


**LA SUBVERSIÓN DE LA VIRILIDAD. MITO, SACRIFICIO Y MÍSTICA
EN EL PENSAMIENTO DE GEORGES BATAILLE
THE SUBVERSION OF VIRILITY. MYTH, SACRIFICE AND MYSTIQUE
IN THE THOUGHT OF GEORGES BATAILLE**

José Manuel Neri López, Universidad Iberoamericana, México

 <https://orcid.org/0000-0003-4608-5225>

Correo electrónico: jose.neri@correo.uia.mx

Recibido: 29/01/2022

Aceptado: 20/07/2022

Publicado: 22/08/2022

Resumen: Este ensayo se pregunta si existe en la producción intelectual, literaria y política de Georges Bataille una subversión del mal entendido como deseo viril por la soberanía y el poder. Para ello, se aborda la conceptualización que Bataille hizo sobre la virilidad en tres momentos distintivos de su obra. El primero es durante su militancia en el movimiento *Contre-Attaque*, en la cual concibió a la virilidad como una voluntad beligerante contra el fascismo. El segundo corresponde con la fundación de *Acéphale* y la creencia de que la virilidad implicaba la aprehensión heroica de la existencia entera y no solo aquella impuesta por la civilización moderna. Finalmente, el tercer momento es marcado por ‘la experiencia interior’, a la cual defiendo como el itinerario meditativo en el que el deseo viril se ve desarticulado. El ensayo concluye, sin embargo, planteando críticas y preguntas sobre esta misma experiencia.

Palabras clave: virilidad, acción política, mito, sacrificio, mística, Georges Bataille.

Abstract: This essay asks if there is in the intellectual, literary and political production of Georges Bataille a subversion of evil as the virile desire for sovereignty and power. To answer this, it approaches the conceptualization that Bataille did on virility in three distinctive moments of his oeuvre. The first one is during his militancy in the movement *Contre-Attaque*, in which he conceived virility as a belligerent will against fascism. The second one corresponds to the foundation of *Acéphale* and the believe that virility implied the heroic apprehension of the existence as a whole and not just the one imposed by modern civilization. Finally, the third moment is marked by *the inner experience*, which I defend to be the meditative itinerary in which the virile desire is subverted. The essay concludes, nonetheless, raising critiques and questions about this same experience.

Keywords: Virility, Political Action, Myth, Sacrifice, Mystic, Georges Bataille.

Cómo citar: Neri López, J. M. (2022). La subversión de la virilidad. Mito, sacrificio y mística en el pensamiento de Georges Bataille. *EN-CLAVES del pensamiento*, 0(32), e558. <https://doi.org/10.46530/ecdp.v0i32.558>



Esta obra está protegida bajo una Licencia
Creative Commons Atribución – No comercial
4.0 Internacional

A lo largo de su obra filosófica y literaria, Georges Bataille tuvo un marcado interés por la *virilidad*, concepto que encauzó y motivó gran parte de sus intereses teóricos, políticos y religiosos. En su producción intelectual, existen dos períodos distintivos, cada uno con una forma diferente, incluso contradictoria, de interpretar la virilidad. El primero corresponde a su actividad política como miembro fundador del movimiento social Contre-Attaque. Durante su militancia, que duró entre 1935 a 1936, Bataille conceptualizó a la virilidad como una voluntad beligerante que debía intervenir en el mundo político de forma directa. El segundo período dio inicio con la creación de la sociedad secreta Acéphale, a finales de 1936, y prosiguió hasta después de su disolución en 1939. Susan Rubin Suleiman, en su ensayo “Bataille in the Street: The Search for Virility in the 1930s”, sugiere que esta época se diferencia de la anterior porque el pensamiento de Bataille sufrió un *giro interiorista*. Abandonó la idea de que el cambio político podía efectuarse únicamente por medio de un levantamiento de armas y acuñó la creencia de que este objetivo era posible con un método alternativo: la creación y ritualización de mitos que atentaran contra la lógica moderna de la utilidad. En este período de su pensamiento, el concepto de la virilidad jugó un papel central, pues fue interpretada como la voluntad heroica que debe aceptar la totalidad de la existencia y no solo aquella que la civilización moderna impone.

Como explicaré más adelante, la forma en la cual Bataille concibió a la virilidad durante su militancia en Contre-Attaque posee un carácter violento, orientado por el *deseo de serlo todo a costa de cualquiera*. De ahí que tenga una vinculación estrecha con el mal cuyo objetivo último es la adquisición del poder soberano de disponer de los otros y otras que la rodean *para sí*. La virilidad es un estado en el que el sujeto cancela la empatía por el dolor ajeno, posicionando a sus semejantes, a quienes puede desechar en cualquier momento, como meras herramientas para su utilidad. Esto conlleva que la representación de lo no-viril, de lo femenino, sea el sitio de lo informe, de lo débil y de lo vulnerable que amenazan la entereza de lo viril y que, por lo tanto, debe extirpar de sí. Mi propósito es preguntarme si, por el contrario, durante la segunda época de la obra de Bataille existe una subversión de la virilidad, una puesta en jaque del deseo por la soberanía, así como una posibilidad de vinculación empática con el otro que no se vea mediada por el poder.

Motivado por el ascenso del fascismo en Europa a principios de la década de 1930, Bataille creyó que la única forma de cambio político era emplear el mismo tipo de acción

violenta que el fascismo ejercía, pero en su contra. De ahí que sus escritos de la época tuvieran un estilo panfletario que convocaba reiteradamente al movimiento armado. En estos textos, Bataille imaginó una virilidad violenta, con un fuerte deseo de control y de certeza por la realidad política.

En torno a la segunda época, abordaré la razón detrás de la creación de la sociedad secreta Acéphale. Frente a la imposibilidad del cambio social directo, Bataille figuró una nueva forma de contestación política, que teorizó en sus ensayos “La estructura psicológica del fascismo” y “El aprendiz de brujo”. Bajo la mirada de estos dos textos, analizaré la ideología radical que reunía a los miembros de Acéphale, expuesta por ellos mismos en los escritos publicados en su revista homónima. A lo largo del apartado, explicaré por qué Bataille decidió encauzar su acción política a la creación de mitos anti-modernos, aquellos cuya ritualización llevan al ser humano al límite de su ser. Finalmente, dilucidaré las motivaciones políticas que tuvieron los miembros de la sociedad secreta para querer consumir el ritual más insólito: el sacrificio humano.

Los motivos de Acéphale guiarán mi posterior examinación sobre la última parte de la obra de Bataille, la cual corresponde al momento más extremo de su giro interiorista. Expondré el pensamiento filosófico que desarrolló después de la ruptura de la sociedad secreta, reunido en sus obras: *Suma Ateológica*, *El erotismo* y *Teoría de la religión*. En este período de su vida, Bataille decidió emprender el ritual de sacrificar su propio yo, acto que nombró como ‘la experiencia interior’. El objetivo de este itinerario meditativo fue el de aceptar la radical contingencia y vulnerabilidad que lo habita como el ser que es. Mi propósito es demostrar que la experiencia interior es un despojo de cualquier pretensión de poder, deseo o certeza, y, por lo tanto, es una subversión de la virilidad como fue comprendida durante su militancia en Contre-Attaque. Sin embargo, en el último apartado del artículo, concluiré, desde una perspectiva crítica de género, los problemas que emergen de esta misma subversión.

