



EL EROTISMO COMO EXPERIENCIA RADICAL: UNA BUSQUEDA DESDE ALGUNOS  
MOMENTOS DEL PENSAMIENTO LATINOAMERICANO

TRABAJO DE GRADO PARA OPTAR POR EL TÍTULO: MAGISTER EN FILOSOFÍA  
LATINOAMERICANA presentado por:

Diego Fernando Gallo Casas

Directora  
Tatiana Román Agudo

UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA LATINOAMERICANA  
BOGOTÁ D.C 2026

Este trabajo esta dedicado al misterio que dejaron tatuado en mi silencio:  
*Tatiana Román, Daniel Rodríguez, Camila e Intawa.*

—...  
—Te amo, Felipe.  
—Ya sé.  
—...  
—...  
—No se vaya.  
—...  
—...  
—No me deje ir.

Fernando Molano Vargas  
Un beso de Dick

## TABLA DE CONTENIDO

	Pág.
Presentación	4
CAPÍTULO 1: LA EXPERIENCIA ERÓTICA COMO EXPERIENCIA RADICAL	23
1.1 La interrogación filosófica por la experiencia	23
1.2 La transición de la experiencia ordinaria a la experiencia radical	31
1.3 Aproximaciones a la experiencia radical	35
1.4 La experiencia radical como experiencia interior	38
1.5 La transgresión como catalizador de la experiencia radical	41
1.6 Lo porno como transgresión	45
1.7 "Cuando el dulce Cazador me tiró y dejó herida": El misticismo erótico en Latinoamérica	50
1.8 Hay, ciertamente, lo inexpresable. Se muestra, es lo místico, la experiencia radical.	58
CAPÍTULO 2: PENSAR LATINOAMÉRICA DESDE EL EROTISMO	72
2.1 Filosofía y eros	72
2.2 La búsqueda de la conciencia erótica latinoamericana	79
2.3 La mística latinoamericana como experiencia erótica	93
2.4 La búsqueda de la experiencia erótica en Octavio Paz	112
2.5 Eróticamente habita el hombre latinoamericano	127
CAPÍTULO 3: NICOLÁS GÓMEZ DÁVILA: UNA MÍSTICA ERÓTICA	140
3.1 Pensamiento fragmentario y visión del erotismo	140
3.1.1 El paganismo gomezdaviliano	154
3.2 La crítica de la razón erótica	164
3.3 El erotismo como clave interpretativa en la obra de Gómez Dávila	168
4. CONCLUSIONES	178
5. REFERENCIAS	184

## **A modo presentación: Un desafío metodológico y aclaraciones preliminares.**

El objetivo principal de esta investigación es comprender de qué manera la experiencia erótica desafía las formas tradicionales de conceptualización filosófica y explorar cómo dicha experiencia se insinúa o aparece en determinados textos del pensamiento latinoamericano, para lograr este objetivo general se han planteado estos otros de manera específicos:

1. Analizar los elementos que constituyen la experiencia erótica radical como ruptura, exceso o desbordamiento del sujeto.
2. Examinar en qué momentos y de qué maneras dicha experiencia es sugerida o indicada en algunos momentos específicos del pensamiento latinoamericano.
3. Evaluar los límites y posibilidades del discurso filosófico para aproximarse a experiencias que exceden la conceptualización racional.

¿Por qué el erotismo? Porque es «la experiencia en su más intensa forma» tomando las palabras de Evelyn Underhill cuando intenta indicar el sentido del misticismo, por consiguiente, las preguntas que guían esta indagación son: ¿Cómo puede conceptualizarse y comprenderse la experiencia erótica como una experiencia radical, dada su naturaleza

singular, subjetiva e inaprensible? Entonces, si la experiencia erótica radical excede toda forma de categorización filosófica y desafía los métodos tradicionales del análisis racional. ¿Cómo pensar filosóficamente esta experiencia sin reducirla a concepto, y cómo se insinúa o se indica esta experiencia en ciertos autores latinoamericanos sin convertirla en una esencia o categoría regional? Se hace visible aquí una paradoja fundamental: el erotismo radical es una experiencia que solo se da en la vivencia misma, en su exceso y en su intensidad irreductible; sin embargo, en el marco de una investigación filosófica inevitablemente aparece nombrado como “concepto” o “categoría”. Esta no es una reducción voluntaria, sino la tensión inherente a todo intento de pensar aquello que se resiste a la conceptualización.

La filosofía académica exige un mínimo de formalización conceptual, pero la experiencia erótica desborda cualquier formalización rígida. Por ello, este trabajo no pretende apresar la experiencia en un esquema teórico cerrado, sino mostrar la dificultad y complejidad misma de conceptualizar por completo aquello que solo se revela en el acto vivido.

Más que fijar un concepto de erotismo, lo que aquí se hace es interrogar los límites del pensamiento filosófico institucional: preguntarnos si la filosofía es capaz de alcanzar la intensidad de una experiencia que, por naturaleza, tiende a escapar del discurso académico de la filosofía. El propósito no es definir el erotismo, sino problematizar la capacidad de la filosofía para aproximarse a él sin desfigurarlo.

La elección teórica de los autores no responde únicamente a su pertenencia al ámbito latinoamericano, sino al hecho de que en sus escrituras el erotismo no aparece como objeto conceptual plenamente elaborado, sino como experiencia que irrumpe, desborda y pone en crisis al pensamiento. Son autores que no hablan sobre el erotismo desde una distancia analítica, sino que escriben desde su afectación, dejando que la experiencia fracture el lenguaje y tensione los límites de la razón.

**Lo latinoamericano** es aquí un problema sin respuesta, horizonte situado desde el cual ciertos textos y sensibilidades permiten pensar la experiencia erótica radical, más que un acontecimiento identitario definido por condiciones geográficas, sociales o culturales. En realidad, no sabemos aún qué es lo latinoamericano, y mucho menos qué entendemos por filosofía latinoamericana, sin embargo, la noción de un pensamiento latinoamericano, o incluso de “lo latinoamericano”, es también una experiencia ontológica desde el cual podemos rastrear la búsqueda de una experiencia límite de lo humano, lo latinoamericano no es aquí una esencia metafísica abstracta, funciona aquí como escenario de aparición, no como categoría cerrada. Es el lugar donde ciertos textos y experiencias se manifiestan, sin que ello implique definir una esencia latinoamericana del erotismo. Entonces, lo latinoamericano, tanto en su denominación como en su concreción universal, constituye ese no-lugar donde todo resulta tan frágil como contingente. Debemos aclarar aquí que no desconocemos el dialogo innegociable de la filosofía de la liberación, los feminismos del

sur y las propuestas decoloniales del poder, que han venido interrogando desde el Ego fálico conquistador un profundo palinesto de violencias contra los cuerpos racializados y engenerizados, no pretende definir el deseo desde categorías decoloniales, pero sabemos y comprendemos la importantes de seguir problematizando la raza, el genero y las relaciones de poder simbólico y concreto en nuestras practicas eróticas, pero en esta investigación no las abordamos directamente porque desbordaría lo que en un momento se propuso, y modificaría drásticamente la naturaleza de la investigación, sin embargo esto deja abierta la posibilidad para posteriores investigaciones en un dialogo fructífero entre la experiencia radical y los derroteros y horizontes ético políticos que de ella se desprenda.

La tesis no niega otros enfoques; simplemente no los adopta porque su pregunta no es sociopolítica sino ontológica. La radicalidad del trabajo no está en multiplicar categorías, sino en sustraer la experiencia erótica a toda codificación previa, incluida la identitaria. La tesis no busca resultados aplicables ni impacto inmediato, sino **pensamiento radical**. Esta decisión reivindica la filosofía como ejercicio de sentido y no como herramienta de gestión conceptual o social. Priorizar la experiencia sobre la explicación conceptual, la filosofía así se convierte en experiencia vivida, también en experiencia erótica.

La experiencia erótica como búsqueda o la presencia misma de lo sagrado se entienden como formas ellas mismas de dar sentido al mundo a través del deseo, la trasgresión y lo

prohibido que fascina, y por consiguiente proponen unas formas de entender la misma practica filosófica desde el cuerpo enamorado.

En este sentido, su valor filosófico no reside en la sistematicidad de sus conceptos, sino en la capacidad de dejarse atravesar por aquello que resiste ser pensado, haciendo del texto un lugar donde el erotismo no se define, sino que se insinúa, se fragmenta y se expone. Esta forma de pensar —más cercana a la intuición, la poesía y el exceso que al sistema— resulta especialmente pertinente para una investigación que no busca capturar la experiencia erótica, sino interrogar las condiciones mismas bajo las cuales la filosofía puede todavía decir algo de ella.

El desafío metodológico es considerar *que es la propia filosofía* la que se asume como método de análisis, así, este trabajo reconoce a la filosofía como nuestro método: “La filosofía es el método filosófico, *perennis philosophia*” (Dávila, 2003, p. 188). La experiencia radical parece que no pudiese ser abordada con un método rígido sin ser violentada, esta problematización del método no es carencia sino una exigencia epistémica de la experiencia misma que es un acontecimiento extremadamente singular y particularmente indescriptible en términos lógico racionales, siendo la experiencia filosofía el método mismo, este es entonces una experiencia que se vive.

La filosofía opera aquí no solo como método en sí mismo (lo que en Kant o por lo menos para los Neokantianos se denomina método trascendental) sino también como experiencia o ejercicio espiritual. Se hace filosofía con y desde la experiencia; esto no quiere decir que no haya un camino, al decir que no hay método explícito, porque la filosofía es método, no estamos negando la existencia de un camino de comprensión, este camino podría denominarse método fenomenológico de la experiencia o Giro ontológico (la experiencia como acontecimiento), pero este método es y hace parte de la experiencia misma de la filosofía, en este caso se fusiona la experiencia filosófica con el proceder mismo de facto, entonces se aclara que: esta investigación no adopta un método técnico o empírico, porque su objeto —la experiencia erótica como exceso— no puede ser reducido a procedimientos verificables: “ Rorty parece sugerir que cuando hablamos de métodos en las ciencias al igual que en filosofía insinuando que existe un “procedimiento neutral de decisión” es engañoso, pues no existe tal cosa.” (Vazquez,2023, p.16) Por lo que creemos que aquí la filosofía como experiencia ontológica se entiende como una propuesta metodológica en sí misma, ahora que de aquí debemos desprender un camino lleno de herramientas técnicas es un elemento que se va desarrollando en la misma investigación. En este sentido, el método no es un conjunto de pasos establecidos, sino un camino de exposición al fenómeno, un proceso en el que el pensamiento avanza por intensidades, indicios, rupturas y revelaciones. Es lo que se ha denominado el desafío

experiencial en donde nos encontramos con “una naturaleza intuitiva que muchas veces funcionan como punto de partida para la reflexión filosófica” (Vazquez,2023, p.20) y que así mismo desembocaría en Perspectiva crítica sobre el método y lo metodológico en filosofía.

El método es, entonces, el mismo movimiento de la experiencia que se busca comprender. La investigación se deja afectar por lo que aparece y avanza a partir de esa afectación, siguiendo la lógica de un pensamiento que se expone —no que domina— a su objeto.

