

Hombre total, filósofo total: George Bataille

No puedo más que adorar o reír
(gano por vía de la inocencia).

GEORGE BATAILLE, *El Culpable*.

INTRODUCCIÓN

*D*e qué nos puede servir el pensamiento de Bataille en la actualidad? Tal vez, para responder a dicha cuestión, antes se debería responder en qué consiste nuestra época, lo cual no remite exclusivamente a nuestros días, pues el surgimiento de las sociedades actuales cuenta con una historia que ahora nos afecta. Vivimos en una sociedad liberal y planetaria que tuvo su origen —según Foucault— en las sociedades disciplinarias nacidas en el siglo XVIII; en ésta, las sociedades liberales son concebidas como una fase superior de aquellas otras que se propusieron “maximizar” la vida humana, las cuales no dirigían este esfuerzo hacia la vida misma, sino a su normalización, reformación y explotación sistemática.

La sociedad liberal en su apoteosis representa el espíritu de cálculo, de ahorro, de ganancia en el sentido capitalista, interés que ya se hallaba sembrado en las sociedades disciplinarias;¹ quizá la diferencia entre ambas esté en la ilusión de libertad que se presenta en las sociedades liberales,

1 Apelando a una distinción de Foucault.

las cuales, a fin de cuentas, continúan siendo sociedades de la vigilancia, donde la "libertad" es la condición de la explotación planetaria; de ahí que no haya nunca libertad sin restricciones (Cfr. Foucault, 2001).

Por el contrario, el pensamiento de Georges Bataille parece ubicarse en las antípodas del espíritu de cálculo, ahorro y ganancia, pues para Bataille en la economía general de la vida todo es pérdida, gasto, "voluntad de perder"; basta con mirar la naturaleza para comprobarlo: en ella los seres nacen para morir sin sentido, nada está a salvo del devenir, nada permanece ni tiende a incrementar sus fuerzas, todo es dilapidación; esto según una interpretación contrapuesta al concepto de "voluntad de poder" nietzscheano, que fundamentaba el fenómeno de la vida en el incremento de fuerza:

No simplemente constancia de la energía, sino economía máxima en el consumo: de manera que el querer devenir más fuerte a partir de cualquier punto de fuerza, es la única realidad: no conservación de sí [sic] mismo, sino voluntad de apropiarse, de adueñarse, de ser más, de hacerse más fuerte.

(Nietzsche, 1981: § 682)

Por el contrario, para Bataille todo fenómeno vital que ocurre en la naturaleza, si bien en un momento inicial tiende al aumento de fuerzas y contribuye así al crecimiento, aun antes de que éste sea logrado, está destinado a la dilapidación. Las fuerzas excedentes que habitan a los seres se pierden, ya sea en el movimiento, la sexualidad, la reproducción o la muerte. Ciertamente, desde épocas antiguas, el hombre ante esos fenómenos violentos y excesivos (como son la muerte y la sexualidad) ha opuesto un *no* a la naturaleza a través de prohibiciones, y ha creado así el mundo del trabajo, que representa el tiempo del orden y de la razón. Y ha delimitado un tiempo para estar en consonancia con la naturaleza dilapidadora a través de la fiesta, la orgía, el erotismo, la guerra, el sacrificio (Cfr. Bataille, 2003).

TIEMPO PROFANO, TIEMPO SAGRADO

Desde épocas antiguas, el hombre ha creado un tiempo profano y un tiempo sagrado; al primero corresponde el tiempo del trabajo y del orden, y al segundo pertenece el caos, lo irracional. Ese caos, no obstante, estaba previsto y predeterminado por el mundo del trabajo, y sin éste aquél no sería posible, pues no se trata de hundirse para siempre en el caos y en lo irracional, sino de ocupar ese mundo sólo en momentos sagrados, lapsos en que el hombre puede ubicarse en *consonancia* con la naturaleza a través de la transgresión de sus prohibiciones, las cuales no son rotas definitivamente sino sólo suspendidas en el momento de lo sacro: tiempo en que el ser humano antiguo podía sumergirse en su animalidad (sin retornar a ella) y, a su vez, convertirse en Dios, pues asumía el movimiento violento de la naturaleza y entraba en contacto con lo divino.

