

Autoconciencia y sacrificio¹

Gastón Molina

“El Hombre difiere del ser natural que él también es: el gesto del sacrificio es lo que él es humanamente, y el espectáculo del sacrificio pone entonces su humanidad de manifiesto”. (Bataille, en *Hegel, la muerte y el sacrificio*).

Oponer el pensamiento a la violencia puede resultar uno de los lugares comunes a la hora de revisar la tradición filosófica. La articulación lógica del pensar establecería una frontera que permitiría la delimitación de un ámbito en el que éste reposa sin sobresaltos en su identidad consigo mismo. La valoración platónica de la tranquilidad y el dominio de sí vendrían desde antiguo a dar cuenta de esta coincidencia, de este sosegado “siempre igual a sí mismo” permanentemente amenazado por el dolor, por la fractura de su mismidad. “La ley dice —escribe Platón en la *República*— que, en una u otra forma, lo más hermoso es conservar la tranquilidad en la desgracia y no dejarse arrastrar a la desesperación”.² Para evitar el desgobierno pareciera que fuera suficiente con que el pensamiento conservara su lugar. Sin embargo, el lugar no está dado.³ Si la razón manda no dejarse arrastrar, la tranquilidad no será algo que se conserva manteniendo alejada a la desdicha, sino más bien conteniéndola. Pero para refrenarse, la razón, que no consistiría sino en ello, tendría que estar abierta a su propia desventura, como si necesitara de su extravío para mejor recogerse en esa lucha con la alteridad, para calmar el dolor de lo mismo —la verdad— en ese trabajo de abrirse como lugar. Esta contención indicaría que la

¹ Este texto es parte de una investigación en curso inscrita en el marco del Programa de Doctorado en Filosofía con mención en Estética y Teoría del Arte de la Universidad de Chile, financiado por CONICYT.

² Platón, *La República*, 604 b-c.

³ En vista a la compleja noción de “lugar”, Heidegger ofrece una polémica dilucidación de ésta en *El habla en el poema*: “En su origen, ‘lugar’ (*Ort*) significa la punta de lanza. En ella todo converge hacia la punta. El lugar reúne hacia sí a lo supremo y a lo extremo. Lo que reúne así penetra y atraviesa todo con su esencia. El lugar, lo reunidor, recoge hacia sí y resguarda lo recogido, pero no como una envoltura encerradora, sino de modo que transluce y translumina lo recogido, liberándolo así a su ser propio”. Heidegger, M., *De camino al habla*, Odós, Barcelona, 1990, pág. 35. Lo que nos interesa de la cita es esta reunión de carácter no sustantivo, que ya con la alusión a la punta de lanza anticipa de alguna manera el asunto del dolor y la diferencia que tratará en las páginas siguientes. Sólo quisiéramos subrayar aquí la paradoja, trabajada temáticamente, de una reunión que se logra por una especie de corte, de una herida. En lo que sigue veremos que esta paradoja no es exclusiva de Heidegger, incluso podrían escucharse en ella ecos de los relatos míticos respecto a la fundación del mundo, que tiene lugar a partir de la separación entre tierra y cielo: se requiere del dos, del tres o del cuatro para tener el uno. De cualquier modo no se trataría en ningún caso de “teorías” equivalentes, pues la manera en que este problema es expuesto conduce a interpretaciones disímiles, donde la misma operación interpretativa está puesta en cuestión.

ley del pensamiento se juega en erigirse el mismo como ley y como principio del decir, un decir que ordena, o sea, que dispone y manda.⁴ El texto platónico consolaría la escena de esta instalación.

Como sabemos, el texto platónico presenta al pensar racional en afinidad con el ser, en tanto ambos se contraponen a lo sensible, a la desdicha y al dolor de la contradicción. Así, el principio lógico de no contradicción tendría un rango ontológico, en la medida en que en él se expresa la estructura según la cual el ser se comprende y se manifiesta: lo inmutable que no difiere de sí. Por ello será el alma racional la que pueda también decir esta estructura de la cual forma parte, mediante la delimitación y fijación conceptual de lo que *es* según género y especie, donde queda inscrito el “declive” de los entes de acuerdo a su lugar en la jerarquía del ser. La medida de esta jerarquía sería el *logos* mismo en su articulación lógico-ontológica.

