanimados.

A la última fase, Bataille la ubica en la actualidad, en la cual el hombre olvida su naturaleza y se somete a lo exterior —lo real— que ha sido impuesto para evitar o impedir que su estabilidad retroceda a la segunda faceta. El hombre niega su naturaleza con la finalidad de abarcar el todo. Dicha negación se presenta cuando, en lugar de aceptar la imposibilidad de conocer la naturaleza, se le fuerza violentamente a conocerla de forma absoluta (de la Fuente y Flores, 2004). En ese sentido, el yo abarca la totalidad de las cosas —hombre, mundo y universo—. El yo, de acuerdo con Bataille, se torna Dios. De ahí que, en la dialéctica hegeliana, el yo es absoluto, tanto para el ser como para el *saber*. En consecuencia:

Si “mimetizo” el saber absoluto, heme aquí Dios yo mismo por necesidad (en el sistema, no puede, ni siquiera en Dios, haber conocimiento, que vaya más allá del saber absoluto). El pensamiento de este yo mismo —del *ipse*— sólo ha podido hacerme absoluto llegando a serlo todo. *La fenomenología del espíritu* reúne dos elementos: es el perfeccionamiento gradual de la conciencia de sí (del *ipse* humano), y el llegar a serlo todo (llegar a ser Dios) de ese *ipse* que completa el saber (y de este modo destruye la particularidad en él, realizando, pues, la negación de sí mismo, llegando a ser el saber absoluto) (Bataille, 1981, pp. 35-36).

A partir de la síntesis de elementos, como la historia y el hombre, se configura un sistema para el saber que constituye el ser. En este sentido, Bataille (1981) critica tal sistema, puesto que para él es imposible la universalidad y el acabamiento del ser, partiendo del conocimiento histórico debido que “el ser particular, perdido en la multitud, delega en los que ocupan el centro el cuidado de asumir la totalidad del ser. Se contenta con *tomar parte* en la existencia

total, que guarda, incluso en los casos sencillos, un carácter difuso” (p. 24). Sucede similar con el aspecto del conocimiento, para Bataille es imposible obtener un *saber absoluto*, por lo que opta por un *no saber —non savoir*⁶²—, debido a la incapacidad natural del hombre de abarcar el conocimiento absoluto de todo lo que acontece en la naturaleza. La negación del saber es la afirmación del *ser natural*, contrario a la dialéctica hegeliana en la que la afirmación del saber es igual a la del ser. Es por medio de la síntesis que se configura la dialéctica. En este sentido, la tarea de Bataille, en palabras de Foucault (2001), es *desdialectizar el lenguaje discursivo* de la filosofía, es decir, elaborar una filosofía de lo humano, no que parte de lo humano para establecerse y mantenerse en lo ideal de la realidad —naturaleza—.

El modo en el que Bataille se desvincula de las secuelas de la filosofía materialista, por medio de método desordenado, es la *vida*. En la mayoría de su obra, Bataille niega el empleo de un método, aunque indirectamente lo hace. No obstante, siguiendo su lectura, se comprende que dicha negación se debe a la creencia de que el método se constituye de preguntas y respuestas. Por lo que Bataille, en su escritura, anula la posibilidad de preguntarse y de responderse lo antes cuestionado, debido a la imposibilidad de abarcar en su totalidad la naturaleza.

En la vida como método, Bataille la relaciona con una experiencia, pero no una objetiva y exteriorizada, sino una subjetiva e interiorizada: la *experiencia interior*.⁶³

⁶² Bataille menciona que “[...] la posición del no-saber. Independientemente del hecho de que la afirmación de un no-saber fundamental pueda estar fundada en otras razones, la conciencia clara de lo que está en juego une desde un principio la vida divina al reconocimiento de su carácter oscuro de la noche que abre al conocimiento discursivo” (1991, p. 102).

⁶³ Realmente Bataille emplea el término de *interioridad* como contraposición al de *exterioridad* —realidad—. Sin embargo, no hace referencia a que su estudio esté centrado en lo que yace dentro del sujeto pensante, sino a la oposición del dualismo moderno entre sujeto-objeto, exterior-interior, cuerpo-alma, etcétera, según de la Fuente y Flores (2004).

Asimismo, la vida en Bataille se torna una parodia ante lo anteriormente estructurado, o sea, ante lo racional y lo discursivo, pues es la vida lo que comparte el pensador francés con los otros, sus lectores. Podría suponerse que Bataille elige a la vida, como su posible método, en respuesta contraria a lo sustentado por Hegel y su dialéctica, pues este último opta por el desenlace de su pensamiento en la *muerte*, una muerte en vida, al restringir al trabajo como única posibilidad de vida. Paradójicamente Bataille, por su parte, elige a la vida en sus extremos límites con la muerte. En aquellos límites se enaltece la importancia de vida no está exenta de lo que hay más allá de la actividad productiva, es decir, de lo improductivo que termina por complementarla.

Ahora bien, el método basado en la vida se vincula con la experiencia que transgrede la razón, como la principal herramienta de obtención de conocimiento en las filosofías idealista trascendental y materialista. La *transgresión* se convierte en el medio por el cual es posible, aunque sea por un instante, ir más allá de lo racional. Se debe entender que la transgresión parte de lo racional a lo emocional, es decir, para que se manifieste es necesario que existan los límites —prohibición, racionalidad, discurso, leyes, orden, conservación, gasto productivo, crecimiento, etcétera— antes impuestos por el mundo profano o de la actividad, los cuales sean excedidos por fuerzas no regularizadas en la producción. Dichas fuerzas se hallan en el mundo sagrado y en las eventualidades improductivas —las fiestas, las orgías, las emociones, el éxtasis, el amok, el silencio, el azar, la muerte, el gasto improductivo, entre otros— presentes en este mundo. Al respecto, Bataille (1981) dice:

Suspendo una vez más un razonamiento comenzado. Método desordenado. (...)
Mi método o, mejor, mi ausencia de método es mi vida. Cada vez en menos ocasiones interrogo para conocer. Me río de eso y vivo. Interrogo para vivir. Llevo a cabo mi investigación mientras vivo una prueba relativamente dura, a la medida angustiada de mis nervios. En el punto en que estoy ya no hay escapatorias. Sólo conmigo mismo,

las salidas de antaño (el placer y la excitación) me faltan. Debo dominarme, a falta de otra salida.

¿Dominarme? ¡Cosa fácil!

Pero el hombre dueño de sí que puedo llegar a ser, no me gusta.

Cuando me deslizo hacia la dureza, vuelvo pronto a la amistad conmigo mismo, a la suavidad: de aquí la necesidad de infinitas oportunidades.

En este punto no puedo sino buscar la suerte, intentar capturarla *riendo*.

Jugar, buscar la suerte, exige paciencia, amor, completo abandono (pp. 139-140).

Mediante la vida y la experiencia interior como métodos, Bataille expone la imposibilidad tanto de la racionalidad como del lenguaje de abarcar la totalidad de la naturaleza. Actualmente en una *sociedad de consumo*, el empleo del lenguaje se efectúa para someter y explotar al hombre, exigiéndole producir conocimiento a cambio de su conservación. En consecuencia, el hombre vive para trabajar, ya no trabaja para vivir. El hombre reduce su existencia al trabajo. El lenguaje es un trabajo, por ende, somete la vida del hombre a la producción discursiva. Además, el lenguaje reduce la existencia del hombre a meros conceptos, los cuales le garantizan la verdad. Por ello, el empleo del lenguaje, nos dice Bataille, es un instrumento de dominación. Ya no es el hombre sobre el lenguaje, sino este último imperando sobre el primero.

Mediante el uso del lenguaje discursivo es cuando el hombre se niega, es decir, anula su naturaleza. Tal anulación debe entenderse como la negación de su ser (Bataille, 1991, p. 45), pero entonces Bataille ¿qué entiende por ser? Es aquello imposible de conceptualizarse en forma totalizante a través de un lenguaje discursivo. El ser se halla oculto y es imposible que, por medio del lenguaje, sea expuesto. Si el **ser** se expone, entonces deja de ser en su *continuidad*. Ahora bien, en la escritura batailleana el ser⁶⁴ es empleado no de manera

⁶⁴ Aunque poco ha sido estudiado este tema, para Bataille era esencial saber por qué debía delimitarse, tanto el conocimiento de la realidad como el uso del *lenguaje*. No se sabe exactamente si el estudio batailleano se aproxima a lo ontológico o fenomenológico. Algunos estudiosos de la obra de Bataille afirman que su pensamiento es fenomenológico, entre ellos Oscar del Barco (1970). Sin embargo, puede desentenderse de

ontológica, sino figurativa (de la Fuente y Flores, 2004). Bataille juega con los sentidos y, por lo tanto, con la genealogía de los conceptos. Los sentidos son dinámicos, tornándose, en algún momento, *sinsentidos*.