Ahora bien, es preciso recordar que en el mundo occidental hay una mutilación de lo sagrado, la cual Bataille explica en *El erotismo*; amputación efectuada por el cristianismo, ya que a través de los siglos ha negado la experiencia de lo sagrado de manera *completa*, pues, si bien ha incluido en su seno todos los cultos paganos antiguos que contenían tanto elementos puros como impuros (Guignebert, 2005), también ha mutilado esa experiencia de lo sacro y sólo se ha quedado con los elementos puros y considerados buenos.

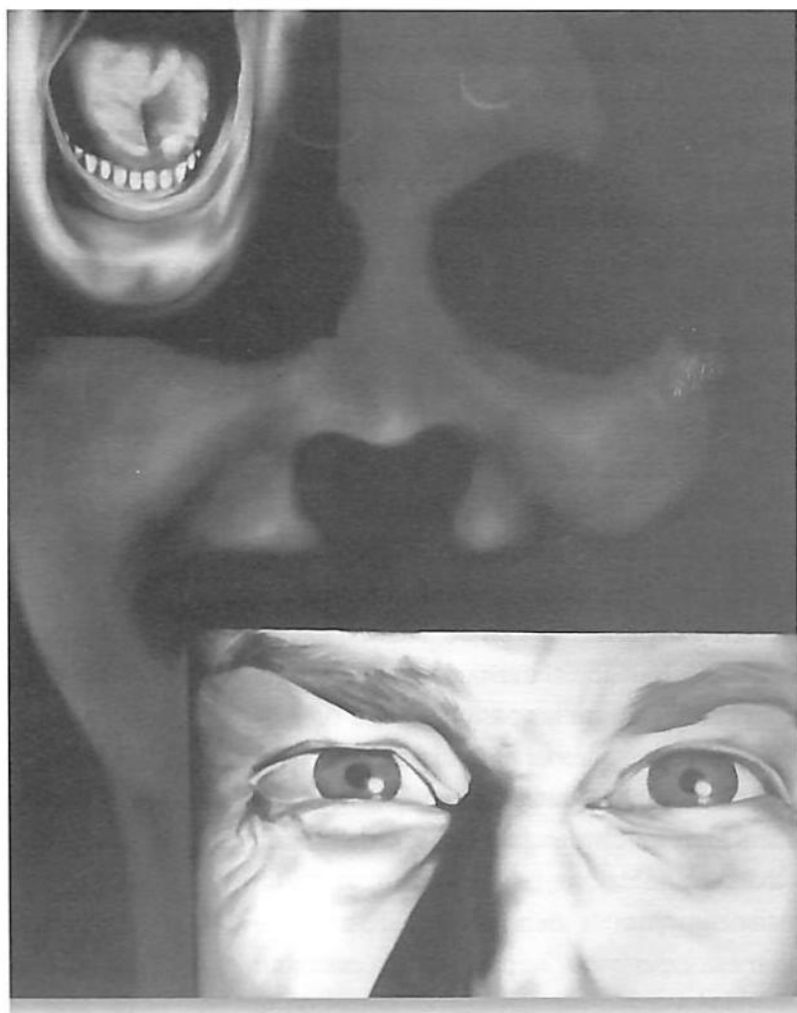
Nuestra sociedad occidentalizada es heredera tanto de esa mutilación de lo sagrado como de las sociedades liberales, en las cuales el espíritu de cálculo y ahorro se ha maximizado; por tanto, se puede afirmar que al hombre occidental se le ha negado convivir con su parte animal y sagrada desde que apareció el cristianismo, y que a ello se le ha aunado el reforzamiento del tiempo profano —un tiempo del orden y del ahorro— por parte del pensamiento occidental moderno. Saber de qué manera en el cristianismo se halla sembrada la emergencia de las sociedades

disciplinarias es un tema que no trataremos aquí; ahora que, como Foucault ya apuntaba, el poder de las sociedades disciplinarias sólo pudo fundarse a través de un saber, de una confesión, por ello es posible entrever una conexión entre la negación de lo sagrado y la exacerbación del racionalismo: “A la identificación de lo sagrado con el Bien, y al rechazo del erotismo sagrado, le respondió la negación racionalista del Mal” (Bataille, 2003: 144).