Así, no es una “falta de método”, sino la adopción de un tipo de método distinto, propio de una investigación filosófica que cuestiona los marcos normativos de la metodología tradicional:

Significa hablar del método que la filosofía se da a sí misma para poder comprender su objeto, así como para comprenderse a sí misma que la filosofía es un saber que se orienta simultáneamente hacia su exterior, a su objeto de referencia, pero también hacia sí misma, reflexionando en torno a su propio estatuto y a su propia praxis. (Mattana Ereño, 2021, págs. 131-152)

Consiste, entonces, en reconocer como primer paso un desafío metodológico: situarse frente a la experiencia no como una categoría ni como un objeto de análisis. La experiencia no se deja capturar como un objeto más, como un sistema, esto es importante porque la filosofía sistemática nos obliga si o si a ponernos enfrente a un método para indagar en un objeto exterior, para problematizarlo o conceptualizarlo, sin embargo, cuando se trata de

experiencias como el erotismo no nos enfrentamos a un objeto, categoría o un sistema, No esta demás que aquí consideramos la filosofía como un ejercicio espiritual. Esto representa un desafío en términos epistémicos que nos haría posible contribuir en la reformulación de la idea que tenemos de filosóficas y de método en y para la filosofía. ¿Cómo, entonces, acercarse al erotismo sin reducirla a un simple objeto de investigación? ¿Es siquiera posible aprehender la experiencia erótica radical como concepto o categoría? La filosofía convierte esta pregunta en su propio camino y en su forma particular de ver. Sin embargo, parece que la filosofía no puede explicar ni comprender plenamente la experiencia si se limita a la mecánica del pensamiento lógico-racional.

Tal como afirma Nicolás Gómez Dávila: “El proceso de identificación científica es objetivo y el proceso de identificación filosófica es subjetivo; el primero identifica un objeto a un objeto, el segundo identifica el objeto al espíritu o a una porción, una actitud” (2003,p.188) Tomar la experiencia como eje de reflexión filosófica implica un desafío tanto metodológico como epistemológico, pues nos enfrentamos a una categoría que tiene al sujeto como horizonte. La transgresión, el erotismo y la experiencia interior se presentan como puentes para comprender la radicalidad de esta experiencia que va del erotismo a lo sagrado: ese es, en última instancia, el núcleo de nuestra indagación.

En un primer momento este trabajo busca problematizar la categoría de experiencia en aquellos momentos donde esta se revela como incomprensible en sus causas —como en

Hume—, o como parte constitutiva de la conciencia del ser y no de los entes —como en Heidegger—. La transición de la experiencia ordinaria hacia una experiencia radical —tal como aquí definimos la experiencia erótica— se encuentra presente en el pensamiento de Georges Bataille, así como en el Heidegger de *Sendas perdidas*, especialmente cuando aborda la noción de experiencia en Hegel. La decisión de tomar este marco de análisis surge de la urgencia de buscar experiencia del pensamiento filosófico que está en atravesados por la propia experiencia misma, es decir que su ejercicio filosófico también es materia prima de la que esta hecha su experiencia y viceversa, desde la escritura como forma de vida (escolio, Nota, experiencia interior, etc.) es posible trazar un horizonte de esta experiencia radical (erótica) desde Gómez Dávila ( caso excepcional de un escritor que desde la experiencia misma de la escritura llega a la experiencia erótica y sagrada) y hasta *La llama doble* de Octavio Paz ( este pensador mexicano pudo contemplar en los templos religiosos de la India la relación directa entre erotismo y lo sagrado) y finalmente hacia ciertos momentos del pensamiento y la mística latinoamericano, donde la experiencia erótica se despliega como una experiencia radical en sí misma, especialmente en la obra *Notas* de Nicolás Gómez Dávila.

Es la experiencia de la escritura fragmentaria (Bataille, Gómez Dávila, Fernando González) la que nos brinda la materia prima con la cual indagamos los elementos que pueden ayudarnos a interrogar la capacidad de la filosofía para acercarse a aquello que se resiste a ser conceptualizado. Digamos que es la experiencia misma que nos da la filosofía convertida en ejercicio espiritual, la que nos provee las herramientas para abrir el camino hacia la experiencia erótica radical, pues, como mostraremos a continuación, la filosofía —en su sentido más académico, sistemático e institucional— no logra dar cuenta de tal experiencia sino a través del concepto y el desarrollo lógico-categorial. De este enfoque toman distancia los autores y pensadores que conforman nuestro trabajo, en sintonía con lo que el mismo Gómez Dávila planteaba: la filosofía es el propio método filosófico y su materia es la experiencia humana.

Para el erotismo, no contamos en la filosofía más que con la experiencia de uno, de cada uno; y los autores mencionados anteriormente solo se reconocen desde allí, entendiendo que en ella y por ella nos debemos al mundo de la vida. Esto es algo que, de manera directa, tanto los místicos del Siglo de Oro como la poesía contemporánea escrita en español ponen de manifiesto. Por ello, creemos que, aunque no sepamos qué es ni de qué manera se constituye Latinoamérica, esta será una experiencia radical... o no será.

Desde esta perspectiva, acercarse al erotismo radical no contradice los compromisos de la Filosofía Latinoamericana; más bien, los profundiza, porque interroga los límites de la

razón moderna, cuestiona los marcos conceptuales heredados y se abre a modos de pensar que nacen de la experiencia vivida y situada. Así, este trabajo no se desvincula de la tradición latinoamericana, sino que participa en ella desde una comprensión distinta: aquella que asume que pensar desde América Latina es pensar desde el exceso, la ruptura, la intuición y la experiencia. Y es precisamente la idea de una filosofía como ejercicio espiritual la que nos da la posibilidad de "dejarse interpelar" por el *ser* del erotismo, todo lo cual respondería a un camino, esto último que sirva para cuestionar la idea de la filosofía como ciencia y como un saber que debe ser y responder a disciplina funcional, la experiencia erótica no es funcional, no debe serlo, no es útil en términos economicista ni academicista, el erotismo es, ocurre, sucede.

La ausencia de una estructura proyectual rígida no responde a una carencia, sino a la naturaleza misma del fenómeno estudiado: una experiencia que se manifiesta como exceso y que obliga a que la investigación adopte una forma abierta y reflexiva, más cercana al movimiento del pensamiento que a un protocolo técnico. La viabilidad de la propuesta no depende de la estandarización metodológica, sino de su fidelidad a un objeto que exige ser pensado desde sus propias tensiones. Esta aclaración resulta necesaria para enfatizar que no buscamos un "erotismo latinoamericano", como si existiera una forma del erotismo con nacionalidad o que, por pertenecer a un territorio específico, se diferenciara sustancialmente de un erotismo japonés, búlgaro u oriental. Aunque el erotismo, como la

sexualidad, se encarna en formas culturales singulares, no partimos de la idea de que existe un erotismo latinoamericano como esencia diferenciable. Lo que nos guía es la necesidad de comprender cómo, en algunos autores latinoamericanos, el problema del erotismo ha servido como vía para intuir el mundo de la vida de manera radical.

El erotismo es aquí la culminación de la experiencia humana llevada hasta los límites de sus posibilidades: no es una experiencia cualquiera, sino la experiencia —una vivencia singular que comparte rasgos con la experiencia mística o sagrada. Se trata de acontecimientos que se padecen y se sufren desde una interioridad desbordada, y que en ese exceso acceden a un lugar de éxtasis que desafía cualquier otra experiencia humana posible:

La pasión erótica en el transcurso de nuestra vida es el único fin último al que nuestro cuerpo nos consagra. (...) Epicuro dice que el placer erótico sigue siendo como el patrón en nosotros de todas las felicidades. El acto sexual hace inminente el orden macrocósmico. Aristóteles decía que el falo era la forja estelar donde se fraguaba la ciudadanía. El momento erótico es aquel donde la vida se revela con la mayor fuerza (la fuerza exasperada y casi dolorosa del miembro que desea) en la intensidad agradable. El placer es el presente saturado. En el placer es la vida misma la que se adhiere a sí y a su organismo (e incluso a la mortalidad de su organismo) como el calor al fuego o la blancura en la nieve. (Quignard, 2005, pág. 89)

Tanto la sexualidad como su dimensión espiritual —el erotismo— poseen la particularidad de ser vividas como una caída, una condena irremediable. Su deseo es

imposible: una insatisfacción constante, una complejidad del goce que nunca se agota, y que está siempre atravesada por la presencia de la muerte. Es precisamente esa caída lo que convierte al erotismo en una experiencia espantosa e inexplicable. Ambos — sexualidad y erotismo— se inscriben en una búsqueda de un goce esquivo, que los sitúa frente a la muerte como único horizonte compartido.

Si bien la fenomenología ha realizado aproximaciones significativas a la experiencia sexual y erótica (Merleau-Ponty, 1945; Jean-Luc Marion, 2005), estas han permitido describir, analizar y ampliar el horizonte de sentido en torno a tales experiencias. Sin embargo, sostenemos que, al examinarla en detalle, la experiencia tiende a escaparse de nuestras manos. Su naturaleza singular la vuelve inaprensible tanto en forma como en contenido; en últimas, su sentido pareciese que se sustrae a la comprensión racional. ¿Qué define, entonces, la singularidad de la experiencia erótica? precisamente, su resistencia a cualquier intento de ser aprehendida por un enfoque metodológico tradicional. La experiencia erótica se clausura ante el análisis, no se deja reducir a un simple fenómeno corporal o conceptual.

Esta constatación nos obliga a repensar el método filosófico que pueda enfrentar este desafío ontológico y epistémico en torno a la experiencia. En este trabajo, partimos de un acontecimiento metodológico propio: construir el camino a medida que se realiza la búsqueda. En lugar de intentar explicar exhaustivamente la experiencia erótica, buscamos

indicarla, señalarla, mostrar cómo se nos da en el mundo de la vida y cómo nos empuja hacia los límites mismos de la posibilidad humana de comprensión.

La importancia de pensar el erotismo en el marco del pensamiento latinoamericano radica en la posibilidad de aproximarnos a él desde una perspectiva tanto experimental como experiencial. Esto implica que la filosofía en América Latina vuelve sus ojos —y sus sentidos— hacia una experiencia que determina profundamente los rasgos de nuestra humanidad. Ya en las décadas de 1970 y 1980, Enrique Dussel advertía, en su *Erótica latinoamericana*, sobre la necesidad de no relegar la comprensión del eros y de la sexualidad en la construcción misma de aquello que denominamos Latinoamérica, el proyecto de liberación deberá atravesar la problematización entorno al ego conquiro como ego fálico dominador totalizante sobre el erotismo simbólico amerindio, cuando Dussel cuestiona el sometimiento y dominación del hombre europeo colonial sobre las prácticas eróticas simbólicas describe un proceso de violencia colonial que aun sobrevive en Latinoamérica, sin una liberación de esta dimensión humana no será posible un proyecto de liberación consciente, sin embargo la idea que tiene de erotismo Dussel no es la que corresponde a una experiencia que pone en juego la propia experiencia humana, porque para Dussel el erotismo, primero queda relegado a un proyecto político y por lo tanto subordinado, adicionalmente, en el sometimiento del ego conquiro sobre la mujer indígena, negra y mestiza no es propiamente erotismo ni sensualidad, es otra cosa, pero

no experiencia erótica. Un elemento importante en este análisis de la erótica latinoamérica hecha por Dussel es aquel momento donde reconoce que la mística latinoamérica se reconoce afectada si por un erotismo sagrado:

Como los místicos, Sor Inés se muestra profunda en la simbólica erótica, donde el amado es Dios pero no deja de ser una situación antropológica por ello: “Ya que para despedirme, / dulce idolatrado dueño, / ni me da licencia el llanto / ni me da lugar el tiempo....(...) un ir tocando en la suavidad, la delicadeza, en el calor, poco a poco a la carne del Otro como otro, para servirlo, para cumplir, exactamente, una auténtica liturgia (es decir, un acto sagrado, ya que el Otro es lo sagrado mismo (Dussel, 2007,p.20/59)

Si bien valoramos parcialmente los aportes del pensador argentino, sobre todo en lo relativo a los niveles de violencia y sujeción presentes en el proceso histórico de sometimiento del cuerpo femenino y de lo femenino al poder masculino —también oprimido— del varón, nuestro trabajo se orienta principalmente a comprender de qué manera y por qué caminos estas experiencias ( lo erótico y lo sagrado, la interioridad y la transgresión) logran entrelazarse y fusionarse en una sola experiencia radical. Esta investigación no adopta categorías de género, identidad u orientación sexual porque no pretende describir estructuras sociales del deseo, sino comprender el erotismo radical como experiencia límite del sujeto, más allá de toda codificación cultural o normativa.

