

LA EXPERIENCIA COMO APERTURA A LO SAGRADO

Una propuesta antropológica en la obra de Georges Bataille como crítica a la modernidad

Andrea Teruel

andreateruel@gmail.com

Licenciatura en Filosofía

Director de TFL: Gustavo Cosacov

Codirector de TFL: Natalia Lorio

Resumen

La intención de nuestro trabajo es mostrar cómo dos problemas de la filosofía planteados a fines del siglo XIX y comienzos del XX, a saber, el desencanto del mundo moderno y la expropiación o pobreza de la experiencia, son articulados por Bataille y toman relevancia al momento de repensar una antropología. Sostendremos, en este sentido, que el proceso de secularización iniciado con la modernidad y la degradación de la experiencia son fenómenos que van de la mano y se implican uno al otro, y que, en consecuencia, la revitalización batailleana de ambas nociones supone una crítica a los grandes bastiones filosóficos modernos, como los de Sujeto y Razón. Bajo esta perspectiva llegaremos a plantear una original concepción del hombre.

No obstante, si hablamos de una posible propuesta antropológica en el pensamiento de Georges Bataille, no nos referiremos a algún proyecto de emancipación, humanismo o liturgia de salvación. Al contrario, se tratará de una antropología sin proyecto, ateológica, que tendrá en cuenta la experiencia desnuda, la puesta en comunicación del ser con la herida de lo sagrado. Experiencia sin dios y sin cabeza: *ateológica* y *acéfala*.

Palabras clave: Sagrado- Experiencia Interior- Razón- Acéfalo- Antropomorfismo desgarrado- Sujeto

1. Introducción

Georges Bataille pertenece a aquella clase de filósofos *sui generis* a quienes nos cuesta inscribir en alguna corriente filosófica predeterminada. Él mismo dice de sí "no soy un filósofo sino un santo, quizá un loco" (1989: 195) dándonos la pauta de que tropezaremos con una reflexión desordenada y de carácter religioso.

A no ser que violemos un rasgo distintivo de su pensamiento, esto es, la imposibilidad de un cierre en una totalidad sistemática, podremos alcanzar una reflexión articulada sobre el contenido teórico de su obra. El filósofo francés nos aporta un pensamiento móvil e inacabado que se nos escapa permanentemente de las manos hacia lo innombrable e impensable. Por esto mismo, su pensamiento revela su imposibilidad, ya que es la imposibilidad misma su elemento. Es esta imposibilidad de conceptualizar lo etéreo, lo fugaz, lo inaprehensible, y, a la vez, lo bajo, lo fragmentario, lo informe, que en última instancia nos devuelve a una contemplación silenciosa, a nuestro silencio primero. Será, por lo tanto, esta imposibilidad la que

encontraremos traducida en experiencia, y ya no en enunciado.

A pesar de estas dificultades para abordar la obra batailleana, nos adentraremos en el meollo teórico de su producción para intentar extraer una propuesta antropológica mediante la crítica que realiza a la modernidad. Para ello tomaremos como coordenadas su concepción de lo *sagrado* y su concepción de la *experiencia*. Sin embargo, nos enfrentaremos a la dificultad de que, al hablar de la experiencia y de lo sagrado, siempre se nos estarán desdibujando los límites entre lo conceptual y la vivencial, en expresión de Bataille, entre *el enunciado del viento* y el *viento*.

Será la intención de nuestro trabajo mostrar cómo dos problemas de la filosofía planteados a fines del siglo XIX y comienzos del XX, a saber, el desencanto del mundo moderno y la expropiación o pobreza de la experiencia, son articulados por Bataille y toman relevancia al momento de repensar una antropología. Sostendremos, en este sentido, que el proceso de secularización iniciado con la modernidad y la degradación de la experiencia son fenómenos que van de la mano y se implican uno al otro, y que, en consecuencia, la revitalización batailleana de ambas nociones supone una crítica a los grandes bastiones filosóficos modernos, como los de Sujeto y Razón. Bajo esta perspectiva llegaremos a plantear una original concepción del hombre la cual, en nuestros días, insistimos en que nos urge atender. Mentaremos una antropología acéfala en sentido figurado, es decir, una antropología en donde el hombre ya no se encuentre circunscripto por su cabeza, a saber, su razón, sino que se experimente a sí mismo como una abertura sagrada.

Al concluir el trabajo veremos que la motivación que subyace en los escritos batailleanos abordados es la misma: reencender el fuego sagrado que la modernidad apagó y retomar aspectos que fueron criticados de místicos, inhumanos, irracionales y, por qué no, de perversos y patológicos, para dar cuenta de una

existencia soberana que no se encuentra subordinada a nada.

No obstante, si hablamos de una posible propuesta antropológica en el pensamiento del pensador francés, no nos referiremos a algún proyecto de emancipación, humanismo o liturgia de salvación. Al contrario, se tratará de una antropología sin proyecto, ateológica, que tendrá en cuenta la experiencia humana sin principio en el dogma ni en el saber; una antropología que tendrá en cuenta la experiencia desnuda, la puesta en comunicación del ser con la herida de lo sagrado. Experiencia sin dios y sin cabeza: *ateológica* y *acéfala*.

Bajo esta perspectiva, Bataille escribirá "a quien la vida humana le es una experiencia que debe ser llevada lo más lejos posible" (1998: 112), y ésta será su propuesta en la búsqueda de la totalidad del ser: lindar con lo imposible, trasgredir los esquemas morales y epistemológicos, el interdicto y el lenguaje, deslizándose hacia una esfera del saber que torna en no-saber, en experiencia interior, en abertura a lo sagrado. Totalidad del ser que, a la vez, supone la imposibilidad de un todo como origen o como fin; totalidad del ser que, a la vez, supone el reconocimiento de lo fragmentario o de la "rotura" del ser

2. Desarrollo

2. a. LO SAGRADO EN GEORGES BATAILLE

Si bien la noción de lo sagrado es el nervio que atraviesa toda la obra de Bataille, ya desde sus primeras novelas eróticas que datan de 1927, hasta sus últimas lucubraciones de los años 50, en donde se propuso la ambiciosa labor de exponer las leyes de una economía general dentro del marco de una filosofía de la historia, nosotros nos detendremos en la concepción expuesta en sus escritos tempranos de la década del 30, sobre todo aquellos pertenecientes a la revista *La critique sociale*

(1933-1934) y al Colegio de Sociología y sus publicaciones en la revista *Acéphale* (1936-1939), pues encontramos en estos desarrollos un fuerte énfasis en la experiencia misma de lo sagrado y sus primeras configuraciones conceptuales que se enmarcan en un entramado crítico de la modernidad y que luego tomaran una forma más sistemática en sus últimos escritos.

Tomaremos, a continuación, tres vías de interpretación de lo sagrado que nos permitirán, como último paso, articularlas luego con la noción de experiencia y, de este modo, podremos concluir marcando los lineamientos de una antropología batailleana. Estas tres vías, a saber, serán: lo heterogéneo, el gasto y la figura del acéfalo.