Ahora bien, el problema se presenta en virtud de que, en las sociedades modernas, los espíritus de cálculo y de ganancia se han convertido en dioses, y los hombres son llevados a un estado de esclavitud bajo el engaño de la “libertad”, unida a la amenaza de inseguridad que el Estado liberal promueve. Pero, entonces, habría que preguntarse cuáles son los momentos en que el hombre moderno puede entrar en consonancia con las alturas y sentirse como Dios, cuáles son sus momentos transgresores. El problema en nuestra época es que el hombre ha sido reducido a una mera función; su erotismo ha adquirido una utilización meramente reproductora que es promovida, controlada y aprovechada por el Estado: “[...] el soberano en perfecto uso de su racionalidad instrumental instauro y garantiza los dispositivos para que cada individuo pueda operar como una máquina servil —de apariencia útil— sin más probabilidad que gastar lo necesario para seguir produciendo”.²

Este hombre se ha convertido en un ser mutilado, asustado e imposibilitado para entrar en conexión con la naturaleza, porque los administradores

de su libertad y de su religión son los que coartan el que pueda arriesgarse alguna vez a “vivir peligrosamente”, como dijera Nietzsche, jugándose su suerte y su vida en un solo movimiento; sin embargo, Bataille habla de la posibilidad del hombre total, de la posibilidad de que éste no sea reducido a mera función: “El gusto que tengo en saberme y en ser risible no puede ir, empero, tan lejos que me lleve a desorientar a quien me lee. El problema esencial debatido en este libro desordenado (y debía serlo) es el que Nietzsche vivió, el que su obra intentó resolver: el del hombre total” (Bataille, 1972: 19).



Laura Contreras Martínez, Sin título, 2008, óleo sobre tela, 100 × 80 cm.

2 Julián Fava en “Prefacio” a *La parte maldita* (2007), p. 15.

A partir de Sócrates y de Platón se puede rastrear una dualidad alma y cuerpo en el pensamiento occidental, correspondiente a la separación entre Verdad y mundo sensible; ello con el consiguiente desprecio del cuerpo y la exaltación del mundo suprasensible que buscaba asegurar un mundo verdadero. En la apoteosis de esa dualidad se halla Descartes, quien concebía que en el ser humano se encuentra la dualidad *res pensante* y *res extensa*, por medio de la cual el ser humano es entendido como una representación simplificada, mutilada, fragmentada, que se entiende a sí misma como una sustancia, como un sujeto del que dependen cada uno de sus actos, como alguien que es *auto-transparente*, lo cual no permite que otras partes de su ser se expresen, por ejemplo su cuerpo —o la pluralidad de los instintos como decía Nietzsche—, y ello debido a que el ser humano es reducido a sujeto, es decir, a pensamiento.

Así, pues, comprender a Bataille significa entender que la separación entre mundo verdadero y mundo sensible —que se extiende a lo largo de Occidente— ha fragmentado al hombre en cuerpo y alma, lo cual imposibilita el pensar en ese “hombre total” que tanto Nietzsche como Bataille buscaban; ello debido a que la tradición filosófica occidental lo ha mutilado a partir de la separación de la realidad en dualidades, lo cual afecta al ser humano al exaltar su pensar lógico-conceptual y al negar las pasiones de su cuerpo.

Ejemplo de lo anterior es la experiencia cuasi-mística en la cual Descartes pretende expulsar todo contenido de su conciencia por medio de la duda metódica. A fin de cuentas, persigue como fin un fundamento para la ciencia, por ello, antes de iniciar esa *experiencia*, se predispone a encontrar algo a qué asirse dentro del *mare mágnum* de su pensamiento que le dice que todo es ilusión; no obstante, en medio de su experiencia piensa como un antiguo y aplica la categoría de sustancia de manera subrepticia —pues, después de que en

su reflexión se había propuesto partir de cero, encuentra una sustancia debajo de su pensamiento (Ortega y Gasset, 2000)—, lo cual a fin de cuentas fundamentará su metafísica. “La proximidad entre la experiencia cartesiana del *ego cogito* y la experiencia mística es más concreta de lo que se podría imaginar” (Agamben, 2007: 35).