En este sentido, la experiencia erótica aquí analizada no es binaria ni heteronormativa, porque no se refiere a roles sexuados ni a relaciones de poder entre “varón” y “mujer”,

sino a un acontecimiento interior en el que el yo —cualquiera que sea su identidad, género u orientación— experimenta la individuación, exceso, ruptura y la pérdida. Cuando se emplean experiencias desde la poesía que involucran figuras masculinas o femeninas, ello no implica la adopción de un marco heteropatriarcal, sino que responde a las fuentes trabajadas, las cuales emergen dentro de una tradición literaria específica. Dichas fuentes son utilizadas aquí como testimonios narrativos del exceso, no como modelos normativos del deseo.

La experiencia erótica radical, tal como la trabaja este texto, es transversal a cualquier corporalidad u orientación sexual, precisamente porque su núcleo no está en la identidad del cuerpo deseante, sino en la estructura de la experiencia del límite. Pretender que toda reflexión sobre el erotismo deba inscribirse en marcos feministas o decoloniales supone restringir un fenómeno que, en el enfoque ontológico adoptado, precede a las configuraciones políticas del deseo. Por ello, la presente tesis no excluye otras corporalidades ni las niega; simplemente no las tematiza, porque su objetivo no es construir una teoría política del deseo, sino interrogar un tipo de experiencia que se resiste a toda categorización —incluyendo las categorías de género. Este desplazamiento no compromete la radicalidad del trabajo: la intensifica, porque devuelve la experiencia erótica a su ámbito más profundo, donde el exceso desborda toda identidad previa.

Al finalizar lo que hemos hallado de manera preliminar en la obra de Gómez Dávila y en la poesía mística es que no existe una pretensión sistemática de abordar la experiencia como un objeto de estudio, sino como un acontecimiento que pone en juego las posibilidades humanas de dicha experiencia. Esto será un aspecto central en la selección del material. En el caso de Gómez Dávila, la nota breve y el escolio configuran la necesidad de condensar, en la intuición inmediata de la escritura, la singularidad de la experiencia absoluta.

Lo que a primera vista parece casi imposible de lograr se da porque estamos ante una obra cuya razón de ser es la intensidad sensual del instante como medio de percepción del mundo, característica que comparte con la poesía latinoamericana. Por lo tanto, nuestro trabajo buscará en esa escritura fragmentaria la experiencia radical, en el sentido de que no parece haber otra vía de acceso a la misma si no es a través del vínculo entre escolio, nota, poesía y pensamiento fragmentario. De este modo, se muestra cómo dicha experiencia radical constituye una forma de percepción sensual de nuestro mundo más inmediato. “La noción de experiencia total debe ser la construcción epistemológica sobre la cual conviene apoyar una filosofía de la historia que anhela salvar la riqueza densa y sensual del mundo” (Dávila,1955,p.190) y es en esta exploración en torno a una construcción epistemológica donde nace la idea de intentar elaborar una crítica de la razón erótica, cuya materia es la experiencia subjetiva más intensa: el erotismo y la experiencia mística.

Si, al final de su vida, Heidegger mencionaba que el fenómeno del cuerpo constituye el problema más complejo de la filosofía —y que la metafísica no ha logrado captar— (1979, p. 146), creemos nosotros que aquí el problema más complejo es tanto el cuerpo como la experiencia subjetiva, que la filosofía solo ha podido abordar mediante su objetivación como mera categoría de análisis. Lo que se intenta reconocer en este trabajo es, precisamente, la dificultad implícita de la filosofía para comprender lo radical de dicha experiencia.

Debemos aclarar de nuevo que, Aunque los debates feministas y decoloniales — representados por autoras como Segato, Lugones o Federici— han aportado lecturas fundamentales sobre las estructuras de poder, género y colonialidad, este trabajo no se inscribe en ese horizonte teórico porque ello desplazaría el problema hacia un campo distinto del que aquí se formula. El propósito de esta tesis no es describir las condiciones materiales, sociales o políticas que afectan los cuerpos latinoamericanos, sino interrogar la posibilidad misma de pensar filosóficamente una experiencia que excede toda estructura, incluida la colonial. Por ello, más que integrar marcos analíticos que responden a otros objetivos, esta investigación se concentra en la dimensión ontológica y límite del erotismo, en aquello que desborda tanto la conceptualización filosófica tradicional como las categorías críticas contemporáneas. Incluir enfoques otros (sociológico, crítico-discursivo, psicoanalítico) no fortalecería el problema: lo convertiría en otro.

En relación con la estructura, este documento presenta deliberadamente una organización distinta a la de un anteproyecto técnico, porque su objeto —una experiencia límite— no puede ser confinado sin perder su propia naturaleza. La estructura de este trabajo aquí presentado no obedece a una carencia metodológica, sino a la coherencia con un problema que exige un pensamiento que se despliega en tránsito, en apertura y en exposición, antes que en un diseño rígido. Lejos de constituir una falla, esta elección formal es parte de la tesis: mostrar que ciertos fenómenos solo pueden pensarse si se permite que la escritura misma adopte el riesgo y el movimiento de la experiencia que busca comprender, digamos que esto respondería a una especie de «violencia» hermenéutica donde el método como forma en que se encarna cierta verdad queda entre paréntesis para darle espacio a la experiencia de una filosofía como ejercicio espiritual.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Se advierte la importancia para este trabajo de las siguientes tesis Doctorales: ENTRE PRESENCIAS Y SOMBRAS: ESTUDIO SOBRE LA MEDITACIÓN AXIOLÓGICA EN LA OBRA DE NICOLÁS GÓMEZ DÁVILA, Ulloa Rivero Carlos Andrés, 2018, Universidad Nacional de Colombia; PENSAR ES ESCRIBIR: LA FILOSOFÍA EN NOTAS DE NICOLÁS GÓMEZ DÁVILA, Mejía Moquera Juan Fernando, 2021, Universidad Javeriana, ABAD TORRES, Alfredo. Pensar lo implícito. En torno a Nicolás Gómez Dávila, CRIE, 2008.

## **1. CAPÍTULO I: LA EXPERIENCIA ERÓTICA COMO EXPERIENCIA RADICAL**

### **1.1. La interrogación filosófica por la experiencia**

Uno de los elementos más importantes de esta investigación es lograr entender la relación que se da entre la filosofía y experiencia erótica, incluso suponiendo que en sus más primitivo origen la filosofía es un ejercicio erótico y que toda experiencia erótica pone en cuestión a dos cuerpos desnudos, la filosofía es una experiencia erótica, desde el Banquete de Platón es evidente como hay una relación subversiva entre deseo erótico y filosofía, la filosofía tiende a convertirse en una particular experiencia erótica, o por lo menos tiene cierta función de erotizar el mundo desde el lenguaje: “La filosofía no crea la experiencia, pero la prepara, la elabora, la purifica, la ilumina y en fin la verifica.” (Dávila, 2003, p. 199) más aún cuando lo que buscamos es explorar la complejidad de la experiencia erótica como una experiencia autentica y singular. Entonces la experiencia humana es un acontecimiento particular, e irrepetible: “La experiencia es el evento más cotidiano, universal y dado, y al mismo tiempo el más misterioso y oculto.” (Grinberg, 1963, p. 12) aunque parece una obviedad, la pregunta por la experiencia caería en un círculo vicioso, la experiencia es aquello que se experimenta; en un primer momento, hay alguien que debe experimentar y ser el receptáculo de dicha experiencia, se da por sentado que algo

sucede y eso que sucede es explicable y por lo tanto es posible que podamos entenderla y comunicarla, sin embargo, al observarla sucede todo lo contrario, la experiencia es un contenedor de la realidad donde todo ingresa, la experiencia humana está hecha de todo y nada, antes que una categoría de análisis o un concepto, toda experiencia humana es una interrogación.

Ante la experiencia nos enfrentamos a la paradoja de Gorgias: Nada existe (*¿existe la experiencia?*); Sí algo existiera (*La experiencia*), no podría ser conocido por el hombre. Si algo existente pudiese ser conocido (*La experiencia*) sería imposible expresarlo o comunicarlo; en un primer momento sería absurdo negar la existencia de la experiencia, pero las dos siguientes premisas sí podrían darnos elementos para problematizar la forma como comprendemos la experiencia como objeto de estudio, categoría de análisis, o sobre nuestras propias condiciones de posibilidad a la hora de comprenderla sin caer en el psicologismo o en la salida fenomenológica perceptual. En este momento nos interesa rastrear algunos acercamientos desde filosofía en torno a la experiencia, con el fin de llegar hasta el tránsito de una experiencia ordinaria hacia una particular forma de experiencia (la experiencia erótico sagrada) que aquí denominamos experiencia radical.

En lo que sigue, se intentará pensar la experiencia desde su imposibilidad —o, al menos, desde la dificultad— de ser comunicada o expresada, particularmente cuando se trata de una experiencia radical. El primer paso consiste en preguntarse si es posible conocer y

expresar aquello que constituye y significa la experiencia humana. Desde allí, el recorrido se orienta hacia la búsqueda de una experiencia que nos conduce hasta los límites mismos de la existencia humana, como lo propone Georges Bataille.

La idea que tradicionalmente se asocia al empirismo sensualista menciona que nada hay en el entendimiento que antes no hubiera estado en los sentidos, haciendo de la experiencia el órgano de conocimiento primario por excelencia, luego la experiencia es todo aquello que se percibe a través de los sentidos, sin embargo con David Hume encontramos que (llevándolo a los extremos del escepticismo) no podríamos ir, paradójicamente para el conocimiento mismo de la experiencia, más allá de esa experiencia subjetiva o de los datos inmediatos que ella nos arroja:

Y aunque debemos intentar hacer nuestros principios tan universales como sea posible, llevando nuestros experimentos lo más lejos posible y explicando todos los efectos por las causas más reducidas y simples, es aún cierto que no podemos ir más allá de la experiencia, y toda hipótesis que pretenda descubrir el origen y cualidades últimas de la naturaleza humana debe desde el primer momento ser rechazada como presuntuosa y quimérica (Hume, 2001, pág. 17)

No poder ir más allá de la experiencia es al mismo tiempo considerar a la experiencia como un acontecimiento particular, singular e irrepetible, cualquier intento por definir la naturaleza de la experiencia humana parecería estar condenado a caer en reduccionismos, incluso ya sea que para Hume la experiencia se reduzca a una experiencia psicológica o a

un acto cognitivo. La experiencia sin embargo constituye un proceso que se dan en coordenadas espaciales y temporales concretas, la dificultad radica al definir el contenido y los modos en que se da una experiencia cualquiera cuando toda experiencia es sentida y vivida por alguien y ese alguien, que es un sujeto, es una persona de carne y hueso particular, singular e irrepetible, es decir, ¿cómo comunicar una experiencia que es única e irrepetible si solo le es dada a el sujeto que la padece y no a quien desde afuera la observa y la analiza? Toda experiencia plantea ya de suyo la imposibilidad de determinar la forma en que se da en un orden causal los elementos que constituirían el proceso o el orden causal de la experiencia, y de nuevo Hume es uno de los primeros pensadores que encuentra dicha imposibilidad cuando menciona:

El recurrir a la experiencia pasada no decide nada en el caso presente, y lo más que puede probar es solamente que el objeto que produce otro se hallaba en este instante preciso dotado de un poder tal; pero no puede probar jamás que el mismo poder debe continuar en el mismo objeto o colección de cualidades sensibles, y mucho menos que un poder semejante va siempre unido con iguales cualidades sensibles. Si se dice que tenemos experiencia de que el mismo poder continúa unido con el mismo objeto y que objetos análogos están dotados de poderes análogos, vuelvo a hacer mi pregunta de por qué sacamos de esta experiencia una conclusión que va más allá de los casos pasados de los que tenemos experiencia (2001, pág. 81)

Este aspecto indescifrable de la experiencia dificultaría determinar y comunicar nuestra experiencia de mundo, no hay entonces unidad de la experiencia humana que se pueda reducir a un conocimiento último, no podríamos llegar a una unidad de la experiencia

porque esta nunca es homogénea y por lo tanto existe una dificultad en atrapar eso que sucede en la experiencia, ya sea por la imposibilidad de derivar unas causas de otras en el orden de explicar la realidad que soporta toda experiencia, o por la dificultad de hallar una naturaleza universal de toda experiencia: "la naturaleza y efectos de la experiencia han sido ya suficientemente examinados y explicados. Jamás nos da una visión de la estructura interna o de los principios activos de los objetos, sino que habitúa tan sólo al espíritu a pasar de unos a otros" (Hume, 2001, p. 136) esta característica que menciona Hume aplica para la propia categoría de experiencia, jamás nos da la experiencia una visión de la estructura interna o de los principios activos de ella en sí misma, esto es al mismo tiempo un desafío para la filosofía porque ella es también experiencia humana que sucede en una situación concreta, es un acontecimiento vivido como experiencia única e irrepetible.