Lo heterogéneo

Bataille publica en el año 1933 en la revista *La critique sociale* un artículo que llevará por nombre *La estructura psicológica del fascismo*. Si bien este escrito es de un fuerte corte político, en él se hacen explícitos varios elementos de la sociología durkheimiana estructurales para la concepción batailleana de lo sagrado.

Bataille, al igual que su predecesor Durkheim, entiende a la realidad dividida en dos órdenes opuestos, a saber el homogéneo y el heterogéneo. Lo homogéneo, en este marco, es entendido como el ámbito en donde las relaciones humanas se mantienen por una reducción a reglas fijas basadas en la conciencia de identidad posible de personas y de situaciones definidas. Es decir, la conmensurabilidad de ciertos elementos y la conciencia de esa conmensurabilidad definen a la homogeneidad social.

Podríamos decir que esta realidad homogénea es la realidad prosaica y pedestre donde la vida se desenvuelve dentro de una sujeción de pautas y leyes, y donde los engranajes sociales giran con vistas a fines productivos y de utilidad. Todo lo que haya de inútil en este ámbito queda totalmente excluido. Un ejemplo

claro de una sociedad homogénea lo da la forma de vida burguesa y su rutina cotidiana constreñida de imperativos y sujetos monádicos encapsulados en sí mismos en un plexo de vida prescrito.

De este modo, para Bataille el orden homogéneo coincide con el mundo profano: un mundo asegurado mediante interdictos de la virulencia y la fuerza intensa y destructiva de lo sagrado; un mundo definido y configurado por la razón y el trabajo; un mundo con garantías de estabilidad fundadas por las leyes de la ciencia las cuales establecen relaciones de identidad entre diferentes elementos de un mundo elaborado y medible

En contraposición, y en un sentido amplio, Bataille llamará *heterogéneo* a todos los elementos que se resisten a su asimilación en una vida organizada y reglada, es decir, elementos que escapan a la previsibilidad de las rutinas cotidianas, y que se rehúyen a la intervención metódica de la ciencia. En *La estructura psicológica del fascismo* el filósofo francés escribe:

“El mismo término de heterogéneo indica que se trata de elementos imposibles de asimilar, y esa imposibilidad que atañe básicamente a la asimilación social atañe al mismo tiempo a la asimilación científica. Ambas clases de asimilaciones poseen una sola estructura: la ciencia tiene por objeto fundar la homogeneidad de los fenómenos; en cierto modo es una de las funciones eminentes de la homogeneidad. Así, los elementos heterogéneos que son excluidos de esta última se hallan igualmente excluidos del campo de la atención científica: por su mismo principio, la ciencia no puede conocer elementos heterogéneos como tales”. (2008a: 44)

De este modo, los elementos heterogéneos no pueden ser estudiados de manera exhaustiva y metódica por el conocimiento científico, sino que quedan ensombrecidos a un lado, totalmente desconocidos e incognoscibles,

pues, como afirmó Durkheim, entre el orden de lo homogéneo y lo heterogéneo existe un vacío lógico. Es decir, los elementos heterogéneos se encuentran, por principio, ante una imposibilidad de aprehensión racional.

No obstante, Bataille no sólo utilizará el término para referirse a los elementos descartados por las categorías del conocimiento, sino que a su vez lo aplicará para referirse a grupos sociales excluidos y marginados, es decir, todos aquellos expulsados de la normalidad social, por ejemplo, los dementes, las prostitutas, los poetas, etc. Esto es, todo aquel submundo opuesto a la homogeneidad de la producción que garantiza la reproducción de las sociedades modernas:

“Vale decir: todo aquello que la sociedad homogénea rechaza como desecho o como valor superior trascendente. Son los productos excretorios del cuerpo humano y algunos materiales análogos (basuras, gusanos, etc.); las partes del cuerpo, las personas, las palabras o los actos que tienen un valor erótico sugestivo; los diversos procesos inconscientes como los sueños y las neurosis; los numerosos elementos o formas sociales que la parte homogénea no puede asimilar: las muchedumbres, las clases guerreras, aristocráticas y miserables, los diferentes tipos de individuos violentos o que por lo menos violan la norma (locos, agitadores, poetas, etc.).” (Bataille, 2008a: 47)

Por lo tanto, el reino de lo heterogéneo se abrirá en aquellos momentos en que colapsan las categorías que garantizan el trato familiar del sujeto con el mundo. El mismo término de heterogéneo indica que se trata de elementos imposibles de asimilar, y esa imposibilidad atañe básicamente a la asimilación social como a la asimilación científica.

Jürgen Habermas en su célebre ensayo *El discurso filosófico de la modernidad* asevera que la motivación de Bataille al introducir la noción de lo heterogéneo es “escapar de la cautividad de la modernidad, del cerrado universo de la

razón. (...) superar el subjetivismo que cubre al mundo con su poder reificante y lo petrifica en una totalidad de objetos susceptibles de control y utilización técnica y sometidos al dictado de la economía” (1989: 257). En otras palabras, mediante la noción de lo heterogéneo, Bataille se propone pensar más allá del límite de lo útil, de lo objetivo, de lo positivo; pensar al hombre no como una unidad completa, monádica, sino pensarlo en lo que hay de excedente en él, de negatividad sin empleo, de incompleto y rebalsado, de informe y maldito. Tal como escribe Habermas: “la explicación antropológica que da Bataille de lo heterogéneo como la parte excluida y maldita rompe con todas las figuras dialécticas del pensamiento”. (1989: 260). Se trata, pues, de plantear los límites de las tendencias inherentes a la ciencia y constituir un conocimiento de la *diferencia no explicable* (Bataille, 2008a: 45), que supone el acceso inmediato de la inteligencia a una materia previa a la reducción intelectual.

Ahora bien, al hablar específicamente de lo sagrado nos adentramos de lleno en este terreno de lo heterogéneo, pues lo sagrado forma parte de este orden, por lo tanto sus características serán las mismas.

“Es posible afirmar que el mundo heterogéneo está constituido, en una parte importante, por el mundo sagrado y que reacciones análogas a las que provocan las cosas sagradas revelan cosas heterogéneas que no son estrictamente consideradas como sagradas. Esas reacciones consisten en que la cosa heterogénea se supone cargada de una fuerza desconocida y peligrosa (semejante al maná polinesio) y que una determinada prohibición social de contacto (tabú) lo separa del mundo homogéneo o vulgar.” (Bataille, 2008a: 46)

En esta cita, no solo nos es de interés remarcar que lo sagrado constituye gran parte del mundo heterogéneo, sino, a su vez, remarcar como lo heterogéneo, por lo tanto también lo sagrado, se presenta en términos de fuerza, del

mismo modo en que Durkheim lo concibió. Esto es, como una energía impersonal, una efervescencia que repercute a nivel comunal pues se trata de una energía contagiosa. Dirá Bataille: "lo sagrado no es más que un momento privilegiado de unidad comunal, momento de comunicación convulsiva de lo que ordinariamente está sofocado" (Bataille, 2008a: 266).