Para Bataille, no hay diferencia en emplear el término ser, sin importar si se trata de lo terrenal o lo extraterrenal. El ser excede al entendimiento, al igual que sucede con la figura de Dios, pero en el caso de Bataille, el ser no se localiza en algo específico, sino en la *nada* y el *vacío*, en aquellos elementos sacros inabarcables por el pensamiento. Lo anterior puede explicarse con la metáfora de la flecha, empleada por Bataille en sus escritos. En ella se menciona cómo al lanzar una flecha al cielo, esta se pierde sin dejar rastro de su próxima caída. No obstante, para que se presente tal excedente, se necesita de lo prohibido por el mundo profano o de la actividad —trabajo—. En este sentido, no puede efectuarse la transgresión del lenguaje sin partir del lenguaje mismo y de la racionalidad. Por ello:

El lenguaje no se da independientemente del juego de la prohibición y de la transgresión. Por eso la filosofía, para poder resolver, en la medida de lo posible, el conjunto de los problemas, tiene que retomarlos a partir de un análisis histórico de la prohibición y de la transgresión. A través de la contestación, basada en la crítica de los orígenes, es cómo la filosofía, volviéndose transgresión de la filosofía, accede a la cima del ser. La cima del ser sólo se revela por *entero* en el movimiento de transgresión en el que el pensamiento, fundamentado gracias al trabajo en el desarrollo de la conciencia, supera por fin el trabajo, sabiendo que no puede serle subordinado (Bataille, 2008, p. 280).

En este punto radica la crítica de Bataille sobre el uso del lenguaje en el quehacer filosófico.

El uso del lenguaje discursivo se desentiende de la naturaleza, creyendo ilusoriamente que no hay más allá de este. En efecto, se cree que la naturaleza no trasciende en el lenguaje, ni

ambas dudas, puesto que el pensamiento de Bataille no buscan “conocer” sea de manera totalitaria o fragmentaria, sino desconocer lo que se ha acordado como lo “verdadero”.

el hombre que la emplea. Sin embargo, el lenguaje es un producto acabado del hombre que antes de liberarlo de la realidad, lo esclaviza al dominio de ella. En apariencia el lenguaje es un producto acabado, pero en realidad no lo es, de acuerdo con Bataille, ya que no abarca la totalidad de las cosas —hombre, mundo y universo—. Por ello, Bataille (1981) afirma que el lenguaje es inacabado y, en efecto, está abierto a la contingencia.

Mediante el *lenguaje abierto*, Bataille propone indagar en el interior de uno mismo. No para conocer la naturaleza, sino para concientizar la imposibilidad de lograrlo. En dicha imposibilidad está la suya, la naturaleza del hombre, y la única vía que tiene para conocerla es mediante la muerte del otro (de la Fuente y Flores, 2004). En esa situación el hombre se vuelve un espectador de la eventualidad y al observarla se percata de su finitud, lo cual le produce *angustia*. Es a partir de este sentimiento como el hombre —Yo o identidad— retrocede de la faceta —síntesis dentro de la dialéctica hegeliana—, situándose en la ipseidad —antítesis—.

Similar a lo anterior sucede con la famosa *muerte de Dios*, acuñada al pensamiento nietzscheano y retomada por Bataille, pues al morir la deidad queda un vacío en su lugar. En ese vacío yace el momento soberano. Ahora, la muerte de dios hace alusión al momento en que el hombre se enfrenta a su finita existencia, es decir, después de la muerte no hay más. Entonces, al hombre no le queda más que angustiarse. En este sentimiento es donde el hombre logra el conocimiento de su ser, desligado al modelo cognoscitivo moderno. Bataille (1981) afirma que es posible conocer, pero de diferente forma a la moderna, es decir, el hombre conoce por medio de lo que excede a su razón, su emoción. A este conocimiento se le nombra *neutro*. Bataille (2009) representa al hombre angustiado a través de la figura de una prostituta a la cual la hace llamar *Dios*. En este caso, la muerte de Dios es el nacimiento del hombre,

pero no cualquiera, sino uno vulgar y repelido por la sociedad: la prostituta. Dios ya no es celestial, sino terrenal; pero no aquel de correctos modales, aceptado por las autoridades, sino uno repudiado por lo establecido. Sobre esto, Bataille señala:

Me explico: en vano habríamos hecho una concesión a la ironía al decir que Madame Edwarda es DIOS. Pero que DIOS sea una ramera de burdel y una loca, eso carece, en verdad, de sentido. En rigor, me alegra que mi tristeza sea motivo de risa: sólo me entiende aquel cuyo corazón tiene una herida incurable, una herida de tal naturaleza que nadie jamás quiso curarse de ella...; ¿y qué hombre, herido, aceptaría “morir” de otra herida que ésta? (2009, pp. 50-51).

En sus novelas, Bataille (2009) representa, de forma intencional, la figura de la prostituta porque, aparte de ser mujer, es un ser que vende su sexo y lo emplea como medio de trabajo. Podría interpretarse la figura de la prostituta como la banalización de Dios, el cual es despreciado y repudiado por los demás. Entre el ser rechazado y aborrecido, Dios se ríe. Y su risa es descarada, sin mascarar que aparentar. La *risa* es producto del sinsentido que ahora posee la figura de Dios y la palabra de este. La palabra de Dios ya no significa vida, sino muerte. Al asesinar a Dios ese espacio vacío que deja su ausencia es ocupado por la prostituta, por un personaje desvalorizado en una sociedad de consumo llena de apariencias, de sueños y de fantasías hechas pasar por realidades. Ante ello sólo queda reírse de lo absurdo que resulta creer en mentiras enmascaradas de verdad. La risa divina ahora es terrenal, degradada y mortífera.

Se debe matar no sólo a las deidades, sino también a las producciones de los hombres. Se debe matar tanto al efecto —el carácter de verdad del lenguaje discursivo— como a la causa —el pensamiento—. Ante estos crímenes solamente queda el *silencio* (Bataille, 2012). En este sentido, Bataille menciona que el lenguaje confrontado al silencio no hace más que delimitarse; habrá cosas que puedan ser enunciadas y otras que deban ser calladas. Es en el

silencio, el lugar donde se refugia el ser natural del hombre. El silencio transgredirá el límite del lenguaje —mundo profano o de la actividad— para situarse en el *abismo*, en el vacío, en la *nada* —mundo sagrado—. En dicho abismo, el hombre hallará su soberanía transformada en silencio. Con respecto a esto, Axel Gasquet (2014) menciona lo siguiente:

El silencio consigna a la vez el momento de fatiga necesario para el lenguaje, pero también su punto cumbre de realización, que es justamente el punto de interrupción que da lugar al silencio. Transgredir —transgredir *en* y *por* el lenguaje— no es para Bataille una manera de significar la supresión o la desaparición del enunciante (virtualmente imposible), sino que, por el contrario, implica la soberanía de dominar el lenguaje hasta el punto de interrumpirlo, para después ser capaz de establecerlo (p. 21).

Como anteriormente se mencionó, tanto el lenguaje como la risa y el silencio dependen de una y otra, ya sea como medio impuesto o medios transgresores. A través de la risa y del silencio se transgrede el lenguaje y como resultado se obtiene el sinsentido, es decir, la ausencia del contenido semántico de los conceptos. La risa y el silencio carecen de *sentido* al manifestarse *instantáneamente*. Mientras el lenguaje, al ocurrir en un determinado espacio y tiempo, en los cuales radica el entendimiento y la memoria del hombre, delimita la realidad, sea objetiva o subjetivamente, mediante el sentido. Debe aclararse que, por sentido y *significando* no se comprende lo mismo: el primero pertenece a un conjunto de objetos, sin importar que estos sean conceptos o cosas materiales; mientras el segundo sólo se encuentra en el concepto escrito o hablado. Aclarado este punto, debe saberse que la risa, en el ámbito filosófico, carece de utilidad, es decir, no posee un conocimiento y tampoco una manera de comunicar sobre algo o alguien. De ahí que Bataille apueste por una *filosofía* de la vida, es decir, que parta de la *experiencia interna* del hombre, orillándolo a sobrepasar los extremos de su racionalidad, comunicándose soberanamente con su ser natural sin el empleo discursivo del sentido de las cosas. Por ello:

Para Bataille, la cuestión del sentido trata de transgredir los precisos límites del lenguaje. Si éste, como acto que funda y señala, se sitúa en los bordes de lo indecible, de aquello innombrable entonces, mediante la transgresión logra exponer lo propio indecible a la luz del día, es decir, extraer el silencio del lenguaje para hacerlo audible. Para él, la utilización radical del lenguaje, en tanto existe y nos constituye como sujetos, consiste en su propia destrucción (Gasquet, 2014, p. 21).