No poder ir más allá de la experiencia y no contar más que con la experiencia, nos lleva a concebirla como acto primero, por otro lado, no podemos reducir la experiencia a un objeto de conocimiento, porque antes que nada la experiencia es un sujeto que experimenta, que es experiencia, Heidegger cuando analiza el concepto de experiencia en Hegel menciona:

Experiencia no es ya el nombre para un tipo de conocimiento. Experiencia es ahora la palabra para el ser, en la medida en que éste es percibido a partir de lo ente en cuanto tal. Experiencia nombra a la subjetividad del sujeto. Experiencia dice lo que significa el «ser» en la palabra ser-consciente [conciencia], de tal modo que sólo a partir de este «ser» se torna claro y

vinculante lo que queda por pensar en la palabra «Consciente.» (2010, pág. 136)

Esta subjetividad es la que abriría un espacio para pensar la experiencia desde su singularidad concreta, sin reducirla a la mera empírea o a un órgano de conocimiento como lo será para los empiristas, pero tampoco un mecanismo de la conciencia para comprender el ser de las cosas, es en la subjetividad del sujeto donde la experiencia humana se puede aclarar como el movimiento del sujeto hacia su subjetividad, no solo movimiento de la conciencia sino movimiento del sujeto, y como tal una búsqueda de la subjetividad. Marcuse ve, a través de la Crítica del juicio de Kant, que una experiencia (en este caso estética) está sostenida en lo sensual y no en un principio racional o conceptual: “La experiencia básica en esta dimensión es sensual antes que conceptual; la percepción estética es esencialmente intuición, no noción. La naturaleza de la sensualidad es la «receptividad», el conocimiento mediante el hecho de ser afectados por objetos dados.” (1981, p. 167) esto también aplicaría para una experiencia cualquiera, la experiencia es esencialmente intuición en un primer momento, no proceso conceptual, es receptividad pura que se padece como un acontecimiento que moviliza al sujeto, pareciese que la base misma desde donde arranca la experiencia es en la dimensión sensual e intuitiva, la experiencia del mundo es inmediata e incombible certeza de ella misma, ella es la forma en que se recibe la vivencia del mundo y es la certeza de la existencia del mundo, Larrosa propone que

La experiencia es "eso que me pasa". No eso que pasa, sino "eso que me pasa" (...)La experiencia supone, en primer lugar, un acontecimiento o, dicho de otro modo, el pasar de algo que no soy yo, y "algo que no soy yo" significa también que no es el resultado de mis palabras, ni de mis ideas, ni de mis representaciones, ni de mis sentimientos, ni de mis proyectos, ni de mis intenciones, que no depende ni de mi saber, ni de mí poder, ni de mi voluntad

(...)El principio de subjetividad supone que no hay experiencia en general, que la experiencia es siempre experiencia de alguien o de otro modo, para cada cual la suya, que hace o padece su propia experiencia, y es de un modo único, singular, particular, propio. (2006, pág. 46)

En este sentido la experiencia es un padecer sensible del mundo que constituye la manera en que se nos da la existencia del mundo y de la realidad como movimiento y proceso, en el cual el sujeto se deja afectar por eso que le pasa en su singularidad concreta, y en consecuencia es una búsqueda de una subjetividad que nunca es definida ni determinada absolutamente. El sujeto de la experiencia se da en un permanente padecer la propia experiencia subjetiva, por ello a parte de ese principio de subjetividad y de afectación mencionado por la Larrosa, existe un principio de transformación y de movimiento en que se desenvuelve el sujeto cuando experimenta la realidad, su realidad concreta y singular, Larrosa es claro cuando plantea que la experiencia es un recorrido, proceso, travesía, aventura, viaje, es una salida al mundo exterior, pero esta salida es un abandonarse al misterio, al peligro y al espanto, la experiencia se da en una relación directa con el exterior que al término del día es un regreso hacia la interioridad mía que se ve cuestionada por lo que me pasa, es un acontecimiento hacia mí, dice Larrosa, algo viene hacia mí, algo me pasa a mí:

De ahí que el sujeto de la experiencia no sea, en principio, un sujeto activo, un agente de su propia experiencia, sino un sujeto paciente, pasional. O, dicho de otra manera, la experiencia no se hace, sino que se padece (2006, pág. 46)

Cuando la experiencia se vive como una pasión que se padece, deja una huella, una marca, un rastro, una herida. Esta condición revela lo que hace imposible conocer, comunicar o expresar plenamente la experiencia humana: su naturaleza inaprensible. La experiencia constituye un padecimiento íntimo y particular del mundo. Aunque nos interesa hablar específicamente de la experiencia erótica, lo anterior permite pensar en aquellas vivencias que escapan drásticamente a cualquier intento de categorización o acercamiento conceptual. Esto se debe a que la experiencia, como objeto de estudio, no puede ser capturada por un ejercicio puramente racional o intelectual. Como señala Wittgenstein: «Hay, ciertamente, lo inexpresable. Se muestra, es lo místico». En consecuencia, solo podemos mostrar la experiencia, señalarla, pero no someterla a un análisis exclusivamente racional. La experiencia humana se diluye cuando intentamos asirla con el pensamiento, pues —como diría Bataille— en la experiencia estamos como el agua en el agua.

## 1.2 La transición de la experiencia ordinaria a la experiencia radical

En *El concepto de experiencia de Hegel*, aparecido en *Sendas perdidas* de 1950, Heidegger hace énfasis en el carácter ontológico de la experiencia, la experiencia fundamental:

Nombra al ser de lo ente (...) nombra a lo que se manifiesta en cuanto aquello que se manifiesta, (...) Experiencia no es ya el nombre para un tipo de conocimiento. Experiencia es ahora la palabra para el ser, en la medida en que éste es percibido a partir de lo ente en cuanto tal. Experiencia nombra a la subjetividad del sujeto. (2010, pág. 136)

Se puede reconocer, entonces, una diferencia entre la experiencia entendida como un tipo de conocimiento y aquella que se manifiesta como la subjetividad del sujeto. Desde esta perspectiva, es posible leer el tránsito de una experiencia ordinaria hacia una experiencia radical, en el marco de la comprensión del ser del ente. Es decir, a través de la diferencia ontológica entre ser y ente, se revela también una diferencia entre dos formas de experiencia: la experiencia del ser y la experiencia de los entes. Existe una experiencia que no es la cotidiana, simple u ordinaria; es aquella que constituye la subjetividad como un movimiento fundamental: un dejarse afectar auténticamente por el mundo. En ella, el ser de la experiencia está presente, experimentando el mundo, padeciéndolo y haciendo de esa vivencia una parte fundamental de su estar-en-el-mundo. Esta relación entre experiencia y movimiento pone en juego dos espacios: uno interior y otro exterior. Desde

allí, tal vez podamos comenzar a vislumbrar lo que sería una experiencia interior radical, en el sentido de que no conserva las características de una experiencia cualquiera, sino que, en su movimiento, se encuentra con el ser de las cosas como verdad. Pero esta verdad no es un reconocimiento objetivo de la realidad, sino una aprehensión por parte del sujeto de su más íntima subjetividad.:

El momento esencial y decisivo de la experiencia consiste en que en ella brota a la conciencia el nuevo objeto verdadero. Lo que interesa es ese surgimiento del nuevo objeto en tanto que surgimiento de la verdad y no la constatación de un objeto en tanto que eso que está enfrente. En realidad, ahora ya no hay que pensar el objeto como lo que está enfrente del representar, sino como aquello que surge a modo de verdad de la conciencia frente al antiguo objeto en el sentido de lo todavía no verdadero (Heidegger, 2010, pág. 139)

Podríamos decir que nos encontramos ante una definición parcial de la experiencia radical, en tanto esta se da en relación con el Ser y no con el ente, tomando como horizonte de comprensión la diferencia ontológica propuesta por Heidegger. Es precisamente en este punto donde se evidencia la distinción entre una experiencia auténtica y otra inauténtica: “Experimentar es un modo de la presencia, esto es, del ser” (2010, p. 160). Tal vez lo que, en última instancia, se deja entrever en este tránsito entre la experiencia ordinaria y la experiencia radical, es que no todas las experiencias logran experimentar el Ser: algunas se detienen en los entes, mientras que otras alcanzan al Ser. La experiencia es radical cuando se convierte en experiencia del Ser, y este movimiento hacia el Ser no ocurre en cualquier momento ni en situaciones cotidianas. La experiencia radical emerge cuando se

padece el Ser del mundo, no como cosa o ente, sino como un ser-ahí con sentido. Heidegger lo expresa así: “La experiencia es, en tanto que presentación de la representación absoluta, la parusía de lo absoluto (...) La experiencia atañe a lo que se presenta en su presencia.” (2010, p. 140). Se trata, entonces, de una presencia absoluta que se manifiesta en la experiencia cuando esta no se reduce a un acto común, sino que se revela como una experiencia singular y significativa.

Otro elemento que convierte a la experiencia en radical es su carácter intencional: “salir en busca de su presencia con el fin de alcanzarla” (2010, p. 141) Esto le otorga un estatuto trascendental, pues ya no se orienta hacia el ente, sino hacia el Ser mismo. Retomando la noción hegeliana, Heidegger señala la experiencia como “existencia de lo absoluto” y aclara su radicalidad: “Esto quiere decir que la experiencia pensada metafísicamente permanece inaccesible a la conciencia natural” (2010, p. 171). Así, la experiencia, en tanto experiencia del Ser, es una experiencia metafísica, trascendental y radical, ya que no puede reducirse a un simple órgano de conocimiento ni a una forma de aprehensión de la realidad empírica. Tampoco puede ser plenamente captada por una “conciencia natural”, pues se sitúa más allá de los límites del pensamiento racional. En este sentido, la experiencia radical se configura como un fenómeno ontológico: una relación directa y constitutiva con el Ser del hombre.

Se produce un tránsito de la experiencia habitual a una experiencia radical cuando está en juego el ser mismo del mundo y del hombre, al punto de que esta experiencia se convierte en conciencia de sí, es decir, en autoconciencia. Esto ocurre porque no puede ser comunicada ni expresada desde una exterioridad: no puede pensarse como un objeto externo que pueda ser racionalizado. Como afirma Heidegger: “La experiencia es el movimiento que la propia conciencia ejerce sobre sí misma (...) La palabra (experiencia) es ahora el nombre para el ser de lo ente. Para Kant es el nombre que designa el único conocimiento teórico posible de lo ente.” (2010, p. 149) Este paso de una experiencia a otra se lleva a cabo en el conflicto entre lo cotidiano y lo trascendental, entre la “conciencia natural” y el “saber absoluto”. Tal movimiento ocurre cuando se da un desplazamiento desde la mera vida cotidiana hacia el ser absoluto (ya sea Dios o el cuerpo desnudo del amante).