El hombre, al estar escindido entre su cuerpo y la idea simplificada que tiene de *sí mismo* a través de la noción de sujeto, introduce en sí una relación de dominación de sus instintos, lo cual le lleva a *sujetarse* a sí mismo, a mandarse, es decir, a utilizarse de manera funcional y utilitaria, desangrando así la vida. “Descartes había señalado como fin a la filosofía «un conocimiento claro y seguro de lo que es útil para la vida», pero en él ese fin no podía separarse del fundamento” (Bataille, 1981a: 114), y por ello el fundamento quedaba comprometido con la utilidad a la que sería sometido; visto de esta manera, el ser humano tendría que romper con aquella *sustancialización* de la que ha sido presa.

Bataille expresa que la mejor manera que tiene de oponerse a esa fragmentación es no adherirse a la acción; sin embargo, la acción en cuanto utilidad sólo adquiere un sentido capitalista cuando se compromete con un fin. Las acciones en sí mismas no son utilitarias; el hombre puede actuar e intentar salir de los rediles que le apresan al tratar de romper esa construcción llamada subjetividad, a fin de buscar nuevos modos de vivir que le sirvan para expresar sus pasiones y, quizá, la nada que lo habita, lo cual le puede llevar a entrar en contacto con lo sagrado.

Bataille aspiraba al hombre completo; pero, ¿cuáles son las características que lo definirían? Todas y ninguna, pues el hombre completo ya no es sujeto, ya no es *auto-transparente*; su pensar no lo define, su actuar no revela su interioridad; es algo que está por hacerse y que nunca culminará en una actualidad definitiva. Bataille expresa que el hombre completo es contradicción, juego, inocencia...; la experiencia interior lo ha desfondado.

¿Qué es la experiencia interior para Bataille? La experiencia interior puede servir para contraponerse a distintas ideas occidentales, entre ellas a la filosofía cuasi-mística de Platón, a la mística cristiana, en general, y a la idea de 'sujeto' en Descartes; es decir, a aquellas experiencias que intentan asegurar algo, salvar algo, a partir de sentar un fundamento del mundo que certifique su orden, con el consecuente alejamiento de la violencia del mundo humano. En este caso, primero quisiera referirme —de manera somera— a la experiencia mística cristiana, y después a la experiencia cuasi-mística donde Descartes se descubre como sujeto.

La llamada experiencia interior parece encontrarse en las experiencias religiosas, en las cuales los santos creen entrever a Dios, al bien o a la divinidad; para llegar a esa experiencia mística se hace necesario el ascetismo y la práctica de ejercicios especiales. Bataille, no obstante, no habla de una experiencia en particular, sino de *la experiencia desnuda*, sin presupuestos teológicos, sin deseos de asegurar nada, de salvar nada. A diferencia de Bataille, los místicos siempre tienen una moral que fundar y promover. Para Bataille, ciertos místicos llegaron a entrever o intuyeron esa experiencia de lo divino, pero no se atrevieron a entrar en ella de modo desnudo, sino que la escamotearon y pusieron a Dios o al bien como fundamento.

Por su parte, Juan de la Cruz habla de la casi eterna noche oscura, una noche de los sentidos y una noche, aún más oscura, del entendimiento. En ellas el sujeto va desnudándose de sus afectos pero también, ya entrada la segunda noche, de sus creencias y preconcepciones de Dios. Abandona la imagen de Dios que ha tomado de su tradición para quedarse solo [*sic*] con un "Dios sin modo".

(Cabrera, 2006: 16)

Para Bataille, esa experiencia escamoteada no representa *la experiencia desnuda*; esta última no puede ser producto de la ascética, pues incluso un disoluto la puede tener. Tampoco se requiere de drogas para inducirla, como algunos han intentado, ya sea en culturas antiguas o en la misma sociedad moderna.³ La experiencia interior puede ser un regalo de la suerte, pues es posible que suceda cuando se realiza cualquier acto cotidiano sin importancia. Es la misma que los amantes pueden encontrar en el erotismo, pues en éste —como advierte Bataille— se abrazan de manera desesperada, quizá porque intuyen la nada que los separa; por tanto, manifiesta: "[...] *¡no hay pared medianera entre erotismo y mística!*" (Bataille, 1972: 165).