En este sentido, el principio de identidad no se restringe al orden lógico de la argumentación. Si la afinidad del pensamiento con el ser descansa en su mutua estabilidad, opuesta al desgarramiento del devenir, y con ello al entorpecimiento y la molestia en el que, dada la condición sensible del hombre, el pensar se tiene que desenvolver, entonces la violencia no le sobreviene al ser o al pensamiento sin más. Lo violentado por el arrastre de la corrupción y la muerte sería el juego de las afinidades y analogías que los vinculan internamente. En este sentido lo estable sería su proximidad, y es ésta la que el texto platónico resguardaría. Sin embargo, sabemos también de las violencias comprometidas en la delimitación y jerarquización platónica, en ese corte que establece y fija las dualidades en las que el pensamiento no ha dejado, de uno u otro modo, de discurrir.

Respecto a esta violencia que pareciera alojar en el mismo límite que pretende mantenerla a raya, quisiera subrayar esa paradójica imagen del *Fedón*, aquella donde tenemos noticia de las últimas palabras de Sócrates. Conocemos la escena y las palabras: “Critón, le debemos un gallo a Asclepio. Así que págaselo y no lo descuides”.⁵ La discusión acerca de la índole irónica, o no, de esta frase es abundante. Lo cierto es que Sócrates pide no olvidar el sacrificio de un gallo al dios de la salud, no olvidar lo que se le debe. Luego Sócrates guarda silencio. Ante la pregunta de si tiene algo más que decir, reseña el texto, Sócrates ya no contesta, y al poco rato un “estremecimiento” que fija su mirada, lo sacude, silenciando la contenida aflicción de ese último silencio en que, sin embargo, parece haberse recogido con toda tranquilidad. La tonalidad afectiva de la víctima pareciera no variar en ningún momento, se mantiene en un ánimo reposado, al contrario de aquellos que le rodean. Unas pocas líneas más arriba sus amigos, sin poder aguantar, lloran por esa pérdida tan querida, es decir, lloran por sí mismos. Y Sócrates les reprocha su falta de contención: “¿Qué hacéis, sorprendentes amigos? Ciertamente por ese motivo despedí a las mujeres, para que no desentonaran. Porque he oído que hay que morir en un silencio ritual. Con que tened valor y mantened la calma”.⁶ Aquí, como en la cita con la que

⁴ Si en la nota anterior encontramos en Heidegger un claro énfasis en lo que podríamos llamar, un poco apresuradamente, una prioridad de la operación *concentradora* del “lugar”, que la analogaría a la reunión platónica, habría que atender por lo pronto a la diferencia respecto del carácter impositivo y ético que ésta tiene en Platón.

⁵ Platón, *Fedón*. Gredos, Madrid, 2000, 118b.

⁶ *Ibid.*, 117d.

comenzamos, pareciera en principio que basta con la exclusión del elemento perturbador –la mujer– para lograr, mediante la depuración de lo extraño, mantener la presencia de ánimo y el gobierno de sí. Pero el texto expone que lo excluido resiste aun estando “fuera”. Resiste en los que están “dentro”, revelando un poder contaminante cuyo peligro residiría en la desestabilización de esa misma distinción. Ahora bien, el juego del texto, cuyo asunto es la inmortalidad, la identidad sin fisuras del alma, pareciera, a ratos, moverse en una atmósfera luctuosa contenida y desatada por él, o desatada para ser contenida en él. Así, aquello que se excluye, la proliferación de la aflicción, no deja al alma en un estado de pureza originaria, como si la idealidad necesitara de esa particularidad perturbadora para llevar a cabo su operación.⁷

El *Fedón*, que como algunos han observado carece del patetismo de la *Apología*, no está exento de momentos de aflicción en los cuales, como hemos señalado, es el principio de identidad lo que queda puesto en cuestión, y con ello la gobernabilidad y el dominio de sí. En éste no sólo está comprometida la estabilidad y la jerarquía de las partes del alma, sino también el buen orden de la *polis*, que viene a ser un reflejo de la sana articulación de aquélla. Pero en la pérdida de la identidad, de la correspondencia de cada parte con el lugar que le es propio, ésta ya está presente precisamente como lo perdido que se intenta restituir. Y aquí encontramos que esa restitución de la presencia está auxiliada por una invocación al rito.

Serían a lo menos dos los rituales, ambos de carácter sacrificial, aludidos en las últimas palabras de Sócrates. Para seguir la lógica de las dualidades podríamos decir que uno es “externo”, el del sacrificio sangriento del animal, ofrecido piadosamente a un dios que representa aquel derecho mítico que el pensamiento racional vendría a destruir, y el otro “interno”, es decir, un autosacrificio, el de guardar silencio, el que lleva de este modo al lenguaje a una especie de grado cero, a su pura idealidad.