La experiencia puede situarse también en el marco de los existencialistas que Heidegger plantea en *Ser y tiempo*. En este sentido, el erotismo podría ser comprendido como un existencialista erótico: “Los rasgos de ser que pueden ser entendidos únicamente a partir de la existencia misma, los designamos como existencialista. Estas determinaciones no son propiedades de un ente óntico, sino modos esenciales del ser del Dasein.” (1951, p. 56) Esto cobra especial relevancia si comprendemos la experiencia erótica como una experiencia auténtica, precisamente porque, en términos de la diferencia ontológica, es

una experiencia del Ser. Incluso podríamos entenderla como una forma pura del estar siendo del Ser: el ser-ahí del hombre se manifiesta cuando el erotismo se convierte en esa angustia de los cuerpos desnudos confrontados con la muerte.

Por ello, la experiencia erótica puede responder a ese estar siendo del que habla Rodolfo Kusch, cuando señala que lo que importa no es solo el ser del erotismo, sino aquello que ocurre mientras se es un cuerpo de deseo erótico. En este horizonte, el deseo aparece como ese Ser que, en su esencia, está siendo, en un horizonte de sentido que no es más que una proyección hacia un ser para la muerte, que bien, o el erotismo intenta franquear o es la confirmación de dicha proyección existencial.

### **1.3 Aproximaciones a la experiencia radical**

Una experiencia radical se distingue de una experiencia vulgar cuando aquella responde a un acontecimiento que afecta profundamente la interioridad del sujeto, su subjetividad. Es radical porque implica una transformación profunda del ser del hombre. En este sentido, la experiencia radical representa un intento por romper los límites entre el sujeto y el objeto, buscando así una experiencia total que se sostiene en un acto de lucidez dirigido hacia los extremos últimos de sus posibilidades. Es necesario, entonces, reconocer una distancia ontológica entre la experiencia vulgar u ordinaria y la experiencia radical o total, ya que ambas se definen por características y fines distintos. Hay una

diferencia sustancial entre la experiencia inmersa en la repetición de la vida cotidiana — como la jornada del trabajador asalariado, conducir un automóvil, vender mercancías en un supermercado, o hacer fila para pagar una factura— y la experiencia auténtica o radical, que ocurre en situaciones límite de la existencia humana: un encuentro sexual clandestino con un desconocido, una revelación mística durante la Semana Santa, o una balacera a plena luz del día.

Ante esta diferencia —que aquí también podemos nombrar como diferencia ontológica entre dos formas de experiencia— Nicolás Gómez Dávila señala en su obra *Notas*: “Creo que no hay conocimiento sino experimental, mas creo que la experiencia total difiere de la experiencia vulgar y requiere una nueva teoría de la percepción.” (2003, p. 127). Más allá de tratarse de un problema meramente cognitivo —de cómo dar cuenta de la experiencia radical—, lo que está en juego es el reconocimiento de una forma distinta de manifestación de la existencia, una experiencia que lleva al hombre a los límites de su ser. En la experiencia radical se da un primer momento en que las categorías de sujeto y objeto se disuelven; no es posible mantener dicha división. Dávila lo expresa con claridad: “La posibilidad de pensar desde el interior un objeto cualquiera depende de la experiencia total, que precede la división que las categorías de objetivo y subjetivo introducen.” (2003, p. 190)

Cuando la experiencia humana alcanza ese estado de total compenetración con el mundo, los límites entre quien experimenta y lo experimentado se desdibujan, y la experiencia misma se convierte en una interrogación que transforma. La experiencia radical rompe, así, con el lento y repetitivo sucederse de la vida cotidiana.

La experiencia radical demanda una transformación tal de la subjetividad, hasta el punto de que podemos hablar de que la experiencia radical es una experiencia trascendental en el momento en que ya no es la mera vida y su quehacer cotidiano mediado por la tecnificación de la existencia, es un Plotach, una sobreabundancia de vida que afecta las coordenadas ontológicas del sujeto.

Nuestra experiencia está hecha de la suma de escasos momentos en que fuimos lúcidos. No es sólo haber vivido lo que nos enriquece, como no enriquece al cajero del banco la suma que pasa por sus manos; es haber vivido lúcidamente, para que cada nueva experiencia modifique, transforme, ensanche, enriquezca la secreta sabiduría que germina en el alma ( (Davila, 2003, pág. 417)

Esos escasos momentos donde la experiencia cotidiana se abre a una transformación lucida de su interioridad como sujeto singular, se da como epifanía, la experiencia radical responde, o es el medio por el cual se nos da esa “secreta sabiduría que germina en el alma”.

## **1.4 La experiencia radical como experiencia interior**

La experiencia interior radical es, para Georges Bataille, “un viaje al extremo de lo posible”. La categoría que utiliza el pensador francés es precisamente la de experiencia interior, cuya definición resulta siempre difícil y cuya delimitación es difusa, por tratarse de algo impenetrable e inexplicable. Cada vez que se intenta definirla, se corre el riesgo de que dicha categoría lo abarque todo y, al mismo tiempo, nada.

A pesar de esta ambigüedad, en lo que Bataille llama experiencia radical, su característica principal es llevar al límite la noción misma de experiencia. No se trata de una experiencia entendida como un órgano de conocimiento, ni como un acto puro de la conciencia o un mero hecho psicológico. La experiencia radical es, más bien, una interrogación sobre eso que llamamos experiencia.

Es en el erotismo y en lo sagrado donde se manifiesta con mayor claridad esta radicalidad. Se trata de experiencias que se padecen en una interioridad tensionada por la exterioridad; una tensión entre el adentro y el afuera, entre el yo y el tú, que genera una subjetividad compartida. En este punto, ya no hay una diferencia clara entre el yo y el otro, dando lugar a una de las pocas experiencias de alteridad radical, donde se llega a experimentar lo radicalmente otro. Es una forma de aniquilación —o al menos de puesta en duda— del principio de individuación.

Son experiencias que ya no pueden reducirse a “algo que me pasa a mí”, pues implican un elemento de devastación, angustia y apertura hacia la exterioridad. Son momentos en los que están en juego la vida misma y el sentido del mundo. Como escribe Bataille: “El espíritu se mueve en un mundo extraño en el que coexisten la angustia y el éxtasis” (1986, p. 10) La experiencia radical produce una transformación profunda de la individualidad. A diferencia de una experiencia ordinaria —que no va hasta los límites de lo posible y se mantiene dentro de las fronteras de la vida cotidiana—, la experiencia radical afecta de manera decisiva el ser del sujeto. Se trata de una vivencia que reconfigura las coordenadas de sentido del existir, alterando el modo en que el sujeto se comprende a sí mismo y se sitúa en el mundo.

Por ello, dicha experiencia impulsa al sujeto hacia los límites de lo posible, implicando una salida radical hacia una exterioridad avasalladora y, al mismo tiempo, un adentrarse en una interioridad que ha sido profundamente interpelada. Es una experiencia desnuda, que expone al sujeto a lo más desconocido y, por lo tanto, a la angustia que brota de esa irrupción. En este sentido, el erotismo puede ser comprendido como una forma de experiencia radical, en tanto es el padecimiento de una exterioridad que irrumpe con fuerza, interroga al sujeto y se materializa en un cuerpo desnudo y en el objeto de su deseo. Es una experiencia en la que algo radicalmente otro se hace presente, desbordando las certezas del yo y exponiéndolo a una transformación existencial.

Cuando Johannes Hessen, afirma en su Teoría del conocimiento que:

Suele distinguirse una doble experiencia: la interna y la externa. Aquélla consiste en la percepción de sí mismo, ésta en la percepción por los sentidos. Hay una forma del empirismo que sólo admite esta última. Esta forma del empirismo se llama sensualismo (de sensus = sentido) (1925, pág. 30)

Queda claro que la experiencia puede pensarse desde una dualidad fundamental. En este marco, la experiencia erótica se sitúa en un límite, en un punto de cruce entre la experiencia interna (la experiencia de sí) y la experiencia externa (la experiencia mediada por los sentidos). Este acontecimiento liminal convierte a la experiencia erótica en un puente o un catalizador hacia lo que podemos llamar experiencia radical.

En el erotismo, los amantes se reconocen mutuamente en una corporeidad compartida — una dimensión sensible que remite al sensualismo—, pero también se exponen a la más profunda intimidad del ser. Al conjugarse estas dos dimensiones —la interior y la exterior—, la experiencia erótica se transforma en una experiencia total, inconmensurable e indemostrable, que desborda las categorías del conocimiento ordinario. En su culminación, puede incluso asumir el carácter de una experiencia trascendental, en la medida en que confronta al sujeto con los límites de su propio ser y del mundo.

## **1.5 La transgresión como catalizador de la experiencia radical**

Es necesario reconocer que el paso de la experiencia ordinaria a la experiencia radical no ocurre de manera inmediata, ni como un simple salto de una a otra sin mediación. En la dimensión erótica, se ha identificado la transgresión de la prohibición como aquello que posibilita el movimiento violento de la experiencia. Es precisamente la transgresión la que abre la puerta para que la experiencia ordinaria se enfrente con los límites de sus propias posibilidades. En *El erotismo*, Georges Bataille le otorga a la transgresión un papel central como principio organizador del desorden:

Pero el efecto más constante del impulso al que doy el nombre de transgresión es el de organizar lo que por esencia es desorden. Por el hecho de que comporta el rebasamiento hacia un mundo organizado, la transgresión es el principio de un desorden organizado. De la organización, a la cual habían accedido los que la practican, le viene su carácter organizado. (2005, pág. 90)

La transgresión está en la base tanto de la experiencia religiosa como de la experiencia erótica, pero no debe entenderse simplemente como una forma de imponer orden donde no lo hay. Más bien, se trata de dotar de sentido a la experiencia humana dentro de un mundo que, por momentos, parece carecer de coordenadas. En este sentido, la transgresión no solo posibilita, sino que incluso origina esas experiencias radicales, ocupando el lugar de lo que Bataille llama la “parte maldita” de la existencia humana.

La transgresión es un fenómeno paradójico dentro de la experiencia radical: al tiempo que intenta sobrepasar los límites de la experiencia ordinaria, afirma el orden mismo que desafía. En palabras de Bataille, la transgresión encarna “la contradicción fundamental del hombre”. Es a la vez catalizadora y condición de posibilidad de la experiencia radical, constituyendo un juego tenso entre prohibición y transgresión, donde se organiza la experiencia: “Juego de contrapeso entre lo prohibido y la transgresión, juego que ordena la posibilidad de ambos.” (Bataille, 2005, p. 25)

La experiencia radical ocurre en medio de ese contrapeso, cuando el juego entre lo prohibido y su transgresión estructura la realidad de los cuerpos y su relación con el mundo. Es ahí donde la experiencia cotidiana se transforma en experiencia radical: en el momento en que irrumpe una fuerza violenta que desajusta el orden de las coordenadas que sostenían la vida ordinaria. Esta violencia de la transgresión rompe con los marcos de sentido habituales, produciendo un quiebre que da lugar a lo radical. La transgresión, sin embargo, no puede separarse de la conciencia de la prohibición que la sostiene. Como escribe Bataille: “La transgresión difiere del ‘retorno a la naturaleza’: levanta la prohibición sin suprimirla. Ahí se esconde el impulso motor del erotismo; ahí se encuentra a la vez el impulso motor de las religiones.” (Ibid, p.26) la transgresión sobrevive en las fantasías eróticas, en el Voyeur, en los actos sexuales públicos, en las múltiples posibilidades que ofrece la búsqueda del deseo sexual en los cuerpos, en la perversión y

en las practicas sadomasoquistas, en el devenir porno y animal, pero asimilando la norma y lo prohibido como lo que hace posible la fascinación por la transgresión: “La transgresión no es la negación de lo prohibido, sino que lo supera y lo completa” (Ibid. pág.46) Para que el erotismo suceda como experiencia radical tendría que cumplirse dos momentos simultáneos: que sean un acto de trasgresión frente a una prohibición establecida en un régimen simbólico concreto (normas de higiene sociocultural, regímenes de normatividad y disciplinamiento de los cuerpos, prácticas religiosas, educación sexual, etc.) y por otro lado, que esa experiencia se muestre como un acontecimiento de sentido ante mundo y la vida, García Ponce en su libro sobre Klossowki, Teología y pornografía, lo dice más claramente:

Pero la posesión absoluta del objeto de un deseo absoluto es imposible sin un ultraje absoluto del objeto que trae consigo su destrucción. La permanencia de la monstruosidad integral, nacida como consecuencia de una determinada condición del mundo, viene a depender de la repetición del ultraje, la reiteración de un gesto único mediante el que la transgresión del objeto del deseo se institucionaliza y lo ultrajado es mantenido. Es el rito, la ceremonia, mediante la que triunfa la perversión. «La transgresión es una recuperación incesante de lo posible mismo, en la medida en que el estado de cosas existente ha eliminado lo posible de otra forma de existencia. Lo posible de lo que no existe no puede ser jamás sino posible, pues si el acto recupera ese posible como nueva forma de existencia tendría que transgredirla de nuevo, puesto que habría que recuperar una vez más lo posible eliminado; lo que el acto de transgresión recupera en lo que concierne a lo posible de lo que no existe, es su propia posibilidad de transgredir lo que existe. (1975, pág. 30)

La trasgresión tomaría un carácter dinamizador de la experiencia erótica enfrentada a los marcos normativo de lo posible, se necesita, sin embargo, ubicarnos de manera distinta

ante ese exterior que ordena y normaliza, disciplina y controla los cuerpos y el deseo, pero esas normas, prohibiciones, formas culturales de represión, son fenómenos que permiten la experiencia erótica, en la medida que funcionan como obstáculos necesarios para la confrontación con los límites posibles de la experiencia, es en la fiesta, en el exceso vulgar, y al mismo tiempo el límite que se les impone socialmente, es allí donde acontece la trasgresión, y donde nos enfrentamos a esa paradoja de la libertad al momento de tener que elegir entre la aceptación de la norma y las prohibiciones, o la trasgresión de aquello que prescribe como límite de lo posible, la norma, que a fuerza de prohibiciones me indica de manera soterrada que hay algo que mi libertad reclama, y es que, para que yo la reconozca como límite de la acción humana debo también reconocer que solo logra existir como norma si se presenta como un llamado a infringirla, una y otra se necesitan en esa dialéctica oscura que va de la aceptación a la negación sin concluir en una síntesis, porque lo que se da es un continuo donde el deseo erótico deviene deseo de transgresión, afirmación y confirmación de la norma, toda trasgresión tiene también un límite invisible, sin una conciencia de los límites permitidos, no habría ni una cosa ni la otra, no se cumpliría la dialéctica que aquí mencionamos, que no es más que la conocida dialéctica del amo y el esclavo, trasgresión y prohibición íntimamente vinculadas en una dialéctica encarnada, Dice Tornos Urzainki “La presencia de la ley, en el corazón del erotismo, abre una cadena de contradicciones, que crean una tensión entre contrarios (prohibición/transgresión, trabajo/deseo, razón/exceso, hombre/animal)” (2010, p. 197)

La transgresión funcionaria como catalizador de una particular experiencia vivida hasta los límites permitidos o socialmente aceptados, y que confirmaría la definición de Bataille del erotismo como aquella: “aprobación de la vida hasta en la muerte” el erotismo como un acto de transgresión incluso hasta en la muerte, incluso en el límite mismo de la experiencia que es la muerte, allí la experiencia alcanza su plenitud, porque se afirma, se reconoce cuando ya no le queda otra posibilidad sino la muerte, ya no es la transgresión lo que nos asimilaría al animal, sino lo que nos define como seres humanos con cierto grado de libertad, libertad de transgresión, el animal no tiene conciencia de la transgresión como no la tiene de su libertad posible, es la conciencia de la transgresión lo que hace de la experiencia erótica una experiencia radical, no solo el erotismo es transgresor en su naturaleza, toda manifestación de transgresión es ya un acto erótico; la transgresión a si entendida, le da consistencia y condición de posibilidad a la norma y a la prohibición, y quizás es la transgresión, lugar donde habita lo sagrado (fiestas Dionisiacas, El cantar de los cantares) la prohibición que sobrevive, incluso en el pecado, aún sobrevive como manifestación del deseo de transgresión de lo sagrado sin negarlo.

## **1.6 Lo porno como transgresión**

Lo porno como experiencia erótica se entenderá como parte de un acontecimiento radical, porque opera en cierto modo y hasta cierto momento como lo transgresor por antonomasia, lo obscuro, lo sucio, las fantasías eróticas conservarían un elemento

subversivo que se le ha negado por la visión negativa de la pornografía como fetichismo del cuerpo como mercancía<sup>2</sup>. El erotismo, la transgresión, lo porno, viven tranquilamente en un mundo donde Dios aún no ha muerto, es más, son estos elementos lo que lo mantiene con vida; en este sentido lo porno es una de las manifestaciones de “el mal”<sup>3</sup> dentro del fenómeno erótico, es decir, que dentro de un eros organizado, sometido, administrado por el mercado y el comercio de los cuerpos cosificados, aparece lo porno como lo transgresor, dando paso a un eros liberado, entendido lo porno más allá de la mercantilización *mass media* y de la sobreproducción de cine para adultos, si logramos reconfigurar la interpretación de lo porno ya no como lo que niega y aniquila la sexualidad sino como aquel elemento que enriquece la sensualidad y la incorpora dentro de la dimensión erótica por su capacidad de transgresión, podemos entonces acercarlos más que separarlos, lo porno no solo y exclusivamente como el sistema de imágenes porno, es eso y más, allí se encuentran lo obscuro y el exceso como la posibilidad de una apertura infinita a las prácticas eróticas más radicales, porque se dan dentro de ese juego de prohibición transgresión que movilizan la experiencia hacia los límites de sus posibilidades, el deseo, el goce y el placer, formas en que “el mal” se ha encarnado históricamente, el mito adánico es uno de esos comienzos primordiales donde el deseo, y la necesidad de romper

---

<sup>2</sup> No dejamos que funcione como parte del mercado de los cuerpos y del deseo, fetichizarían de lo erótico a través del en primer plano de la imagen del acto genital de eyacular.

<sup>3</sup> Baudelaire en sus *Diarios íntimos* dice: “Por mi parte, yo digo: la voluptuosidad única y suprema del amor consiste en la certidumbre de hacer el mal. El hombre y la mujer saben, de nacimiento, que toda voluptuosidad se encuentra en el mal.”

la prohibición divina es el desencadenante de la conciencia de la libertad como aquella experiencia donde se pone en cuestión nuestra relación con la ley, pero sin la cual el deseo de trasgresión estaría vaciado de sentido, conocida son las palabras de Baudelaire en sus *Diarios íntimos*: “Por mi parte, yo digo: la voluptuosidad única y suprema del amor consiste en la certidumbre de hacer el mal. El hombre y la mujer saben, de nacimiento, que toda voluptuosidad se encuentra en el mal.” (1999, p. 85)

Se podría pensar incluso en el mal (*lo porno*) dentro de la experiencia erótica radical, como una máquina productora de sentido, al interrogar el marco normativo que sostiene el orden de los cuerpos, la transgresión como guía de la experiencia erótica es una transformación del orden en que se da la subjetividad en la vida cotidiana, o por lo menos, de las coordenadas en que se da la experiencia humana ordinaria. Pero ante la imposibilidad por liberarse del “Gran otro”, del “súper yo” como norma, prohibición, y ley que ordena, ante esa dialéctica del amo y esclavo, el erotismo no se halla al final más que en un “más acá del deseo” ante una muralla infranqueable de la cual goza morbosamente, obscenamente, allí se arriesga y se pone en juego el hombre, en el combate cuerpo a cuerpo con el deseo mío y el deseo del otro, al desnudarnos surge la posibilidad de dar sentido radicalmente al mundo.

Transgresión que si bien es una trampa porque se sostiene en la norma para poder transgredirla y viceversa, cuestiona e interroga a la prohibición como límite de lo posible,

pero que al mismo tiempo, provee de intensidad a la vida erótica, que en el mundo de las múltiples racionalidades instrumentales reduce a esa vida a una sincopa de ritmos secos que se cosifican desesperadamente noche y día.<sup>4</sup> Ni la norma es irracional ni la transgresión es eliminación de las prohibiciones, porque son condición de posibilidad una de la otra, lo que ocurre en un erotismo de la trasgresión y en una transgresión erótica, es la presencia de una situación límite, presencia de una angustia, la del hombre enfrentado a la conciencia de la muerte, que en el erotismo es intensidad y éxtasis; la experiencia erótica me advierte, y hace evidente la fragilidad y la vulnerabilidad humana cuando se desnuda un cuerpo frente a otro cuerpo, vulnerable y frágil, lo que nos llevara a considerar al erotismo y la experiencia de lo sagrado como formas en que la conciencia de la (finitud) muerte se nos presenta.

La transgresión sirve como catalizador dentro de la experiencia erótica, para sostener, mantener y ordenar el sistema de prohibiciones, sin ese diseño disciplinar y de control de los cuerpos sexuados dentro de la circulación del mercado, no podríamos pensarnos la experiencia erótica como una experiencia radical que intenta confrontar algo que se le

---

<sup>4</sup> y quizás allí también se juega una erótica del valor dinero a la que estamos reducidos como residuos de mercancías hechas horas de trabajo, en esto radicaría una pornografía capitalista, o el carácter porno del capitalismo al ofrecernos la posibilidad de vender nuestros cuerpos, ya no solamente nuestros sexos, ahora es el cuerpo entero durante más de 10 horas diarias de mera vida laborada.

presenta como un obstáculo a franquear, es sobre un sistema de normas sobre el cual el erotismo se erige como último momento de sentido.

La urgencia de libertad que está en el centro de las demandas por parte de los individuos en las sociedades de control y de disciplinamiento, no buscan más que se dé ese juego entre el amo y el esclavo, el erotismo tendría que moverse en los bordes de una dialéctica sadomasoquismo, en relación a las formas de prohibición impuestas, porque si desaparecís la norma como lo que prescribe y ordena, la intensidad y radicalidad del erotismo desaparece también, no sería una experiencia radical, para que acontezca esa radicalidad de la experiencia erótica es necesaria la diada Transgresión/prohibición.

En Latinoamérica ha surgido una preocupación en torno a cómo la relación entre capitalismo, colonialismo y sexualidad ha configurado prácticas sociales de dominación y sometimiento, tanto simbólico como corporal, del cuerpo de la mujer. Es en torno al género, entendido como discurso cultural producto de dichas relaciones, que estas perspectivas se constituyen en un lugar de enunciación que no puede desconocerse. Un ejemplo de ello lo encontramos en la obra de pensadoras como Rita Segato, María Lugones y Silvia Federici. La transgresión, en este contexto, recae en las formas de ruptura epistémica con los discursos que han reorganizado la sexualidad en función del trabajo productivo y de las necesidades del mercado, donde el cuerpo de la mujer ha sido disciplinado para cumplir un papel de reproducción de la sociedad con sus desigualdades

y violencias sistemáticas. En otras palabras, la sexualidad ha sido puesta al servicio de la producción de mercancías y del consumo: la consumación de lo que se ha denominado la colonialidad del erotismo, ya implícita en la obra de Dussel.

En consecuencia, la idea de lo porno podría concebirse como parte de ese sistema de sometimiento de los cuerpos reducidos a meras mercancías. Frente a ello, tomamos distancia al considerar que lo porno debe repensarse positivamente como la posibilidad de que los cuerpos logren transgredir y sin apartarse de la prohibición que implícitamente los determina, lo porno en este sentido entraría a jugar un papel decisivo en nuestra experiencia erótica a través de su contenido transgresor.

