

La animalidad y lo sagrado en Georges Bataille: de la diferencia antropológica a la comunidad hombre-animal

Natalia Lorio¹

Resumen

Quisiéramos en este texto desarrollar algunas de las derivas sobre el pensamiento de lo animal a partir de la obra de Georges Bataille. Es sabido que Bataille ofrece un planteo antropológico apelando a un saber heterogéneo (que pone en contacto reflexiones sobre la religión, la economía, la ontología y la teoría del sujeto), en cuyos derroteros encontramos un sendero fructífero para pensar las tensiones que se manifiestan en torno a la animalidad, los desafíos que aun quedan por ahondar y las cuestiones ético-políticas que quedan por resolver. Indagaremos en las peculiaridades de la reflexión batailleana sobre la animalidad – que pone en tensión el animismo religioso y el inmanentismo de lo sagrado- que abre, a nuestros ojos, múltiples caminos para pensar una política de lo animal en torno al problema de la comunidad. Para ello, hemos organizado nuestro escrito en torno a cuatro ejes y secciones, a saber: la diferencia antropológica; el paso del animal al hombre; la fascinación del hombre hacia la vida animal por la vía de lo sagrado; para pensar por último la posibilidad de una comunidad *hombre-animal*.

Palabras claves: Diferencia antropológica, negatividad, sagrado, comunidad

¹ UNC – natalialorio@yahoo.com.ar

Introducción

No son pocos los que han apuntado el rol fundamental que juega en la reflexión filosófica el problema de la animalidad, más aún, el “rol central del animal en la autodeterminación de la filosofía” (Guichet en Lindén, 2011, 47). Sin descartar que el tratamiento del problema del animal no está presente con la misma magnitud e importancia en los desarrollos de la tradición filosófica, puede señalarse que en sus derivas contemporáneas se sitúa en cierto lugar privilegiado a la hora de criticar, desmontar o deconstruir el humanismo. Así, deconstruir el humanismo, supone una reflexión sobre lo animal, sobre el umbral entre lo animal y lo humano, o volver a considerar las condiciones de lo viviente. Sea que el animal represente el límite (borroso o no) con lo humano, o represente el suelo desde el cual el hombre (como distancia, como sujeto o como conciencia) se alza, pensar la animalidad señala una vía de crítica del mundo contemporáneo.

En este marco, quisiéramos en este texto desarrollar algunas de las derivas sobre el pensamiento de lo animal a partir de la obra de Georges Bataille. Bataille ofrece un planteo antropológico apelando a un saber heterogéneo (que pone en contacto reflexiones sobre la religión, la economía, la ontología y la teoría del sujeto), en cuyos derroteros encontramos un sendero fructífero para pensar las tensiones que se manifiestan en torno a la animalidad, los desafíos que aun quedan por ahondar y las cuestiones ético-políticas que quedan por resolver.

Proponemos entonces en este texto un rastro del problema de la animalidad en Ba-

taille considerando el lugar privilegiado que el pensador le otorga al remarcar al animal como índice de lo sagrado. Indagaremos en las peculiaridades de su reflexión -que podríamos definir como la tensión entre el animismo religioso y el inmanentismo de lo sagrado (acaso con una idealización de *lo animal*)- que abre, a nuestros ojos, múltiples caminos para pensar una política de lo animal en torno a una comunidad. Para ello, hemos desarrollado nuestra indagación en torno a cuatro ejes y secciones, a saber: la diferencia antropológica; el paso del animal al hombre; la fascinación del hombre hacia la vida animal por la vía de lo sagrado; para pensar por último la posibilidad de una comunidad *hombre-animal*.

I. Mitología de la diferencia antropológica

Agamben llama “máquina antropológica” al mecanismo que remite a la diferencia que *se hace*, que se produce entre lo no-humano y lo humano, aludiendo a la oposición hombre/animal: se trata desde allí de la máquina que de diversos modos fabrica una diferencia, estableciendo distancias que se descubren móviles (cf. Agamben, 2005). Tomando en cuenta lo anterior, es posible reconocer que el funcionamiento de dicha producción en el pensamiento de Bataille logra remitir a distintos hitos para dar cuenta de la diferencia entre el animal y el hombre: lejos de asumir una linealidad que deriva en el abandono (humano) de la vida animal, supone una suerte de dialéctica inmóvil en la que se juega la existencia.