Es mediante la risa que el hombre se comunica con el otro, pero no de una manera lingüística, sino vivencial —experimental—. En la experiencia de la risa, el hombre se acerca a la muerte (Bataille, 2008). El modo en el que ocurre dicho acercamiento es por medio del exceso del entendimiento, es decir, va más allá de lo que se puede pensar. El ir más allá es significado del desprendimiento de la utilidad y la producción hacia el mundo profano o de la actividad. En consecuencia, el acercamiento de la risa a la muerte es entendida como una *experiencia límite*, ya que expone al riente, excedido de emoción, al abismo que hay más allá de lo seguro —la prohibición, la razón, el trabajo, el gasto productivo, el orden, entre otros elementos—. Entonces, la *comunicación*, dice Axel Gasquet (2014):

(...) no es aquí entendida como una receta clásica del tipo emisor / mensaje / receptor, que se inscribe dentro del dominio de la utilidad, sino que es comprendida como el flujo del presente que nos acerca al gesto soberano; la comunicación no es sino la puesta en juego de los seres sin cálculo alguno, ya sea en la fusión de los cuerpos (erotismo), o en la comunión de un grupo alrededor de un objeto sagrado (o del crimen sacrificial). En pocas palabras, la comunicación más intensa se alcanzaría en el puro presente de los individuos soberanos —allí donde no hay futuro ni pasado, donde la pura pérdida nos coloca frente a la representación acabada de la muerte (pp. 89-90).

El hombre, al exponerse en sus límites a la muerte, se *juega la vida*. Asimismo, la filosofía de Bataille (2012) pretende ser un *juego* por su dinamismo y su poca seriedad. De igual forma, Bataille retoma la idea del *azar* representada en el *amor fati* nietzscheano, o sea, el “amor al destino”, a lo imprevisible e imprescindible con la finalidad de llevar la afirmación de la vida hasta los extremos posibles. Contrario a Hegel que, por medio de la historia, niega

la vida y afirma la muerte, como posible alternativa para conservar y asegurar la existencia. Tal conservación es realizada a expensas del trabajo y la explotación del hombre. Como lo menciona del Barco (1985):

El sarcasmo adquiere en Bataille una concreción teórica capital: se trata de establecer lo que afirma la vida y de “jugarse” la vida en todo lo que la desborda, en esta afirmación que lleva cada parte de a sus límites, para que estalle y encuentre lo otro, otro fragmento que es también fragmento de otro fragmento que no implica ningún universo que lo recoja para adjudicarle un sentido trascendente. Nada permanece, nada está inmóvil. Siempre hay que llevar todo desde los conceptos y los escritos hasta la propia existencia, al límite de lo posible-imposible, y desde allí a otro límite de lo posible-imposible, y desde allí a otro límite que también debe ser transpuesto mediante una aceptación absoluta de la multiplicidad. Es lo activo, el sí nietzscheano, puesto al pesimismo, al *no* a la vida (p.16).

A través de la risa se expone la *angustia*. Bataille (1981) expresa la posibilidad de un conocimiento mediante la angustia. El conocimiento se adquiere en el mismo momento de la reflexión y la experiencia, es decir, de la experiencia reflexiva. En este caso, la angustia es lo que yace en el fondo del interior de cada hombre. La vida es experimentada de manera angustiosa, o sea, soberanamente. En este sentido, el carácter de soberano sólo es posible mediante una rebeldía momentánea ante lo impuesto por lo exterior —mundo profano o de la actividad—. Bataille está consciente de que es imposible salirse, de forma permanente, de lo establecido y sólo apuesta por un momento en el cual el hombre exceda su racionalidad para comunicarse con lo el otro mediante la experiencia límite, cercana a la muerte. En este caso, nos remontamos a las actividades sagradas, en las cuales el soberano renuncie a lo profano. Tal renuncia consta del *gasto improductivo* que garantiza la soberanía del hombre (Bataille, 2007).

La risa, como se expuso en el segundo capítulo, no se relaciona directamente con el género de la comedia, sino de la tragedia. La risa es trágica, pero ¿por qué lo es? Porque

emana de la angustia y, como se sabe, tal sentimiento es considerado el efecto del desconocimiento ante el destino. Aunque sea evidente que el destino esté enmarcado por la muerte, ante ella no queda más que resignarse a presenciarla. Del mismo modo, no debe confundirse la risa, tanto de Nietzsche como de Bataille con la de Bergson, ya que para este último, la risa pertenece a la comedia. La risa al ser cómica disminuye el grado de seriedad. En este caso, para Bergson la risa pertenece al ámbito de lo moral y pese a esto es como representa en forma exagerada situaciones de la vida cotidiana. Contrario a la risa de Nietzsche y Bataille que recae en lo dramático. Es a través de la risa que es posible expresar la angustia de la existencia. La risa transgrede cualquier ámbito, incluyendo el moralista. Asimismo, la risa es el medio de escape de lo que yace internamente en el hombre.

Además de atentar contra del lenguaje discursivo empleando a la risa y al silencio como medios transgresores, el pensamiento batailleano también recurre a la *ceguera*. Bataille (2012) emplea la figura de la ceguera desde sus primeras obras, por ejemplo en *El ojo pineal* (2012). En dicha obra, Bataille expone la impotencia, por parte de la ciencia y la filosofía, de abarcar la totalidad de la naturaleza, tanto del hombre —ipse— como del mundo y la naturaleza —ipseidad—. La imponentia es figurada por la ceguera: hay cosas que se escapan a la vista y al entendimiento —Yo o identidad—. De igual forma, el *ojo pineal* es una metáfora, basada en la glándula pineal de Descartes, para mostrar cómo el hombre, en algún momento de su existencia, poseyó un ojo en la frente o parte frontal del cráneo con el cual miraba directamente el sol. No obstante, el mirar el sol también es una forma de presenciar la ceguera, pues es imposible mirarlo de frente. A partir de esta metáfora, Bataille apela al *punto ciego* como la imposibilidad de conocer la totalidad de las cosas, pero también la posibilidad de crear un nuevo lenguaje abierto a lo desconocido (de la Fuente y Flores, 2004).

En este sentido, el ojo ciego adquiere un carácter de ser desgarrado como la reflexión al exceder la razón y el hombre acéfalo, *amok*.

Pudiese ser que Bataille padeciera traumas infantiles por la experiencia de presenciar la ceguera de su padre, la repercusión de la sífilis y la pérdida de la razón, en 1913. No obstante, Bataille sobrepasa estas vivencias y las emplea en su pensamiento como respuesta al modelo cognoscitivo moderno empleado por la filosofía. Bataille utiliza la ceguera acompañada de la *oscuridad* para explicar la imposibilidad de extraer de la *observación*, primera etapa del *método científico*, un conocimiento claro y certero de la realidad. Tanto la ceguera como la oscuridad son expresados en la mayoría de la obra batailleana, especialmente cuando se presenta una actividad que va más allá de lo racional. Un ejemplo de ello es el *orgasmo* o el *éxtasis* que experimentan algunos personajes de sus novelas como es el caso de Simone en *La historia del ojo* (1978) o en el de *Madame Edwarda* (2009). En estas novelas de Bataille, los personajes pierden la facultad del raciocinio en el acto erótico, evidenciándolo con la imagen de los ojos en blanco.

Con relación a lo anterior, Foucault (2001) enuncia cómo el conocimiento adquirido no es para fuera, sino para dentro, de ahí la presentación del ojo en blanco o volteado, en otras palabras, el ojo ya no mira el exterior, sino el interior del hombre. En este sentido, el conocimiento ya no se adquiere por medio de la observación, sino de la ceguera. Esta representación muy conocida de las novelas de Bataille se ha empleado en otros ámbitos como el de la musical y el cinematográfico. En el primer caso, ha sido reproducido por la cantante islandesa Björk en su canción *Venus as a boy* (1993), y en el segundo, posiblemente por el director español Luis Buñuel en su película *Perro andaluz* (1960) y el director japonés

Nagisa Ōshima en su película *El imperio de los sentidos* (1976).⁶⁵ En la canción de Björk, la temática del video musical está centrada en los huevos que la cantante coloca sobre su rostro, jugando con ellos para luego cocinarlos. En su forma, los huevos son similares a los ojos. Por ello, en *La historia del ojo* (1978), Bataille los introduce como elementos con los que se realiza la perversión sexual de la protagonista, Simone, quien introduce objetos redondos —sean huevos, ojos o testículos de toro— en su vagina. Esta imagen fue captada por Muller, directora del video musical de Björk, plasmándola en una actividad cotidiana —cocinar—, luego la lleva a otra actividad —sexual—, finalmente la sitúa en el placer de acariciar los testículos de Venus siendo un chico. En la película de Buñuel, es opaca la inspiración del director en el ojo empleado por Bataille en sus novelas, pero es claro cómo el director surrealista emplea la figura del ojo desgarrado por una navaja para provocar horror, temor y asco al espectador. Por su parte, en las novelas de Bataille era muy frecuente el uso de objetos que produjesen sensaciones de asco al lector. En la película *El imperio de los sentidos* (1976), Ōshima se inspira en la idea del placer como la experiencia límite del hombre. La trama de la película gira en torno al exceso del placer sexual que provoca la muerte. En este sentido, la muerte se manifiesta en el sentido propio, no metafórico; pues en el orgasmo, el amante masculino muere, mientras el femenino, turbado por el acontecimiento, enloquece.