Tomar las riendas de la historia

Durante la primera mitad de la década de 1930, existió en el continente europeo una intranquilidad generalizada por el ascenso del fascismo, causando que los círculos

intelectuales se preocuparan críticamente por la acción política.¹ Entre ellos se encontraba Bataille, quien creyó que el cambio político solo podría provenir de ciudadanos viriles que se alzarán en una lucha armada contra la burguesía y el fascismo. En el ensayo “The Old Mole”, critica a sus contemporáneos intelectuales, entre ellos al surrealismo marxista, por apegarse a la lógica política de la misma burguesía que pretendían derrocar. A ojos de Bataille, su método de protesta era *afeminado*, pues pretendían crear valores morales que sustituyeran la ideología imperante, creyendo que así cambiarían la base del sistema social.² El surrealismo marxista era como Ícaro, pues volaba hacia el sol de las ideas, ignorando el orden real de las cosas, sin saber que el astro rey “castra a todo lo que entra en conflicto con él”.³ El movimiento de Ícaro “consiste precisamente en actuar e incluso pensar como si hubieran alcanzado sin risa la violenta elevación espiritual que es solo el retumbar vacío de sus palabras”.⁴

En contraposición al surrealismo, Bataille optó por la vieja mole marxista: la creencia de que el cambio social emana de las fuerzas de las clases bajas. Únicamente “los movimientos del corazón” del proletariado desarticulan el ciclo de la historia con “su inmenso desorden y su vulgar codicia”.⁵ Bajo este razonamiento, fundó el movimiento Contre-Attaque en octubre de 1935. Aunque ya existía una agrupación de civiles disidentes nombrada Front Populaire, esta era una organización tímida, burócrata, que no disponía para sí la fuerza del proletariado.⁶ “Contre-Attaque, como Bataille lo concebía, era un Frente Popular viril, un Frente Popular con (para decirlo cruda, pero acertadamente) pelotas”.⁷ El lema de *Contre-attaque* era contundente: “Basta de palabras, las acciones son lo que cuentan”.⁸ En el texto “Popular Front in The Street”, Bataille escribió su objetivo político:

Creemos que de las dos fuerzas hostiles que se involucrarán en la lucha por el poder, los fascistas y la gente, la fuerza que tome la delantera será la que se muestre más capaz de dominar los eventos e imponer un poder implacable a sus adversarios. Lo que exigimos es

¹ Susan Rubin Suleiman, “Bataille in the Street: The Search for Virility in the 1930s”, *Critical Inquiry* 21, núm. 1 (1994): 70.

² Georges Bataille, “The ‘Old Mole’ and the Prefix *Sur* in the Words *Surhomme* [Superman] and *Surrealist*”, en *Visions of excess. Selected writings 1927-1939*, Allan Stoekl (Ed.) (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985), 32-3.

³ *Ibid.*, 34 [salvo que se indique lo contrario, todas las traducciones son propias].

⁴ *Ibid.*, 40.

⁵ *Ibid.*, 36.

⁶ Suleiman, “Bataille in the Street”, 72.

⁷ *Ibidem.*

⁸ *Ibidem.*

una organización coherente, disciplinada organización, toda su voluntad esforzándose con entusiasmo hacia el poder popular; éste es el sentido de responsabilidad que debe corresponder a quienes mañana deben ser los amos, quienes deben subordinar el sistema de producción a los intereses humanos.⁹

En este período, la virilidad tuvo el sentido de la lucha armada, del enfrentamiento directo y vehemente por parte del proletariado con el objetivo de irrumpir el curso dominante de la historia. No obstante, a pesar de estas impetuosas motivaciones, Contre-Attaque tuvo su fin para mediados de 1936. Rubin Suleiman señala que “no hubo muchos que lo lamentaran —ni siquiera Bataille, quien probablemente se percató de que un programa masivo de acción armada en la calle que se apropiara de los significados del fascismo para otros fines, habría llegado a ser peligrosamente cercano al fascismo *en todo sentido*”.¹⁰ Mientras ocurría el fracaso de Contre-Attaque, la política europea se volvió cada vez más hostil: “En marzo de 1936, Hitler ocupó Renania; en julio, las tropas de Franco lanzaron su ataque contra la República de España”.¹¹ Ante este panorama, Rubin Suleiman pregunta retóricamente: “¿Qué debía hacer un hombre?”.¹²

La respuesta que se dio Bataille marcó el inicio del giro interiorista. A finales de 1936, fundó la sociedad secreta *Acéphale*, junto con Roger Callois, Michel Leiris, Georges Ambrosino, entre otros. Como explicaré más adelante, el objetivo de *Acéphale* fue crear una comunidad que enfrentara la lógica productivista de la civilización moderna. Por medio de mitos antimodernos, rituales ateológicos e itinerarios meditativos, Bataille concibió una nueva forma de ser viril. Lo que debía hacer un hombre ante los estragos de la guerra era enfrentarse, con una voluntad heroica, a la totalidad de la existencia para, así, aprehender aquello que la civilización le había usurpado.

El acéfalo: un mito antimoderno

En “La estructura psicológica del fascismo”, Bataille postula que la sociedad moderna está compuesta por dos partes mutuamente excluyentes: la parte homogénea y la parte

⁹ Georges Bataille, “Popular Front in The Streets”, en *Visions of excess. Selected writings 1927-1939*, Allan Stoekl (Ed.) (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985), 168.

¹⁰ Suleiman, “Bataille in the Street”, 74.

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ibidem*.

heterogénea. La primera refiere al orden útil de la civilización, instituido por el Estado a partir de su estricta autoridad, en la cual los individuos mantienen relaciones de mercado, cada uno valiendo por lo que produce.¹³ Bataille critica que la sociedad homogénea ha construido a un prototipo de hombre útil, que tiene la existencia disociada, parcial, castrada, porque “se *dedica* a un trabajo útil que no tiene sentido para él mismo”.¹⁴

Por otro lado, la parte heterogénea refiere a todo aquello que debe ser excluido para mantener la estabilidad de la civilización. Lo heterogéneo es lo contrario a la producción útil, cobrando la forma del *gasto improductivo*, cuyo principio es la *pérdida*. Algunos elementos son: “los productos excrementicios [...]; las partes del cuerpo, las personas o los actos que tienen un valor erótico sugestivo; [...] los sueños o las neurosis; [...] las diferentes especies de individuos violentos o que, al menos, rechazan las reglas (locos, agitadores, poetas, etc.)”.¹⁵ Estos poseen una fuerza *sagrada*, “desconocida y peligrosa [...] y que una cierta prohibición social de contacto [...] separa del mundo *homogéneo*”,¹⁶ por lo que son afectivamente intensos y pueden producir en el sujeto la locura y desmesura.¹⁷ En el ámbito político, los elementos heterogéneos tienen un poder *soberano*, pues fácilmente pueden poner en riesgo el equilibrio de la sociedad. Por ejemplo, el rey es un elemento heterogéneo: es la medida última de la Ley, aquel quien tiene la soberanía para corromper el orden. Sin embargo, lo es impuramente, pues el rey construye bajo sí la homogeneidad, “es en beneficio de la grandeza real que se desarrolla, a la vez como destrucción y como fundación, la reducción homogénea”.¹⁸ Mientras el monarca mantiene su ser *para sí*, sus súbditos, faltos de libertad, son un ser *para él*.

La teoría sobre lo heterogéneo tuvo una relación estrecha con el ascenso del fascismo, pues Bataille creía que las cabecillas fascistas eran elementos heterogéneos impuros, que se servían del poder soberano para organizar a la sociedad *para sí*. Por esta razón, Acéphale se fundó con el compromiso político de crear una comunidad de sujetos que recobrarán su ser *para sí* llevando a cabo actos heterogéneos puros. Bataille señala, en

¹³ Georges Bataille, “La estructura psicológica del fascismo”, en *Obras escogidas*, trad. de Joaquín Jordá (México: Fontamara, 2006), 79-82.

¹⁴ Georges Bataille, “El aprendiz de brujo”, en *La conjuración sagrada. Ensayos 1929-1939*, ed., trad. de Silvio Mattoni (Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2003), 241.

¹⁵ Bataille, “La estructura psicológica...”, 87.

¹⁶ *Ibid.*, 86.

¹⁷ *Ibid.*, 87.

¹⁸ *Ibid.*, 97.