Ya en textos tempranos se transparenta que el tema de la animalidad fue una de las obsesiones que atravesaron el pensamiento de

Bataille. En *El ojo pineal* (1927), la diferencia hombre/animal implicó la creación de un mito, que en su revelación, daba cuenta de la creación imaginaria de las distancias de condiciones de lo animal y lo humano (cf. Lorio, 2008). Valiéndose del recurso de una “antropología mitológica” Bataille sostiene que al intentar describir la vida humana remontando sus condiciones y potencialidades a su origen, es preciso dar cuenta de lo informe del universo que ha producido al hombre como algo tan distinto de todo lo demás. La antropología mitológica que allí traza (Cf. Bataille 1997, 56), se distancia de la antropología científica trazando y retrazando un posible acceso a la revelación de la diferencia: en sus cinco versiones se da una figuración de la vida que permite pensar en la diferencia animal-humano.

Bataille propone en esta visión mitológica una *geometría materialista de la vida*, en la que la misma aparece como la irrupción de líneas de fuerza y puntos de fuga de la energía excesiva existente en los seres. En esta perspectiva geométrica, los seres parecen concebidos a partir de las líneas que sus movimientos pueden describir sobre el globo terrestre. En una de sus versiones², el materialismo energético que expone lo lleva a representarse a la vida animal a partir de “un movimiento horizontal análogo al de la tierra que gira” (Bataille 1997, 47). La horizontalidad de los movimientos animales aparece como el principio vital ligado al sustento, a la necesidad y a la obtención de elementos tendientes a la supervivencia (propone así que la vida animal manifiesta

² Única versión que puede ser fechada con exactitud (1930) titulada “El Jésume”.

su indiferencia respecto de la vida soberana, cuyo símbolo supremo es el sol).

En esta figuración temprana la animalidad se encuentra entramada en los geométricos movimientos energético horizontales de la pura necesidad: la animalidad aparece como el lugar donde la vida sigue atada al mundo en tanto éste es fuente de su sustento (mientras que la diferencia humana está dada por la posibilidad de transgredir esa visión horizontal y direccionar la misma hacia el sol gracias a la existencia de un “ojo pineal”).

En las versiones de *El ojo pineal* Bataille se aboca a *consumar* esta visión soberana, en la que animalidad que soporta a la vida humana es negada y transgredida. De este modo encontramos aquí que la humanidad se agita en la misma dirección solar que la vida vegetal, siendo a su vez animalidad tráfuga, pues puede transgredir su horizontalidad. Desde aquí se traza un vector desde dónde pensar la diferencia antropológica, desde el cual se señala que el hombre es -entre todos los animales- el único que alcanza una rigidez y erección completas: en el hombre se halla erguido lo que en los animales es ondulante movimiento horizontal y vertical. Y es esa rigidez que ha asumido el animal humano la que ha dado origen al equilibrio tensado hacia la visión de las regiones celestes³, ocultando esa parte

³ Este ojo soberano está tan alejado como puede estarlo del órgano cartesiano, se presenta en la representación que Bataille ofrece desde este materialismo energético más bien como un órgano sexual dirigido hacia el cosmos: “El ojo situado en el medio de la parte superior del cráneo, y que, para contemplarlo en una soledad siniestra, se abre sobre el sol incandescente, no es un producto del entendimiento, sino más bien una existencia inmediata: se abre y se ciega

maldita y volcánica (que en otros animales está al desnudo y mostrando su espectacular protuberancia).

II. El paso del animal al hombre

Con otros intereses y ya no discutiendo con la antropología científica, sino con la antropología filosófica, Bataille retoma planteos hegelianos como el de Kojève para sostener que la humanidad se afirma mediante la negación de la animalidad. En “*Hegel, la muerte y el sacrificio*” (de 1955), Bataille retoma las *Conferencias* de Hegel de 1805-1806 donde se expresa la condición de la humanidad atravesada por la negación y la nada que se erige como un yo⁴.

Bataille retoma la interpretación de Kojève de la negatividad del hombre frente a lo dado (su animalidad y el mundo que lo rodea), pero para llegar a un puerto distinto, vale decir, para llegar a la soberanía. Para Kojève esa Nada que es el hombre, la Nada como fundamento de la existencia humana se manifiesta como “Acción negativa o

como una consumación o como una fiebre que devora al ser, o, más exactamente, la cabeza, y juega así el papel del incendio de una casa; la cabeza, en lugar de encerrar la vida como se guarda el dinero en un cofre, la gasta sin cuento y obtiene como resultado de esta metamorfosis erótica *el poder eléctrico de las puntas*. Esta gran cabeza ardiente es la imagen y la luz desagradable de *la noción de gasto*”. (Bataille 1997, 61).