Otra de las figuras ocupadas por Bataille asociada con la *oscuridad* como otro recurso de su pensamiento es el *rayo*. El rayo se manifiesta en la oscuridad y, como la trágica muerte de Justine, personaje del Marqués de Sade, denota una escena de horror. El rayo, al ser una ráfaga de luz instantánea, ciega al espectador y simula quebrantar violentamente al cielo oscuro. La *violencia*, presenciada en el rayo, es similar a la ejercida en el ámbito filosófico,

⁶⁵ Esto es señalado por Osvaldo Baigorria en la introducción de *Georges Bataille y el erotismo*.

ya que es por medio del lenguaje discursivo como se anula de manera tajante la naturaleza, pero también se afirma a través de la transgresión del lenguaje a la risa. Bataille identifica esta última violencia como el *desgarro* de lo establecido. Con el empleo del término desgarro es evidente que el pensamiento batailleano no se piensa, sino se siente en la piel, en la experiencia, en la vivencia, en sí mismo. Tal sensación es de dolor. Al desgarrarse queda de vestigio una *herida* que, para Bataille, nunca cicatriza, siempre está abierta como la angustiante existencia. De ahí que:

Y si nos elevamos personalmente a los más altos grados de la conciencia clara, ya no está en nosotros la cosa avasallada, sino el soberano cuya presencia en el mundo, de los pies a la cabeza, de la animalidad a la ciencia y del útil arcaico al sinsentido de la poesía, es la universal humanidad. Soberanía designa el movimiento de violencia libre e interiormente desgarradora que anima la totalidad, se resuelve en lágrimas, en éxtasis y en estallidos de risa y revela lo imposible en el éxtasis, la risa o las lágrimas. Pero lo imposible así revelado no es ya una posición deslizante, es la soberana conciencia de sí que, precisamente, ya no se aparta de sí (Bataille, 1991, p. 112).

El pensamiento de Bataille, como el de muchos otros pensadores, no ahonda en el tema de la muerte, sino en el proceso por el cual se transita para llegar a ella. El punto final de su filosofía es la muerte misma. Sin embargo, lo que a Bataille le interesa es la trayectoria previamente recorrida en la vida. Tal trayectoria se instaura en lo exterior, es decir, en lo establecido como lo correcto —los cánones morales, las leyes, la razón, etcétera—, ya sea desde el aspecto idealista —conformación de naciones, formalización de economías, etcétera—; hasta el existencialista —experiencia interna del hombre—. En otras palabras, la filosofía batailleana recorre desde la exterioridad hasta la interioridad, de lo que está más allá de la concepción del hombre para comunicarse con sus iguales —ipseidad— y su naturaleza —ipse—. Si bien, el hombre no puede tener un completo retorno, al menos, puede experimentarlo por un instante.

Definitivamente, la obra batailleana se relaciona con sus experiencias personales. Es notable en *La historia del ojo* (1978) como Bataille retoma el suceso de la muerte del torero español Granero para narrar los últimos capítulos de esta novela; o en *El Abad C* (1990) como parte de su experiencia juvenil en el seminario. Bataille es un escritor que no escribe con la teoría, sino con la experiencia. Sus escritos se sitúan en su vida, es por ello que algunos, sino es que la mayoría, son similares en cuanto a temática se refiere. La obra en general de Bataille no varía en demasía, pues desde sus primeros escritos, publicados con pseudónimos,⁶⁶ hasta los últimos ensayos fueron los mismos temas recurrentes.

De forma similar, el pensamiento batailleano no se distingue por un problema específico. En general, la obra de Bataille contiene intrínsecamente su filosofía y aunque el mismo autor (1991) niegue la expresión de su pensamiento y de su método, es evidente que están plasmados en ella. Si se desea catalogar a Bataille como un filósofo, posiblemente se mofaría de intentarlo. Tal burla es resultado de la anulación, expresada en la obra batailleana, de la *identidad*. Es por ello que, Bataille no desea ser pertenecer a la élite intelectual, con especialidad en cierta disciplina. En sus escritos es notable el jugueteo entre las temáticas y la manera en que se desarrollan. Algunos parten de hechos en concretos presenciados, en estudios de corte estético, sociológico, económico o filosófico; y otros, simplemente, son producto de las ocurrencias del autor. Puede ser que, como resultado de dichas ocurrencias, Bataille todavía no se considere un intelectual serio. A este respecto, el autor manifiesta:

Desde un inicio, estoy obligado a decir que no soy filósofo profesional y que incluso mis conocimientos en la materia, que sin duda son reales (sin lo cual me perdería en el dédalo abierto a la reflexión), pero que a falta de estudios universitario y de una vida estudiosa en general son paradójicos, no están a la altura de mis necesidades. Mi avidez por conocer es considerable, pero siempre prevaleció sobre ella mi avidez de vivir. Ya que a pesar de la negatividad con que alguna vez respondí a la pregunta

⁶⁶ “Lord Auch” en *La historia del ojo* (1978), “Pierre Angélique” en *Madame Edwarda* (2009).

acerca que si yo era existencialista, la vida (o más bien el ser cuya experiencia está en mí) importa más que el conocimiento (sin embargo, si la esencia precede o no a la existencia no me interesa en absoluto). No soy pues un verdadero filósofo, porque si se me impone la preocupación por el conocimiento, *no es de una manera especializada*. Me incita la experiencia en una especie de éxtasis. No digo que el éxtasis importe y que el conocimiento sólo sea para mí el medio para alcanzarlo. Digo algo distinto: nada me importa, pero me preocupo por darle a esa indiferencia, con respecto a otros comportamientos, el sentido preciso de que, llegado el momento, todos los problemas se resuelvan en mí. Admito que una resolución así no tiene lugar en el plano del conocimiento, en rigor, no tiene lugar sino en la medida en que halo de ella. Con respecto a la experiencia que persigo o más exactamente que está en mí, que soy en el instante yo, es hablar desde bastidores, pero soy yo, siempre yo, quien habla así, quien afirma, por ejemplo, que si le diera importancia a mi experiencia, que si la situara entre los demás valores, de inmediata ésta dejaría de ser (Bataille, 2009, pp. 171-172).

Según lo expuesto en la cita anterior, se puede advertir que el pensamiento de Bataille apuesta por una filosofía *para sí*. Al no trascender la reflexión del hombre, el lenguaje discursivo se vuelve un medio, más no, un fin. Entonces, sólo persiste el silencio o la risa. Dichos elementos no producen, ni aportan nada nuevo a la existencia. De ahí que el principal medio transgresor sea el hombre mismo, específicamente, su interioridad expuesta de forma violenta al dinamismo de la naturaleza. En el dinamismo es donde podrá comunicarse con las otras conciencias, excediendo el lenguaje y el sentido de este. Debe recordarse que la facultad de racionalidad es producto del sistema capitalista, según Bataille, por lo que se torna útil para una vida profana llena de *trabajo* y, en sí, de materialidad vacía de contenido espiritual. Esto último es lo que Bataille repudia, no desprecia a la *nada* existencial, sino a una existencia en la que la misma nada carezca de un sentido autónomo, sometida a la imposición exterior.

3.2. La risa soberana como discurso transgresor: comprensión en la actualidad filosófica a partir de la dialéctica del amo y el esclavo de Hegel

*Como todo el resto, como todos los hombres todavía no tocados por la luz de la muerte,
aquéllos no tenían entre sí otro medio de comunicación que la palabra.
Su territorio era la palabra. Su patria era la palabra. Su habitación era la palabra.
Pero nada más. ¿Cómo comunicarles, entonces la verdad de la muerte, si él poseía ahora
Un lenguaje extraño y antiguo, no comprensible para nadie sobre la tierra?*
José Revueltas

La *risa* es el punto medular del pensamiento de Bataille debido a su principal cualidad: vaciarse de *sentido*. Esta no cumple ninguna función de significar, ni describir un acontecimiento real. La risa simplemente se ríe del intento de los discursos filosóficos de reducir la realidad a un *lenguaje cerrado*, es decir, un lenguaje inmutable y estático que somete la parte incognoscible de las cosas. En consecuencia, Bataille con el empleo de la risa en su filosofía, posibilita un *lenguaje abierto* que exponga a quien reflexione más allá de su entendimiento hacia la misma *muerte*. Es por ello que, la risa se considera el medio de redención en el *juego* de la muerte. En efecto, “Bataille dará a la risa un sentido completamente diferente; no el de negar a la muerte sino el de afirmarla. Un sentido de caída y no de elevación y semejante risa disuelve; incluso a Dios” (Surya, 2014, p.55). La risa posibilita el sentido de la muerte, aunque el sentido se reduzca al *instante* manifestado. Fuera del instante, el sentido se torna un *sinsentido*. En palabras de Bataille:

Podría decirse finalmente que en la risa y en las lágrimas sin duda se abre el significado de la muerte.
Si examino la totalidad del mundo a partir del fundamento, de la base inaccesible de la inmensa realidad que me rodea, me es difícil hablar.
Aunque logre darle un sentido, ese sentido permanece para siempre dudoso. Pero no puedo por eso concluir un no-sentido ¡otra inteligencia percibiría quizás lo que a mí se me escapa! (2007c, pp. 177-178).