De este modo, tal como dijimos de lo heterogéneo, al hablar de lo sagrado designamos una fuerza misteriosa e impersonal. Misteriosa en tanto que nos es inasimilable y excedente; impersonal en tanto que no hablamos de una sustancia, de una representación homogénea de una presencia, sino de aquello enteramente *otro* e inconmensurable.¹

El gasto

La reflexión en torno al gasto, si bien en un primer momento pareciera que nos aleja de nuestro tema y nos sitúa en una suerte de reflexión económica, es, empero, un punto insoslayable al momento de abordar lo sagrado en Georges Bataille ya que dicha noción pone en evidencia la tensión existente entre el orden sagrado y el profano y la dinámica que de ésta resulta.

Haremos, por lo tanto, referencia a uno de los primeros escritos de Bataille que data de los comienzos de los años 30: *La noción de gasto*. Este artículo, publicado en la revista *La critique sociale* en el mismo año que *La estructura psicológica de fascismo* (1933), nos ayudará a comprender la lógica interna de lo sagrado y, a su vez, nos ayudará a circunscribirlo dentro del proceso de secularización mencionado anteriormente.

La noción de gasto presenta una teoría económica que se mantendrá como un trasfondo coherente en toda la obra batailleana y dará un vuelco más sistemático en sus últimos escritos. Empero, nos interesa retomar los primeros esbozos de esta teoría ya que

consideramos que la idea de gasto o derroche articulada con la noción de lo heterogéneo nos acerca a una comprensión apropiada de lo sagrado para los fines de nuestro trabajo.

Bataille presenta en este artículo a la actividad humana dividida en dos partes bien diferenciadas. Por un lado, aquella actividad representada por la racionalidad productiva y de utilidad. Y por otro lado, y en oposición, aquella representada por una dinámica improductiva y por una lógica del derroche. En relación a este último aspecto dirá Bataille: "es preciso reservar el nombre de gasto para esas formas improductivas, excluyendo todos los modos de consumo que sirven de término medio para la producción" (2008a: 14). De estos gastos improductivos el francés dará como ejemplo al lujo, los duelos, las guerras, los cultos, las construcciones de monumentos santuarios, los juegos, los espectáculos, las artes, la actividad sexual desviada de la sexualidad genital reproductiva y todas aquellas otras actividades que tengan su fin en sí mismas. Es así como Bataille indica la existencia del gasto como una función social que entra en relación con otras funciones sociales, opuestas en tanto que éstas últimas se presentan en función a un fin o a una utilidad, a saber, la producción o adquisición.

Ahora bien, Bataille observa cómo lo largo de la historia el gasto improductivo es dejado de lado y, en algunos casos, hasta condenado o prohibido. Las diferentes manifestaciones de derroche o excedencia son mal vistas y contraproducentes en un mundo dirigido por los principios utilitaristas de la economía clásica. Bajo esta perspectiva en *La noción de gasto* leemos: "Todo aquello que era generoso, orgiástico, desmesurado ha desaparecido: los motivos de rivalidad que siguen condicionando la actividad individual se desarrollan en la oscuridad y se asemejan a vergonzosos eructos" (2008a: 24)

Estas lucubraciones debemos tenerlas en cuenta al momento de abordar lo sagrado ya que, según Bataille, "desde un principio

notamos que lo sagrado se funda en una operación de pérdida" (2008a: 115). Por lo tanto en una sociedad dominada por la producción y por una lógica excluyente de cualquier aspecto excesivo o de derroche, lo sagrado no tendrá cabida, o será profanado en el sentido en que se le atribuirá un valor útil. Es decir, su inoperancia característica será restituida hacia un valor de uso. Por lo tanto, lo que Bataille llama "conductas gloriosas", en tanto que no se subordinan a ningún fin, sino que lo tienen en sí mismo en un movimiento de pérdida, se verán expropiadas.

En este marco, Bataille se remonta al estudio de las instituciones económicas primitivas para constatar que el gasto improductivo, la pérdida ostentosa, es, en definitiva, el fin último de toda riqueza. Por lo tanto, bajo esta perspectiva y entendiendo que lo sagrado implica lo improductivo y el exceso de lo heterogéneo, se desprende la crítica al proceso de secularización iniciado en la modernidad.

Para este aporte fundamental el filósofo retoma la teoría de Marcel Mauss, particularmente su *Ensayo sobre el don*, en el cual el sociólogo francés estudia las relaciones de sociabilidad e intercambio de los indios del noroeste americano, basándose principalmente en la práctica de la *potlatch*.

Atendiendo al estudio de Mauss evidenciaremos la tensión existente entre dos suertes de economías contrapuestas. La primera característica de un orden profano subordinado a determinados fines como la producción, y la segunda, característica de un orden sagrado soberano y fin en sí mismo.

El aporte fundamental que Bataille tomará de Mauss, por lo tanto, estriba en la descripción que éste hace del *potlatch* en tanto que lo presenta como un gasto improductivo que representa una función social. Se trata de un don considerable de riquezas ofrecidas ostensiblemente con el fin de humillar, desafiar y obligar a un rival. De este modo, Bataille recupera una propiedad positiva de la pérdida,

de la cual derivan el honor, la nobleza y, ante todo, la soberanía.

A partir de la lectura de Mauss, Bataille encuentra la prueba de esta otra y escondida economía de pérdida y de derroche ocultada y negada por las modernas economías de la producción y acumulación. En *La noción de gasto* el filósofo francés actualiza la noción de *potlatch* y lo representa como una permanente necesidad de disolución en los hombres, ya sea bajo formas deslumbrantes, como una gran donación de bienes, o bajo formas siniestras, como el sacrificio de esclavos y la destrucción desmedida de las pertenencias.

Al olvidar los valores absolutos del *potlatch*, en los que el valor se derivaba de la posibilidad de una pérdida total de objetos y mercancías, la humanidad refunda la civilización exclusivamente sobre el principio de utilidad encadenándose a un sistema de límites donde todo tiene su precio.

La propuesta batailleana al respecto será insistir en la necesidad de pasar de una *economía restringida*, que se limita al análisis de la producción y del consumo productivo, a una *economía general*, que coloca en primer plano el gasto improductivo como fin último de toda actividad humana. Se trata, pues, de un giro que cuestiona no sólo los principios de la economía moderna (basados en el dogma de la escasez, en el imperativo de la productividad y en la búsqueda del crecimiento ilimitado), sino también la antropología y la moral utilitaristas que sirven de fundamento a tales principios.

Acéfalo

Acéphale fue tanto una revista como una comunidad. Fundada en 1936 por Georges Bataille, Pierre Klossowski, Roger Caillois y André Masson, entre otros, su inicio se inscribe en un complejo entramado histórico, y como consecuencia del mismo. Recordemos que por aquellos tiempos el fascismo se empezaba a manifestar con toda su virulencia en Europa.