⁴ “El hombre es esa noche, esa Nada vacía que contiene todo en su simplicidad indivisa: una riqueza de un número infinito de representaciones, de imágenes, de las cuales ninguna acude con precisión al espíritu, o (incluso) que no están (allí) en tanto que realmente presentes. Lo que existe es la noche, la interioridad o intimidad de la naturaleza: (el) Yo-personal-puro”. (Cf. Bataille 2003a, 283).

creadora, libre y conciente de sí misma”, lo que le permite afirmar que la filosofía de Hegel es una filosofía de la muerte (Kojève 2003, p. 49), donde la muerte no deja de ser un principio de acción.

En este planteo que toma la Negatividad como lo central en el hombre, éste es pensado a partir de su negación frente a la naturaleza, pues introduce en ella, como una anomalía, un “Yo-personal-puro”. Es decir, establece una diferencia frente a lo que es indiferenciado, o, en términos batailleanos, establece una discontinuidad allí donde sólo había continuidad. El hombre es la interioridad que irrumpe en la exterioridad de las cosas en sí. Pero el nacimiento de la conciencia no representa sólo la instauración de la interioridad, sino que también esa negación de la naturaleza se hace exterior, en la modificación de la naturaleza. Esa transformación, que en realidad es la creación de un mundo que no existía, se da en este esquema kojéviano a partir de dos formas principales: el trabajo y la lucha. Ese mundo nuevo, esa noche del mundo que es el hombre, es asimismo el mundo histórico, “donde la Negatividad del hombre, esa Nada que lo roe por dentro, crea el conjunto de lo real concreto (a la vez objeto y sujeto, mundo real modificado o no, hombre que piensa y modifica el mundo)” (Bataille 2003a, 285).

Así, veremos que la simpatía de Bataille respecto a la filosofía hegeliana se vincula a la idea de ver al hombre como un movimiento que es imposible aislar en el seno de la totalidad. Y desde esa mirada de la totalidad es que Bataille intentará dar a entender cómo se produce el paso de la animalidad a la humanidad.

Ese paso, parece evidente, ha requerido una muerte, la muerte del animal en el hombre. Es decir, la negatividad que es el hombre se cumple necesariamente en sí mismo. Lleva el hombre en su interior la muerte de aquello dado que él es, que su animalidad representa, así como la angustia que esta muerte genera⁵. Angustia que es deseada, buscada y provocada, pues sin la muerte que la genera no habría lo *nuevo*: el hombre, la libertad, ni historia ni individuo. Frente a lo dado, el hombre es, y sufre, la negatividad que lleva en su interior, arrojándolo siempre hacia un más allá de sí mismo. Ese más allá de sí mismo es su propia libertad, la posibilidad de ser histórico y la configuración de su ser en tanto individuo (que ha de significar para el hombre la condición de morir aisladamente, cobrando conciencia de ello previamente).

En Hegel está presente la idea del hombre como la mediación misma que, ante la naturaleza como totalidad, tiene la fuerza de separar, por el entendimiento, lo que es, negando la naturaleza como continuidad. Pero para llevar a cabo este movimiento,

⁵ De la *Fenomenología del Espíritu* Bataille tomará la centralidad de la muerte y la conciencia de muerte en la constitución del hombre, allí leemos: “Pero la vida del Espíritu no es la vida que se asusta ante la muerte y se preserva de la destrucción, sino que soporta la muerte y se conserva en ella. El Espíritu no obtiene su verdad sino encontrándose a sí mismo en el desgarramiento absoluto. No es esa potencia (prodigiosa) por ser lo Positivo que se aparta de lo Negativo (...) no, el Espíritu no es esa potencia sino en la medida en que contempla lo Negativo bien de frente (y) permanece cerca suyo. Esa permanencia-prolongada es la fuerza mágica que traspone lo negativo en el Ser-dado”. (Bataille 2003a, 290 y Hegel 1998, 24).

dirá Bataille retomando la interpretación de Kojève, ha sido necesario que se niegue a sí en tanto animal. Y negarlo es negar al animal que sirve de soporte al hombre que ha de llevar a cabo esas mediaciones. El lenguaje mismo es una forma de negatividad que separa entidades al nombrarlas, y al fundar la separación se funda a su vez sobre ella, en el interior de un mundo formado por entidades separadas y nombradas.