“El aprendiz de brujo”, que para emprender este camino se requería de una voluntad viril, heroica, que pudiera reconocer la existencia entera y no sólo la parcialidad que la civilización homogénea impone.¹⁹ A pesar del giro interiorista, Bataille no abandonó la posibilidad de transformar directamente el mundo político. Sin embargo, se percató de que el cambio social ya no se movilizaría por medio de un levantamiento armado, sino por la ritualización de mitos antimodernos. Bataille explica que, contrario a las quimeras del surrealismo, el mito es el único lugar en donde “la acción se propone transformar el mundo, es decir, volverlo similar al sueño”.²⁰ El mito produce una comunidad de hombres cuya danza “lleva a la existencia ‘a su punto de ebullición’”,²¹ produciendo en ellos el conocimiento extático sobre la existencia entera. De ahí que la ritualización instaure la idealidad del mito en la realidad concreta del mundo: “el mito entra en la existencia humana como una fuerza que exige que la realidad *inferior* se someta a su dominio”.²²

El mito como motor de cambio no fue una propuesta aislada, sino que coordinó la agenda ideológica de *Acéphale*. La sociedad secreta tuvo un rostro público: una revista de nombre homónimo que editó cinco ejemplares. En ella, los miembros de *Acéphale* publicaron textos donde defendían el pensamiento heterogéneo que los emplazaba. El primer número abre con el ensayo titulado “La conjuración sagrada”, escrito por Bataille, donde postula la necesidad de salir de la civilización, porque condujo a los humanos a tener una vida con una falta fundamental. Para ir en contra de este mundo que reemplazó el éxtasis por la productividad, Bataille clama como imperativo: “SOMOS FERROZMENTE RELIGIOSOS”.²³

La religiosidad de *Acéphale* tuvo como núcleo el mito de la muerte de Dios proclamado por Nietzsche. Jean Wahl escribe en su artículo “Nietzsche y la muerte de Dios”:

Así como otros filosofaron en presencia de la divinidad, Nietzsche lo hizo [...] en presencia de la ausencia de divinidad, y esto es sin duda más terrible. [...] Nietzsche piensa que el

¹⁹ Bataille, “El aprendiz de brujo”, 241.

²⁰ *Ibid.*, 238.

²¹ *Ibid.*, 249.

²² *Ibid.*, 250.

²³ Georges Bataille, “La conjuración sagrada”, en *Acéphale*, trad. de Margarita Martínez (Buenos Aires: Caja Negra, 2005), 22.

hombre debe querer siempre y sin cesar la muerte de Dios. [...] Para que el hombre sea verdaderamente grande, verídico, creador, hace falta que Dios esté muerto.²⁴

La postura de Wahl sugiere que, para convertirse en un sujeto *para sí*, se requiere de una voluntad de creación sobre uno mismo que niegue cualquier directriz divina. En “Dioniso Filosofía”, Jules Monnerot defiende la misma postura:

Nietzsche quiere que el poder de disponer del hombre [...] sea *reintegrado* más allá de la utilidad, el hastío, las mecanizaciones, en *un ciclo enseguedor de hechos profundamente naturales*: entre el amor, la vida derrochada con esplendor, ofrecida con fervor, la danza frente a la fuerza y frente a la belleza, el magnetismo humano y los embrujos naturales, la primavera y la muerte.²⁵

Monnerot argumenta que, para que el hombre se reapropie de sí mismo, debe tener una aspiración febril por el derroche esplendoroso, en el cual uno aprehende la existencia entera: la muerte, la belleza, el éxtasis.

Acéphale nutría su religiosidad de la figura de Dioniso quien, condenado a la tragedia por haber nacido en el vientre fulminado de su madre Sémele, representaba el ícono de la locura, el delirio y la embriaguez.²⁶ Roger Caillois nos advierte, sin embargo, que no hay que confundir la pasión irracional con una suspensión del actuar político. En su escrito “Virtudes dionisíacas” explica que el éxtasis encarna el combate espiritual del sujeto frente a la existencia incompleta que la sociedad homogénea le impuso.²⁷ Sugiere que la construcción de una comunidad alterna a la civilización moderna es posible cuando se practican las virtudes dionisíacas, pues estas dan paso a una socialización antifascista y antitotalitarista. Caillois explica:

Es suficiente con este vistazo para poder valerse de la expresión *virtudes dionisíacas*, entendiendo por virtud *lo que une*, y por vicio, *lo que disuelve*. Porque basta con que una colectividad haya podido encontrar en ellas su clivaje afectivo y haya podido fundar la solidaridad de sus miembros solamente sobre ellas, a exclusión de toda predeterminación local, histórica, racial o lingüística para asegurar [...] la convicción de que dichas virtudes se ven vejadas injustamente en una sociedad que quiere ignorarlas y que no sabe reducirlas, para darles el gusto y mostrarles la posibilidad de agruparse en una formación orgánica inasimilable e irreductible.²⁸

²⁴ Jean Wahl, “Nietzsche y la muerte de Dios”, en *Acéphale*, 71.

²⁵ Jules Monnerot, “Dioniso Filosofía”, en *Acéphale*, 109.

²⁶ Georges Bataille, “Crónica nietzscheana”, en *Acéphale*, 125.

²⁷ Roger Caillois, “Virtudes dionisíacas”, en *Acéphale*, 133-134.

²⁸ *Ibid.*, 136.

De esta convergencia entre antifascismo y filosofía nietzscheana, Acéphale creó un mito nuevo: el hombre acéfalo. Este representa la pérdida de la razón divina que da libre paso a la pasión desenfrenada. La descripción que hace Bataille de él resulta contundente por enfatizar aquello que el acéfalo le remueve:

Más allá de lo que soy, reencuentro un ser que me hace reír porque no tiene cabeza [...]; tiene un arma de hierro en su mano izquierda, llamas que parecen un corazón de sacrificio en su mano derecha. Reúne en una misma erupción el Nacimiento y la Muerte. No es un hombre. Tampoco es un dios. No es yo, pero es más yo que yo: su vientre es el dédalo en el que se perdió a sí mismo, en el que me pierdo con él y en el cual me vuelvo a encontrar siendo él, es decir, monstruo.²⁹

Los mitos ideados por los miembros de Acéphale tomaron la forma de lo irracional y lo imposible con el propósito de confrontar la ideología útil de la sociedad. El hombre acéfalo es un mito anti-moderno, que pone en jaque a Dios, a la razón, y al hombre enajenado por el trabajo útil. Es el mito de la virilidad heroica que dispone de la heterogeneidad para aprehender la existencia entera.

El sacrificio humano: la danza frenética ante la muerte

Pero, ¿cómo eran los rituales de Acéphale? Si bien la sociedad secreta prodigó su pensamiento en su revista, esta tuvo un rostro oculto, que consistía en reuniones donde los miembros ponían en práctica su ideología. Como sus encuentros eran secretos, existen pocos documentos que detallan qué ocurría en ellos. Sabemos que tenían lugar en los bosques a las afueras de París durante la noche. Bataille, quien convocaba a los integrantes, imponía prohibiciones estrictas sobre la confidencialidad de las mismas. En un pequeño texto, exigió: “Jamás pronunciar una palabra —ni siquiera la más pequeña alusión— respecto a estos encuentros, por ninguna razón ni en presencia de quien sea”.³⁰ Las reuniones tenían el objetivo de practicar rituales heterogéneos cuyo fin último era el gasto improductivo, el derroche esplendoroso de la energía vital. Bataille consideraba que los

²⁹ Bataille, “La conjuración sagrada”, en *Acéphale*, 23-24.