Ahora, el silencio ritual invocado no implica la ausencia de palabras,⁸ establece una especie de marco que dispone la pertinencia o impertinencia de lo dicho, por ello Sócrates no calla en ese momento, sino luego de recordar lo que se le debe a Asclepio. Dentro de ese silencio ritual caben las palabras que piden el rito sacrificial, después de las cuales, interrumpiendo voluntariamente el largo monólogo de sus diálogos, Sócrates ya no contesta, y su mirada fija enmarca ese silencio, como si en esa mirada y ese silencio se anunciara el más allá de la coincidencia plena, de su reencuentro consigo mismo. Pues incluso el habla, en la morada del cuerpo, no puede sino rodear esta plenitud, expuesta permanentemente al extravío. El silencio entonces como umbral a la pura inteligibilidad de la presencia consigo.

⁷ “Desde Sócrates, quien sospechaba profundamente del duelo como diseminador potencial de un desorden político incontrolable, la labor de la filosofía siempre ha tenido mucho que ver con la sabia administración de los afectos. *El mismo movimiento de lo particular a lo universal nunca tiene lugar independientemente del duelo* [el destacado es nuestro], en el sentido preciso de que la gran virtud de lo universal residiría en la posibilidad de trascender la mortalidad de lo particular como un afecto insensato, imprudente, indigno de un filósofo: *la domesticación del duelo sería, desde este punto de vista, el origen del idealismo*”. Avelar, Idelver, *Alegorías de la derrota: La ficción posdictatorial y el trabajo del duelo*. Cuarto Propio, Santiago de Chile, 2000, pág.156.

⁸ Ver, a propósito del silencio ritual, la nota del traductor en la misma página.

Ahora bien, en esa imagen de Sócrates, en la puesta en escena de su muerte por parte del texto platónico, ocurre, decíamos, como si esa mirada inmóvil hubiera subrayado, fijándola en la mesa donde yace su cuerpo, el silencio que la precedió, es decir, como si en este marco ritual lo ofrendado no fuera el animal que se le debe al dios de la salud, sino el propio marco de ese sacrificio, o sea, el lenguaje. Podríamos decir que en el silencio de la escritura Platón sacrifica el habla. Mucho más tarde Bataille, en su escrito *Hegel, la muerte y el sacrificio*, llamará al lenguaje la “fuerza monstruosa del entendimiento”, refiriéndose al poder del discurso que separa el todo indisoluble en el acto de nombrar, de nombrarse: “Para Hegel es al mismo tiempo fundamental y completamente digno de asombro que el entendimiento del hombre (es decir, el lenguaje, el discurso) haya tenido la fuerza (se trata de un poder incomparable) de separar de la totalidad sus elementos constitutivos. Esos elementos (este árbol, este pájaro, esta piedra) son en efecto inseparables del todo. Están ‘ligados entre sí por relaciones espaciales y temporales, incluso materiales, que son indisolubles (...) [Pero] No es solamente un hombre que niega la Naturaleza, [el hombre] es en primer lugar un animal, es decir, esa cosa misma que niega: no puede por tanto negar la naturaleza sin negarse a sí mismo”.⁹ El hombre, para decirlo hegelianamente, ha de arruinarse y perderse como en-sí, sacrificarse en tanto animal, para encontrarse como conciencia en el saber de sí en el lenguaje que lo pierde y trae la destrucción al mundo, o sea, trae la historia como la escena de ese extravío donde, al mismo tiempo, puede recuperarse (volveremos sobre esta cuestión).

Antes cabría conjeturar algunas cosas: si es cierto que el lenguaje del héroe trágico es el silencio, podríamos decir que en ese momento postrero, cuando cae el telón, Platón convierte en héroe trágico a la figura eminentemente antitrágica de Sócrates, por ser el que detenta el poder del *logos*, del encadenamiento discursivo y la mediación de lo universal. En efecto, éste representa el diálogo, el argumento, la astucia y el cálculo que marcan en el célebre diagnóstico de Nietzsche el ocaso de la tragedia. En este sentido nada más ajeno a la tragedia que la dialéctica socrática,¹⁰ y nada más ajeno a ésta que el silencio, entendido aquí como la renuncia a contestar. En efecto, desde cierta perspectiva, esta renuncia interrumpiría la cadena del discurso, el movimiento que subsume lo particular en lo general, o sea, el circuito de la representación: “Lo trágico, señala Franz Rosenzweig, ha creado la forma artística del drama con el único propósito de poder representar el acto de quedarse callado... Al callar, el héroe rompe los puentes que lo unen a dios y al mundo y abandona la esfera de la personalidad (la cual mediante la palabra se delimita y se individualiza frente a los demás) para elevarse a la glacial soledad del yo”.¹¹ No se trata solamente de callar sino de representar ese acto. La mimesis, el acto de la representación que Platón había condenado, esa apariencia exterior a la ley del

⁹ Bataille, *Hegel, la muerte y el sacrificio*, en *Escritos sobre Hegel*, Arena Libros, Madrid, 2005, págs. 17-18.

