

HOMO VIOLENS. EL CRIMINAL MONSTRUOSO SEGÚN GEORGES BATAILLE

Sergio Tonkonoff*

Sea el Mariscal Gilles de Rais. El noble francés del siglo xv, mató a un número no determinado de niños, y lo hizo sin más motivos que seguir el dictado de su imaginación, sin consejo de nadie o, en sus palabras, de acuerdo con su «propio sentido y para placer y deleite carnal». Tales son algunas de las declaraciones recogidas por Bataille (1972, p. 23), en su ensayo dedicado a este legendario asesino, ensayo que sirve de prólogo al *dossier* en el que Pierre Klossowsky reúne y traduce, del latín y del francés medio, las actas del juicio que llevó a De Rais a ser quemado en una hoguera.

Es probable que Vargas Llosa (1972) estuviera en lo cierto cuando señaló que el interés de Bataille en este feroz personaje no radicara en reconstruir su historia o en formular su sociología, tanto como en las posibilidades de explorar, a propósito de su vida, sus actos y su leyenda, lo que consideraba el elemento más inquietante de la composición humana. Elemento universalmente negado por las culturas y sus sujetos, pero no por ello menos universalmente presente en cada tiempo y lugar: el crimen. De allí que podamos leer en el mencionado ensayo:

El crimen es algo propio de la especie humana, es incluso algo propio exclusivamente de esta especie, pero sobre todo, es su aspecto secreto, su aspecto impenetrable y oculto. El crimen se esconde y de él se nos escapa lo más horrible. En la noche que propone a nuestro miedo, debemos imaginar lo peor (Bataille, 1972, p. 31).

«Lo peor» es aquí el nombre de esa realidad elemental que todo orden social y subjetivo debe procesar, de algún modo, para estructurarse y reproducirse. Realidad que obsesionó a Bataille, desde sus escritos de juventud hasta ésta,

* Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad Estadual de Campinas (São Paulo, Brasil). Actualmente es investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina y del Instituto de Investigaciones Gino Germani de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Correo electrónico: tonkonoff@gmail.com

Gramma, XXIII, 49 (2012), pp. 269-276.

© Universidad del Salvador. Facultad de Filosofía y Letras. Área de Letras del Instituto de Investigaciones de Filosofía y Letras. ISSN 1850-0161.

su última obra, y para la cual formuló nombres tales como exceso, gasto, mal, intimidad o violencia. Se trata, en cada caso, de intentos de designar eso que, siendo propio de la especie, resulta radicalmente inapropiado para ella. Inapropiado y, en última instancia, indecible por cuanto no sólo se opone a la Ley, al trabajo y al individuo, sino que, también, se opone al lenguaje. Semejante exterioridad inmanente fue postulada por Bataille (1976, 2001) como una realidad antropológica insuperable, presente en todos los mundos sociales posibles. Tal vez por eso, Vargas Llosa (1972) afirma que el análisis socio-histórico presente en aquel ensayo resulta, en el fondo, secundario, y aun insuficiente, para dar cuenta, batailleanamente, de la siniestra singularidad del *Marechal*.

Puede que esto sea cierto, y que tal singularidad aparezca caracterizada por la violencia insimbolizable que comportaron sus actos. Con todo, no ha de creerse —como parece hacerlo Vargas Llosa— que esa violencia, imposible de explicar, y aun decir, sin residuos, es entendida aquí como la manifestación de una animalidad neta: la puesta en acto de la bestia que habita en el interior de cada individuo liberada, por fin, de su envoltura. Tal vez algunos escritos de Bataille permitan pensar que estamos frente a un pensamiento capturado por el binarismo mitológico que entiende el crimen y su elemento monstruoso («lo peor») como la irrupción pura y simple de la naturaleza en la cultura. Así este famoso fragmento de los años 1930, citado por el escritor peruano:

Hay en cada hombre un animal encerrado en una prisión, como un esclavo; hay una puerta: si la abrimos el animal se escapa como el esclavo que encuentra una salida; entonces el hombre muere provisoriamente y la bestia se conduce como una bestia, sin preocuparse por incitar la admiración poética del muerto (Bataille, 2003, p. 36).