Mussolini ya llevaba trece años en el poder; Hitler, tres, y estallaba la Guerra Civil española.

Por lo tanto, la comunidad *Acéphale* surge, no sólo como crítica a la secularización y racionalización del mundo moderno, sino también y como consecuencia de estos procesos, como respuesta a las políticas totalitarias y hegemónicas que venían instaurándose en Europa. De este modo, dicha comunidad puede ser pensada desde distintas dimensiones, ya la sea política, la religiosa o la antropológica. Sin embargo, más allá del enfoque con la que se la aborde, la recuperación del aspecto sagrado en el hombre es el punto nodal que motiva todos sus desarrollos teóricos como, a su vez, sus prácticas rituales en comunidad.

Bataille, nutrido por la sociología de Durkheim, en lo concerniente a la noción de lo sagrado, y por la filosofía de Nietzsche, sobre todo en lo que respecta a la "muerte de dios" y al culto trágico dionisiaco, se proclama junto a sus cófrades, en el artículo inaugural de *Acéphale*, como "ferozmente religiosos" (2008a: 228). Es así como marca la distancia con un proceder de corte estrictamente racional y analítico para abrirse a una dimensión afectiva de lo humano donde se fusionarán religiosidad y nihilismo. Dicho artículo, que hiciese a la vez de manifiesto, lleva el nombre de *La conjuración sagrada*, lo cual ya marca algunos lineamientos en sus pretensiones.

Bataille conjurará contra las luces del iluminismo, contra el imperioso avance de la razón que circunscribe el mundo al cálculo, a la producción y a la ganancia, y al hombre a la servidumbre del trabajo. El filósofo francés escribe en el artículo mencionado:

"Es tiempo de abandonar el mundo de los civilizados y su luz. Es demasiado tarde para pretender ser razonable e instruido, pues esto condujo a una vida sin atractivos. (...)

La vida humana está excedida por servir de cabeza y de razón al universo. En la medida en que se convierte en esa cabeza y en esa razón,

en la medida en que se convierte en necesaria para el universo, acepta su servidumbre. Si no es libre, la existencia se convierte en vacía o neutra, y si es libre es un juego." (2008a: 229)

Ante este abandono del mundo civilizado, empobrecido, vacío y neutro, dirigido por la razón, aparece la figura del acéfalo. Esta efigie, como dijimos anteriormente, la podemos pensar desde un punto de vista político, es decir, la falta de cabeza como la ausencia de un jefe (interpretéase el *Führer*, *il Duce* o cualquier representante de un estado totalitario); la podemos pensar, a su vez, desde un punto de vista religioso, la ausencia de cabeza como la ausencia de dios (el grito sacrificial de Zarathustra); y la podemos pensar desde un punto de vista antropológico, es decir, definiendo al hombre ya no por su razón.

Como fuese, en definitiva, el ser acéfalo nos deja entrever una existencia que se abre al orden de lo sagrado, donde el juego del límite y la transgresión de lo profano toma dinamismo y donde los imperativos de lo útil, de la normalidad, la sobriedad y las tendencias a la homogenización son desobedecidas. En este sentido, en *La conjuración sagrada*, Bataille escribe: "El hombre se escapó de su cabeza como el condenado de la prisión" (2008a: 230). El filósofo francés mienta una transgresión que libera; una apertura en la que ya no se encontraran límites, pues ya no hay autoridad o cabeza, que los trace.

Según Bataille, para experimentar lo sagrado, se trata de alcanzar el ser hasta el punto del desfallecimiento, hasta el punto de una disolución de las formas constituidas que fundamentan nuestra individualidad, nuestra identidad. Se trata de desencadenarse en una existencia heterogénea. Este movimiento anima pero a su vez nos horroriza, contiene la ambigüedad sagrada. Se trata de un arrancamiento que es esencialmente el ámbito de la violencia, siendo la muerte lo más violento, la destitución de la identidad por antonomasia.

Bajo esta perspectiva, el pensamiento nietzscheano cobrará una importancia fundamental. Bataille retomará la importancia de la figura del dios Dioniso, el cual asociará estrechamente a la filosofía nietzscheana, sobre todo en lo que respecta a sus primeros desarrollos de *El nacimiento de la tragedia*.

Dioniso es el dios trágico, cuya esencia es la de estar loco. Es un dios asociado a la desmesura, a la embriaguez y al desenfreno orgiástico. Y su tragedia reside en que destruye todo aquello que une. Es decir, la comulgación extática, implicada en las frenéticas bacanales dionisiacas, radica en el despilfarro ilimitado, en una destrucción de todo lo que es habitual y ordenado, en una fiesta donde todo debe estallar a pedazos. Reúne en una misma erupción el nacimiento y la muerte. Por esto mismo también es el dios de la fascinación y el espanto, máxima expresión de la ambigüedad sagrada. De este modo, representa al dios de la transgresión que no puede vivir más que a condición de matar, de destruir y de absorber todo aquello que lo rodea. En este sentido, el culto dionisiaco no se distingue de lo que mencionamos acerca de la comunicación sagrada: implica el mancillamiento de los seres asomados fuera de sí mismos que juegan bajo una amenaza de degradación. Es, como ya dijimos, *un momento de comunicación convulsiva de lo que ordinariamente está sofocado*.

A los fines de nuestro trabajo, nos interesa hacer hincapié en Dioniso como aquel dios al que rendirá culto el acéfalo, pues tal representación mitológica habla del intento de recuperar todos aquellos aspectos propios del hombre vejados por la racionalidad y productividad moderna ya sea por irracionales, inhumanos, excesivos o perversos. En este sentido escribiré Bataille en *La conjuración sagrada*:

“La vida tiene siempre lugar en un tumulto sin cohesión aparente, pero no encuentra su grandeza y su realidad más que en el éxtasis y

en el amor extático. Quien se obstina en ignorar o en desconocer el éxtasis es un ser incompleto cuyo pensamiento se reduce al análisis. La existencia no es solamente un vacío agitado, es una danza que obliga a bailar con fanatismo. El pensamiento que no tiene un fragmento muerto existe interiormente de la misma manera que las llamas.” (2008a: 229)

De este modo, el acéfalo pasa a representar al hombre que se abre a la experiencia de lo sagrado. Representa al hombre que contiene en sí los elementos heterogéneos difíciles de aprehender por el conocimiento y excluidos por los sistemas homogéneos y funcionales de las sociedades modernas. Es decir, representa al hombre contagiado de la lógica sagrada del derroche y del gasto, al hombre excesivo que, como veremos a continuación, es no-saber y negatividad sin empleo.

2.b LA EXPERIENCIA INTERIOR EN GEORGES BATAILLE

Al abordar la noción de experiencia interior de Bataille nos enfrentamos a un entretrejo crítico de varios conceptos claves de la filosofía. Si bien en la asistemática escritura batailleana éstos se nos aparecen entrelazados, interpeándose unos a otros o indistinguiéndose entre sí mediante expresiones inacabadas u oscuras, nosotros los presentaremos bajo un orden sistemático que nos permita una clara comprensión de los mismos.