Quizá ahora es más claro el nombre de “filosofía de la muerte” para la filosofía de Hegel, pues en un sacrificio, el hombre mató al animal que hay dentro de sí (creando la conciencia, el lenguaje, la historia, la libertad, el individuo discontinuo). Así, “*el hombre es la muerte que vive una vida humana*” (Bataille 2003a, 295). Y es en este punto que podemos reconocer que hay en el hombre una libertad, una primera expresión de soberanía que, aun sin ser una expresión completa, tiende siempre a ir más allá de sí mismo. Algo en el hombre señala hacia su soberanía, pues hace su voluntad, habiéndose librado previamente de la necesidad animal (ante la cual debía ser servil; es decir, debía actuar para conseguir determinados fines). Finalmente, a partir de este sacrificio de la animalidad, puede vislumbrarse la posibilidad de realizar un acto autónomo (que es fin en sí mismo) y que pone en riesgo su propio sostén. Si bien no se trata de una expresión de soberanía, puesto a que esta se da en la lucha con el semejante, puede notarse un movimiento que tiende hacia ella.

III. Del hombre al animal

A partir de lo que hemos presentado, es posible reconocer en el pensamiento de Bataille diversas derivas en torno a la animalidad, no sólo de cara a la tensión entre esta mirada mitológica de lo solar que concibe lo animal como sujeto a la simple necesidad, ni tampoco atendiendo a que la animalidad no se presenta sólo como lo que da origen de lo humano (por la transgresión, o por la conciencia o por el lenguaje), sino sobre todo por el señalamiento en el que lo animal aparece bajo el cariz de la vida de la que se tiene nostalgia. Este será el vector que sostiene la fascinación por la animalidad en tanto vida sin distancia y distinción que se transparenta en *Teoría de la religión*.

No es casual que se plantee la cuestión del animal al inicio del tratamiento en su teoría de la religión: la animalidad es tomada como “dato fundamental” a partir del cual es posible pensar la cuestión de lo sagrado. Allí leemos: “Abordo la animalidad desde un punto de vista estrecho, que me parece discutible, pero cuyo sentido aparecerá en el desarrollo que sigue. Desde este punto de vista, la animalidad es la inmediatez, o la inmanencia” (Bataille 1998, 21). Añade que la inmanencia del animal respecto a su medio está dada por la situación en que un animal se come a otro; siendo ambos semejantes, entre devorador y devorado no hay trascendencia, o dicho de otro modo, ninguno opone al otro la afirmación de la diferencia (como sucede en el enfrentamiento entre amo y esclavo):

No existe diferencia *aprehensible* si el objeto no ha sido puesto. El animal que otro animal devora no está todavía dado como obje-

to. No hay, del animal comido al que come, una elación de subordinación como la que une un objeto, una cosa, al hombre, que se rehúsa, a su vez, a ser mirado como cosa. Nada se da para el animal a lo largo del tiempo. Sólo en la medida en que somos humanos el objeto existe en el tiempo en que su duración es aprehensible (Bataille 1998, 22).

Para la diferencia, y la trascendencia, es necesario que el objeto sea puesto, es decir, tome la posición que lo subordina. Siendo así, queda claro que entre los animales no hay trascendencia. El animal devorado es destruido sin que se interponga en ese acto la consideración acerca de su duración. Ese más allá que puede ser la duración humana, no es propia del animal, al que le conviene en todo caso el más acá en que es consumido o puede consumir. Así, la inmanencia del animal, el estado de estar en el mundo *como agua en el agua*, se da a condición de un fluir que devora: el animal necesita alimentarse para existir, y esa destrucción es parte también de la inmanencia en la que vive.

En estas consideraciones Bataille recalca el hecho de que nada nos está más cerrado al conocimiento que la vida animal de la que nos hemos separado al establecer la distinción entre sujeto y objeto. *Sin embargo, la animalidad propone un enigma al pensamiento, pues está a medio camino de nuestra conciencia, sin convertirse por ello en una cosa*. El pensamiento que quiere saber de ella tiende hacia la poesía. Incluso podría decirse que miente acerca de ella, pues realiza un deslizamiento desde lo cognoscible hacia lo incognoscible, y hablar de animalidad significa la sustitución de “la nada de la

ignorancia por una fulguración indistinta”. Y sin embargo, esto es lo propio del espíritu que forma una “aureola fascinante” a través de las palabras aunque “esta poesía no es más que una vía por la que un hombre va de un mundo cuyo sentido es pleno a la dislocación final de los sentidos, de todo sentido, que se revela pronto como inevitable” (Bataille 1998, 25).