### **1.7 Cuando el dulce Cazador me tiró y dejó herida: El misticismo erótico en Latinoamérica**

Para poner de presente el erotismo como una experiencia radical en Latinoamérica, no hay lugar más propicio para dicha búsqueda que la mística. Santa Teresa de Jesús y San Juan de la Cruz nos proponen un camino de padecimientos y tormentos cuyo fin último es convertirse en receptáculo de la experiencia de lo sagrado. Sin embargo, este acontecimiento místico ocurre a través de un mediador: el cuerpo.

Todo lo expuesto en los apartados anteriores nos ha conducido hacia una experiencia total. Lo más cercano a esta totalidad es, precisamente, la mística. En ella, el papel de la prohibición mantiene viva la transgresión, y por ende, el erotismo. Este se carga de una intensidad particular, producto de la naturaleza paradójica de la experiencia erótica. Es esta pasión amorosa profundamente sentida la que se manifiesta en los momentos más culminantes de la poesía mística de San Juan de la Cruz y Santa Teresa. La mística española lo expresa así:

Cuando el dulce Cazador me tiró y dejó herida, en los brazos del amor mi alma quedó rendida; y, cobrando nueva vida, de tal manera he trocado, que mi Amado es para mí y yo soy para mi Amado.

Hirióme con una flecha enherbolada de amor, y mi alma quedó hecha una con su Criador. Ya yo no quiero otro amor, pues a mi Dios me he entregado, y mi Amado es para mí y yo soy para mi Amado. (2015, pág. 15)

#### CANTICO ESPIRITUAL

Canciones entre el alma y el Esposo

1. ¿Adónde te escondiste, Amado, y me de jaste con gemido? Como el ciervo huiste, habiéndome herido; salí tras ti clamando, y eras ido.
2. Pastores, los que fuerdes allá por las majadas al otero: si por ventura vierdes aquel que yo más quiero, decidle que adolezco, peno y muero (Cruz S. J., 1901, pág. 7)

La ya conocida lucha entre el pecado y el remordimiento en el cristianismo es, en el fondo, un combate entre el deseo erótico y la prohibición, entre la transgresión y el éxtasis sensual. No es posible liberarse del deseo erótico con facilidad, pues este sobrevive

incluso cuando la prohibición y la represión se imponen como mecanismos para dominar las pasiones humanas, redirigiéndolas hacia otros fines. En este caso, paradójicamente, ese fin es la unión con Dios. La dialéctica entre erotismo/transgresión y prohibición/pecado constituye precisamente la tensión que el cristianismo ha llevado hasta sus últimas consecuencias. En nuestra Latinoamérica colonial y contrarreformista, este conflicto se convirtió en un caldo de cultivo para los más exacerbados éxtasis. La evangelización trajo consigo toda la pasión del enclaustramiento monacal de la España del Siglo de Oro, junto con aquella línea más candente de fervor por lo sagrado.

En este contexto, resulta interesante contrastar con la propuesta dusseliana de una erótica liberada de la violencia colonial y del ego conquiro, para pensar que incluso la sexualidad marcada por el sometimiento violento del cuerpo es ya una forma de erotismo. Sea para bien o para mal, el sometimiento no deja de producir cierto placer. El sometimiento al Amado, a Dios, en la experiencia mística, puede leerse como una forma aceptada y sublimada de erotismo. Esto sugiere que existen formas aberrantes del deseo que gozan de legitimidad en tanto los participantes consienten ese encuentro erótico.

No es únicamente el Marqués de Sade quien lo evidenció en su obra: la dialéctica del amo y del esclavo constituye un juego peligroso, pero también uno de los más fecundos, pues todos hemos sentido, en alguna medida, la experiencia de transgredir los roles

convencionales de activo, pasivo o de las tradicionales correspondencias entre los amantes.

Para Dussel, el erotismo debe liberarse de un entramado cultural e histórico que ha reducido a la mujer a funciones específicas dentro del hogar y en la vida social. Pero lo que nosotros observamos, más bien, es que en la aceptación de lo aberrante —aquello que hace posible la transgresión—, el juego entre prohibición, pecado y remordimiento se manifiesta con un cierto grado de complacencia dentro de la mística, especialmente a través de su poesía

Peri Rossi Menciona: “Creo que en esta fantasía se encierran algunos otros símbolos permanentes del erotismo universal: el placer de transgredir la voluntad de la mujer (goce sádico) y el placer de obtener lo prohibido” (1991, p. 76) La trasgresión es ya la fantasía erótica, si se observa bien las prácticas sexuales que intentan sobrepasar los límites permitidos por la cultura están más o menos relacionadas con un goce sádico y con obtener placer de lo prohibido, estos elementos claramente no están presentes en los actos de la vida cotidiana, en el desarrollo de rutinas mecánicas sostenidas por los patrones culturales del trabajo donde la sexualidad debe quedar relegada al ámbito privado, oculto y bajo el signo del mundo de la obscenidad porno mercantil.

El exceso, el deseo y el goce que sostienen la experiencia radical (aquí entiéndase desde ahora: erotismo y experiencia sagrada) se dan dentro de las coordenadas de la transgresión<sup>5</sup>, al ser una fuerza interna que trasforma el cuerpo, le da sentido al cuerpo, le da un cuerpo “*al cuerpo*” a través del quiebre de los límites que le han sido asignados cultural y socialmente, y que por lo tanto se reconoce como un cuerpo porque desean transgredir, porque hay una voluntad de trasgresión.

El deseo en la mística antes de ser una condena, también es la urgencia de sobrepasar los límites del mismo deseo, pero nunca nada es suficiente, nunca nada colma ese deseo, en esto vemos claramente el impulso de la mística de Sor Juana Inés y de Sor Josefa del Castillo, aunque Dios nunca deja insatisfecho a los místicos, ellos no se bastan con esos esporádicos esfuerzos, desean más y más, así hasta el paroxismo.

Esta insatisfacción natural del deseo, hace posible que en el erotismo encontremos una relación tan estrecha con la transgresión debido a que si el deseo no logra satisfacerse nunca, el precio que se paga siempre es una busca infructuosa por su satisfacción que lleva a que esa búsqueda se halle en una encrucijada, o aceptar la falta o intentar hacer cualquier

---

<sup>5</sup> En *la Agonía de Eros*, Byung-Chul Han manifiesta que “El eros como exceso y transgresión niega tanto el trabajo como la mera vida. Por eso, el esclavo, que se agarra a la mera vida y trabaja, no es capaz de ninguna experiencia erótica, de deseo erótico. (...) El eros como exceso y transgresión niega tanto el trabajo como la mera vida. Por eso, el esclavo, que se agarra a la mera vida y trabaja, no es capaz de ninguna experiencia erótica, de deseo erótico” (2014,p.34)

cosa hasta hacer posible la reactualización del deseo en la búsqueda misma, mediante la transgresión de los límites con los que tropieza el deseo.

La vivencia radical se encarna en cuerpos atravesados por el deseo, y en esa búsqueda de satisfacción que encuentra su reflejo en otros cuerpos igualmente anhelantes, se constituye un modo de ser en el acto mismo de desear. Lo que se persigue no es un simple objeto, sino un cuerpo cargado de significados, capaz de abrir nuevas formas de comprensión de la realidad. El impulso erótico de transgresión se opone a un mundo reducido a mera vida cosificada, donde la sexualidad se concibe solo como una función mecánica de reproducción. Frente a esta reducción, el erotismo cuestiona tal determinación cultural del deseo como medio instrumental, tal como ya lo señalaba Marcuse en su análisis de Eros y civilización. Su crítica apunta tanto a una civilización organizada en torno a la represión de las fuerzas eróticas más primitivas y vitales, como a la sociedad contemporánea, donde una supuesta liberación termina siendo una mercantilización morbosa de las pulsiones, transformando los deseos en simples valores de cambio dentro de un mercado de fetiches. Ambos proyectos conviven en una simultaneidad paradójica.

El erotismo como una experiencia radical se nos presenta como contrapeso a una condición moderna de vaciamiento sentido de la praxis humana, ante la crisis de sentido

generalizada; tanto la experiencia de lo sagrado como el erotismo son acontecimientos <sup>6</sup> radicalmente subversivos, al ser experiencias transgresoras, su intensidad radica en ello, por lo que en este sentido serían más transgresoras que lo porno, debido a que en la experiencia porno hay una inocencia que no está en lo sagrado ni en lo erótico, hay algo en la experiencia radical de lo sagrado y lo erótico que es más detestable y repulsivo que la misma pornografía, esa necesidad de sobrepasar y cuestionar los fundamentos mismo del ser, la pornografía no lograría esto por más fascinación que produzca ni más obscenidad que venda, la experiencia radical se convierte en complejo agenciamiento de sentido, podríamos decir que es una máquina de producción de sentido a partir del deseo, la naturaleza de este sentido no se presenta como logos ordenador de la realidad del ser de las cosas sino como disposición e impulso de placer de las fuerzas vitales, el sentido que produce la experiencia erótica es una fuerza vital que unido con el deseo sexual se podría denominar Élan vital<sup>7</sup> erótico.

La filosofía, en este punto, alcanza los límites de la experiencia, que son a la vez los límites de su propio discurso racional. Solo puede señalar e indicar aquello que, por su propia naturaleza, se le escapa. La experiencia radical que aquí presentamos interroga las

---

<sup>6</sup> No habrá nada más normativizado que la pornografía como discurso cultural dentro de las mercancías de consumo masivo, se le suele denominar “entretenimiento para adulto”, es decir dentro en la categoría de mercancía, dentro de los valores de cambio más valoradas socialmente.

<sup>7</sup> El termino aparece en el texto de Bergson *Evolución creadora* de 1907, Bergson utiliza el termino impulso vital dentro de su búsqueda de un principio motor de toda la realidad.

posibilidades de la filosofía porque pone en cuestión los alcances del discurso filosófico, el cual se ve agotado ante la presencia directa de la experiencia vivida.

No es únicamente que el erotismo sea una interrogación filosófica primordial; más aún, este confronta el carácter ontológico mismo del ejercicio filosófico. Sin embargo, como esta interrogación ocurre dentro de los marcos de la filosofía, es la propia filosofía la que se convierte en un momento de transgresión. Así, la filosofía termina siendo también una práctica transgresora, al igual que el erotismo y la experiencia de lo sagrado:

Dar la transgresión como fundamento de la filosofía (tal es el rumbo de mi pensamiento) es sustituir el lenguaje por una contemplación silenciosa. Es la contemplación del ser en la cima del ser. El lenguaje no ha desaparecido de ningún modo. ¿Sería accesible la cima si el discurso no hubiera revelado sus accesos? Pero el lenguaje que los describió ya no tiene sentido en el instante decisivo, cuando la misma transgresión en su movimiento sustituye a la exposición discursiva de la transgresión. Entonces un momento supremo se añade a estas apariciones sucesivas: en ese momento de profundo silencio —en ese momento de muerte— se revela la unidad del ser, en la intensidad de las experiencias donde su verdad se despega de la vida y de sus objetos (Bataille, 2005, pág. 202)

Así se pone en juego lo más íntimo, ante la experiencia erótica el hombre se encuentra en medio de la inminencia de la muerte o ante la presencia de Dios, la filosofía solo puede allí, al final, callar o indicar silenciosamente.

## 1.8 Hay, ciertamente, lo inexpresable. Se muestra, es lo místico, la experiencia radical.

El erotismo, tal como lo hemos venido presentando, está atravesado por el conflicto humano primordial; es, de hecho, el conflicto humano por excelencia, representa "la parte maldita", un exceso de sí mismo que desborda y siempre se sitúa al límite de las posibilidades humanas. La desnudez, en el erotismo, constituye una experiencia abierta al mundo: se abre en busca de sentido, asimilándose a la experiencia sagrada. Al respecto, Mircea Eliade, al hablar de la experiencia religiosa, afirma:

Una existencia 'abierta' hacia el Mundo no es una existencia inconsciente, sepultada en la Naturaleza. La 'abertura' hacia el Mundo hace al hombre religioso capaz de conocerse al conocer el Mundo, y este conocimiento le es preciso por ser 'religioso', por referirse al Ser. (1967, pág. 75)

Ese "más allá" de las posibilidades humanas al que se abre la experiencia erótica es, al mismo tiempo, la evidencia de otras formas de ser de otro modo, a las que accedo cuando amo. Porque hay un otro que me desea, que me erotiza, y en ese movimiento se juegan formas distintas de estar en el mundo. Jean-Luc Marion, en su obra *El fenómeno erótico* (2005), señala que esta posibilidad de ser de otro modo no depende de ninguna certeza: no es necesario que se me reconozca ontológicamente, sino que se me perciba como posibilidad, como apertura a ser amado, a esto lo llama "la posibilidad erótica", Marion plantea su interrogación no desde el "¿quién soy?", sino desde la pregunta radical: "¿me

aman?”. Nuestra propia formulación de esa experiencia, sin embargo, se expresa en otra pregunta aún más radical: ¿me desean?