³⁰ Georges Bataille, “Prohibitions Regarding the Forest of Acéphale”, en *The Sacred Conspiracy: The Internal Papers of the Secret Society of Acéphale and Lectures to the College of Sociology*, Marina Galetti y Alastair Brotchie (Eds.) (London: Atlas Press, 2018), 175.

participantes requerían de una voluntad viril para encontrar el goce que dichos rituales implicaban. Como un mandato, escribió: “nosotros no prometemos ninguna felicidad, sino que hablamos de *virilidad*. La *alegría* [joy] violenta que traemos se encuentra tanto en la muerte como en la victoria o el poder”.³¹

Sabemos por dos confesiones que el ritual más insólito que Acéphale quiso llevar a cabo fue el sacrificio humano. Caillois revela que “en la exaltación del momento, parecía que nada que fuese menos que un sacrificio humano sería capaz de ligar las energías tan profundamente como era necesario para llevar a cabo una tarea inmensa”.³² Sin embargo, el primer intento no tuvo lugar porque “faltó el ánimo y también, creo, la convicción”.³³ La segunda confesión la escribió Patrick Waldberg, en el texto “Acephalogramme”, quien explica que, ante la inminente separación de la sociedad secreta a causa del inicio de la Segunda Guerra Mundial, se celebró un último encuentro en donde hubo cuatro asistentes. “Bataille solemnemente le pidió a los otros tres si podían darle una muerte gentil, para que este sacrificio [...] asegurara la supervivencia de la comunidad”.³⁴ Su petición fue rechazada.

En el libro *Sacrifice: Its Nature and Function*, Henri Hubert y Marcel Mauss explican que el sacrificio es un ritual de consagración, en el que un objeto cotidiano pasa a la esfera religiosa.³⁵ No toda consagración requiere del sacrificio. Por ejemplo, la unción de los reyes es una consagración que no exhorta a la destrucción.³⁶ Pero, en el sacrificio, *la destrucción de la víctima es imperativa*. Funciona como una dádiva, que conecta a los sacrificantes y espectadores con las divinidades: la destrucción de la víctima contagia su consagración a quienes efectúan y presencian el ritual.³⁷ Este modelo es recuperado y reinterpretado por Bataille de tal forma que observa en el sacrificio humano el gasto improductivo por excelencia, “que opone al orden real y a la duración el movimiento de una violencia sin medida. Es la contestación más radical del primado de la utilidad”.³⁸ Como la civilización productiva se configura bajo el régimen de la cosidad, el sacrificio,

³¹ Georges Bataille, “Sessional Meeting of 29 September 1938”, en *The Sacred Conspiracy*, 332.

³² Roger Caillois, *Ensayo sobre el espíritu de las sectas*, trad. de Julián Calvo (México: Colegio de México, 1945), 15-16.

³³ *Ibid.*, 16.

³⁴ Patrick Waldberg, “Extract from Achépalogramme (2)”, en *The Sacred Conspiracy*, 456.

³⁵ Marcel Mauss y Henri Hubert, *Sacrifice: Its nature and function* (Chicago: The University of Chicago Press, 1981), 9.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ Georges Bataille, *Teoría de la religión*, trad. de Fernando Savater (Madrid: Taurus, 1998), 63.

al consagrar al objeto sacrificial con la destrucción, elimina “la cosa —sólo la cosa— [...] en la víctima. El sacrificio destruye los lazos de subordinación reales de un objeto, arrebatando a la víctima del mundo de la utilidad y la devuelve al del capricho ininteligible”.³⁹ El paso de la cosa a lo improductivo tiene como consecuencia el ingreso del objeto sacrificial a la zona heterogénea de lo sagrado. En última instancia, este ritual significa “que la vida puede ser magnificada de la raíz a la cumbre. Priva de sentido a todo lo que es *más allá* intelectual o moral, sustancia, Dios, orden inmutable o salvación. Es una apoteosis de lo que es perecedero, apoteosis de la carne y del alcohol tanto como de los trances del misticismo. [...] Renueva esa suerte de júbilo trágico que el hombre ‘es’”.⁴⁰

Con la destrucción de la víctima, los espectadores sufren, a su vez, una suerte de destrucción interna: “el sacrificio abrasa como el sol que lentamente muere de la irradiación pródiga, cuyo brillo no pueden soportar nuestros ojos, pero no está nunca aislado y, en un mundo de individuos, invita a la negación general de los individuos como tales”.⁴¹ De forma alegórica, el sacrificio se puede interpretar como la danza frenética que ritualiza el mito de lo heterogéneo. Los miembros de *Acéphale* creyeron que, al ponerlo en práctica, podrían liberarse de la existencia parcial que la sociedad homogénea les impuso y, así, emerger como sujetos *para sí*. En la celebración de lo perecedero, la finitud y la muerte, la sociedad secreta podría construir una comunidad anti-moderna, libre de fascismo y totalitarismo. Sin embargo, con el inminente inicio de la Segunda Guerra Mundial, *Acéphale* se disolvió sin que pudieran practicar ningún sacrificio humano.

La feminidad en la obra de Bataille

Una vez iniciada la Segunda Guerra Mundial, y después de la separación de la sociedad secreta, Bataille emprendió por sí mismo la búsqueda del ritual heterogéneo que lo despojaría de su condición como hombre útil. Este período marca el viraje más extremo del giro interiorista, en donde la voluntad viril conduce a Bataille a situarse a sí mismo en el lugar de la víctima sacrificial. Para comprender esta permutación, explicaré, primero, cómo Bataille concibe a la contraparte de la virilidad, a saber, la feminidad. Para ello,

³⁹ *Ibid.*, 47.

⁴⁰ Georges Bataille, “La práctica de la alegría ante la muerte”, en *Acéphale*, 166.

⁴¹ Bataille, *Teoría de la religión*, 56.

analizaré a los personajes de la novela *Madame Edwarda*, publicada en 1941, bajo el seudónimo de Pierre Angélique.

El protagonista de la novela es un hombre joven que transita embriagado por París: “en el frío de la noche, camina por la calle semi-desnudo sosteniendo su pene erecto frente a él”.⁴² Encantado por la fiebre erótica, entra a un burdel donde encuentra a la prostituta Madame Edwarda. Aunque el protagonista se aproxima a ella dueño de sí, Edwarda lo desarma con facilidad: “En un instante su mano se deslizó, me rompí súbitamente como un vidrio y temblé en mis calzones”.⁴³ Todavía en el salón del burdel, la prostituta le pide al joven contemplar su sexo.

—¿Quieres ver mis harapos? —dijo.

[...]. Sentada, mantenía en lo alto y separada una pierna; para mostrar mejor la ranura estiraba la piel con sus manos. Los “harapos” de Edwarda me miraban, velludos y rosados, llenos de vida como un pulpo repugnante. Tartamudeé:

— ¿Por qué haces eso?

— Ya ves —dijo— soy DIOS...⁴⁴

Después de consumir el acto sexual, ambos personajes salen a la noche de París. En algún punto de la caminata, Edwarda pasa por debajo de una bóveda, desapareciendo de la mirada del protagonista, mostrando que ella puede ir a “donde el narrador no puede; ella está perdida mientras él está encontrado. [...] Mientras el narrador describe continuamente el presentimiento de la ausencia, la muerte y la pérdida, Edwarda consigue esta ausencia; en efecto, ella es esta ausencia”.⁴⁵ Por su parte, el protagonista anhela seguir a su acompañante y alcanzar la ausencia, pero lo hace con angustia. Entre sus pensamientos, nos revela: “Aceptaba; deseaba sufrir, ir más lejos, ir, aunque tuviera que morir, hasta el ‘vacío’ mismo”.⁴⁶

Una vez que pudo pasar la bóveda, se encontró con Madame Edwarda, colérica, que sufrió repentinamente un ataque convulsivo:

—Me ahogo —gritó—, pero tú, beato, ME CAGO EN TI...

La voz se quebró en una especie de estertor; alargó las manos como para estrangular y se desplomó.

Como un trozo de lombriz, se agitaba presa de espasmos respiratorios.⁴⁷

⁴² Suleiman, “Bataille in the Street”, 64.

⁴³ Georges Bataille, *Œuvres complètes III. Œuvres littéraires* (Paris: Éditions Gallimard, 1971), 20.

⁴⁴ *Ibid.*, 20-21.

⁴⁵ Sean P. Connolly, “Georges Bataille, Gender, and Sacrificial Excess”, *The Comparatist* 38 (2014): 120.