Tomaremos como punto de partida la crítica formulada por Bataille a la idea de proyecto, que presupone la crítica al misticismo, logrando, de este modo, distinguir a la experiencia interior de este último. Luego nos adentraremos a la crítica del saber y a la del sujeto que dicha experiencia entrafña.

Tales críticas, presupuestas en la experiencia, no hablarán más que del intento de recuperar al hombre soberano. Este intento no se presentará

como un proyecto, sino como la depuración de los distintos servilismos mediante los cuales se subyugó el hombre y que operaron para pensarlo, definirlo e inscribirlo antropológicamente.

Crítica al Proyecto

Para comenzar nos acercaremos a la noción de experiencia, tal como la concibe Bataille, entendiendo todo lo que aquella no es. De este modo evitaremos caer en una definición positiva circunscripta estrechamente, lo cual sería, justamente, lo que el pensador francés busca evitar. Es decir, aventurarnos en definiciones positivas implicaría aceptar algunas presuposiciones dogmáticas, las cuales, tal como nos advierte Bataille, han trazado demarcaciones indebidas a la experiencia. Según el filósofo francés al afirmar todo aquello que la experiencia es, limitándola en el discurso, paradójicamente la estaríamos negando como tal. La experiencia batailleana caerá por fuera del encierro proposicional.

En este sentido en *La experiencia Interior* leemos: "el que ya sabe, no puede ir más allá de un horizonte conocido", y más adelante, "He querido que la experiencia condujese a donde ella misma llevase, no llevarla a algún fin dado de antemano. Y adelanto que no lleva a ningún puerto (sino a un lugar de perdición, de sinsentido). He querido que el no-saber fuese su principio". (1989: 13)

Una definición negativa, sin embargo, no nos acerca a una experiencia mística inefable. Salvando algunas semejanzas que pueda haber con ésta última, sobre todo en lo que respecta a los estados de arrobamiento y éxtasis, la experiencia interior se encontrará librada de cualquier tipo de confesión o fin, lo cual marca una diferencia de principio con cualquier tipo de misticismo. Más bien se tratará de una experiencia desnuda, libre de ligaduras, incluso de origen.

La experiencia mística normalmente ha sido identificada como una pretensión de totalización, es decir, ésta ha sido entendida como la búsqueda de la unidad del Yo, ya sea con el universo o con Dios, incluyendo, en algún sentido, la idea de salvación, o de un retorno nostálgico a una fusión primigenia. En otras palabras, la búsqueda de un sosiego último siempre estuvo como su trasfondo, como su meta o fin.

Al contrario, la experiencia interior distará de cualquier deseo de totalidad o salvación. La experiencia implica una renuncia a estas últimas pretensiones, y a cualquier tipo de objetivo o finalidad en general. Implica ante todo un desgarramiento del yo en la perdición, en la angustia y el asombro de no serlo todo. Lejos de la experiencia mística, la experiencia interior nos abandona en el inacabamiento, en la incompletud, en un mundo agitado sin reposo. Surya lo expresa sucintamente con las siguientes palabras: "si *Experiencia Interior* tiene una motivación, esta no es, como podría pensarse, devenir *todo* sin dejar de serlo... en otras palabras (ya no) un absurdo deseo de *salvación*." (citado por Jay, 2009: 429) Implica, justamente, el abandono de cualquier *ilusión nubosa* o narcótico de deseo o seguridad de serlo todo. Sentimiento, este último, brindado tanto por los estados místicos, las religiones, como también por diferentes sistemas filosóficos.

Bataille afirma en *La experiencia interior* que ésta "responde a la necesidad en la que me encuentro –y conmigo, la existencia humana– de ponerlo todo en tela de juicio (en cuestión) sin reposo admisible (...) La experiencia es la puesta en cuestión (puesta a prueba), en la fiebre y la angustia, de lo que un hombre sabe por el hecho de existir". (1989: 13-14). Esto es, la puesta en cuestión de todo conocimiento, hasta el más inmediato, como lo es el del "Yo" o el de un sujeto integrado. Supone una pérdida sin compensación alguna, un viaje en donde el conocimiento se disipa en no-saber, en un conocimiento que tiene como fin –o como

negación de su fin- la pasión de no saber, o, lo que es lo mismo, el incumplimiento convertido en meta. Supone un viaje a una inmensidad, ya no redentora y beata, sino de angustia y éxtasis. Un viaje sin límites, ya que no hay qué ni quién los trace.

Tal experiencia es, por lo tanto y a su vez, ajena a cualquier connotación moral pues, como alega Bataille, "no revela nada, y no puede ni fundar la creencia ni partir de ella" (1989: 13). Se trata de una experiencia sin principio y sin final; experiencia inacabada e inacabable.

A raíz de lo mencionado, sobre la diferencia entre la experiencia mística y la experiencia interior, se evidencia la distancia que ésta última guarda de la idea de proyecto, ubicándose en las antípodas del mismo o, mejor dicho, en la abolición del mismo.

La idea de proyecto presupone la idea de un plan de acción, de un objetivo predeterminado, donde la reflexión toma protagonismo trazando los límites de un conocimiento prefijado de antemano con intenciones discursivas previas. Por lo tanto guarda en sí fines tanto epistemológicos como morales.

Al respecto en *La experiencia interior* leemos: "La experiencia interior, no pudiendo tener su principio ni en un dogma (actitud moral), ni en la ciencia (el saber no puede ser ni su fin ni su origen), ni en una búsqueda de estados enriquecedores (actitud estética, experimental), no puede tener otra preocupación ni otro fin que ella misma." (1989: 16) Esto es, no se encuentra subordinada a la espera de ningún resultado. La experiencia es soberana en sí misma, en el sentido en que ella es su propia autoridad. No se supedita ni a dios, ni al conocimiento, ni a una gratificación estética. No busca ni espera nada, no proyecta, al contrario, es una negación sin posibilidad de una resolución positiva. Esto es, la experiencia se funda en lo que niega, y al instante se niega nuevamente. Es la puesta en cuestión.

Bataille nos habla de la paradoja de la autoridad de la experiencia: "autoridad del hombre que se define como puesta en cuestión

de sí mismo" (1989: 17). Tal como lo enunció Blanchot (1999), la experiencia misma es la autoridad, pero la autoridad se expía. De aquí su carácter inasible, escurridizo, inacabable.

En pocas palabras, para distinguir la experiencia interior de la idea de proyecto, Bataille se sostiene en la negación de autoridad.

Asimismo, el proyecto fue ideado siempre como una apuesta a ganar, como una meta a seguir para la obtención de un logro conocido, sea éste del tipo que sea. El proyecto, por lo tanto, implica una economía medio-fin, esto es, tal acción para tal objetivo. Lo que, a su vez, presupone una temporalidad fraguada a futuro que supone objetivos productivos.