¹⁰ Se trataría, sin embargo, de algo ajeno que vendría trabajando a la tragedia en su propio desarrollo. Ambos aspectos, como sabemos, han sido remarcados insistentemente por Nietzsche: “El socratismo es más antiguo que Sócrates: su influjo disolvente del arte se hace notar ya mucho antes. El elemento de la dialéctica, peculiar de él, se introdujo furtivamente en el drama musical ya mucho tiempo antes de Sócrates, y produjo en su bello cuerpo un efecto devastador. El mal tuvo su punto de partida en el diálogo”. Nietzsche, *Sócrates y la tragedia*, en *El nacimiento de la tragedia*, Alianza, Madrid, 1994, pág. 225.

¹¹ Citado por Benjamin en *El origen del drama barroco alemán*, Taurus, Madrid, 1990, pág. 96.

logos, ese simulacro que no participa del ser, sería lo que posibilita esa ofrenda del lenguaje. Aquí la mesa sacrificial está dispuesta *por* el lenguaje y *en* el lenguaje, es decir, es en el texto platónico donde Sócrates sacrifica sus últimas palabras fijando su muerte, su silencio, en una escena que la posteridad no olvidará. O bien podría decirse que trabajando el olvido de ese sacrificio, interiorizándolo para que nada se pierda, es como se abre, en el retardo y el diferimiento del lenguaje, la escena de su posteridad.

No tratamos de acusar una incoherencia en el discurso platónico, porque no se trata simplemente de que éste sustituya en el acto final a Sócrates por un personaje de tragedia que opera como chivo expiatorio. Si hay algo así como un sacrificio "externo" y uno "interno", ¿en qué medida el autosacrificio que deja atrás la sangre del primero no necesita de algún modo de él para constituirse? Pareciera que en la repetición de una escena trágica Platón desplaza a la tragedia, reproduciéndola la desliza hacia un ámbito donde quedaría negada dialécticamente en sentido hegeliano. Al respecto Benjamin, en *El origen del drama barroco alemán*, a señalado lo siguiente: "El silencio irónico del filósofo, ese silencio reservado e histriónico, es consciente. En lugar de la muerte sacrificial del héroe, Sócrates propone el ejemplo del pedagogo".¹² Si el sacrificio sangriento implica una disolución de la individualidad, en vista de una especie de comunión extática, de la que participa el oficiante en la medida que se identifica con la víctima, en el autosacrificio lo que se juega más bien es la individuación, la apropiación de sí en la renuncia voluntaria que da lugar a la reserva de un más allá depurado por la muerte. Sócrates se sacrifica a ese más allá inteligible donde, por fin, se ha de encontrar. La muerte es aquí el corte y el tránsito que ahora se propone como ejemplo. El punto radica, entonces, en que no habría ejemplo más paradigmático que el sacrificio. Sería la misma paradoja de la renuncia voluntaria, pues ésta supone que aquello que se gana, la propiedad de sí, ya se tenía. Por tanto, el elemento histriónico tendría que estar presente ya en el sacrificio sangriento. El ejemplo del pedagogo como modelo ideal de dominio de sí pareciera necesitar fijarse con sangre.

Después de todo, máxima pedagógica, *la letra con sangre entra*. Podríamos decir que el pedagogo es el que vigila la distinción entre la interioridad y la exterioridad del sentido, entre el sentido propio y el figurado del sacrificio y del dolor. El espíritu de la letra se constituiría en ese límite que como instancia de tránsito la hace ingresar al ámbito del sentido, que no se juega en un lugar cerrado sino en el pasaje, el que propiciaría la sangre.

Por lo pronto, Sócrates, sin aparente atisbo de horror, de algún modo ha mirado cara a cara a lo horroroso, la muerte. En este sentido y en cierto aspecto, la actitud de Sócrates, que no sólo acepta la muerte sino que hace todo lo posible para favorecerla (para ponerse en el papel o en el lugar de víctima), sería la actitud que Hegel atribuye al Amo, el que en vistas al reconocimiento arriesga su muerte. Sumariamente, en la dialéctica del Amo y del Esclavo (o del señorío y la servidumbre) Hegel expone el proceso de constitución de la autoconciencia poniendo como su "origen" la lucha a muerte por el deseo de reconocimiento. En rigor, no se trataría de dos autoconciencias que se enfrentan, pues sólo devienen tales *en* esa

¹² Benjamin, op. cit., pág. 107.

lucha. Si la autoconciencia está dada, lo está como proceso de formación, donde según la lógica de la *Aufhebung*, lo negado por ese combate queda conservado en el mismo movimiento de su superación. Sabemos que el Amo es quien arriesgando su muerte vence el deseo natural de conservación, vence al animal que él *es* en tanto su deseo, para decirlo como Kojève, es desplazado de su objeto natural por el deseo del otro: lo que él *es* necesita verlo reflejado en la mirada del que se mantuvo pegado al deseo de permanecer, de tal modo que es esa mirada la que determina su ser, que no preexiste al reconocimiento.