⁴⁶ Bataille, *Œuvres complètes III*, 25

⁴⁷ *Ibid.*, 26.

La contemplación de estos retortijones causó en el narrador una sensación similar a la descrita en el sacrificio humano: “Su sufrimiento estaba en mí como la verdad de una flecha: sabemos que entra en el corazón, pero con la muerte [...]. Ante un silencio tan negro, hubo un salto en mi desesperación; las contorsiones de Edwarda me arrancaban de mí mismo y me arrojaban sin piedad hacia un más allá negro como se entrega al condenado al verdugo”.⁴⁸

Sean P. Connolly, en el ensayo “Georges Bataille, Gender, and Sacrificial Excess”, explica que las posiciones de género de los personajes de la novela no son una coincidencia. Madame Edwarda, quien encarna la posición femenina, “es esencialmente constituida, o de-constituida, como la noche misma; ella se vuelve un vórtice, una ausencia, un hoyo negro”.⁴⁹ Su sexo revelado es Dios, en tanto que representa el elemento más sagrado para Bataille: “una herida, una marca terrorífica y hermosa de castración y de la emergencia de la vida desde la laceración”.⁵⁰ En oposición a la heterogeneidad de la mujer, el hombre “ocupa el espacio profano de la ley y la vida”.⁵¹ No es que los elementos heterogéneos sean exclusivamente femeninos, sino que al hombre le cuesta experimentarlos. El protagonista aborda a Edwarda como si abordara a la muerte, a su destino último como ser viviente. Pareciera, por ello, que Bataille intenta feminizar a su personaje masculino, queriendo situarlo *más allá de su virilidad*.

Madame Edwarda es una novela que responde al edificio filosófico que Bataille desarrolló después de la separación de *Acéphale*. En sus obras *Suma Ateológica*, *El erotismo* y *La teoría de la religión* despliega en forma de teoría las motivaciones que suscitaron los actos practicados por la sociedad secreta. La premisa esencial de la filosofía de Bataille es que Dios, entendido como el ente absoluto, no existe. Siendo el producto de la imaginación, es un ser tan incompleto como el humano.⁵² En este sentido, si en una metafísica teológica, Dios es el fundamento ordenador del mundo, su ausencia plantea la existencia de un mundo caótico, en donde “lo imposible está ahí, lo inacabado: todo lo real se rompe, está hendido”.⁵³

⁴⁸ *Ibid.*, 27.

⁴⁹ Connolly, “Georges Bataille, Gender...”, 119.

⁵⁰ Amy Hollywood, *Sensible Ecstasy: Mysticism, Sexual Difference, and the Demands of History* (Chicago: The University of Chicago Press, 2002), 116.

⁵¹ Connolly, “Georges Bataille, Gender...”, 122.

⁵² Georges Bataille, *La experiencia interior*, trad. de Fernando Savater (Madrid: Taurus, 1973), 91.

⁵³ Georges Bataille, *El Culpable*, trad. de Fernando Savater (Madrid: Taurus, 1981), 35.

Por no tener directrices divinas, los seres de este mundo son un conjunto enmarañado y discontinuo: “Entre un ser y otro ser hay un abismo, hay una discontinuidad”.⁵⁴ Igualmente, cada ente se encuentra en el vacío del universo con una “voluntad de autonomía”.⁵⁵ De ahí que Bataille conciba una metafísica esencialmente violenta, en donde cada ser está “[condenado] a quererse [otro]: todo y [necesario]”.⁵⁶ Sin embargo, el estar en eterna disputa, implica que cada ser es vulnerable, potencialmente destructible.⁵⁷ Si la discontinuidad es la separación ontológica, la continuidad alude al momento de ruptura violenta en donde los seres *comunican*. Bataille lo explica con el ejemplo de la reproducción de los organismos asexuados. Una célula crece lo suficiente como para convertirse en dos células diferentes, autónomas. Aunque las dos células son producto de la primera, ésta no sobrevive en ellas. En algún punto de la separación, la primera célula “muere, pero *en su muerte* aparece un instante fundamental de continuidad de dos seres”.⁵⁸ La muerte, por ello, es la clausura del abismo metafísico que separa a los entes.

Bataille explica que la ontología inacabada no afecta directamente a los humanos. En la historia de la humanidad existió algo decisivo que nos separó del resto de los entes, “en una palabra, los hombres se distinguieron [...] por el *trabajo*”.⁵⁹ La implementación del trabajo tuvo como consecuencia la creación de *prohibiciones* que salvaguardaran la estabilidad de las sociedades. Esto es así porque “el trabajo exige una conducta razonable, en la que no se admiten los impulsos tumultuosos que se liberan en la fiesta o, más generalmente, en el juego”.⁶⁰ Sin embargo, frente a la prohibición, el ser humano puede retornar brevemente a su ser-inacabado a través de la *transgresión*, es decir, en la práctica de actos heterogéneos que atenten directamente contra la lógica de la utilidad y la producción. La transgresión abre un juego dialéctico en donde la prohibición no se ve anulada, sino suspendida.⁶¹ En este punto liminal, en el que la prohibición no termina por destruirse, la transgresión se vuelve un acto sagrado. Bataille explica que las sociedades humanas han organizado y dispuesto las transgresiones para momentos especiales, ligados con sus religiones. “El mundo *profano* es

⁵⁴ Georges Bataille, *El erotismo*, trad. de Antoni Vicens (Barcelona: Tusquets, 1997), 17.

⁵⁵ Bataille, *La experiencia interior*, 94.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ *Ibid.*, 93.

⁵⁸ Bataille, *El erotismo*, 18.

⁵⁹ *Ibid.*, 34.

⁶⁰ *Ibid.*, 45.

⁶¹ *Ibid.*, 40.

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”.⁶²

El estudio que Bataille hace sobre la transgresión se diferencia de la actitud científica, en donde el objeto de estudio se sitúa afuera de la experiencia de los científicos, convirtiéndolo en una cosa. Por el contrario, sugiere que a la transgresión “debemos [tomarla] en consideración como el movimiento del ser en nosotros mismos”.⁶³ Es un acto de profunda conmoción y fascinación en donde el sujeto sufre la apertura violenta de su ser. De ahí que la transgresión ocasione la comunicación ontológica, pues sitúa al sujeto al borde de la muerte. Para Bataille, el morir no es un simple paso de un estado a otro, sino que conlleva un goce extremo: “Seducción, potencia, soberanía, son necesarias al yo = que = muere: es preciso ser un dios para morir”.⁶⁴ Sin embargo, como el yo jamás podrá experimentar la muerte, pues se desvanece en el momento de la defunción, Bataille propone una solución, que ya había sido puesta a prueba con Acéphale: la práctica de actos transgresivos que lo llevaran al borde de la vida y la muerte.

Uno de ellos es el erotismo de los cuerpos porque, desde la perspectiva de Bataille, el acto sexual tiene una estructura similar a la del sacrificio humano:

El amante no disgrega menos a la mujer amada que el sacrificador que agarrota al hombre o al animal inmolado. La mujer, en manos de quien la acomete, está desposeída de su ser. Pierde, con su pudor, esa barrera sólida que, separándola del otro, la hacía impenetrable; bruscamente se abre a la violencia del juego sexual desencadenado en los órganos de la reproducción, se abre a la violencia impersonal que la desborda desde fuera.⁶⁵

Una lectura apresurada podría interpretar lo anterior como un acto de violación, en donde el hombre abusa sexualmente del cuerpo de la mujer. Pero, como fue señalado antes, en el sacrificio humano, el verdugo siempre invierte su posición: él mismo pasa a ser parte de la destrucción de la víctima. En el acto sexual, “el sujeto se identifica con el objeto que se pierde. Si hace falta, puedo decir que, en el erotismo, YO me pierdo”.⁶⁶ Hombre y mujer, verdugo y víctima, comparten el mismo suelo ontológico en donde comunican mutuamente su placer. Como un espacio indefinido, los amantes encuentran “la plétora de los órganos

⁶² *Ibid.*, 72.