La animalidad, para el autor, tiene el sentido de una profundidad que se escapa, una profundidad que de este modo escurridizo le pertenece también a la humanidad. La profundidad se escurre en el mundo humano donde la inmediatez y la intimidad han sido relegadas al posicionar un objeto y trascender la continuidad en el empleo de los útiles. La humanidad, por tanto, tendrá el sentido de la ruptura del mundo íntimo y la elaboración del mundo profano. Ahora bien, ahondemos en la caracterización que sobre lo profano ha realizado Bataille. El útil elaborado rompe la continuidad indistinta bajo la forma de un no yo, es más, se trata de *algo* que no soy yo y que está subordinado al uso que se le dará, o mejor, desde siempre, su fin es ser medio-para. El útil instauro el mundo profano para el hombre, pues no tiene valor en sí mismo – como el mundo o el sujeto-, sino por los resultados con los que se cuenta en su uso.

El mundo profano abierto por el hombre reposa en el siguiente absurdo: el fin del empleo de un útil tiene siempre el mismo sentido que el empleo del útil. El mundo profano es aquel en el que a todo se le asigna una utilidad, una y otra vez. Incluso el hombre es tenido en cuenta como un útil más, que sirve, que dura, que está subordi-

nado a la duración y es servil (a la permanencia).

En contrapartida, podríamos arriesgar en este momento que un mundo sagrado es aquel en donde no está interrumpida la intimidad entre los seres y el mundo, y no hay subordinación, pues ésta inmanencia es valiosa en sí misma... “solo un mundo en el que los seres están indistintamente perdidos es superfluo, no sirve para nada, no tiene nada que hacer y no quiere decir nada: sólo él tiene un valor en sí mismo, no en vista de otra cosa, esa otra cosa por otra cosa y así en adelante” (Bataille 1998, 33).

IV. Hacia una comunidad *hombre-animal*

Teniendo en cuenta los desarrollos que anteceden es plausible reconocer una arista en el pensamiento de Bataille que nos lleva a considerar la ligazón de lo sagrado con la posibilidad de una comunidad de lo viviente⁶. La animalidad entendida (desde la trascendencia humana) como inmanencia o continuidad – “estar en el mundo como agua en el agua”- señala la vía a partir de la cual Bataille vincula la inmanencia animal con la experiencia de lo sagrado.

La continuidad perdida en el hombre, es decir, la ruptura que no puede volver a ligarse (a no ser más que a través de una violencia soberana, que es sólo fulgor), estable-

⁶ Mónica Cragolini ha desarrollado esta deriva en torno a la comunidad de lo viviente en diversos textos. Cf. “El oído de Heidegger en la cuestión de lo viviente animal” en *Revista Nombres*, Córdoba, n° 22, 2008; Cragolini, M (comp.), *Extrañas comunidades. La impronta nietzscheana en el debate contemporáneo*, Buenos Aires, La Cebra, 2009; entre otros.

ce la distancia del hombre con el animal, pero a su vez revela a nuestros ojos, la mirada nostálgica hacia la continuidad que el animal despliega. No obstante es la experiencia de lo sagrado lo que establece una suerte de umbral entre la distancia y la nostalgia: el animal aceptaba la inmanencia que le sumergía sin protestas aparentes, mientras que el hombre, en el sentimiento de lo sagrado, experimenta una especie de horror impotente. Este horror es ambiguo. Sin duda ninguna, lo que es sagrado atrae y posee un valor incomparable, pero en el mismo momento eso aparece vertiginosamente peligroso para este mundo claro y profano donde la humanidad sitúa su dominio privilegiado (Bataille 1998, 390).

Siguiendo el camino trazado por Bataille, surge la importancia del fenómeno del sacrificio. Sin embargo, a nuestros ojos, el sacrificio no debe ser pensado como acción real de destrucción, sino en términos de un operador simbólico: el *principio del sacrificio* supone la *destrucción de la cosa* profana en los seres. “Es la cosa –sólo la cosa- lo que el sacrificio quiere destruir en la víctima. El sacrificio destruye los lazos de subordinación reales de un objeto, arrebatada a la víctima del mundo de la utilidad y la devuelve al del capricho ininteligible” (Bataille 1998, 47).

Para el autor la destrucción operada en el sacrificio tiene el valor de devolver la intimidad perdida. El sacerdote quita al animal que será inmolado del orden del mundo profano (donde podría ser útil al hombre *para* alimentarse *para* luego... y así sucesivamente). Deja de ser una cosa más entre otras, conocida de manera clara y distinta. Ese movimiento devuelve al animal al

mundo que le es inmanente, íntimamente oscuro, es decir, el mundo sagrado de aquello que no ha sido hecho por el hombre.