De esta forma el Amo *es* por la mediación de aquel que ha tenido que suprimir pero dejándolo con vida, el Esclavo que descubre aniquilada su humanidad, petrificada en el instante por el miedo, miedo que a la vez pliega el instante en el retardando de su deseo no satisfecho. (Aquel hecho de que necesariamente ambos queden con vida en una instancia donde lo que se pone en juego es la muerte, para que el juego del reconocimiento tenga lugar, podría cifrar una repetición de la lógica del sacrificio, es decir, en la dialéctica del Amo y del Esclavo encontraríamos la escenificación desplegada del rito sacrificial. Volveremos sobre ello).¹³ Pero entonces el Amo encuentra su verdad en el Esclavo, que sería el que, difiriendo su deseo abre la distancia de la mediación, con lo cual la mediación se habrá constituido desde siempre como dominio de la servidumbre.

Y la mediación como dominio de la servidumbre sería la operación del lenguaje significativo que, como señalábamos más arriba, hace del silencio su negación –negatividad abstracta llamaría quizá Hegel a este silencio–, la instancia de la puesta en obra y de circulación del sentido.¹⁴

Ahora bien, asumiendo que se pueda sustentar que Sócrates toma la posición del Amo, podríamos dar un paso más confrontando la lectura de Kojève y de Bataille. El primero señala que “en un Estado naciente, el hombre no es jamás hombre simplemente. Es siempre, necesaria y esencialmente, Amo o Esclavo”.¹⁵ El segundo, y en vista al desarrollo de otro problema, abre esta posibilidad: “El Hombre puede haber vivido los momentos del Amo y del Esclavo en un mismo individuo (o en cada individuo)”.¹⁶ En este sentido la figura de Sócrates en esa escena final

¹³ En *La cesura de lo especulativo*, Lacoue-Labarthe deja en suspenso esta pregunta: “¿Y si acaso la dialéctica es el eco, o la razón de un ritual?”. Lacoue-Labarthe, Philippe, *La cesura de lo especulativo* [traducción de Cristóbal Durán Rojas], edición electrónica de www.philosophia.cl, Escuela de Filosofía Universidad Arcis, pág. 3.

¹⁴ En su célebre texto sobre Bataille, Derrida siguiendo la distinción entre señorío y soberanía, escribe: “Al sacrificar el sentido, la soberanía hace que se venga abajo la posibilidad del discurso: no simplemente por medio de una interrupción, una cesura o una herida dentro del discurso (una negatividad abstracta), sino a través de una abertura como esa, por medio de una irrupción que descubre de repente el límite del discurso y el más allá del saber absoluto”. Derrida, Jacques, *De la economía restringida a la economía general. Un hegelianismo sin reserva*, en *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989, pág. 358. Aquí aparece la cuestión de un silencio que no es reserva de sentido. Y más adelante continúa: “La *Aufhebung* hegeliana se produce enteramente dentro del discurso, del sistema o del trabajo de la significación. Una determinación se niega y se conserva en otra determinación, que revela la verdad de aquella. De una indeterminación a una determinación infinita se pasa de determinación en determinación, y ese paso, producido por la inquietud de lo infinito, encadena el sentido”. Derrida, Jacques, *op. cit.*, pág. 380.

¹⁵ Kojève, A., *La dialéctica del Amo y del Esclavo en Hegel*, Fausto, Buenos Aires, 1998, pág.16.

¹⁶ Bataille, *Hegel, el hombre y la historia*, en *Escritos sobre Hegel*, *op. cit.*, pág. 44.

de su muerte sintetizaría toda la dialéctica del Amo y el Esclavo. pues por una parte muere pero esa muerte es su supervivencia. Sobrevive como el esclavo. se transforma. se trasciende. para seguir trabajando fantasmalmente como partero de la verdad: es el que forma. el que educa.