⁶³ *Ibid.*, 42.

⁶⁴ Bataille, *La experiencia interior*, 79.

⁶⁵ Bataille, *El erotismo*, 95-6.

⁶⁶ *Ibid.*, 35.

lentos de sangre, la plétora impersonal de la vida”.⁶⁷ Emerge la transgresión de su ser como “el movimiento de *la carne* [que] excede un límite en ausencia de la voluntad”.⁶⁸

En última instancia, la transgresión del erotismo revela la *negatividad* del hombre útil. Desenvuelve su exceso, aquello que es inaprehensible en palabras, pero que se vive como un goce: el placer y el dolor extremos, la carne convulsa, la ausencia de Dios, la muerte. Es decir, muestra lo heterogéneo que habita en él, aquello desplazado por el trabajo, la producción y la medida. No obstante, el erotismo de los cuerpos es imperfecto. Bataille concluye que “el exceso erótico desemboca en la depresión, en el asco, en la imposibilidad de perseverar, y el deseo insatisfecho completa el sufrimiento”.⁶⁹ Por ello, propone un nuevo ritual, uno que llevaría dramática y cabalmente la comunicación ontológica: la experiencia interior.

‘La experiencia interior’: la subversión de la virilidad

En pleno desarrollo de la Segunda Guerra Mundial, Bataille escribió tres libros que componen la *Suma Ateológica: La experiencia interior, El culpable y Sobre Nietzsche*. En ellos recopiló poemas, reflexiones y anécdotas en las que explicó el itinerario que practicó para consumir ‘la experiencia interior’. Bataille confiesa que esta tuvo como principal inspiración la meditación de los místicos cristianos. Amy Hollywood, en su libro *Sensible Ecstasy: Mysticism, Sexual Difference, and the Demands of History*, explica que el pensamiento moderno comprende al misticismo como la unión espiritual con alguna divinidad, la cual se vive como una aprehensión extática y corporal —que corresponde a extraordinarias visiones sensoriales, entre otras cosas—.⁷⁰ Aunque la experiencia mística se considera como el encuentro con una fuente de totalidad y plenitud, Bataille cree que esta apunta a una revelación ateológica “de lo *desconocido*: de una presencia que no es distinta en nada de una ausencia”.⁷¹

Bataille advierte que su objetivo difiere del misticismo cristiano, ya que éste centra su preocupación en la salvación. Por el contrario, la experiencia interior es soberana: niega

⁶⁷ *Ibid.*, 96.

⁶⁸ *Ibid.*, 97.

⁶⁹ Bataille, *El Culpable*, 21.

⁷⁰ Hollywood, *Sensible Ecstasy...*, 147.

⁷¹ Bataille, *La experiencia interior*, 15.

cualquier amparo divino. Si el misticismo cristiano es la aprehensión de un deseo consumado, la experiencia interior es un suplicio, en el cual Bataille se desnuda de cualquier poder, deseo o certeza. Renuncia a la narcótica ilusión humana de *querer serlo todo*, porque “*si carecemos de narcótico, se revela un vacío irrespirable*”.⁷² Esta renuncia, que da inicio a la angustia, requiere ponerlo todo en cuestión.⁷³ Bataille escribe:

Dios no soy yo: esta proposición me hace reír hasta tal punto que, en la soledad de la noche, me detengo: una risa tan franca vuelve desgarradora mi soledad. “¿Por qué no soy Dios?” ¡Mi respuesta, pueril! “Porque soy yo.” Pero, “¿por qué soy yo?” “Si no fuese yo, ¿acaso no sería Dios?”. Mi terror es grande: no sé nada, agarrándome al tirador de un cajón, lo aprieto entre los huesos de los dedos.⁷⁴

Por desconocer el sentido de su existencia, Bataille está atravesado por la pregunta omnipresente. “El hombre interroga y no puede cerrar la herida que una interrogación sin esperanza abre en él: ‘¿Quién soy? ¿Quién soy?’”.⁷⁵ Aceptar la muerte de Dios tiene como consecuencia la máxima vulnerabilidad metafísica para el ser humano. Bataille, quien consiente dicha vulnerabilidad, se deja hundir en el no-saber como si fuera una noche sempiterna: “Olvido de todo. Profundo descenso en la noche de la existencia. Súplica infinita de la ignorancia, ahogarse de angustia. Deslizarse por encima del abismo y, en la oscuridad impenetrable, experimentar su horror”.⁷⁶

Para sufrir la experiencia interior se debe soportar virilmente la noche del no-saber como “la audacia de una loca ignorancia: dejarse abrasar, gritando de alegría, esperar a la muerte —en razón de una presencia desconocida, incognoscible; transformarse uno mismo en amor y luz ciega, una perfecta ininteligencia del sol”.⁷⁷ Estar en el borde de la locura, en donde nada tiene sentido, abre el inacabamiento ontológico del ser humano, permitiendo la comunicación: “EL NO SABER DESNUDA. [...] EL NO SABER COMUNICA EL ÉXTASIS”.⁷⁸ La aprehensión de esta desnudez, de esta vulnerabilidad metafísica, es la condición necesaria para que Bataille pueda experimentar la disolución de su ser en otro.

⁷² *Ibid.*, 10.

⁷³ *Ibid.*, 14.

⁷⁴ Bataille, *El Culpable*, 98.

⁷⁵ *Ibid.*, 103.

⁷⁶ Bataille, *La experiencia interior*, 44.

⁷⁷ Bataille, *El Culpable*, 28-9.

⁷⁸ Bataille, *La experiencia interior*, 61.

En la tradición cristiana, la comunicación ontológica ocurre en la unión mística con Dios, la cual es provocada por un itinerario meditativo complejo. Los místicos requerían de un objeto específico sobre el cual meditar sostenidamente: la imagen de Cristo crucificado, las sagradas escrituras, la eucaristía, el concepto de Dios, entre otros. Las prácticas meditativas de Bataille fueron inspiradas particularmente por Ángela de Foligno, a quien leyó ávidamente durante la Segunda Guerra Mundial.⁷⁹ El itinerario de la santa de Foligno tiene distintos niveles de complejidad, por lo que es imposible explicarlo con exhaustividad en este artículo, pero considero importante recuperar un pasaje de su *Libro de la experiencia*. Este concierne al éxtasis que sufrió al contemplar largamente el cuerpo herido de Cristo:

Una vez meditaba sobre el gran dolor que Cristo sufrió en la cruz, y pensaba en los clavos de las manos y de los pies, los que, como había escuchado, habían introducido trozos de carne hasta dentro de la madera. Deseaba ver al menos un poco de esa carne de Cristo que los clavos habían introducido en la madera. En ese momento experimenté un dolor tan grande por ese sufrimiento de Cristo que no pude tenerme de pie, sino que me doblé y me senté, e incliné mi cabeza sobre los brazos que extendí hacia el suelo. Fue entonces que Cristo me mostró su garganta y sus brazos. Entonces la tristeza de antes se transformó en una alegría tan grande que no me es posible decir cosa alguna.⁸⁰

Ángela dramatiza en su interior el dolor que la crucifixión representa, conduciéndola al sufrimiento extremo y, por lo tanto, al límite de su ser. Que el cuerpo lacerado de Cristo sea el objeto de meditación de Ángela no es una coincidencia religiosa. Para Bataille, “el extremo del sufrimiento del otro conduce no sólo a su propia disolución, sino también a la disolución de quien contempla ese sufrimiento. Es a través de esta laceración y pérdida de sí que la comunicación entre el yo y el otro ocurre”.⁸¹ Apropriadose de este método, Bataille encuentra su propio objeto de meditación: la fotografía de un joven chino, anónimo, que agoniza el suplicio de los mil cortes.

Particularmente, me fijaba en la imagen fotográfica —o, a veces, el recuerdo que tengo de ella— de un chino que debió ser ajusticiado viviendo yo. [...]. Al final, el paciente, con el

⁷⁹ Bataille, *El Culpable*, 19.