Es fácil dejarse fascinar por la fuerza de estas imágenes y aceptarlas o rechazarlas sin más. Pero con cualquiera de las dos actitudes, se perdería el esfuerzo distintivo de Bataille, quien, aun en sus textos más cercanos a ese binarismo, sólo se interesaba por el umbral que une y separa sus polos. Se trata de un pensador del límite, y desconocer esto sería perder de vista el carácter distintivo de su empresa y desaprovechar la potencia heurística de su escritura. Más que a pasar de la interioridad roturada de la sociedad y la cultura, al exterior agreste de la biología, Bataille nos enseña a demorarnos en ese tránsito. Y esto porque sabe —o postula— que semejante frontera no es atravesable. No hay salida a ese exterior que sea humanamente viable; hay pasajes al límite y esto ya es excesivo, nos explica Bataille (1976).

Lo inhumano del criminal más cruel, del holocausto más desmesurado, no está del lado de la naturaleza, y no se opone simplemente a la cultura. «Lo peor» es una encrucijada trágica: un tercer término, un intermedio insoportable por cuanto no se deja reducir a binomios ni a síntesis finales. No hay recuperación posible de la animalidad para aquellos que viven más acá de las prohibiciones (y esto incluye a los criminales). Para los seres sujetos del lenguaje, el exterior puro es imposible, pero también es imposible la total socialización o simbolización de sus afectos y sinsentidos, la identidad plena, finalizada y autotransparente.

En *La Tragedia de Gilles de Rais*, muestra bien que, a esta antropología trágica, le corresponde una historia: la de los distintos modos en que las culturas lidiaron con esa realidad, tan excesiva, como constituyente. Muestra que le corresponde también una sociología, o mejor dicho, una heterología: una ciencia social de lo completamente otro. Ella permite reconstruir la (hetero) lógica del criminal monstruoso y sus funciones paradójicamente sociales. En la vida y la «obra» del sangriento Mariscal, o más bien, en el relato que llega hasta nosotros, Bataille encuentra la posibilidad de una apertura, una interrupción del pensar habitual y de los mecanismos institucionales que lo sostienen. Con ayuda de este gran criminal, el escritor busca atravesar la repulsión moral que producen sus acciones, y encuentra, allí, la posibilidad de experimentar sus propios límites y de adquirir cierto saber sobre los modos de producción, reproducción y, eventualmente, disolución, de los ordenamientos sociales y sus sujetos. Se trata, sin dudas, de una estrategia peligrosa amenazada por diversas aporías. Para comenzar a desplegarla, parte de la descripción de la experiencia (colectiva) de este acontecimiento criminal, entendido como el modelo de cualquier otra manifestación de «lo peor». Al respecto, puntualiza que, cuando se conocieron las espantosas acciones de De Rais, tales fueron los sentimientos de horror y fascinación provocados en sus contemporáneos, que lo hicieron aparecer, ante ellos, como un «monstruo sagrado» o, en otras palabras, como un ser nefasto, oscuramente prestigioso, intocable y trascendente. Después de su ejecución pública, espectacular y multitudinaria —es decir, apoteótica—, este criminal permaneció en la memoria colectiva como un personaje de leyenda. En su ferocidad, fue asimilado a —o confundido con— el terrible Barba Azul. Esta leyenda, narrada de una generación a otra, reproduce, hasta hoy, el terror y la fascinación que la hicieron nacer.