Pero ¿sólo el animal sacrificado es devuelto? ¿Quién lo devuelve? ¿Podría ser llevado íntimamente en soledad? En el desarrollo que establece Bataille en *Teoría de la religión*, el sacerdote -que tiene el don de lo sagrado- en el acto de la inmolación también ha dejado su antigua condición de extranjero al mundo intenso de lo sagrado. El hombre que oficia ese pasaje propicia en el sacrificio la negación de él mismo como cosa que usa todo para su provecho. El sacrificio pone en evidencia de este modo que, por un lado, la separación previa del sacrificador y del mundo es necesaria para el regreso a la intimidad ininteligible, y por otro, que tanto el sacrificador como la víctima deben abandonar la subordinación al mundo real. Ambos participan de este modo del mundo soberano de lo sagrado:

El sacrificador enuncia: “*íntimamente*, yo pertenezco al mundo soberano de los dioses y mitos, al mundo de la generosidad violenta y sin cálculo (...) Yo te retiro, víctima, del mundo en que estabas y no podías sino estar reducida al estado de una cosa, poseedora de un sentido exterior a tu naturaleza íntima. Yo te reclamo a la *intimidad* del mundo divino, de la inmanencia profunda de todo lo que es” (Bataille 1998, 48).

Es así como el sacrificio da la espalda a las relaciones reales, que siempre implican la necesidad, la previsión y la postergación. Desde la separación de los seres rompe el aislamiento, y el movimiento de negación llevado a cabo en el sacrificio se juega por entero en el terreno de la gratuidad pueril (Aunque no es necesaria la ejecución en el

sacrificio, si ésta se da, es la negación mayor del orden real). Según Bataille, el sacrificio del animal tiene el sentido de reparar la ofensa de haberlo convertido en cosa, pero esta reparación implica una conciencia que ha abandonado su claridad y distinción habituales. Supone una conciencia obnubilada que atiende a la participación con la intimidad oscura.

Es interesante en este punto la mirada crítica de Elisabeth de Fontenay en *Le silence du bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité*, que en el capítulo “Le temps des sacrifices” pondera la mirada sobre la animalidad en Bataille a partir del tratamiento sobre el sacrificio⁷. La autora reconoce que la reflexión de Bataille en *Teoría de la religión* sobre la esencia del sacrificio permanece incontestable: como hemos señalado allí Bataille refiere que nada nos está más cerrado que la vida animal de la que hemos salido y señala que animal no es simplemente una cosa, y que abre delante de la humanidad una profundidad que nos es familiar. De Fontenay subraya que “jamás se han pronunciado palabras sobre la animalidad más cercana al indecible enigma que estas que aparecen en las páginas de *Teoría de la religión*” (2009, 209).

La autora también pone en valor la descripción de Bataille de la inmediatez e inmanencia del animal que permanece impentable y el motivo del sacrificio como una manera de reparar una ofensa ya que sus-

⁷ A su vez, se muestra crítica de los intentos del Colegio de sociología por volver a despertar lo sagrado en aquellos años como una tentativa ridícula (refiriéndose a los colegiados como “viejos adolescentes obsesionados por el primitivismo”) y tomando sus actividades como un *Happening sangriento*.

trae al animal del mundo de la cosa, permitiendo pensar una comunidad de lo humano, lo divino y los animales: “El sacrificio consagra por la aniquilación a un ser vivo que es apartado del mundo profano, lo arranca de la esfera del trabajo, del cálculo y de la economía y lo devuelve a una consumación susceptible de restablecer entre la víctima, el sacrificante y la divinidad una continuidad que había sido suprimida” (de Fontenay 2009, 211).

V. Últimas cuestiones

Hemos querido presentar las tensiones bajo las cuales Bataille piensa la animalidad y el atravesamiento de la misma a la hora de reflexionar acerca de las contradicciones de la vida humana. Bataille asume de diferentes modos y con diferentes matices (según los textos de los que se trate y el tema central en cada uno de ellos) la *hibridez* que atañe a la vida humana. Esa hibridez -que claramente Bataille avistó en las pinturas de las cuevas de Lascaux- daba cuenta de que la humanidad, entonces, se elabora como vida tráfuga, fugitiva de la inmanencia animal que *está en el mundo como agua en el agua*. Reconoce asimismo que la vida humana “sólo podía prosperar a condición de negar *lo que era*, de afirmar *lo que no era*” (Bataille 2003b, 85). Sin embargo en esa negación que retomará del hegelianismo, Bataille establece la fluctuación de ese límite flotante entre la vida indiferenciada (del animal) y la vida de la conciencia (del hombre), ese umbral “entre lo animal y lo humano” que, como afirma Agamben, señala “su ser siempre menos y siempre más que él mismo” (2005, 43).