Así, la experiencia interior parece significar la interrupción del flujo del pensamiento, interrupción causada por cualquier evento sin importancia, y donde la contemplación evanescente del mundo se hace presente; pero ésta no tiene presupuesto ni fundamento, sólo se intuye la nada que habita en el mundo y en nosotros mismos, al no poder el pensamiento encontrar fundamento, sea éste trascendente (al modo platónico) o inmanente (al modo cartesiano). Por ello, Bataille afirma: "Llamar Dios a tal vacío —¡a eso tendí una vez! ¡a eso tendió mi pensamiento!" (Bataille, 1972: 145).

No obstante, Bataille también manifiesta que la palabra 'místico' lo acerca a la vez que lo aleja de la experiencia referida; ello debido quizá a que su experiencia no necesita del ascetismo ni de escamotear la experiencia mística al reducirla a un contenido premeditado, tampoco busca un fundamento o una salvación; de ahí que afirmara: "Mi método está en las antípodas de las ideas elevadas, de la salvación, de todo misticismo" (Bataille, 1981a: 202).

Quizá la experiencia interior a la que alude Bataille lo convierta en un *antimístico*, según

3 Jordan Ray, "El LSD y las experiencias místicas", *La experiencia mística y los estados de conciencia* (2005).

las evidentes diferencias entre una y las otras; así, pues, la experiencia interior parece hallarse confrontada con el *yo* cartesiano, *yo* que escinde al ser humano en cosa pensante y en cosa extensa, separando cuerpo y pensamiento. Así, mientras que Descartes cree encontrar en el *mare magnum* de su pensamiento una sustancia *fundamentadora*, Bataille "encuentra" la nada.

Entonces, ¿de qué manera seremos capaces de escapar de la agonía a la que ha sido reducida la inocencia de la vida por medio de su utilización económica? ¿Cómo escapar del aburrimiento que representa el proyecto de vida, de la propia historia como proyecto agónico que nos lleva entre las patas, de un progreso sin fin que desangra nuestro presente? ¿Cómo escapar de la seriedad de la vida, del discurso de la salvación que ahora se vende como salud

y seguridad? Tal vez dándonos cuenta de la gratuidad de la vida misma, de que en el fondo no constituye una salvación, una seguridad, un ahorro, sino que en ella todo es gasto, pérdida, derroche; de que en el fondo no merecemos nada, de que nuestra contingencia misma ha sido gratuita, de que no se pueden encontrar culpables ni es posible anhelar una vida nueva que no sea un acto fallido... (anhelo lamentable, pues con la vida no se puede hacer cuentas: la vida es *a-económica*). "También para Bataille el mal supone ruptura de la continuidad. Pero traducido a la modernidad, entiende esta ruptura como un acto de derroche que libera la vida humana de la racionalidad económica dominante" (Hopenhayn, 1997: 134).

De ahí, el nombre que da a esa *experiencia pura*: *ateología*; pero, ¿qué permite fundar la *ateología*?



Laura Contreras Martínez: *El juicio del espejo*, 2008, óleo sobre tela, 80 x 100 cm.

¿Qué discípulos ha de necesitar una experiencia que no dicta acción alguna por realizar? ¿Cómo religarse con la nada? La experiencia pura necesita quizá de la angustia para revelarse; pero no la resuelve, tampoco se puede decir que la incremente, sino que incluso puede suceder lo contrario: que estallemos en carcajadas, pues darse cuenta de que todas las batallas que emprenda el ser humano están perdidas es cosa trágica... Sí, pero no por ello menos cómica, como ya supo entrever Nietzsche.

El pensamiento de George Bataille parece continuar ciertos aspectos del pensamiento de Nietzsche, pues ya este último había pensado, en *El nacimiento de la tragedia*, esa división entre lo apolíneo y lo dionisiaco que parece tener su correlato en el tiempo profano y el tiempo sagrado de Bataille. Así, pues, al tiempo sagrado correspondería lo dionisiaco, es decir, el momento en que el caos de fuerzas, que habita el fondo del mundo o el Uno-primordial, entra en el plano humano y comunica que más allá de la individuación se encuentra un caos que el ser humano no puede controlar y que lo lleva a perderse en la orgía del mundo; al tiempo profano, por el contrario, correspondería lo apolíneo, aquello mesurado, ordenado, racional y representante del mundo del trabajo.