Contemplando su muerte en el silencio que la precede. desde ese lugar abierto por la contención. por la negativa a responder. se recupera de su destierro no sólo en el cuerpo. sino ante todo del destierro del alma en el lenguaje. La seducción del mero cuerpo sería demasiado evidente como para ser peligrosa: el peligro. como no lo deja de subrayar el texto platónico mediante su exclusión y su condena. está en la retórica. en la poesía. es decir. en ese elemento sensible. aflictivo. que comporta la inteligibilidad del lenguaje. En este sentido el lenguaje representacional. en lo que guarda de materialidad o silencio (un silencio que ya no comportaría reserva de sentido alguno) sería la debilidad. la enfermedad del alma. el lugar donde queda expuesta su alteridad encarnada en los mismos signos que la representan depurada de su dolor. pero. al mismo tiempo. allí donde se puede reservar en la medida que estos signos la remiten a su inteligibilidad. En este sentido el lenguaje sería una especie de síntoma. un cuerpo extraño al que el pensamiento no puede dejar de aferrarse. en tanto el lenguaje no sería la mera transcripción de la idealidad del pensamiento.

En su articulación lógica. como señalábamos más arriba. el lenguaje reúne dividiendo y ensamblando en géneros y especies la multiplicidad de lo que hay. El procedimiento dialéctico lleva a cabo la correcta división del ser. que a diferencia del arte retórico. del "mal carnicero". como refiere Platón en el *Fedro*.¹⁷ no quebranta ni disemina arbitrariamente el todo. El método dialéctico. entonces. sería el del "buen carnicero". el de aquel discurso que da con las articulaciones naturales de las cosas y refleja el bello orden del cosmos. Así. el lenguaje congrega y convoca desperdigando y abriendo. y si la retórica viene a ser a la dialéctica lo que el mal carnicero es respecto al buen carnicero. entonces. por más ajustado que opere este procedimiento de ensamblaje dialéctico. no deja de ser aquí. para insistir en la imagen. una especie de carnicería. Y esto Platón lo ha dicho y lo ha encubierto en el mismo gesto. en el mismo corte que despedaza. con más o menos sangre. la totalidad del ser. O más bien. para no conducir las cosas a la pura indiferencia e indistinción. se trataría del corte en la palabra que deviene concepto y signo. donde se levantan las más transparentes articulaciones discursivas del todo.

De esta totalidad. de cualquier forma. sólo tenemos noticia por sus partes. es decir. siempre después de la separación. en el paradójico trabajo de su reunión en la claridad del lenguaje conceptual. que reúne separando. Así. sería en Hegel donde la violencia del pensamiento. su inquietud. queda explícitamente incorporada de antemano. y de alguna manera estabilizada. en el proceso por el cual discursivamente se constituye la autoconciencia: la violencia no es excluida sino interiorizada. puesta a trabajar en el encadenamiento del discurso y la significación. De este modo la muerte hace su obra. la de la destrucción. en tanto *obra*. Lo perdido se invierte y conserva como un momento de ganancia. posibilidad infinita de resurrección de la autoconciencia. que se autosacrifica para ganarse en la historia de su desgarrar y su

¹⁷ La definición del procedimiento dialéctico en el *Fedro*: "El ser (...) capaz de dividir en especies. según las articulaciones naturales. y no tratar de quebrantar parte alguna. a la manera de un mal carnicero". Platón, *Fedro* (265 b-e).

dolor, es decir, de su sentido.¹⁸ De este modo el sujeto se levanta en la negación de sí mismo: se apropia de sí en su renuncia, en aquello que en la *Fenomenología del espíritu* ha llamado “la fuerza de la enajenación”.

Ahora, esta violencia en el límite, esta fuerza monstruosa del entendimiento discursivo sería la que Bataille subrayaba en su lectura de Hegel como la propia del hombre (desplazando –no superando– esta “negatividad abstracta” que siempre es posible recuperar como acción para el trabajo de la significación, por la “belleza impotente” de la palabra soberana, que no actúa, ligada a la poesía, palabra sagrada que *dentro* del discurso significativo, articulado como mediación servil, desfonda la posibilidad de un retorno al sentido y del sentido como posibilidad de retorno). No se trata de que el hombre tenga a su disposición esa fuerza para ejercerla sobre la naturaleza, pues el hombre aquí no es simplemente el sujeto del lenguaje, en tanto habita al interior de sus cambiantes delimitaciones, aquellas mediante las cuales se encuentra afuera, alienado en el devenir de aquella fuerza disolvente y desestabilizadora de todo lo que *es*.¹⁹

Decíamos que no deja de ser problemático el estatuto del hombre en tanto sujeto del lenguaje. Si es cierto que son entidades separadas, esta separación se lleva a cabo ya al interior del lenguaje. Éste no responde a su maña como instrumento del que dispone para aplicarlo sobre la realidad, pues el lenguaje, el pensamiento discursivo, no se resuelve sólo ni primeramente en éste, por otra parte (que es la misma), insoslayable carácter representacional.