Bataille emplea diferentes términos para asignar mismos temas.⁶⁷ Por ejemplo: el pecado criticado por Hyppolite y Sartre en *Discusión sobre el pecado* (2005). Es perceptible cómo Bataille juega con el mismo discurso, vaciándolo de seriedad y llenándolo de comicidad que no trasciende del momento. El *juego*, del que nos habla Bataille, es la exposición absoluta del jugador. Dentro del juego se gana para perder, o sea, se apuesta todo por la *nada*. El modo en cómo se apuesta es el mismo *azar*. En sí, nada está calculado y sólo a partir del azar es como se juega y apuesta lo antes adquirido o ahorrado. En este sentido, el juego no es del todo contrario a la seriedad, sino que la constituye en diferente momento.

El discurso de Bataille, a través del empleo de la risa,⁶⁸ desgarró el pensamiento filosófico. El pensamiento batailleano, la mayoría de las veces, reduce la crítica referida a la introducción de *La fenomenología del espíritu* de Hegel (1971), específicamente a la ya tan explicada *dialéctica del amo y el esclavo*. Hasta aquí, habría que preguntarse ¿por qué surge el interés respecto a la dialéctica expuesta por Hegel? Y se respondería: porque Bataille es consciente de la importancia de la dialéctica del amo y el esclavo en su actualidad filosófica, sociológica y económica. La dialéctica no solamente explicaba una filosofía del *ser* y del *saber*, sino que al mismo ser lo relacionaba con la *historia* y la *economía* de su tiempo: el Capitalismo.

Bataille (2007a) desarrolla la idea de una *economía general*, la cual incluye las eventualidades inútiles —el sacrificio, la fiesta, el éxtasis, la orgía, la muerte, la risa, el llanto— para el sistema económico, pero también para la misma filosofía. En el sentido que

⁶⁷ Como evidencia indirecta se cuenta con los escritos de Klossowski (2009) en *El simulacro en la comunicación de Georges Bataille*, Derrida (1989) en *La escritura y la diferencia* y Agamben (2008) en *El lenguaje y la muerte*; donde los autores expresan cómo Bataille juega con el significado de los conceptos.

⁶⁸ Se debe recordar a qué risa se refiere Bataille, aquella que transgrede el aspecto de diversión racional para exponerse angustiosamente ante la muerte.

las filosofías utilitarista y materialista están permeadas de un interés particular por la utilidad del conocimiento, a través del uso de la razón; mientras que, para Bataille la filosofía debe violentamente transgredir los límites de la utilidad y exponerse a la inutilidad en dichas eventualidades. La exposición del filósofo es instantánea, empleando el uso excesivo de la razón ante la *muerte del pensamiento*.

Bataille (2007c) entiende la filosofía materialista como sinónimo del *sueño de la razón*. Esto no quiere decir que la reflexión se reduzca a un sueño, sino que es un estado de sueño aparentemente en vigilia. En este sentido, la filosofía no ha hecho más que disfrazar la mentira de verdad. Similar a lo que realiza Hegel con su *dialéctica*, debido a que justamente en un momento previo a la locura, expresado por Hegel en una carta destinada a un amigo, se detiene a pensar y concluye con la idea del *saber y el ser absoluto* (Bataille, 1991). La *dialéctica hegeliana* expresa los límites de la razón mediante la figura del *esclavo*. Bataille opta por ir más allá de la razón, exponiendo la figura del *amo* a la *muerte* de sí. Ambas figuras son producto de la configuración del sistema hegeliano. Si bien Hegel apuesta por la libertad de la negación del *esclavo*, Bataille lo hace por la del *amo*, sencillamente porque en el origen —el amo— no hay contrario —el esclavo—. De ahí que el esclavo continúe dependiendo del amo, aunque este último se anule en la afirmación del primero. La dialéctica hegeliana anula la posibilidad en la muerte y sólo se interesa por la *identidad*, la *verdad*, el sentido, el *tiempo*, la *historia*, el *trabajo*, en sí, todo lo que conlleve la *economía de la vida*. La muerte es el vacío que no aporta ninguna *utilidad* a una *vida* capitalista reducida, según Bataille, a la muerte en vida. Asimismo, la muerte puede entenderse como el fin de la historia, por ello Hegel omite el papel de la primera. En cambio, Bataille en su pensamiento no solamente la incluye en el instante en que se manifiesta, sino que sustenta todo su pensamiento en ella.

Con respecto a esto, Derrida (1989) nos dice que Bataille, a partir del carácter negativo asignado por la dialéctica, afirma el papel de la vida hasta la muerte: la *inutilidad*.⁶⁹

En el pensamiento batailleano, la inutilidad se manifiesta en lo tangible y lo intangible porque, si bien necesita de elementos económicos, su desenlace se efectúa en el ámbito de lo *sagrado*. La filosofía, por medio del empleo de un lenguaje cerrado apuesta por la *utilidad*, es decir, por una *economía restringida* y, por lo tanto, por un trabajo. En el caso de Bataille, la filosofía debería apostar por una economía general en la que se incluyeran las eventualidades —los *sacrificios*, las *orgías*, las *fiestas*— que no aportan ninguna utilidad al Capitalismo. En la economía general predomina el papel del *despilfarro* —el *gasto improductivo*— en eventualidades inútiles. Tal despilfarro es efectuado por el *potlatch*⁷⁰ definido como “la acción de un intercambio que no se responde a la necesidad de adquirir, sino la necesidad contraria de perder o de derrochar” (Fava, 2009, p. 178).⁷¹ En Bataille, el único sentido del *momento soberano* es el sinsentido que conlleva al *silencio*. Para expresar el silencio se necesita de un medio, el cual es la *palabra*, solamente que esta última no designa la permanencia del sentido, sino la brevedad de él.

Con base en esto último, Derrida (1989) expresa: “Si la palabra silencio es, entre todas las palabras, la más perversa o la más poética, es porque, cuando finge que calla el sentido, dice el sin-sentido, se desliza y se borra ella misma, no se mantiene, se calla ella misma, no como silencio sino como habla” (p. 360).

⁶⁹ Pensadores contemporáneos como Nuccio Ordine, le dedica un apartado a la concepción batailleana. En Bataille: “(...) el límite de lo útil y la vitalidad de lo superfluo, Ordine desarrolla el concepto de inutilidad como el don sin perspectiva alguna de beneficio” (2013, p. 49). La *inutilidad* es el fin último de una *economía anti-utilitarista*, es decir, de la *economía general* que desarrolla Bataille en *La parte maldita*.

⁷⁰ La figura del *potlatch* es retomada por Bataille de la obra *Ensayo sobre el don* de Mauss (2007a, p. 86).

⁷¹ Es una de las formas sintetizadas de definir el *potlacht*. Esta forma fue elaborada por Rodríguez (1994) en *La verdad y la escritura*.

Ahora bien, Bataille comprende que la utilidad del *discurso filosófico* se presenta en el uso del lenguaje. Es por ello que opta por la risa como lo excedente al sentido permanente, pues carece de una permanencia y, como nos lo hace saber el *Conferencias sobre el no saber*, a través de la risa sencillamente se describe la circunstancia en la que acontece. Más tarde en los *Apuntes* de 1962, referidos a la obra de *Lo imposible*, Bataille descarta la descripción como el medio que excede la *alienación*, producto del Capitalismo y el pensamiento hegeliano. La alienación es aquel proceso de transformación de la conciencia, sea individual o colectiva, que modifica la identidad. Asimismo, la alienación es sinónimo de la *enajenación*, término empleado por Marx en *Manuscritos economía y filosofía 1844* (1980), filosofía basada en la de Hegel. La alienación se sustenta en el trabajo. Por ello, Bataille retoma indirectamente la alienación para describir y exponer el estado impuesto al hombre, considerándose ahora esclavo —trabajador—. El hombre anula su ser al cumplir la función de trabajar, es decir, suspende lo que naturalmente es.