Si bien Nietzsche pensó que Occidente estaba enfermo de nihilismo porque a lo largo de la historia de éste sólo se resaltaron, recuperaron e imitaron los aspectos apolíneos y racionales de la cultura griega de la época clásica, y se ocultaron los aspectos dionisiacos y sagrados que acercaban al hombre griego de la época trágica a la animalidad —animalidad artística, cabe aclararlo—, por su parte Bataille parece afirmar que el nihilismo es un movimiento que antecede en su origen a la muerte de la tragedia, en la cultura griega, a manos de Sócrates, pues para Bataille desde que el hombre tuvo conciencia y opuso un *no* a la naturaleza introdujo así el nihilismo en el mundo humano a través del tiempo profano, tiempo de la previsión y del trabajo: “A partir de la aparición

del trabajo el hombre no ha hecho más que introducir una diferencia entre él y la naturaleza: su capacidad nihilizadora objetivó sus productos y, al hacerlo, configuró el ámbito de la conciencia que subordina los medios presentes en función de la utilidad futura”.⁴

Bataille, sin embargo, piensa que en las culturas antiguas el hombre halló la manera de romper con el nihilismo introducido por el mundo del trabajo, para, así, entrar en contacto con las fuerzas dilapidadoras de la naturaleza y lograr sentirse como Dios, libre de transgredir cualquier prohibición: “En los mundos desaparecidos fue posible perderse en el éxtasis, lo que es imposible en el mundo de la vulgaridad instruida. Las ventajas de la civilización son compensadas por la manera en que los hombres las aprovechan. Los hombres actuales las aprovechan para convertirse en los más degradantes de todos los seres que han existido” (Bataille, 2005: 22).

Entrar en éxtasis significa salir de sí mismo y entrar en consonancia con las alturas o con las profundidades, pero ello significa negar la subjetividad que nos constituye; por ello, Bataille afirmaba: “[...] en la meditación, *el sujeto se rechaza a sí mismo* [...]” (Bataille, 1981a: 197). Pues salir de sí mismo significa dejar de querer controlar todo, calcular todo, y dar entrada en la vida humana a la suerte; pero ello parece dar cabida, más allá del sujeto, al dolor y al placer en una vida que se ha vuelto aburrida a fuerza de una voluntad de ahorro, pues “un dolor no es, quizá, más que una sensación incompatible con la tranquila unidad del yo” (Bataille, 1981a: 81).

Así, dejar entrar a la suerte es no intentar predeterminar de manera acuciosa cada acto de la vida humana, hasta lo más insignificante, sino entrar en un espacio sagrado donde nuestra individualidad se compromete y el peligro se aproxima a nuestro ser, peligro que paradójicamente se anhela: “Y no obstante, en el

4 Julián Fava en “Prefacio” a *La parte maldita* (2007), p. 10.

extremo, queremos resueltamente lo que pone en peligro nuestra vida" (Bataille, 2003: 91).

El hombre, así, es un ser paradójico, capaz de vivir tanto dentro del orden como de la desmesura de lo dionisiaco; un ser capaz de ahorro pero también de sacrificio; no sólo apto para producir y acumular bienes, también para derrocharlos y dilapidar su propia vida; hábil para jugar su suerte: "[...] *sacrificio*, significa esto: que los hombres, por obra de su voluntad, hacen penetrar algunos bienes en una región peligrosa, donde proliferan fuerzas destructivas" (Bataille, 1981a: 106).

VOLUNTAD DE SUERTE

Así, voluntad de suerte es voluntad de juego, de risa. La *experiencia interior* ya no llevará a actos excesivos como la revolución o la guerra, ya que por paradójico que parezca la guerra moderna no es dilapidación ni implica el tiempo sagrado, sino que es uno más de los actos económicos restringidos (Derrida, 1989) que forman parte de la lógica del ahorro, del proyecto, es decir, de la búsqueda de salvación, pues a pesar de su brutalidad es capaz de travestir la angustia en heroísmo y la pérdida en ganancia.