⁸⁰ Ángela de Foligno, *Experiencia de Dios Amor* (Sevilla: Apostolado Mariano, 1991), 52.

⁸¹ Amy Hollywood, “‘Beautiful as a Wasp’: Angela of Foligno and Georges Bataille”, en *The Harvard Theological Review* 92, núm. 2 (1999): 229.

pecho desollado, se retorció, con los brazos de punta en la cabeza, espantoso, horrible, rayado de sangre, hermoso como una avispa.⁸²

Esta fotografía produce en el interior de Bataille lo que fervientemente buscó con Acéphale: el incendio sagrado del sacrificio humano. Aunque el joven chino no estuviera muerto, sino al borde de la vida, “la fragilidad del cuerpo humano proyectado en momentos de sufrimiento supremo se vuelve la base del drama extático de Bataille”.⁸³ Sin embargo, la experiencia interior no es el cumplimiento de un deseo sádico de Bataille, sino la profunda puesta en cuestión de su ser.⁸⁴ Este dismantelamiento interno conlleva la aceptación dolorosa de la incompletud que habita en él: “Cruelmente, ensancho la desgarradura: en ese momento alcanzo el punto del éxtasis. La *compasión*, el dolor y el éxtasis se compaginan”.⁸⁵

Gracias a la contemplación del suplicio del joven chino, Bataille experimentó la danza frenética del mito anti-moderno más radical: la *suerte*. Entendida como la contingencia absoluta, la suerte es la suplantación metafísica de Dios, la ausencia ontológica de cualquier certeza. Bataille explica que la suerte determinó su existencia porque su nacimiento, en realidad, nunca estuvo sujeto a nada:

Cuando considero mi venida al mundo [...] una suerte única decidió la posibilidad de este yo que soy: en última instancia, resalta la imposibilidad loca del único ser sin el cual, *para mí*, no habría nada. La más pequeña diferencia en la serie de la que soy el término y, en lugar de *mí*, ávido de ser yo, no habría en cuanto a *mí* más que la nada.⁸⁶

Bataille advierte que su nacimiento no es lo único determinado por la suerte. Al no haber ninguna certeza existencial, Bataille, que ya ha nacido, está en el borde fácilmente franqueable entre el ser y el no-ser, entre la vida y la muerte. Esto lo explica con el ejemplo del gancho:

He visto sobre un tejado grandes y sólidos ganchos, plantados a media pendiente. Si suponemos un hombre cayendo desde la cima, por suerte podría engancharse en uno de ellos por un brazo o una pierna. Precipitado desde la cima de una casa, me aplastaría contra

⁸² Bataille, *La experiencia interior*, 128. La fotografía puede encontrarse en: Georges Bataille, *Las lágrimas de Eros* (Barcelona: Tusquets, 2007), 248.

⁸³ Hollywood, *Sensible Ecstasy...*, 73.

⁸⁴ Bataille, *La experiencia interior*, 129.

⁸⁵ Bataille, *El Culpable*, 45.

⁸⁶ Bataille, *La experiencia interior*, 77.

el suelo. ¡Pero si ahí hay un gancho, podría detenerme al pasar! Un poco después podría decirme: “Un arquitecto previó un día ese gancho sin el cual yo estaría muerto. Debería estar muerto: pero no ha sido así, sigo en vida, habían puesto un gancho”. Mi presencia y mi vida serían ineluctables: pero no sé qué de imposible, de inconcebible sería su principio. Advierto ahora, al representarme el impulso de la caída, que nada existe en el mundo más que por haber encontrado un gancho. Ordinariamente, evitamos ver el gancho. Nos concedemos a nosotros mismos un carácter de necesidad. Se lo concedemos al mundo, a la tierra, al hombre. Con el gancho que ordena el universo, me he abismado en un juego de espejos infinitos. Ese juego tenía el mismo principio que la caída bloqueada por un gancho. ¿Se irá más lejos en la intimidad de las cosas? Yo temblaba, no podía más. Un arrobamiento íntimo, enervante hasta las lágrimas: renuncio a describir este *sabbat*; todas las orgías del mundo y de todos los tiempos confundidas en esta luz.⁸⁷

La contemplación del suplicio revela la contingencia absoluta que habita en Bataille. Saber radicalmente accidental abre en él su herida ontológica: la certeza de que ningún saber, ningún objeto, ninguna acción colmará su inacabamiento. Bataille escribe, rebotado de angustia:

EL OBJETO DEL ÉXTASIS ES LA AUSENCIA DE RESPUESTA DEL EXTERIOR. LA INEXPLICABLE PRESENCIA DEL HOMBRE ES LA RESPUESTA QUE LA VOLUNTAD SE DA, SUSPENDIDA SOBRE EL VACÍO DE UNA ININTELIGIBLE NOCHE; ESA NOCHE, DE UN EXTREMO AL OTRO, TIENE EL IMPUDOR DE UN GANCHO.⁸⁸

Conclusión: cuando la herida permanece

Frente al inminente ascenso del fascismo, Bataille concibió una voluntad viril que pudiera enfrentarse directamente a la política totalitarista de su época. El modelo era un hombre proletario, férreo, con poder práctico y el deseo soberano de tomar a la historia por sus riendas, sin importar que el proceso conllevara un mal violento hacia otros u otras. Después de la disolución de Contre-Ataque y la creación de Acéphale, la noción de virilidad sufrió un viraje en la obra de Bataille. Si bien continuaba siendo interpretada como una voluntad heroica, sus medios políticos cambiaron drásticamente. Ya no sería la lucha armada, sino la creación de mitos y la práctica de rituales antimodernos lo que podría efectuar el cambio político. De ahí que los miembros de Acéphale glorificaran deidades heterogéneas, como el acéfalo, la muerte de Dios o Dioniso. Su objetivo era la aprehensión de la existencia

⁸⁷ Bataille, *El Culpable*, 86-7.

⁸⁸ *Ibid.*, 91.

completa, aquella que la civilización moderna les había prohibido. Sin embargo, ante la imposibilidad de consumir el ritual heterogéneo por excelencia, a saber, el sacrificio humano, Bataille emprendió por sí mismo su singular experiencia interior.

Rubin Suleiman asegura que, a pesar del giro interiorista, la noción de virilidad que motivó la experiencia interior es la misma que la de la época de Contre-Attaque. Desde su interpretación, es la virilidad violenta la que funge como coraza y motor para soportar la vulnerabilidad que la aceptación de la contingencia metafísica supone. Argumenta que la experiencia interior es una renuncia de lo femenino, considerado como lo débil e informe, ya que es un acto “dominante y viril (Bataille luego dirá soberano) porque escoge activamente su rompimiento [*sundering*]”.⁸⁹ Sin embargo, en oposición a su época en Contre-Attaque, esta virilidad perdió su militancia, su poder de cambiar el mundo social, puesto que se aisló en la soledad de la experiencia individual. Rubin Suleiman pregunta sarcásticamente: “Pero visto desde afuera, ¿cómo puede alguien distinguir a un héroe de la experiencia interior y a un perdedor ordinario, o a un rico merodeador [*wealthy prowler*] que busca emociones eróticas? *Precisamente*, no se podría”.⁹⁰ En este sentido, concluye que Bataille transforma su virilidad en una forma de acción que no se distingue de la impotencia política.

El recorrido de la obra de Bataille que he expuesto a lo largo del artículo muestra una conclusión diferente a la que Rubin Suleiman propone. Es cierto que en la *Suma Ateológica* y *El erotismo* la virilidad se interpreta como una voluntad heroica, valiente, y por momentos, violenta. Sin embargo, su función es meramente poner en moción a la experiencia interior, para luego ser abandonada con prontitud. Contrario a la virilidad conceptualizada a inicios de 1930, en la experiencia interior Bataille abandona toda pretensión soberana, todo deseo de poder sobre el otro e, incluso, toda certeza racional del mundo. Vulnerable, Bataille sacrifica a su propio yo y, por lo tanto, a su propia virilidad. Como el protagonista de su novela, se posiciona en el lugar heterogéneo de lo femenino. En palabras de Hollywood, Bataille se sitúa en el *no-todo*, lugar del cual se apropian aquellos hombres “que rechazan su lugar en un reino (cultural, político y social) simbólico

⁸⁹ Suleiman, “Bataille in the Street”, 77.