La experiencia interior, al contrario, al no presuponer fines, no posee miramientos futuros. El énfasis temporal se pone en un presente, que en sí mismo, se caracteriza por la falta de plenitud de sentido, no hay qué lo justifique, ni un *por qué* ni un *para qué*. La experiencia interior, ante la ganancia que supone el proyecto, es ella misma pérdida, si su apuesta consiste en algo es en dar permanentemente.

A modo de graficar el *modus operandi* de la experiencia, Bataille opone a la idea de proyecto la idea de juego. Jugar significa someterse a la suerte; a la inversa, hacer un proyecto, significa un cálculo productivo que no deja nada al azar. Y, así como el proyecto viene unido al trabajo -en el sentido de la realización ganancial de algo, del deseo de una adquisición, de un incremento-, el juego viene unido a la fiesta, en tanto operaciones de pérdida, lujo, derroche y don. La experiencia, en este sentido, será lo que es una tirada de dados: un juego sin reglas, incapaz de abolir el azar, una danza sin objetivo.

Crítica al saber

Al abordar la crítica batailleana al saber nos adentramos de lleno en la relación del filósofo francés con los escritos de Hegel. En *La Experiencia interior* Bataille expone una lectura

de Hegel en la que resaltaré el carácter circular y acabado con el que el filósofo alemán concibe al saber: "Conocer quiere decir: referir a lo conocido, percibir que una cosa desconocida es la misma que otra conocida. Lo cual supone (...) la circularidad del saber (Hegel)" (1989: 116).

De este modo, el conocimiento se presenta como una cadena sin fin de cosas conocidas que, en la filosofía hegeliana, implica la completa realización del hombre mismo. Esto significa que el saber se presenta como un proyecto que alcanza sus fines propuestos moviéndose dentro de un círculo acabado que va desde lo desconocido a lo conocido hasta alcanzar el saber absoluto.

Bataille observará que éste círculo arrastra en sí mismo una contradicción final. Pues, suponiendo que se alcanzase el saber absoluto, ya no se sabría nada más de lo que ya se sabe. Es decir, el límite que marca el saber absoluto define no ya algo desconocido, sino algo incognoscible por fuera de aquel círculo cerrado de la conciencia que busca su perfeccionamiento gradual y llegar a serlo y saberlo todo. "Incognoscible no a causa de la insuficiencia de la razón, sino por su naturaleza" (1989: 117). Por esto mismo Bataille afirma: "el saber absoluto, circular, es no-saber definitivo" (1989: 117)

De este modo, el saber absoluto guarda en sí su propia negación, no como saber, sino como absoluto, ya que a su vez indica un límite que él mismo no puede traspasar, es decir, una esfera de no-saber.

Empero, Bataille acuerda en que el conocimiento es el movimiento que lleva de lo desconocido a lo conocido. Pero a diferencia de Hegel no reducirá la existencia al conocimiento. Para el filósofo alemán la completa realización del círculo suponía la completa realización del hombre, y el hombre completamente realizado era necesariamente trabajo, actividad, conocimiento distinto. Esto es, el hombre hegeliano se reduce a un proyecto racional y discursivo de saber que se completa y se repliega en sí mismo.

Bataille rompe la crisálida hegeliana e introduce la pregunta "¿por qué es preciso que haya *lo que yo sé?*" (1989: 117), dando cuenta, de esta manera, que la existencia no se reduce al conocimiento. La pregunta parece ser simple, pero tira por la borda todo el sólido sistema hegeliano, ya que implica una inversión fundamental del mismo: la reducción del saber a la existencia. En esta pregunta se oculta, dirá el pensador francés, "un desgarramiento extremo, tan profundo que sólo el silencio del éxtasis le responde" (1989:117). Y este desgarramiento no nos habla de otra cosa que del asombro de no serlo todo; asombro que hiere el corazón mismo del saber en tanto que este último es comprendido como un saber hacer, como la completa realización del hombre.

Bataille menciona un punto ciego en el entendimiento dibujando una analogía con el punto ciego del ojo. Tal dimensión quedó recalcada al evidenciar la contradicción que arrastra lo absoluto del saber y con lo que se realizará la inversión batailleana:

Hay en el entendimiento un punto ciego: que recuerda la estructura del ojo. Lo mismo que en el entendimiento que en el ojo es difícil de localizar. Pero en tanto que el punto ciego del ojo carece de importancia, la naturaleza del entendimiento quiere que el punto ciego tenga en él más sentido que el entendimiento mismo. En la medida en que el entendimiento es auxiliar de la acción, el punto es tan desdeñable como el ojo. Pero en la medida en que se considere en el entendimiento el hombre mismo, quiero decir una exploración de lo posible de ser, el punto absorbe la atención: ya no es el punto el que se pierde en el conocimiento sino el conocimiento en él (1989: 119)

Por lo tanto el movimiento que iba de lo desconocido a lo conocido ahora se invierte en la cumbre, en la totalidad, para volver de nuevo a lo desconocido. Las experiencias que deslizarán la vida en sentido contrario, esto es, no ya en la satisfacción del saber o en pos de la

acción y el trabajo, son aquellas a las que Bataille llamará conductas soberanas, a saber, la risa, la poesía, la efusión erótica y la efusión del sacrificio entre otras. Es decir, todas aquellas experiencias que no se reducen a un fin, que no son medios para alguna otra cosa, sino que son soberanas por sí misma. Experiencias que quiebran los límites del sujeto para pensar la existencia como ex-tasis, como un inacabamiento.

De este modo, el movimiento del esquema hegeliano se tuerce. En el interior del círculo acabado el no-saber es fin y el saber medio. Y el no-saber que la experiencia interior introduce no es nada, es el hundimiento en la noche: es "la aprehensión más oscura de lo desconocido: de una presencia que no es distinta en nada a una ausencia" (1989: 15). Y en la medida que se toma a sí mismo como fin, se hunde en el punto ciego, el cual el discurso no puede alcanzar:

"El desarrollo último del conocimiento es el de la puesta en cuestión. No podemos dar paso indefinidamente a la respuesta..., al saber...: el saber ante su último grado deja ante el vacío. En la cumbre del saber. Ya no sé nada, sucumbo y tengo vértigo". (1974: 110).

Resumiendo, la crítica al saber en Bataille se centrará, por lo tanto, no tan sólo en el servilismo que éste entraña en cuanto proyecto, sino también en la no consideración de aquel punto ciego del entendimiento, difícil de soportar, que mencionamos. Es decir, la crítica al saber se centrará en tanto que éste es considerado como proyecto: como proyecto de serlo todo, saberlo todo.