La guerra, en la medida en que es voluntad de asegurar la perennidad de una nación, la nación que es soberanía y exigencia de inalterabilidad, la autoridad de derecho divino y Dios mismo representan la obstinación desesperada del hombre por oponerse al poder exuberante del tiempo y encontrar la seguridad en una erección inmóvil y cercana al sueño. La existencia nacional y militar están presentes en el mundo para intentar negar la muerte reduciéndola a uno de los componentes de la gloria sin angustia. La nación y el ejército separan profundamente al hombre de un universo librado al gasto perdido y a la explosión incondicional de sus partes: profundamente, al menos en la medida en

que las precarias victorias de la avaricia humana son posibles.

(Bataille, 2005: 68)

Voluntad de suerte es inocencia total, reparar en que ningún acto humano tiene un fin predeterminado y, más aún, en que cualquier suceso que ocurra en el universo no depende de algún Dios o de algún demonio, pues no hay una "Mente" que predetermine los sucesos; por ello, ser inocente es no buscar dioses que adorar ni demonios que culpar. "No hay consonancia ni razón en el universo. [...] ¿a quién alabar? ¿a quién censurar? No tiene razón. No tiene cerebro. Nos engaña con su pizca de razón y su pizca de cerebro. Pero esta vez no picaré. *Tengo la clave del juego*. Más allá de la razón y de la ciencia y de todas las palabras, está el amor" (Bataille, 1972: 188).

Lo anterior, no obstante, no implica que esa pizca de pensamiento que es la mente humana no pueda meter mano en la inocencia del devenir, al forzar e intentar predeterminar, no sin violencia, el desarrollo sin finalidad de los sucesos, pues ese espíritu de cálculo y de ahorro bajo el cual vivimos está imposibilitado de entrar en el terreno del sacrificio, de la suerte y de la inocencia del devenir.

La vida, paradójicamente, puede ser ganancia..., al menos para los seres que puedan entrar en consonancia con la naturaleza y poner en peligro sus bienes y su vida con tal de sentirse —aunque sea por un momento— como dioses, pues si todo lo que vivimos es gratuito, entonces la vida sea dolor o placer es un regalo de la suerte. Esa ganancia no es económica claro esta, quizá por ello mismo Bataille afirmó: "No puedo más que adorar o reír (*gano* por vía de la inocencia)" (Bataille, 1981b: 139. Las cursivas son mías).

CONCLUSIÓN

Para concluir habría que reflexionar sobre la relación entre la suerte y la filosofía, pues esta última es evidentemente un trabajo que consiste

en manipular el mundo por medio de conceptos, con vías a su utilidad por una determinada especie, como bien supo advertir Nietzsche; pero también hay filosofías del trabajo y del proyecto, como la filosofía hegeliana:

[...] mis esfuerzos recomienzan y deshacen la Fenomenología de Hegel. La construcción de Hegel es una filosofía del trabajo, del «proyecto». [...] El único obstáculo de esta manera de ver [...] es lo que en el hombre es irreducible al proyecto: la existencia no discursiva, la risa, el éxtasis, que unen —en último lugar— el hombre a la negación del proyecto [...] Tal sería el fácil paso de la filosofía del trabajo —hegeliana y profana— a la filosofía sagrada, que el «suplicio» expresa, pero que supone una filosofía de la comunicación, más accesible.

(Bataille, 1981a: 89)

Así, cuando la filosofía se convierte en una filosofía del trabajo, requiere del filósofo una especialización, un desangramiento de su propia vida en vistas al trabajo que significa la filosofía; no obstante, habría que decir que si bien toda filosofía en cuanto trabajo entra dentro del mundo profano, dentro de lo racional y de lo ordenado, ello no significa que la filosofía necesariamente haya de convertirse en el trabajo ordenado de la pura conceptualización, pues hay filosofías y filósofos que se han negado a pensar si no es con todo su ser, con sus emociones, sus tristezas y sus avatares, entendiendo así a la filosofía como poesía; como prueba de ello, el propio Nietzsche y Bataille: “Quiero decir que es difícil filosofar y vivir a un tiempo. [...] Sin embargo, ¿qué significa la reflexión del ser humano sobre sí mismo y sobre el ser en general, si es ajena a los estados de emoción más intensos? Significa obviamente la especialización de lo que, por definición, no puede aceptar, bajo ningún pretexto, no ser total y universal” (Bataille, 2003: 259).