Del mismo modo, el hombre teme a la ley, sea divina, jurídica o económica, sometiéndose a ella. El trabajo es el disfraz que, al ser retirado, deja al descubierto el *vacío*, mejor entendido como la nada. En esta vacua desnudez es donde está el *ser natural* del hombre, pero para que el hombre se desentienda de los sentimientos de miedo necesita exponerse de forma absoluta. Bataille, basándose en las fotografías del *Suplicio chino* y en la idea de la *Crucifixión*, entiende que hay dos momentos transitados por el hombre: 1) el primero se vincula con el sentimiento del *horror*, y 2) el segundo con el del *placer* (Morey, 2015). Sólo en el último es posible comunicarse con su ser natural, mediante el *éxtasis*. El éxtasis, aparte de ser el medio por el que logra la *comunidad*, es el modo de escapar de la dialéctica hegeliana, abriendo su negatividad y desgarrando al mismo hombre. Algo que

nunca sucede en la dialéctica, puesto que en ella se apuesta por la vida y todos los recursos útiles que sirvan para conservarla. En cambio, Bataille se desentiende de estos modos de vital conservación, excediéndolos a la exposición en la muerte, pero no cualquiera sino una entremezclada con gozo y angustia.

Por otro lado, Nancy (2001) desarrolla la idea de la *comuni3n*, entendiéndola como aquello que trasciende el 3mbito lingüístico y teológico. La comunidad es un medio de comunicaci3n, pero no se basa en el lenguaje, sino en el contacto con la misma muerte. De ahí que Nancy (2001) sostenga: “Henos aqu3 condenados, forzados m3s bien, a buscar este sentido fuera del sentido de la muerte en otra parte que en la comunidad. Pero la empresa es absurda (es el absurdo de un pensamiento del hombre). La muerte es indisociable de la comunidad, porque la comunidad se revela a trav3s de la muerte –y rec3procamente” (p. 33). Asimismo, Pelbart (2009) entiende por comunidad a “los que no tienen comunidad, [y] asume la imposibilidad de su coincidencia consigo misma, pues est3 fundada, como dir3a 3l [refiri3ndose a Bataille], sobre el absoluto de la separaci3n que necesita afirmarse para romperse, hasta convertirse en relaci3n” (p. 30).

No obstante, debe aclararse que no podr3a existir una continuidad del *mundo profano* hacia el *mundo sagrado*, sino se aceptara la constituci3n de ambos mundos, m3s que la negaci3n y la contradicci3n de estos. Tanto los elementos profanos como los sagrados tienen sus propios beneficios y viceversa. El hombre que *trabaja* en un mundo profano, homogeniza elementos del *sagrado* para luego suspenderse en un momento azaroso. En este sentido, lo antes ahorrado, ahora es gastado improductivamente y, si bien no se adquiere un beneficio 3til, al menos puede constatarse que se obtuvo un momento soberano. Con respecto al *soberano* del pensamiento batailleano, Pelbart (2009) lo entiende como:

(...) aquel cuyo presente no está subordinado al futuro, donde el instante brilla con total autonomía. Aquel que vive soberanamente, si lo pensamos con radicalidad, vive y muere del mismo modo que el animal, o que un dios. Es del orden del juego, no del trabajo. La sexualidad, por ejemplo, es útil, y por lo tanto servil, pero el erotismo ya es inútil y, en ese sentido, soberano. Implica un dispendio gratuito. Lo mismo puede decirse de la risa, la fiesta, las lágrimas, las diversas efusiones, de todo aquello que contiene un excedente (p. 31).

Asimismo, Bataille estructura su pensamiento dentro del ámbito filosófico. La exposición de quien filosofa debe efectuarse de un modo excesivo, es decir, saturarse del raciocinio hasta *perder la cabeza*. Bataille cataloga dicha pérdida como lo *acefálico*. En otras palabras, el método de la filosofía batailleana parte de una reflexión “sin” razón, pero no porque carezca de ella, sino por excederla. Exceso situado en lo irracional, o sea, en aquellas manifestaciones que carecen de un orden, un sentido, un valor y un origen determinado. Al carecer de cabeza —de razón— el hombre reflexiona con la *emoción* de la *experiencia*, pero dicha experiencia no es trasmisible, por lo tanto, no es enseñable, ni comunicable. Es por ello que el método filosófico de Bataille carece de un fin exterior. El único fin que puede poseer es uno interior centrado en el sitio en el cual emergió para luego anularse.

Bataille vincula la risa, como medio, con el *no saber*, como fin; debido que es a partir de una risa, con tintes angustiosos y horrorizados, que se expone el sinsentido, reverso del *sentido permanente*, por el que tanto aclama la filosofía. Para Bataille el sinsentido es lo único posible de conocer, es decir, no es que del todo la risa carezca de sentido, pero dicho sentido solamente se adquiere en la instantánea experiencia que carece de conciencia —razón—. Por ello, tanto la risa como la experiencia se encuentran faltos de sentido y lo único poseído por ambas es el no saber. Sin embargo, para lograr que se manifieste la risa como el medio del no saber es necesario *transgredir* lo establecido por la ley como lo aceptado y lo prohibido. Bataille enuncia que por *transgresión* se entiende al modo en el que

se excede lo impuesto de afuera. Bataille (2005) sostiene que existe una diferencia entre la *violencia* ejercida por el hombre y el animal: la primera se vincula directamente con la razón, pues no se emplea si antes no se ha calculado el fin por el que es empleada; mientras la segunda se ejecuta sin haberse previamente meditado. En la violencia ejercida por el hombre hay una intención racional de trasfondo, acompañada de un sentimiento —enojo, angustia, horror, terror, etcétera—. De ahí que la violencia humana sea el resultado de una mezcla entre lo racional y lo emocional.

Bataille explica que su método filosófico emplea los sentimientos como herramientas debido a que la reflexión no debe realizarse únicamente de forma racional. En este sentido, el método batailleano usa lo que sigue al orden, la razón, el discurso, el trabajo, la utilidad, entre otros elementos de alineación para liberarse, por un instante, de ellos. Cavareno (2001) sostiene que:

La concepción batailleana de la violencia, no por casualidad repulsiva y espeluznante, insiste sobre todo en un desencadenamiento del eros que tendría la virtud de realizar la verdad inconfesable del finito como auto-anulación en la ley impersonal de la carne. La carne, más que el cuerpo, es aquí lo que hace de vía de una ontología que, reescribiendo desprejuiciadamente módulos hegelianos, apunta a la negación absoluta, sin residuos, del finito. La finitud individual —o si se quiere, la singularidad de la existencia— va a ser, por esto, examinada estructuralmente del lado de la destrucción. Una vez más, en sintonía con una tradición filosófica que va desde Platón hasta nuestros días, Bataille nos explica que el ser humano, tanto más como cuerpo, es para la muerte: una muerte que, desde la perspectiva del infinito, cuya carne es la vía, se convierte en la muerte de cualquiera, dada o recibida o, todavía mejor, recíprocamente confundida. Una violencia, que trabaja sobre el cuerpo sufriente sacudiéndole la carne infinita y desindividualizada a quien aspira ontológicamente a ello, es protagonista indiscutible de esta natural voluntad de destrucción. Así que el horror es, sí, destrucción de la singularidad humana, pero es sin embargo la escena necesaria, así como sagrada, sobre la que opera la violencia frenética de un destructor que resulta sintomáticamente inmune a toda responsabilidad ética o política (p. 93).

En consecuencia, el pensamiento batailleano es una afirmación de la vida hasta la muerte. Bataille propone a la risa y al no saber como vías de la *experiencia reflexiva* y el *conocimiento neutro* para el hombre rebelde —el soberano—. No obstante, al conocimiento adquirido por estos medios es imposible trasmitirlo a través del uso de la conciencia y del *lenguaje cerrado*. La única vía para ser trasmitido o comunicado es un *lenguaje abierto* o inacabado, declarado de esa manera por Foucault (2001). El lenguaje abierto, como se mencionó en el primer apartado de este capítulo, sólo es posible mediante la exposición de la integridad racional y emocional del hombre hacia la muerte. Dicha exposición se efectúa de modo violento y transgresor, por eso, Bataille (2012) menciona que quien desee un momento soberano tendrá que nadar contra la corriente, esforzándose al doble para ganar un instante de la nada.