INDIVIDUOS NORMALES

Para comprender los procesos de formación de la sacralidad negativa de los grandes criminales, es preciso referirse, en primer lugar, a la estructura de la experiencia de los hombres y las mujeres respetuosos de las prohibiciones fundamentales, y a la estructura del ensamble societal donde tal experiencia tiene lugar. En tanto individuos normales, estos hombres y mujeres son, ante todo, productos de un tipo de formación social caracterizada por la conmensurabilidad y conmutabilidad de los elementos que la componen. Un medio hecho de contratos y equivalencias abstractas, en el que prevalece la intercambiabilidad funcional generalizada. Aquí, ningún elemento posee una posición diferencial tan acentuada como para sustraerse al intercambio y ser visto —o presentarse— como un valor en sí mismo. Aquí, ningún ser o actividad es válido en sus propios términos, sino que se vincula a otro según una relación de funcionalidad medio-fin y de equivalencia económico-jurídica. Esto podrá suceder siempre que los componentes que configuran este entramado se coloquen, o sean puestos, en posición de objetos; siempre que se encadenen, o sean encadenados, a la reproducción de la forma que les es propia. Es decir, siempre que se reconozcan como el correlato de los discursos logocéntricos, instrumentales y totalizantes que los producen como «semejantes».

Pero esto no es todo. La estructura de experiencia que conviene al liso desenvolvimiento de este individuo en el ensamble societal, y que asegura la consistencia de su red intersubjetiva, implica, además, la exclusión de los afectos perentorios que viven en el cuerpo y que se presentan como fines en sí mismos —soberanos, por cuanto sólo buscan su descarga inmediata. Implica el esfuerzo por evitar sus súbitas efusiones y sus posibles contagios, por cuanto desequilibrarían a quien se quiere estable. Dicho de otro modo, el individuo normal asume para la administración de sus afectos los lineamientos de lo que se llamó Principio de Placer en Freud (1987) y Economía Restringida en Bataille (1974). Para este individuo toda descarga afectiva es necesariamente mediada y moderada: se trata de una función supeditada a la reproducción de la vida organizada por el hábito. No es que el placer le sea ajeno, pero se trata de un placer «restringido», razonable, uno que sólo busca evitar el dolor. Placer vinculado al imperativo de producción y conservación de los bienes, y de reproducción y conservación de los seres individuales. Toda efusión violenta cae fuera de las reglas que este imperativo organiza y de los cálculos

que permite. El dejarse ir, o el ser llevado, por afectos o comportamientos dispendiosos o excesivos (no recuperables por provecho alguno) no parece aquí recomendable, y en el límite no está permitido. El individuo adulto, establecido, bien pensante y bien habiente, rechaza estos exabruptos, o al menos se sustrae a ellos. Aunque tal vez adivine el valor purgante que poseen, favorable casi siempre a la conservación de la estructura social vigente, les reserva una existencia marginal y reducida: diversas variaciones del cabaret y el carnaval, tolerados siempre que se encuentren rodeados de restricciones de contacto y duración; esto es, limitadas en tiempo y en espacio. De modo que, cuando este individuo y la economía política que le conviene refieren al «principio de placer», debemos entender que el significante «principio» significa más un deber que un origen. Y que «placer» significa disfrute confortable y anodino de un Yo autocentrado. Sucede que aquel deber y este disfrute provienen de la decisión primera que concurren a ocultar: la de expulsar el placer excesivo y abismante, verdadero origen, fuera del campo de la vida social e individual.

Este placer violento, próximo a la muerte, en que el individuo medio sabiamente se niega a reconocerse directamente, es siempre inhumano. Se trata de una experiencia desmedida, ajena al sosiego y la medida del placer restringido. Por eso, en realidad, no debería ser designado como placer. Lacan (1988) lo llamó goce, y Bataille (1967, 1974, 1976) debió inventar nociones capaces de dar cuenta de algún modo de esa exterioridad fundamental que se agita en el corazón de lo humano: gasto, pérdida, intimidad, violencia. También, queda dicho, lo denominó como «lo peor». Nociones que buscan designar las fuerzas excesivas que viven en cada sociedad, en cada hombre y cada mujer, como doblemente imposibles: imposible ignorarlas por completo e imposible entregarse completamente a ellas.