Habría que pensar que la filosofía también puede ser vista, como expresa Peter Sloterdijk,

como una actividad para hacer durante el tiempo que queda entre las orgías. En concordancia, para Bataille la reflexión no tiene que ser coherente ni ordenada, es decir, no tiene que ser servil, útil ni funcional, pues sólo así puede entrar en consonancia —aunque sea por simulacro— con la vida misma, con la orgía de vida y muerte que constituye al mundo y a nosotros mismos.

Sólo en *El nacimiento de la tragedia* nietzscheano se descorre algo el velo que esconde su secreto. La auténtica filosofía aparece, por consiguiente, como la calma dionisiaca después de la tormenta. Representa la ceremonia de lo trivial a la luz del exceso. De ahí que todo pensamiento originario esté rodeado de un hálito de reflexión retrospectiva post-orgiástica. La embriaguez se disipa, el orden aparece de nuevo, la vida cotidiana sigue su curso. Mas la sorpresa permanece.

(Sloterdijk, 2000: 115)

Así, pues, la filosofía se convertiría en una *no-especialización*, en una transgresión estética y poética, en una actividad lejana al ahorro y a la acumulación que presupone el saber ordenado y acumulable,⁵ y permitiría comunicar el tiempo del trabajo con el tiempo transgresor de la vida. La filosofía constituiría un fenómeno desaliñado como el de Bataille, una expresión “post-orgiástica”; de modo que sólo cuando la filosofía entre en contacto con la fiesta del mundo, con la suerte, se podrá hablar de un hombre total, de un filósofo total, pues la filosofía también puede mutilar y dejar baldado al ser humano cuando se pretende convertir a ésta en el ejercicio del pensamiento utilitario, de una experiencia escamoteada... que nunca existió, a no ser como parodia y simulacro de acceso a un saber inexistente.

5 Cfr. Silvio Mattoni en “Prólogo” a *La felicidad, el erotismo y la literatura* (2001), Buenos Aires, Adriana Hidalgo.



BIBLIOGRAFÍA

Agamben, Giorgio (2007), *Infancia e historia. Destrucción de la experiencia y origen de la historia*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo.

Bataille, George (1972), *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*, Madrid, Taurus.

____ (1981a), *La experiencia interior*, Madrid, Taurus.

____ (1981b), *El culpable*, Barcelona, Taurus.

____ (2001), *La felicidad, el erotismo y la literatura*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo.

____ (2003), *El erotismo*, Barcelona, TusQuets.

____ (2005), *ACÉPHALE*, Buenos Aires, Caja Negra.

____ (2007), *La parte maldita*, Buenos Aires, Las Cuarenta.

Cabrera, Isabel y Carmen Silva (2006), *Umbrales de la mística*, México, UNAM.

Derrida, Jacques (1989), *De la economía restringida a la economía general*, Barcelona, Anthropos.

Descartes, Rene (2005), *Discurso del método y meditaciones metafísicas*, Madrid, Tecnos.

Foucault, Michel (2001), *Vigilar y castigar*, México, Siglo XXI.

Guignebert, Charles (2005), *El Cristianismo antiguo*, México, FCE.

Hopenhayn, Martin (1997), *Después del nihilismo, de Nietzsche a Foucault*, Buenos Aires, Andrés Bello.

Huxley, Aldous et al. (2005), *La experiencia mística y los estados de conciencia*, Barcelona, Kairós.

Nietzsche, Friedrich (1981), *La voluntad de poderío*, Madrid, Edaf.

____ (2001), *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza.

Ortega y Gasset, José (2000), *¿Qué es filosofía?*, México, Espasa Calpe.

Sloterdijk, Peter (2000), *El pensador en escena. El materialismo de Nietzsche*, Valencia, Pre-Textos.