Tampoco se trata aquí de la violencia que el lenguaje ejerce sobre la realidad, en cuanto ésta llega a constituirse como tal en tanto orden simbólico, en tanto “mundo formado” en el acto de nombrar y nombrarse. Así, la realidad no puede ser violentada por los conceptos porque éstos operan la síntesis que posibilita nombrarla, y en esa mediación constituirse como tal.

Ahora bien, la monstruosidad de aquella fuerza concerniría al éxtasis inscrito en el mismo poder configurador de mundo del lenguaje. La *fuerza dispersiva* del entendimiento, la palabra que nombra, sería en cierto sentido la misma que opera como

¹⁸ “Lo risible es la *sumisión* a la evidencia del sentido, a la fuerza de este imperativo: que haya sentido, que nada esté definitivamente perdido a causa de la muerte, que ésta siga recibiendo la significación de “negatividad abstracta”, que siempre sea posible el trabajo que, al diferir el goce, confiere sentido, seriedad y verdad a la puesta en juego. Esta sumisión es la esencia y el elemento de la filosofía, de la ontológica hegeliana. Lo cómico absoluto es la angustia ante el gasto a fondo perdido, ante el sacrificio absoluto del sentido: sin retorno y sin reserva. La noción de *Aufhebung* (...) es risible en cuanto que significa el atarearse de un discurso que se extenua en reapropiarse toda negatividad, en elaborar la puesta en juego como inversión, en amortizar el gasto absoluto, en dar un sentido a la muerte, en hacerse al mismo tiempo ciego al abismo sin fondo del sinsentido. Ser impasible, como lo fue Hegel, a la comedia de la *Aufhebung*, es cegarse a la experiencia de lo sagrado, al sacrificio perdido de la presencia y del sentido”. Derrida. *op. cit.*, págs. 352-353

¹⁹ “Las moscas permanecen, iguales a sí mismas como lo son las olas del mar. Es aparentemente forzado: un biólogo separa esta mosca del torbellino, ha bastado con un trazo de pincel. Pero la separa *para él*, no la separa para las moscas. Para separarse de las demás, le haría falta a la ‘mosca’ la fuerza monstruosa del entendimiento: entonces ella se nombraría, haciendo lo que generalmente opera el entendimiento gracias al lenguaje, que por sí solo funda la separación de los elementos, y al fundarla se funda a su vez sobre ella, en el interior de un mundo formado por entidades separadas y nombradas”. Bataille, *Hegel, la muerte y el sacrificio*, en *Escritos sobre Hegel*, Arena Libros, Madrid, 2005, págs. 18-19.

facultad delimitadora, el concepto que subordina. En Hegel, como hemos señalado, la dispersión, el desgarrar y el dolor se capitalizan. Esta inversión correspondería al hacerse lugar de la propia conciencia, cuyo poder nihilizante hace de ella misma el torbellino por el cual la destrucción y la significación llegan a la naturaleza. Aquello que disuelve todo lugar deviene un lugar vacío, el que posibilita que ese torbellino se comprenda como el movimiento de la propia conciencia, como la historia de su constitución. Lo monstruoso, de cualquier forma, sería aquí el hombre mismo, en tanto se constituye como tal renunciando a sí, en su autosacrificio.

Pero es en el juego del lenguaje donde el hombre encuentra la muerte.²⁰ Debe renunciar a sí mismo, separarse de sí, para sujetarse en el proceso de su muerte, que abre la historia como el horizonte desde donde la conciencia se recupera, en el entendido que la conciencia no sería sino la historia de su recuperación. Pero este proceso requiere internamente poder ser representado, escenificado. “Para que finalmente el hombre se revele ante sí mismo debería morir, pero tendría que hacerlo viviendo –viéndose dejar ser. En otros términos, la muerte misma debería convertirse en conciencia (de sí) en el mismo momento en que aniquila el ser consciente. En cierto sentido es lo que tiene lugar (lo que por lo menos está a punto de tener lugar, o que tiene lugar de una manera fugaz, inaprensible) por medio de un subterfugio. En el sacrificio, quien se sacrifica se identifica con el animal herido de muerte. Muere así viéndose morir, e incluso, de alguna manera, por su propia voluntad, prendado del arma del sacrificio. ¡Pero es una comedia!”²¹ Si la conciencia se define por su manifestación, o sea, por su existencia, la historia será el escenario trágico de este manifestarse. En esta medida la muerte, como revelación total, no puede encontrarse al final del camino hacia sí que la conciencia *es*, ha de presentarse anticipadamente, o mejor aun, haberse ya presentado para poder asistir al espectáculo de su manifestación.