Si reconocemos que la máquina antropológica del humanismo es ese dispositivo que verifica la ausencia del hombre en el hombre, la ausencia de una naturaleza propia tiene la forma, en este trazado batailleano, de aquello que está presente en su ausencia. En lo producido por la máquina mitológica en *El ojo pineal* (que revela que no hay una sustancia del mito) no hay delimitación segura entre lo humano y lo animal, sino por una libertad virtual que se supone en el hombre. Y en los trazados de diferencia antropológica que hemos recorrido lo animal aparece atravesado ora por la necesidad, ora por la continuidad y la inmanencia, ora por la inmediatez.

Es en *Teoría de la religión*, donde el señalamiento de lo sagrado establece la distinción respecto de la mirada sobre la vida animal. Allí incluso se muestra que las oposiciones que se juegan al interior de la humanidad, no sólo están dadas en la diferencia entre el hombre y el animal, sino también entre el hombre y la cosa, entre lo humano y lo no humano que en este punto es *lo inanimado*. Frente a la inmanencia e indistinción animal, el hombre se alza como el yo que se opone al fluir indistinto de la vida al fabricarse a sí mismo en la fabricación de los objetos y su utilidad: la humanidad construye un mundo real de cosas que puede usar y que siempre revisten el carácter paródico del útil, cuyo fin siempre es ser medio.

La humanidad, por tanto, tendrá el sentido de inaugurar la ruptura de ese mundo íntimo en la elaboración del mundo profano, a cuya contraluz, el mundo sagrado aparece como lo que no puede ser fabricado, como aquello que aún no ha roto la intimidad del

mundo, como una profundidad que “se escapa” al hacer y al conocer. Profundidad, incluso, que es humana: “no sé de hecho qué es el ser que soy; ignoro por lo mismo qué es este mundo, no podría hacer otro de ninguna manera” (Bataille 1998, 34). Y sin embargo, en un paso complejo, el hombre considera como “cosas” aún esa profundidad, volviendo profano lo que no ha sido fabricado por él y servilizando lo que no existe como medio sino como fin en sí mismo:

“De este modo, habiendo determinado cosas estables, sencillas y que es posible hacer, los hombres han determinado en el plano en el que esas cosas han aparecido, como si fuesen comparables al garrote, a la piedra tallada, elementos que estaban y permanecían pese a eso en la continuidad del mundo, como los animales, las plantas, otros hombres y, finalmente, el sujeto mismo que determina (...) Esta introducción de elementos de la misma naturaleza que el sujeto, o del mismo sujeto, en el plano de los objetos es siempre precaria, incierta y desigualmente completa (...) Finalmente, percibimos cada aparición-sujeto (nosotros mismos), animal, espíritu, mundo- al mismo tiempo desde fuera y desde dentro, juntamente como continuidad, por relación a nosotros mismos, y como objeto” (Bataille 1998, 34-35).

Contra la cosificación de la existencia, contra la cosificación de la vida, de lo animal, del mundo, Bataille reconoce la centralidad de lo sagrado, es decir, aquello que no ha sido hecho por el hombre, que no es un

medio para nada, sino un fin en sí mismo⁸. La crítica a la modernidad y la profanación que estableció en todos los ámbitos de la acción y el pensamiento se hace más que patente en esta perspectiva. No sólo el hombre es un fin en sí mismo: desde esta concepción, se señala la condición sagrada de la vida animal -incluso de lo inanimado-. Esta ampliación resuena en múltiples abordajes políticos actuales que reconocen la importancia de un reconocimiento sin contrapartida o una responsabilidad hiperbólica.

Desde aquí, desde este punto en el que lo sagrado es la piedra de toque para la ampliación de nuestras cuestiones ético-políticas, creemos que resulta interesante