Tanto Derrida como Surya, de semejante modo que ambos eran conscientes de la ausencia de una formación rigurosa del conocimiento filosófico de Bataille, presenciaban el gran interés por comprenderla. Así sucedió con la dialéctica hegeliana, pues Bataille en muchas ocasiones reduce la filosofía a este esquema, pero tal reducción no la lleva a cabo deliberadamente, sino lo más seriamente posible. La seriedad inicial con la que Bataille estudia el prólogo de *La fenomenología del espíritu* (1971) de Hegel en los cursos impartidos por Kojève entre 1933 y 1939 en la École Pratique des Hautes Études à Paris, pronto se vuelve irrisoria a causa de la insistencia por estudiar la realidad en su totalidad, a partir del reduccionismo nominal. Como evidencia de ello, Derrida (1989) indica:

Reírse de la filosofía (del hegelianismo) —tal es, en efecto, la forma del despertar— reclama en consecuencia toda una «disciplina», todo un «método de meditación», que reconozca los caminos del filósofo, que comprenda su juego, que actúe astutamente con sus astucias, que manipule sus cartas, que le deje desplegar su estrategia, que se apropie sus textos. Después, gracias a ese trabajo que la ha preparado —y la filosofía es el trabajo según Bataille— pero rompiendo enérgicamente, furtivamente, imprevisiblemente con éste, como traición o como separación, estalla la risa. Y aun

así, tan sólo en momentos privilegiados, que son menos momentos que movimientos siempre bosquejados de la experiencia, raros, discretos, ligeros, sin necesidad triunfalista, lejos de la plaza pública, muy cerca de aquello de lo que se ríe la risa: ante todo, de la angustia, a la que ni siquiera hay que llamar lo negativo de la risa so pena de quedar de nuevo atrapado por el discurso de Hegel. Y se presiente ya, en este preludeo, que lo imposible meditado por Bataille tendrá siempre esta forma: ¿cómo, tras haber agotado el discurso de la filosofía, inscribir en el léxico y la sintaxis de una lengua, la nuestra, que fue también la de la filosofía, aquello que excede sin embargo las oposiciones de conceptos dominadas por esa lógica común? Necesario e imposible, este exceso debiera plegar el discurso en una extraña contorsión. Y, claro está, obligarlo a explicarse indefinidamente con Hegel. Desde hace más de un siglo de rupturas, de «superaciones» con o sin «inversiones», raramente ha sido tan difícil de definir una relación con Hegel: una complicidad sin reserva acompaña al discurso hegeliano, se lo «toma en serio» hasta el final, sin objeción en forma filosófica, a pesar de que un cierto estallido de risa lo excede y destruye su sentido, señala en cualquier caso la «punta» de experiencia que disloca en sí mismo ese discurso; cosa que no puede hacerse a no ser que se enfoque bien y que se sepa de qué se ríe uno (pp. 345-346).

En cuanto es presente la risa, el discurso batailleano se libera del sentido. En el intento por definir la risa, como al mismo momento soberano, solamente se logra una descripción. Al describir la risa no se acerca a ella, sino que sólo se le rodea con el sentido, pronto a ser un sinsentido. La risa, nos dice Derrida (1989), “excede la dialéctica y al dialéctico: sólo estalla a partir de la renuncia absoluta al sentido, a partir del riesgo absoluto de la muerte” (p. 351). No obstante, el riesgo de la muerte sólo puede entenderse como un simulacro,⁷² en otras palabras, “simular el riesgo absoluto y reírse de ese simulacro. En la comedia que se representa así, la carcajada de risa es ese *apenas nada* en donde se hunde absolutamente el sentido. Con esa risa, la *filosofía* que *es un trabajo* no puede hacer nada, no puede decir nada

⁷² Semejante a Derrida, anteriormente Klossowski en *El simulacro en la comunicación de Georges Bataille* (2001) menciona cómo Bataille simula una comunicación a partir del uso de los términos lingüísticos. Sin embargo, Klossowski menciona: “[...] el simulacro no se atribuye ni puede atribuirse jamás, un enunciado (de experiencia) lo bastante definido para referirse luego a la angustia, a la alegría, a la desenvoltura: después se ríe y escribe que se muere de risa o que se ríe has las lágrimas —estado en el cual la experiencia suprime al sujeto” (p. 112).

siendo así que ella habría debido *referirse en primer lugar a la risa*” (Derrida, 1989, p. 353). La risa en Bataille es un simulacro a la exposición y realmente nunca se expone de forma verdadera. Derrida concluye que la interpretación a la obra batailleana debe efectuarse sin seriedad, puesto que si se lo hiciera, entonces literalmente no se leería a Bataille. Sólo los que leen a Bataille, sin tomar en serio su crítica a la dialéctica hegeliana, son considerados filósofos. Entonces, para Bataille un filósofo sería aquel que se desprendiera del significado permanente del concepto.

Similar a la interpretación de la dialéctica hegeliana realizada por Derrida, Agamben (2008) dedica un apartado a la exposición fragmentaria de dos cartas⁷³ de Kojève a Bataille, expresándole la imposibilidad de partir del reverso de dicha dialéctica. Para Kojève no se puede partir de la satisfacción del amo, puesto que entonces se reduciría a una *farsa* (Agamben, 2008, p.84). Kojève le recomienda a Bataille que en lugar de partir de la *satisfacción* del amo, lo haga de la *soberanía* del sabio al fin de la historia. Agamben (2008) concluye dicha explicación con:

Un pensamiento que quiera pensar más allá del hegelianismo no puede, en verdad, encontrar fundamento, contra la negatividad dialéctica y su discurso, en la experiencia (mística y, si es coherente, necesariamente muda) de la negatividad sin empleo; debe, por el contrario, encontrar una experiencia de palabra que no suponga ya ningún fundamento negativo. Vivimos hoy en esa franja extrema de la metafísica en la que ésta retoma –como nihilismo– hasta el propio fundamento negativo (al propio *Abgrund*, al propio infundamento). Si el abismarse en el fundamento no revela, sin embargo, el *ethos*, la morada habitual del hombre, sino que se limita a mostrar el abismo de *Sigé*, la metafísica no es superada, sino que reina en su forma más absoluta –aunque esta forma (como sugiere Kojève y como afirman algunos aspectos de la agnosis antigua y de la de Bataille) es eventualmente la de una *farsa* (p. 87).

En sí, la interpretación de Bataille respecto a la dialéctica hegeliana es una *farsa*. Antes de que autores de la escala de Derrida y Agamben sostuvieran esta afirmación, el mismo Bataille

⁷³ La primera carta del 8 de Abril de 1952 y la segunda del 28 de Julio de 1942.

ya la exponía directamente, como lo menciona en *Los apuntes* (1962), o indirectamente, *reírse de sí mismo*.⁷⁴ Sin embargo, lo que a Bataille le interesó, desde el comienzo hasta el final de su escritura, fue la necesidad de someter la realidad en su totalidad a una idea. Para el mismo Bataille lo único que se logra con el sometimiento de la realidad es su *desnaturalización* de la naturaleza enigmática, es decir, de aquel origen incognoscible e incomprensible para el entendimiento. Asimismo, el hombre ha sido mutilado de su naturaleza. De ahí, la violenta interpretación de la dialéctica hegeliana a partir de la satisfacción del amo que, en palabras de Bataille, se convertiría en el soberano.

La filosofía de Bataille es innovadora al diferenciarse de la filosofía tradicional en cuestión de la temática y la metodológica. Evidencia de ello son los estudios elaborados por pensadores como: Klossowski (2001), Foucault (2001), Derrida (1989), Nancy (2001), Agamben (2008), Pelbart, Kristeva (2015), Cavareno (2009), Campillo (2001) y Byung-Chul Han (2014), por mencionar algunos. Estos continuaron estudiando las nociones que Bataille instauró y desarrolló dentro de su pensamiento. Y, aunque nunca fue su intención, Bataille es considerado uno de los pensadores más novedosos del siglo XX no sólo por su pensamiento, sino por su escritura con la que se posibilitó la exposición de la interioridad del lenguaje, dejándolo abierto como una constante herida para ser dolida por el día y disfrutada por la noche...

⁷⁴ Frase extraída y parafraseada de *Experiencia interior* (1981) de Georges Bataille.

CONCLUSIÓN

Para finalizar habría que resaltar los principales puntos que sustentaron esta investigación:

a) la risa proporciona otro lenguaje, el cual permanece abierto al dinamismo existencial; *b)* la risa no sólo transgrede, sino que expone lo antes cerrado, sea el lenguaje discursivo o la identidad del hombre; *c)* la risa expone los elementos sagrados que han sido ignorados con anterioridad por carecer de utilidad en un mundo productivo; *d)* la risa comunica sin distinción alguna los *mundos sagrado y profano*; *e)* la risa es incognoscible e incomprensible si se desea extraer un conocimiento útil para su estudio; *f)* la risa proporciona el *conocimiento neutro*; *g)* la risa integra las emociones como medios del conocimiento neutro; *h)* la risa es el fin del *no saber*; *i)* la risa carece de un sentido permanente; *j)* la risa es el tránsito que recorre el hombre para lograr, aunque sea por un *instante*, el *momento soberano*, y *k)* la risa carece de temporalidad y espacialidad, entendidas como categorías pertenecientes al sujeto.