Todo ordenamiento social y subjetivo (toda identidad) para constituirse como tal debe expulsar y mantener a distancia esos afectos radicales. Y son las prohibiciones —actos imperativos de exclusión— las que apartan y regulan la potencia caótica de esas fuerzas miméticas ligadas fundamentalmente a la sexualidad y a la muerte. Prohibiciones que, por instituir límites estructurantes y antagónicos, fundan la posibilidad de un orden simbólico. Sólo una vez fundados estos límites, tendrá lugar la economía restringida del placer, la producción, el saber y el individuo normal.

HOMO FABER / HOMO VIOLENS

Trabajar es servir a un proyecto, esperar un resultado. Y, por lo tanto, convertirse en un medio para la consecución de un fin. Implica el deber de someterse a una meta y a un futuro. Posponer o verse privado del disfrute de los objetos producidos por el trabajo. Trabajar es someterse a una disciplina que evita la descarga inmediata, y con ello captura el presente y lo dispone en función del porvenir. Para la mayoría, implica, además, el deber de subordinarse a otros. Para todos, es colocarse o ser colocado en posición de objeto en un mundo de objetos. Trabajar es, también, un requerimiento de seriedad: quien trabaja no juega mientras trabaja. Gravedad de un mundo pesado, encadenado a la duración, formado por seres que han debido negar el instante —«el ser sin demora»— dirá Bataille (1976a)— para permanecer individuos. Trabajar es, entonces, construirle límites al mundo para apropiarse de él, pero es igualmente quedar preso de lo limitado. Finalmente, trabajar es temerle a la muerte —al menos eso cree el Hegel de Kojève (1963) y de Bataille (2001). El individuo de la mayoría, el ciudadano medio, por estar siempre bajo la égida del proyecto, por permanecer contenido a la espera de lo que vendrá, debe captarse a sí mismo en el futuro a través de los resultados anticipados de su acción. Y es en este sentido la muerte la que «le impide alcanzarse» (Bataille, 1976a). La muerte desbarata todo proyecto y muestra su absurdo; vuelve una comedia la vocación de eternidad del individuo trabajador. Su acontecimiento próximo lo deja desnudo, aunque que sea por un momento presentifica su abandono.

El *Homo Faber* es entonces necesariamente serio y temeroso. Añora, sin embargo, un tiempo de descarga y de libertad. Sueña con ser niño, bandido o rey. Quisiera descargarse sin mediaciones, sustraerse de aquello que lo encadena. Mientras permanece preso de las cosas que lo circunscriben y lo objetivan, imagina poseerlas a todas y gozar de ellas sin límites. Para ser lo que es debió apartar su violencia íntima y contagiosa. Debió negar lo peor que lo habita. Pero ese vértigo continúa viviendo en él (o en ella). Persiste en el reclamo de lo que le corresponde: violencia desatada, satisfacción abismante, soberanía reconocida. Se trata, siempre es bueno recordarlo, de una demanda que de ser satisfecha, podría acarrear graves consecuencias. Con todo, existen ciertos dispositivos simbólicos destinados a lidiar con esa necesidad. Dispositivos liminares que operan como interfases entre la economía general y la economía restringida de los afectos, que representan

lo peor para contenerlo mejor o para —en lo que tal vez sea una paradoja— mejor ocultarlo. Uno de esos dispositivos es el Criminal Monstruoso.