El punto ciego, el no-saber, quebrará, entonces, con las diferentes concepciones antropológicas provenientes de la fenomenología las cuales asumían a la experiencia como incremento de la conciencia y confinaban, de este modo, al sujeto. Por lo contrario, la experiencia en Bataille no sólo no aportará conocimiento, sino que se perderá en el no-saber y desgarrará al

sujeto. Se consumirá inútilmente en el instante, por nada y para nada. No obstante, son estas experiencias las que aportaran una nueva perspectiva de lo humano, ya que, como dirá el filósofo francés: "No nos desnudamos totalmente más que yendo sin hacer trampas a lo desconocido" (1989: 15)

Crítica al sujeto

La crítica al saber nos ha insertado directamente en la crítica que Bataille realiza a la noción de sujeto, entendiendo por este último una unidad cerrada de sentido. La experiencia, decíamos, nos desliza del saber al no-saber, nos introduce en la noche donde los límites se desdibujan y la identidad es puesta en cuestión. El no-saber, dirá Bataille, "comunica el éxtasis" (1989: 131), y el éxtasis, como tal, rompe al sujeto lanzándolo por fuera de sí, o mejor dicho, desgarrándolo entre la completud que se pensaba ser y el inacabamiento al que se abre.

En *El culpable* leemos: "el único acabamiento posible del conocimiento tiene lugar si digo de la existencia humana que es un conocimiento que no será acabado jamás", y más adelante: "allí donde el conocimiento ha buscado el ser, ha encontrado lo inacabado" (1974: 36). Observamos, de este modo, que mediante la experiencia el hombre tensa al ser entre lo completo y lo incompleto, entre lo pensable y lo impensable, entre el sentido y el sinsentido, entre lo acabado y lo inacabado. Es decir, abre un espectro inaprehensible e inconmensurable. Este inacabamiento del ser le dará pie a Bataille para introducir su concepción del *antropomorfismo desgarrado*. En ella nos presenta a un sujeto herido, rasgado, fisurado, tensado en su imposibilidad de cierre. Con tal concepción, dice el pensador francés, contraponiéndose nuevamente a Hegel, "No quiero reducir, asimilar, el conjunto de lo que es a la existencia paralizada de servidumbres, sino a la salvaje *imposibilidad* que soy, que no puede evitar sus límites y no puede tampoco mantenerse dentro de ellos". (1974: 37) Es decir,

ya no encontramos una existencia acabada en una presencia que encarna una totalidad, sino una constante tensión y fisura de ella misma. En otros términos, encontramos a un sujeto herido. Jean-Luc Nancy nos permite comprender mejor la crítica batailleana del sujeto a través de la noción de éxtasis que atraviesa la obra del pensador francés. Al respecto en *La Comunidad inoperante* Nancy escribe: "El éxtasis responde —si se trata propiamente de una «respuesta»— a la imposibilidad de la absolutez del absoluto, o a la imposibilidad «absoluta» de la inmanencia acabada." (2000: 17) De este modo, la idea de éxtasis al romper la cáscara del sujeto, pone al desnudo una imposibilidad, un no-saber que cuestiona la inmanencia acabada, el cierre de la obra, o, lo que es lo mismo, el absoluto hegeliano.

Por inmanencia acabada mentamos la idea del ser que por esencia produce su propia esencia como su obra. Y logra su obra completa, inmanente, como resultado de un proceso de exteriorización. En pocas palabras, mentamos la dialéctica hegeliana de la conformación de la identidad. Ahora bien, la crítica central que se extrae de la idea de éxtasis, inherente a la concepción de experiencia interior, es la crítica al acabamiento, a la clausura, a la totalidad, al absoluto y a la identidad como unidad de sentido.

Empero, la expresión experiencia interior puede llegar a ser confusa por el uso del adjetivo "interior". Es decir, puede llevarnos a pensar en la experiencia de una subjetividad en sí misma, esto es, en la experiencia de un sujeto inmanente como en Hegel. Sin embargo, y paradójicamente, la experiencia interior, tal como la describe Bataille, pone en cuestión estos estandartes filosóficos. Por ello mismo escribe Nancy: "«la experiencia interior» de la que habla Bataille no tiene nada de «interior» ni de «subjetivo», sino que es indisociable de la experiencia de esta relación con el afuera inconmensurable." (Nancy, 2000: 30) Hablar de la experiencia por fuera de los límites del sujeto, es hablar de la experiencia de lo ilimitado.

Dentro de este marco Jay plantea la pregunta a la cual se enfrenta Bataille y a la que dará una respuesta afirmativa: "¿Puede el descentramiento extático del yo ocasionar una experiencia que se resista a ser localizada en un ego integrado y coherente?". (2009: 424)

De esto se sigue que la interioridad de la experiencia no es nunca la de un sujeto, sino que alude al deslizamiento por fuera de los límites del mismo. Por lo tanto, la experiencia batailleana consiste en ese movimiento de impugnación que, viniendo del sujeto, lo desbasta, lo rompe, lo fisura en lo que éste tiene de acabado.

Bataille menciona a la experiencia del desgarramiento como una visión del *fondo de los mundos*. Con ello mienta la visión de una catástrofe generalizada, que nada limitará jamás; la visión de la herida abierta que todo ser es. Y la muerte de Dios, dirá el pensador francés, no difiere de una visión del *fondo de los mundos*, puesto que ambas anulan la posibilidad de un estancamiento inmutable y nos abandonan a un movimiento vertiginoso, catastrófico, que nos arrastra a un abismo dónde nada sólido puede emerger.

En esta urdimbre de inacabamiento de los seres, de apertura ilimitada, de temporalidad catastrófica y existencia trágica, el filósofo francés introduce su concepción de *negatividad sin empleo*. Esta noción es la piedra de toque en la crítica al sujeto, y será la que contenga las pistas para pensar una propuesta antropológica.

Concebir al hombre como negatividad sin empleo implica concebirlo en lo que tiene de irrecuperable, en lo que hay en él de dispendio, de negatividad perdida, de negatividad estéril, es decir, desde la perspectiva de lo que no lleva a ningún lado, de lo que carece radicalmente de utilidad y de fin. Esta negatividad se contrapone a la negatividad de la dialéctica hegeliana ya que, a diferencia de esta última, refiere a una dialéctica sin totalización, a una imposibilidad de síntesis, a un proceso sin término que no se

cierra. Esto es, refiere a aquello que excede toda apropiación, refiere a una apertura.

Hablamos entonces en una negatividad que no produce y que no se traduce en obra, que es irreductible a la dimensión subjetiva del proyecto y, por lo tanto, no pretende tomar posesión de las cosas. Ella se conserva como "resto", como "residuo". En otras palabras, la noción de negatividad sin empleo refiere a ese elemento irreductiblemente excesivo del hacer humano que no se ve apresado o contenido en una obra completa, cerrada, acabada.

Resumiendo, la noción de experiencia batailleana nos introduce en un entretejido de concepciones que nos lleva a replantear la noción de sujeto entendida como una unidad homogénea de sentido. Concepciones como la de *antropomorfismo desgarrado*, *fondo de los mundos* y *negatividad sin empleo* forman un entramado trágico donde el sujeto se hace jirones, renuncia a serlo todo y se vuelve fragmento. Desde esta perspectiva la experiencia interior nos invita a concebir al hombre desde su inacabamiento, desde su incompletud, desde su imposibilidad de cierre.