El subterfugio que refiere Bataille tendría que ver con esta anticipación (con el artificio evasivo de la mediación). Y ésta, a su vez, con el histrionismo socrático al que antes aludimos. Dicho en otros términos, las operaciones del espíritu encontrarían su modelo en la tragedia²² y la comedia, en el ámbito liminal de lo ficticio. “Así sería preciso que, a cualquier precio, el hombre viva en el momento en que muere verdaderamente, o que viva con la impresión de morir verdaderamente. Esa dificultad anuncia la necesidad del espectáculo o en general de la representación,

²⁰ “Pero en ese juego el animal humano encuentra la muerte: encuentra precisamente la muerte humana, la única que espanta, que hiela, pero sólo espanta y hiela al hombre absorto en la conciencia de su desaparición futura, en cuanto ser separado e irremplazable; la única verdadera muerte, que supone la separación y, por el discurso que separa, la conciencia de ser separado”. Bataille, *Hegel, la muerte y el sacrificio*, en *Escritos sobre Hegel*, Arena Libros, Madrid, 2005, págs. 18-19.

²¹ Bataille, *op. cit.*, págs. 23-24.

²² Ver Lacoue-Labarthe: “Hace tiempo se sabe, al menos desde Bataille, que la dialéctica (...), la *teoría* de la muerte, supone (y sin duda no del todo sin saberlo), un *teatro*, una estructura de representación y una mimesis, un espacio cerrado, distante y preservado (...) en donde la muerte en general, el declinar y el desaparecer, pueda contemplarse, reflejarse e interiorizarse. Este espacio, este ‘templo’ y esta escena eran el espacio del sacrificio que es, para Bataille, una ‘comedia’. Conocemos este célebre análisis. En cambio, aquello que sabemos un poco menos (...) es que en el primero de los desarrollos del Idealismo absoluto hay una fundación completamente explícita del proceso especulativo mismo (de la lógica dialéctica) sobre el modelo de la tragedia”, *op. cit.*, pág. 2.

sin cuyos ensayos podríamos, frente a la muerte, permanecer ajenos, ignorantes, como aparentemente lo están los animales. Nada, en efecto, es menos animal que la ficción, más o menos alejada de lo real, que la muerte".²³ Habíamos distinguido, a propósito de la escena socrática, un sacrificio "externo" y uno "interno", el uno sangriento y el otro espiritual. Ambos, sin embargo, se revelan a la luz de la comedia. El histrionismo de Sócrates ya operaría en la necesidad del espectáculo y de la representación que hacen para Bataille, en cierto punto, risible al sacrificio. ¡Entonces Sócrates como comediante! Quizá la autoconciencia, la tranquilidad y el dominio de sí no sean sino ese dolor diferido por el veneno de la ficción, de la potencia del lenguaje.²⁴

La silla del poeta (fragmento). Seamus Heaney

Lo siguiente que veo.
 Después veo la silla en una prisión blanca
 con Sócrates sentado en ella, calvo como bola de billar,
 discurseando a la brillante luz del sol con sus amigos.
 Su tiempo es breve.
 El día que su juicio comenzó
 un bote verde navegó desde el altar de Apolo
 en Delos, para el rito anual
 de conmemoración.
 Hasta que su trenzado
 y enredado aparejo vuelva a entrar en el puerto de Atenas,
 la vida de la ciudad es sagrada.
 Sin ejecuciones. Sin tazón de cicuta. Sin lágrimas.
 Y ahora nadie como el veneno hace su trabajo
 y el experto carcelero conversa a la compañía a través
 de los escenarios de la parálisis. Sócrates
 en el centro del día y de la ciudad
 ha probado el alma inmortal. Las hojas de bronce
 no pueden creer a sus oídos,
 está demasiado silencioso.
 Pronto Critón tendrá que cerrar los sus ojos y boca,
 pero por el momento todo es un dolor
 diferido, sabido de antemano, imaginado y más real.

²³ *Ibid.*, págs. 24-25.

²⁴ "El hombre no sólo vive de pan, sino también de comedias mediante las cuales se engaña voluntariamente. Dentro del Hombre, el animal, el ser natural, es el que come. Pero el Hombre asiste al culto y al espectáculo. O incluso puede leer: entonces la literatura prolonga para él, en la medida que es soberana, auténtica, la magia obsesiva de los espectáculos, trágicos o cómicos". *Ibid.*, pág. 25