En tanto tipo mítico, el Criminal Monstruoso es un individuo, pero uno soberano. Posee todas las prerrogativas imaginarias del sujeto absoluto: aquel que no acepta condiciones se presenta como una condición incondicionada. Uno que nunca está en situación de objeto, que nunca es instrumento o medio, que es causa y nunca efecto. El soberano juega y no es jugado. Y fundamentalmente no trabaja, gasta. Consume el producto de la actividad laboriosa de la multitud de individuos que no gastan más que a modo de consumo productivo (es decir, lo necesario para volver a trabajar). Pero, además, es soberano quien ha recuperado el poder de dar la muerte. El soberano es el doble invertido del *Homo Faber*. Un *Homo Violens*, que vive más allá de las constricciones laborales y jurídicas, y no teme al don de sí que equivale a la pérdida del yo. Es decir, no teme a la muerte propia o ajena. Su función paradójicamente social radica en responder al anhelo presente en todo sujeto de un orden de contemplar «la imagen milagrosa de una existencia ilimitada» (Bataille, 1976a). Ilimitada e inútil. Se trata de una función necesariamente espectacular: monstruosa por concentrar y reflejar aquellos estados afectivos que, aún confinados al exterior del orden societal y subjetivo por las prohibiciones fundamentales, permanecen siempre como «la parte maldita» de cada quien; esto es, como afectos, fantasmas y sentidos negados, siempre virtualmente actualizables y pasibles de ser representados; estados nocturnos, residuales e impetuosos, que se proyectan —al tiempo que encuentran cierta codificación y estabilidad— en las imágenes que el mito del sujeto soberano articula, y que el monstruo social e histórico (apoyado en la imaginación afectiva del mito) está llamado a encarnar.

Se trata sin dudas de un problema económico. De la producción, circulación y consumo de un flujo afectivo e imaginativo que puede pensarse como energía: su «forma» es la efusión; su medida, la intensidad; su dinámica, la catástrofe. Flujo, queda dicho, expulsado por las prohibiciones y desconocido por el trabajo, el saber y el individuo. Con todo, un ordenamiento social o subjetivo no sería tal si no funcionalizara esta energía al menos en dos sentidos: a) convirtiéndola en fuerza instituyente de una estructura de jerarquías y sentidos últimos —es decir, transformándola en poder; y b) dando lugar a su reemergencia periódica de un modo ritual (es decir, regulado), a fin de permitir cierta descompresión de las estructuras y cierta relegitimación de las jerarquías existentes.

En el caso que nos ocupa, este proceso se realiza a través de la puesta en escena de un crimen desmesurado (expresión que probablemente sea un pleonasma) y de su castigo espectacular. Tal es el proceso que produce al criminal como monstruo sagrado. Es decir, como objeto trascendente de los fantasmas y los afectos excluidos que se reflejan en él (o en ella).

El monstruo producido de este modo es una criatura mito-histórica: constituye el *locus* imaginario de todas las transgresiones. Su figura, puesta en escena mediante el sistema penal, pero también a través de la literatura, el cine, los *massmedia*, los rumores, las conversaciones o las leyendas, constituye un interludio en la vida cotidiana, tan efervescente como necesario. Es ésta una figura hecha de licencias y de excesos siempre próximos a la muerte, siempre opuesta a la imagen habitual del individuo trabajador y constreñido. Una figura a través de la cual la transgresión se vive por persona interpuesta, y cuyo tratamiento ritualizado le otorga un valor purgante, favorable a la reproducción societal e individual. De allí que para Bataille (1976a) el criminal monstruoso sea en el espacio, lo que la fiesta arcaica es en el tiempo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bataille, G. (1967). *La Part Maudite*. París: Seuil.
- Bataille, G. (1972). *La Tragedia de Gilles de Rais*. Barcelona: Tusquets.
- Bataille, G. (1974). *Obras Escogidas*. Barcelona: Barral Editores.
- Bataille, G. (1976). *L'Érotisme. Œuvres Complètes*. t. VIII. París: Gallimard.
- Bataille, G. (1976a). *La Souveraineté. Œuvres Complètes*. t. VIII. París: Gallimard.
- Bataille, G. (2001). *La Felicidad, el Erotismo y la Literatura. Ensayos 1944-1961*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.
- Freud, S. (1987). *Psicología de Masas y Análisis del Yo*. Madrid: Alianza.
- Kojève, A. (1963). *Introducción a la Lectura de Hegel*. Buenos Aires: Losada.
- Lacan, J. (1988). *El Seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Vargas Llosa, M. (1972). Bataille o el rescate del mal. En G. Bataille. *La Tragedia de Gilles de Rais*. Barcelona: Tusquets.