3. Conclusiones

ANTROPOLOGÍA ACÉFALA

Nuestro recorrido en este trabajo se inició atendiendo a dos secuelas de la modernidad que inauguraron el siglo XX, a saber, el desencanto o secularización del mundo y la pobreza o expropiación de la experiencia. Dichos fenómenos, dijimos a un comienzo, van de la mano en el sentido que ambos son consecuencias de un imperativo de racionalidad y productividad gestado en la modernidad, el cual ha desplazado aspectos humanos que no encuadraban para los fines de tal proyecto y ha circunscripto al hombre en los estrechos límites de tales funciones.

En este sentido, vimos cómo Bataille se propuso rescatar todo aquello propiamente humano

vejado por el proyecto moderno introduciendo su concepción de lo sagrado y de la experiencia, es decir, poniéndolas nuevamente en órbita en un intento de visión de la vida humana en su conjunto. Llegamos a ver la relación de implicancia entre ambas nociones: la experiencia es una abertura a lo sagrado, y, a su vez, lo sagrado sólo es cuestión de experiencia, pues el conocimiento no puede aprehender aquello que hay de heterogéneo.

De este modo, mediante estas dos nociones, resquebrajamos el gran monolito moderno del sujeto racional y productivo y llegamos a concebir una concepción diferente del hombre. Hemos decidido darle el nombre de antropología acéfala a esta concepción batailleana que se deja entrever. Mentamos con ella una concepción del hombre que no encuentra ni un principio ni una finalidad. Una concepción del hombre que no se encierra en el dogma ni en el saber.

Antropología acéfala en tanto que, mediante la experiencia, que no es sino una apertura a lo sagrado, una apertura a aquel aspecto heterogéneo de la vida humana, el hombre se reconoce como desgarrado, herido y siendo él mismo una imposibilidad de cierre. Una antropología que concibe al hombre no dejándolo circunscribir mediante las directivas de una razón insensata que aspira a un absoluto.

En efecto, hablamos de una antropología acéfala en el sentido de una verdadera soberanía. De un hombre que no es siervo de un proyecto o de la búsqueda del saber; de un hombre que no es tributario de la constante subordinación al trabajo ni vasallo de la homogenización, de la productividad, de la utilidad y la conservación. En este sentido Bataille hablará del hombre completo. Un hombre no "sujetado" a nada. Un hombre que rompe, sin más, con los cascarones del sujeto. Pues, como hemos visto, mediante la experiencia se introduce ese "asombro de no serlo todo, de tener incluso límites angostos" (1989: 10). Y esta completitud del hombre de la

que hablará Bataille, en apariencia contradictoria con lo que venimos exponiendo, irá orientada en asumir como parte misma del hombre los aspectos sagrados y heterogéneos, por lo tanto destructivos, ilimitables y excesivos que imposibilitan el cierre de un sí mismo en una identidad definida.

Consideramos de importancia atender a dicha concepción antropológica ya que evidenciamos que la modernidad, la racionalidad y los diferentes humanismos desarrollados en el siglo XX, al centrarse en las ideas de sujeto, proyecto y utilidad, han derivado en un cercenamiento, una fragmentación y una vejación de aspectos propiamente humanos. Lo cual llevó a consecuencias políticas atroces como los totalitarismos, exclusiones sociales arbitrarias y a la constante enajenación del hombre como mero engranaje de un obstinado sistema productivo como el capitalismo.

Ahora bien, al sostener una antropología acéfala como la expuesta se nos presenta el interrogante ya expresado por Bataille: "¿QUÉ PUEDE HACER EN ESTE MUNDO UN HOMBRE LÚCIDO QUE LLEVE EN SÍ UNA EXIGENCIA SIN MIRAMIENTOS?" (1972:68) Pero bajo esta perspectiva la posibilidad de una respuesta funcional en el marco de un plan de acción se nos hurta. En este sentido no nos aporta respuesta y nos abandona en un inútil silencio. Acaso, en un horizonte mucho más amplio y escurridizo para entender lo humano.

4. Bibliografía

AAVV (2006): *Acéphale*, Bs. As., Caja Negra.

AAVV (2008): *Inhumanidad, erotismo y suerte en Georges Bataille*, Córdoba, Alción.

AAVV (2009): *La escritura y lo sagrado*, Córdoba, Alción.

AGAMBEN, Giorgio (2003): *Infancia e historia*, Bs. Aires, Adriana Hidalgo.

AGAMBEN, Giorgio (2005): *Profanaciones*, Bs. Aires, Adriana Hidalgo.

BATAILLE, Georges (1972): *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*, Madrid, Taurus.

BATAILLE, Georges (1974): *El Culpable*, Madrid, Taurus.

BATAILLE, Georges (1989): *La experiencia interior. Seguida de Metodo de meditación y de Post-Scriptum 1953*, Madrid, Taurus.

BATAILLE, Georges (1996): *Lo que entiendo por soberanía*, Barcelona, Paidós.

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

BATAILLE, Georges (2005a): *Escritos sobre Hegel*, Madrid, Arena Libros.

BATAILLE, Georges (2005b): *Discusión sobre el pecado*, Bs. Aires, Paradiso.

BATAILLE, Georges (2005c): *El erotismo*, Bs. Aires, Tusquets.

BATAILLE, Georges (2007): *La parte maldita y apuntes inéditos*, Bs. Aires, Las cuarenta.

BATAILLE, Georges (2008a): *La conjuración sagrada. Ensayos 1929-1939*, Bs. Aires, Adriana Hidalgo..

BATAILLE, Georges (2008b): *La religión surrealista. Conferencias 1947-1948*, Bs. Aires, Las cuarenta.

BATAILLE, Georges (2008c): *La felicidad, el erotismo y la literatura. Ensayos 1944-1961*, Bs. Aires, Adriana Hidalgo.

BENJAMIN, Walter (1994): *Discursos Interrumpidos*, Bs. Aires, Planeta-Agostini.

HABERMAS, Jürgen (1989): *El discurso filosófico de la modernidad*, Bs. Aires, Taurus.

HEGEL, G.W.F. (1991): *Fenomenología del espíritu*, Bs. Aires, Rescate.

JAY, Martin (2009): *Cantos de experiencia. Variaciones modernas sobre un tema universal*, Bs. Aires, Paidós.

NANCY, Jean-Luc (2000): *La comunidad inoperante*, Santiago de Chile, LOM Ediciones/Universidad Arcis.

NIETZSCHE, Friedrich (1988): *Ecce Homo*, Bs. As., Alianza.

MATTONI, Silvio (2011): *Bataille. Una introducción*, Bs. Aires, Quadrata.

MAUSS, Marcel (1970): *Obras I: Lo sagrado y lo profano*, Barcelona: Barral Editores