⁸ Preguntamos entonces: ¿es posible considerar la máquina antropológica a instancias de un conocimiento sobre el hombre que descubre, finalmente, que incluso él puede ser fabricado, a instancias de la profanación de su sacralidad que lo ha convertido en algo que “puede hacerse”, factible de “hacer uno igual,” o incluso, un útil entre otros?. Bajo el nombre de recurso humano, la modernidad que nos toca desmiente de cabo a rabo, la virtualidad de la soberanía y propone, quizá, una virtualidad más escandalosa, donde *ser siempre más o siempre menos que el hombre*, termina en la cosa, en el hombre cosa que el hombre constituye en el capítulo de la Cosa Universal entrevisto por Bataille en la figura del Imperio o la industria. Si bien Agamben en *Lo abierto* (2005.) estima la imposibilidad de las delimitaciones definitivas entre hombre y animal, vacío que puede dar pie al *paradójico lugar* donde se dé la reconciliación del ser humano con su animalidad, cabe pensar que un tipo de reconciliación parece más cercana: la del hombre con la cosa, la reducción del hombre a la cosa, conciliación inédita bajo la que “nadie recusa el principio de esta soberanía de la servidumbre”. (Bataille 1998, 97).

replantear la cuestión de la comunidad hombre-animal yendo más allá del sacrificio o del principio del sacrificio. El reconocimiento de lo sagrado en la vida animal y humana que posibilitan muchas de las reflexiones batailleanas, según hemos visto, no sólo se circunscriben a la cuestión del sacrificio (o la violencia sagrada): si bien en el entramado de su obra es fundamental el problema del sacrificio, reconocemos allí una suerte de quiasma entre el cuidado y la violencia.

Decíamos al inicio que el pensamiento de Bataille puede abrir múltiples caminos para pensar una política de lo animal en torno a una comunidad. Ahora, tras el recorrido llevado a cabo quisiéramos invertir los términos y el sentido, apostando que la preocupación por lo sagrado (en lo viviente) permite aventurarse en otras vías de pensamiento *para pensar una política de la comunidad en torno a la animalidad*. Es más bien desde el fenómeno de lo sagrado desde donde es posible avizorar un nuevo pensamiento sobre la comunidad, una comunidad de lo viviente que vaya más allá del reino de lo útil, más allá de la subordinación (del animal y del hombre) al mundo de la cosa.

Natalia Lorio

Prof. y Lic. en Filosofía por la UNRC. Doctora en Filosofía (con Becas de posgrado de Conicet) por la UNC. Actualmente colabora en la cátedra de Filosofía de las religiones en la Escuela de Filosofía (UNC). Fue miembro del grupo de investigación en filosofía política dirigido por el Dr. Diego Tatián, y actualmente es miembro del grupo sobre pensamiento político dirigido por el Dr. Emmanuel Biset. Colaboró en revistas nacionales e internacionales (*El Banquete, Nombres, Pléyade, Areté*). Ha publicado los libros *Inhumanidad, erotismo y suerte en Georges Bataille* [en colaboración] (Córdoba: Alción editora, 2008) y *La escritura y lo sagrado. Bataille-Derrida-Marion-Blanchot-Foucault* [en colaboración] (Córdoba: Alción editora, 2009). Participó en la compilación (con Biset y Ricca) de *Animales/Hombres /Máquinas* (Río Cuarto: Editorial de la UNRC, 2009).

Bibliografía

Agamben, Giorgio, *Lo abierto. El hombre y el animal*, Trad. Antonio Gimeno Cuspinera, Valencia, Pre-textos, 2005.

Bataille, Georges., *El ojo pineal*, Trad. Manuel Arranz, Valencia, Pre-textos, 1997.

Bataille, Georges, *La felicidad, el erotismo y la literatura*. Ensayos 1944-1961, Trad. Silvio Mattoni, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2003a.

Bataille, Georges, *Teoría de la religión*, Trad. Fernando Savater, Madrid, Taurus, 1998

Bataille, G., *Lascaux o el nacimiento de la obra de arte*, Trad. Axel Gasquet, Córdoba, Alción Editora, 2003b.

Cragolini, Mónica, “El oído de Heidegger en la cuestión de lo viviente animal” en Revista Nombres, Córdoba, nº 22, 2008.

Cragolini, Mónica (comp.), *Extrañas comunidades. La impronta nietzscheana en el debate contemporáneo*, Buenos Aires, La Cebra, 2009.

Kojève Alexandre, *La idea de muerte en Hegel*, Trad. José Sebreli, Bs., As., Leviatán, 2003, p. 49.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Fenomenología del Espíritu*, Trad. De Wenceslao Roces, México, FCE, 1998

Lorio, Natalia, “Mitología (im)posible” , en Revista Nombres, Córdoba, nº 22, 2008.

de Fontenay, Elisabeth, *Le silence du bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité*, Paris, Fayard, 2009, p. 209.

Guichet, Jean-Luc , “Ruses et distorsions animales du Cogito” en Lindén, Jan-Ivar (éd.), *L´animalité. Six interprétations humaines*, Paris, L´Harmattan, 2011.