⁹⁰ *Ibidem*.

gobernado por el falo (y por ello, simbólica y literalmente por los hombres)".⁹¹ Por esto, concluyo que la experiencia interior, al aprehender la vulnerabilidad ontológica de uno mismo, conlleva la subversión de la virilidad, así como el potencial mal que pueda ocasionar.

Sin embargo, el pensamiento filosófico de Bataille, así como su itinerario meditativo, no están libres de problemas. La misma Hollywood le critica que, en su filosofía, *la herida* adquiere una posición dominante. Por un lado, la incompletud del hombre, su herida ontológica, resulta el único espacio en donde Bataille propone subvertir la virilidad. El sujeto debe aprehender su contingencia en un proceso sumamente angustiante que lo deja vulnerable en la intemperie de la *suerte*. De ahí que pareciera que el hombre viril sólo puede adquirir su vulnerabilidad a través de procesos de dolor extremos, requiriendo, incluso, la contemplación del sufrimiento de otra persona. Pero, ¿por qué concebir a la vulnerabilidad necesariamente como una herida, como si fuera una carencia fundamental, que nos aproxima angustiosamente a la muerte?

Por otro lado, la herida es representada como el espacio de la feminidad, puesto que, en su obra, la mujer resume y desvela la negatividad del hombre. Ella posee, en su cuerpo, los elementos heterogéneos de la muerte, el erotismo, lo irracional y lo abyecto. Yo me pregunto, ¿esto no resulta en una reproducción de la estructura de género patriarcal en donde la mujer, una vez más, toma la posición de un sujeto pasional, mientras el hombre se sitúa jerárquicamente sobre ella con su capacidad racional y su acción política? Peor aún, si el hombre sólo puede aproximarse a la mujer como si ella representara a la muerte, ¿significa que, para Bataille, no existe una manera de construir relaciones horizontales entre ambos géneros?

De esta pregunta deviene una tercera crítica: el único vínculo empático que Bataille tiene durante su experiencia interior es con un cuerpo lacerado, que sufre el extremo del dolor. "La pregunta crucial es por qué la apertura al otro y la comunicación son entendidos como herida".⁹² ¿Por qué es necesario que los términos que comunican, que comparten suelo ontológico, sean destruidos, descuartizados, muertos? ¿Será porque la voluntad heroica de los hombres viriles los blindo de tener empatía por el otro u otra a menos que

⁹¹ Hollywood, *Sensible Ecstasy...*, 65.

⁹² Hollywood, "Beautiful as a Wasp", 235.

sea a través de las experiencias más cruentas? ¿No es posible concebir otras formas de vinculación humana?

La obra de Bataille muestra la ambivalencia y el ciclo contradictorio de lo que implica subvertir a la virilidad desde la virilidad. Contrario a lo que plantea Rubin Suleiman, creo que la experiencia interior pone en jaque al deseo viril por el poder, la soberanía y la certeza. Sin embargo, lo hace porque estos son los mismos valores que la voluntad viril dispone como esenciales. En el imaginario de Bataille, lo que existe es un juego polar y dialéctico entre desear serlo todo o desear ser nada. En última instancia, no propone la construcción de una voluntad anclada en la empatía, el cuidado o la vulnerabilidad emocional. No identifica, finalmente, que, para construir una sociedad heterogénea, también requerimos de una vinculación que no sea ni violenta ni soberana con los otros y otras con quienes compartimos ontológicamente el mundo.

Bibliografía

- Bataille, Georges. *Œuvres complètes III. Œuvres littéraires*. Paris: Éditions Gallimard, 1971.
- Bataille, Georges. *La experiencia interior*. Madrid: Taurus, 1973.
- Bataille, Georges. *El Culpable*. Madrid: Taurus, 1981.
- Bataille, Georges. "Popular Front in the Streets". En *Visions of Excess. Selected writings 1927-1939*, 161-168. Ed. Allan Stoekl. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985.
- Bataille, Georges. "The "Old Mole" and the Prefix *Sur* in the Words *Surhomme* [Superman] and *Surrealist*". En *Visions of excess. Selected writings 1927-1939*, Ed. Allan Stoekl, 32-44. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985.
- Bataille, Georges. *El erotismo*. Barcelona: Tusquets, 1997.
- Bataille, Georges. *Teoría de la religión*. Madrid: Taurus, 1998.
- Bataille, Georges. "El aprendiz de brujo". En *La conjuración sagrada. Ensayos 1929-1939*, Ed. Silvio Mattoni, 232-252. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2003.
- Bataille, Georges. "Crónica nietzscheana". En *Acéphale*, 117-132. Buenos Aires: Caja Negra, 2005.
- Bataille Georges. "La conjuración sagrada". En *Acéphale*, 21-25. Buenos Aires: Caja Negra, 2005.
- Bataille, Georges. "La práctica de la alegría ante la muerte". En *Acéphale*, 163-170. Buenos Aires: Caja Negra, 2005.
- Bataille, Georges. "La estructura psicológica del fascismo". En *Obras escogidas*, 78-115. México: Fontamara, 2006.
- Bataille, Georges. *Las lágrimas de Eros*. Barcelona: Tusquets, 2007.
- Bataille, Georges. "Prohibitions Regarding the Forest of Acéphale". En *The Sacred Conspiracy: The Internal Papers of the Secret Society of Acéphale and Lectures to the College of Sociology*, 175. Eds. Marina Galetti y Alastair Brotchie. Londres: Atlas Press, 2018.
- Bataille, Georges. "Sessional Meeting of 29 September 1938". En *The Sacred Conspiracy: The Internal Papers of the Secret Society of Acéphale and Lectures to the College*

- of Sociology*, 331-335. Eds. Marina Galetti y Alastair Brotchie. Londres: Atlas Press, 2018.
- Caillois, Roger. *Ensayo sobre el espíritu de las sectas*. México: Colegio de México, 1945.
- Caillois, Roger. “Virtudes dionisiacas”, en *Acéphale*, 133-136. Buenos Aires: Caja Negra, 2005.
- Connolly, Sean P. “Georges Bataille, Gender, and Sacrificial Excess”. *The Comparatist* 38 (2014): 108-127.
- De Foligno, Ángela. *Experiencia de Dios Amor*. Sevilla: Apostolado Mariano, 1991.
- Hollywood, Amy. “‘Beautiful as a Wasp’: Angela of Foligno and Georges Bataille”. *The Harvard Theological Review* 92, núm. 2, (1999): 19-49.
- Hollywood, Amy. *Sensible Ecstasy: Mysticism, Sexual Difference, and the Demands of History*. Chicago: The University of Chicago Press, 2002.
- Mauss, Marcel, y Henri Huber. *Sacrifice: Its Nature and Function*. Chicago: The University of Chicago Press, 1981.
- Monnerot, Jules. “Dioniso Filosofía”. En *Acéphale*, 107-116. Buenos Aires: Caja Negra, 2005.
- Suleiman, Susan Rubin. “Bataille in the Street: The Search for Virility in the 1930s”. *Critical Inquiry* 21, núm. 1 (1994): 61-79.
- Wahl, Jean. “Nietzsche y la muerte de Dios”. En *Acéphale*, 71-75. Buenos Aires: Caja Negra, 2005.
- Waldberg, Patrick. “Extract from Achépalogramme (2)”. En *The Sacred Conspiracy: The Internal Papers of the Secret Society of Acéphale and Lectures to the College of Sociology*, 456. Eds. Marina Galetti y Alastair Brotchie. Londres: Atlas Press, 2018.