Por otro lado, si bien es cierto que Bataille expuso las justificaciones que lo orillan a mantener abierta la herida —casi sanada— por engaños del conocimiento materialista sobre la naturaleza —hombre, mundo y universo—; también es cierto que lo efectúa con la finalidad de recordarle al hombre su finitud y su salvajismo desgarrada y dolorosamente. La finitud del hombre y su salvajismo se relacionan con el azar, el juego, el sinsentido y, en sí, con cualquier elemento que no garantice la conservación de su vida. Esta suposición no sólo es para la concepción de la vida, sino también para la del mismo hombre. Con esto último tanto el pensamiento de Bataille como el objetivo de esta investigación fue abrir

violentamente lo antes cerrado, como muestra es la noción de la vida a partir del trabajo, exponiéndola al gasto innecesario —el *lujo*— de la misma muerte.

La noción de lujo tiene relación con la existencia humana, la cual era un excedente de lo necesario. El pensamiento batailleano se ubica en el lujo por sobrepasar cualquier actividad que mantenga la seguridad de lo incierto, disfrazado de certeza. Al tener la característica del lenguaje abierto en el pensamiento batailleano, pensadores contemporáneos han hecho uso de estas nociones para crear su propia filosofía; por ejemplo: Klossowski, Foucault, Agamben, Derrida, Kristeva, Pélbart, Campillo, Cavareno, entre otros. Los anteriores pensadores, al principio, fueron lectores de Bataille y, al final, continuaron la línea trazada por él. Como anteriormente Bataille lo había realizado con el pensamiento nietzscheano. Tal línea sólo tenía como coincidencia la misma vida. Por ello, el pensamiento de Bataille sencillamente expresa lo que vivió de una forma en la que el lector se sienta parte de esta vivencia, aunque sólo sea a manera de espectador. Es en ese momento en el que radica la *comuni3n* entre dos *seres discontinuos*.

En síntesis, puede considerarse que el actual estudio hermenéutico sobre la risa en Georges Bataille abre campo a otro medio de comprensión de su filosofía. La obra batailleana, al ser tan amplia y basta, es imposible de reducirla a unos cuantos temas, por lo que el contenido de esta investigación intentó abarcar los temas más cercanos al estudio de la risa. De los temas estudiados —aunque están conformados por otras disciplinas (sociología, economía, psicología, literatura, arte, historia, etcétera)—, en su mayoría, se priorizó su aporte o crítica hacia la filosofía. Del mismo modo, se admitió que varios de estos temas, como la poesía, el erotismo, el éxtasis, entre otros, al no profundizar en la constitución de la risa como una reflexión filosófica, solamente fueron mencionados, mas no desarrollados. Sin embargo, lo anterior fue impedimento para destacar el papel jugado por la

risa en el pensamiento batailleano: comprender dinámicamente el sentido de la existencia humana, a partir de una filosofía del no saber y del conocimiento neutral en la que sus herramientas —el lenguaje, el discurso, la verdad, el conocimiento, la realidad, etcétera— no dependan de la permanencia, sino del *juego* y del *azar*.

Es posible que, por medio del estudio de la risa en la filosofía de Bataille, se pudiese proponer una ética que transgreda los cánones morales implantados por las instituciones de poder (Iglesia, Estado y, en sí, cualquier figura de autoridad). Esta ética comunicaría lo incommunicable, así como también le brindaría al hombre un momento de soberanía. No obstante, este tema queda abierto para futuros estudios del presente.

BIBLIOGRAFÍA

- AGAMBEN, GIORGIO (2008). *El lenguaje y la muerte*. España: Pre-textos.
- BATAILLE, GEORGES (1968). *Documentos*. Venezuela: Editorial Arte.
- (1970). *Breve historia del erotismo*. Uruguay. Ediciones Calden.
- (1974). *Obras escogidas*. Georges Bataille. España: Barral Editores.
- (1978). *La historia del ojo*. México: Premia Editora.
- (1981). *El aleluya y otros textos*. Madrid: Alianza editorial S. A.
- (1990). *El abad C*. México: Premia.
- (1991). *Teoría de la religión*. España: Taurus Ediciones, S. A.
- (1993). *El Estado y el problema del fascismo*. España: Pretextos/
Universidad de Murcia.
- (2001). *La felicidad, el erotismo y la literatura*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- (2005). *Discusión sobre el pecado*. Buenos Aires, Argentina: Paradiso ediciones.
- (2008). *El erotismo*. España: Fabula Tusquets.
- (2007a). *La parte maldita*. Buenos Aires: Las cuarenta.
- (2007b). *La risa de Nietzsche*. México: Gerardo Villegas editor.
- (2007c). *Lo imposible*. México: Fontamara.
- (2009a). *Charlotte d'Ingerville y otros relatos eróticos*. Argentina: El cuenco de plata.
- (2009b). *Madame Edwarda seguido de El muerto*. España: Tusquets editores.
- (2010). *La literatura y el mal*. Barcelona: Editorial Nortedur.
- (2012). *Para leer a Georges Bataille*. México: Fondo de Cultura Económica.
- BATAILLE, GEORGES. (2015). *Conferencia sobre el no-saber*. Internet. Disponible en:
<http://librosdelamalasemilla.blogspot.mx/2012/09/bataille-conferencia-sobre-el-no-saber-i.html>
- BAIGORRIA, OSVALDO (2002). *Georges Bataille y el erotismo*. España: Campo de ideas.
- BERGSON, HENRI (1986). *La risa*. España: Ediciones Orbis, S.A.
- CAVARENO, ADRIANA (2009). *El horrorismo. Nombrando la violencia contemporánea*. México: Anthropos Editorial.

- CAMPILLO, ANTONIO, “La comunidad infinita” en *El Estado y el problema del fascismo*, Pretextos/ Universidad de Murcia, España, 1993, pp. VII-XXV.
- (2001), *Variaciones de la vida humana. Una teoría de la historia*. Madrid: Ediciones Akal.
- CAMILO DELGADO, FRANCISCO CUAUHTÉMOC (2012). *Georges Bataille, la risa soberana*. Internet. Disponible en: http://www.academia.edu/10132244/Georges_Bataille_la_risa_soberana
- DEL BARCO, OSCAR (1985). *La intemperie sin fin*. México. Universidad autónoma de Puebla.
- DE LA FUENTE LORA, G., FLORES, FARFÁN, L (2004). *Georges Bataille. El erotismo y la constitución de agentes transformadores*. México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- DERRIDA, JACQUES (1989). *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos.
- DÍAZ DE LA SERNA, I. (1997). *El desorden de dios*. México: Taurus.
- , “Georges Bataille o la ejecución del saber y del lenguaje” en *Para leer a Georges Bataille*, Fondo de Cultura Económica, México, 2012, pp.9-41.
- DURKHEIM, EMILIO (1965). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Argentina: Editorial Schapire S.R.L.
- FAVA, JULIÁN M., “La parte maldita o hacia una soberanía de la sagrado” en *La parte maldita*, Las cuarenta, Buenos Aires, 2007, pp.11-18.
- FOUCAULT, MICHEL (2001). *Prefacio a la transgresión*. México: Gerardo Villegas editor.
- GASQUET, AXEL (2014). *Georges Bataille. Una teoría del exceso*. México: Universidad Veracruzana.
- HAN, BYUNG-CHUL (2014). *La agonía de Eros*. Barcelona: Herder.
- HEGEL, G. F.W. (1971). *La fenomenología del espíritu*. México: Fondo de cultura.
- KLOSSOWSKI, PIERRE (2001). *El simulacro en la comunicación de Georges Bataille*. México: Gerardo Villegas editor.
- KRISTEVA, JULIA (2015). *Los poderes de la perversión*. México: Siglo XXI.
- MOREY, MIGUEL (2015). *Pequeñas doctrinas de la soledad*. España: Sexto piso.
- NANCY, JEAN-LUC (2001). *La comunidad desobrada*. Madrid: Arena libros.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH (2009). *Así hablaba Zaratustra*. México: Editorial UV.

- (2014). *La ciencia jovial*. España: Editorial Gredos.
- (1996). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid: Tecnos.
- MARX, KARL (1980). *Manuscritos economía y filosofía*. Madrid: Alianza Editorial.
- MAUSS, MARCEL (2006). *Ensayo sobre el don*. Buenos Aires: Katz Editores.
- ORDINE, NUCCIO (2013). *La utilidad de lo inútil*. Barcelona: Acantilado.
- PELBART, PETER PÁL (2009). *La filosofía de la deserción: nihilismo, locura y comunidad*. Buenos Aires: Tinta limón.
- RODRÍGUEZ GARCÍA, JOSÉ LUIS (1994). *Verdad y escritura. Hölderlin, Poe, Artaud, Benjamín, Blanchot*. Barcelona: Anthropos.
- SURYA, MICHEL (2014). *Georges Bataille, la muerte obra*. Madrid: Arena libros.
- TONKONOFF, SERGIO (2010). *¿Qué es y para qué sirve la heterología?* Internet disponible en: <https://www.aacademica.org/000-027/10.pdf>