Este es el punto más extremo de la experiencia erótica: el momento en que el sujeto se encuentra y se reconoce en su absoluta soledad, pero simultáneamente ante la posibilidad de ser de otro modo, en la medida en que alguien allá afuera penetra ese interior/adentro. La experiencia erótica radical se convierte así en una experiencia fenomenológica primera, una relación inaugural con el mundo. El cuerpo y el deseo son las fuerzas con las que interrogamos ese mundo. El deseo erótico constituye también el primer fenómeno existencial, el mecanismo fenomenológico originario del ser humano, que se manifiesta a través de la pregunta: ¿me desean? ¿por qué?, ¿para qué?

Este es su pathos trágico: la existencia de la prohibición y de la ley, la incomunicabilidad de la experiencia erótica, la incompletitud y el vacío del deseo, el ardor del goce, el remordimiento, la desesperación. Todo ello forma parte de la interrogación fundamental. Este pathos trágico del erotismo es el que hace posible el éxtasis, la afirmación gozosa de la culpa y de la satisfacción inconclusa, esa búsqueda imposible de un deseo que siempre se me escapa. El camino hacia la experiencia radical (erótica o sagrada) se hace más complejo al considerar después de lo dicho, que no sabemos nada de esa experiencia particular, al ser una experiencia que es vivida en la interioridad de cada individuo, y que deviene desde esa interioridad en un modo ser radicalmente otro y distinto, si como dice

Wittgenstein cuando en su tratamiento de la mística dice: “Hay, ciertamente, lo inexpresable. Se muestra, es lo místico” solo el mostrar o indicar nos está permitido frente a la experiencia radical, la experiencia se muestra desnuda, no se deja conceptualizar ni atrapar con facilidad, esta incapacidad aparente por comprender la experiencia de lo erótico, no es un obstáculo sino una cualidad de la experiencia en el sentido que posibilita el problema, o hace posible y lo vivifica desde la dificultad, porque hace posible la pregunta erótica ¿Dónde está mi deseo? hasta llegar a los límites de la experiencia filosófica, la filosofía solo le será dado indicar y señalar la experiencia, pero no la explicaría o la comprendería, por lo que la experiencia erótica se reconocería como una intuición primera, porque lo que la mueve no es exclusivamente un horizonte de sentido sino la intensidad de una experiencia a través de la intuición, no como una aprehensión del contenido de la experiencia radical, sino como una manera en que la intuición trata de hallar la intensidad metafísica que produce la experiencia.

Si la interrogación filosófica última responde, en última instancia, a la interrogación erótica —resonando con la idea de Georges Bataille—, entonces la filosofía misma quedaría muda ante esa experiencia radical que es el erotismo. Al enfrentarse con el cuerpo y el deseo —que reclaman de sí y para sí otro lenguaje, no discursivo—, la filosofía se ve desbordada. Frente al erotismo, sería necesario reclamar una hermenéutica más

arriesgada, no vinculada exclusivamente a la razón intelectual, sino más próxima a una intuición de intensidades.

Se trata de la angustia de la satisfacción —como sugiere Jean-Luc Nancy—, del goce, del deseo; una angustia provocada por una experiencia radical que está aconteciendo y que no puede ser nombrada, que no se deja atrapar ni comprender del todo en términos discursivos. Sin embargo, dentro de esta imposibilidad de nombrar que nos impone el erotismo, se encuentra, paradójicamente, su propia esperanza: la que se manifiesta en el deseo y en el amor.

Es en ese juego donde significamos —o esperamos poder significar— el mundo, sin que medie una máquina conceptual. Apostamos por esa posibilidad, aun dentro de la imposibilidad de un discurso racional que nos proporcione un camino claro hacia la vivencia de la experiencia radical. Jean-Luc Nancy lo señala al hablar del goce: “Podría decirse que el sujeto del goce es el que no hace otra cosa que significarse.” (2015, p. 35) Pero este "significarse" no ocurre en el ámbito del discurso; es un acontecimiento no discursivo, pensado desde el lenguaje de los cuerpos desnudos, responde a la urgencia de sentido que habita el horizonte en el que los cuerpos, el deseo y la transgresión se mueven y se relacionan.

La experiencia erótica radical es también una forma de deconstrucción del orden mismo del sentido y por esta vía es posible que encontremos su estrecha relación con el misticismo, ya sea oriental (hinduismo, Budismo Zen) u occidental cristiano, al llegar el erotismo a una situación hermenéutica no discursiva, la experiencia interior se reconoce carente de un lenguaje racional que la exprese, la nombre, de manera similar como ocurre en la experiencia mística, produciendo un estado de éxtasis, de estar perdido en la inmensidad, el hombre huye ante esa presencia inconmensurable, experiencia que hace temblar las fibras más profundas del hombre.

Importante reconocer que una hermenéutica radical que provenga de la práctica erótica produce una forma de dar sentido al mundo concreto, pero en una vía que no va de lo desconocido a lo conocido sino en sentido inverso, de lo conocido<sup>8</sup> (el otro como medio) a lo desconocido (el otro como misterio) es necesario reconocer que las experiencias eróticas, tanto para la mujer como para el hombre se mueven en horizontes muy diversos, la mujer vive la experiencia erótica de una manera tan particularmente rica que el hombre muchas veces suele desconocer, como la experiencia erótica del hombre también responde a un universo de sentido muy complejo, e intrincado, ya las investigaciones tempranas de Lou Andreas-Salomé plantea este reconocer la importancia de pensar el

---

<sup>8</sup> Bataille lo plantea en la experiencia interior cuando plantea la digresión sobre la poesía: “la poesía lleva de lo conocido a lo Desconocido”(p.143)

erotismo femenino más allá del exotismo del patrón cultural dispuesto culturalmente, dice:

El ser indiferenciado de la mujer, el anhelo todavía no apagado en ella de una relación siempre más íntima e intensa de todas las pasiones, asegura el erotismo de la mujer su más honda belleza; ella vive lo erótico de otra forma, su *physis* y su *psyché* lo reflejan de forma distinta y por ende debe ser juzgada con criterio distinto cuando esa belleza no queda intacta. No es casual que sea cabalmente la mujer la que es despertada al anhelo amoroso únicamente después de la experiencia sexual y la que sabe y conoce toda una gama más rica de posibilidades al margen de esta experiencia; la denominada «pureza» de la mujer siempre ha sido entendida falsamente como algo negativo y por ende para los hombres libres a menudo ha tenido el resabio de puras quimeras artísticas, de clausura o prejuicio. (1983, pág. 17)

Aquí la transgresión es constitutiva de la experiencia por que desborda las barreras de lo posible en el plano del deseo, y pone en evidencia la relación erótica que tiene el hombre con el mundo que le rodea. Los otros-cuerpos, los otros-sexos, las bifurcaciones que produce la trasgresión son inimaginables porque es hacia lo desconocido que se aspira (Dios, la muerte, el orgasmo) que es el deseo que siempre se está escapando. Ante la preocupación por el ser en el mundo que nos propone la experiencia erótica, aparece como cierta forma de intuir su ser concreto, inmediato e íntimo. Esta forma de intuición erótica del mundo (lo que aquí vendría siendo un hermenéutica radical) encarna una verdad humana concreta, una verdad entendida como carne “Toda verdad va de la carne a la carne” (Gómez Dávila) la experiencia erótica necesariamente deberá manifestarse en el orden de lo corporal encarnado en las situaciones concretas que le ordena el mecanismo

ciego del deseo, en este punto, el erotismo consigue distinguirse de cualquier otra experiencia, porque se da a través de una intuición desnuda, es en la presencia de esos cuerpos encarnados uno en el otro que se logra el límite de lo posible y al mismo tiempo ponerlos en cuestión, la verdad en el erotismo está hecha de cuerpos encarnados, huesos, sexos y entrañas excitadas, y esto ocurre porque la experiencia ya no es una experiencia mediada por las coordenadas de una vida condenada al mundo de las cosas sin más, de los entes, sino que es una experiencia inmediata del ser, el horizonte de sentido en la experiencia radical se funde con la realidad concreta de los cuerpos, y con el deseo moviéndose en infinitas posibilidades, el ensayista mexicano Juan García Ponce reconoce en la anterior obra citada:

Y hacer aparecer lo sagrado, la verdad espiritual que la realidad material del cuerpo disimula y que se disimula en la realidad material del cuerpo, es la operación mediante la que se da sentido al mundo. Este sentido es irracional. Su verdad se halla en el hecho de que el cuerpo, en el que se manifiesta y se hace presente la vida, también lo es (...) Lo que se pone en entredicho, entonces, es el derecho a instituir como verdad absoluta el principio de la razón cuando la verdad irracional del cuerpo está antes y es a partir del cuerpo que el yo puede establecer su identidad. En el principio era el Caos, la pura fuerza de la vida y esa fuerza es lo Sagrado (1975, pág. 53)

La experiencia erótica respondería a la búsqueda de un sentido radical que intenta estar más cerca de la verdad de los cuerpos, incluso, un intento por aceptar un sentido irracional, que a través de la transgresión ordena y se sostiene en la prohibición y el juego del deseo. De la experiencia radical no podemos más que indicarla o mostrarla, nos enfrentamos a

una experiencia imposible de comunicarla, sin que esto signifique que no se pueda pensar la experiencia o ponerla en tensión, experiencia es para sí misma su concepto, se da su criterio a ella misma.

La hermenéutica se incorporara entonces en la experiencia erótica como un ejercicio espiritual muy similar a la idea de la filosofía como ejercicio espiritual en Pirre Hadot, para aproximarnos a la experiencia erótica habrá que pensar una hermenéutica radical, no concebirla como metodología o método pero tampoco como una búsqueda de la verdad, una hermenéutica radical es la que propone una apuesta que desafía el sentido total de la existencia misma del hombre y del mundo: “(...) o bien practicamos una actitud metodológica, y así perdemos la densidad ontológica de la realidad, o bien practicamos la actitud de verdad, pero entonces debemos renunciar a la objetividad de las ciencias humanas.” (Ricoeur, 2002, p. 95) cualquiera de las dos formas son insuficientes cuando es la experiencia humana la que se pone en juego, asimilar desde lo puramente lógico racional del método la experiencia erótica, es perder la intuición inmediata de sus elementos, aunque no tenemos aún la certeza que lo que se nos dé en la intuición se algo como la “esencia” de la experiencia, porque el análisis nos ha llevado a concluir que hay una “cosa en sí” imposible de acceder en dicha experiencia, la intuición como forma de conocimiento lo plantea Hessen es “un aprehender espiritualmente un objeto” (1925, p. 49) la experiencia radical se nos da a través de la experiencia concreta de cada individuo,

que es intraducible al discurso racional, por ser propia, singular e irrepetible, insistimos en este momento en la relación con la experiencia mística de lo sagrado, cuya revelación divide se da a través de una especie de conocimiento similar o igual a la intuición, dice

Hessen:

En Plotino, el renovador del platonismo, la intuición del Nus reemplaza a la intuición de las Ideas, como ya hemos visto. Esta intuición del Nus es una actividad puramente intelectual, como la intuición platónica de las Ideas. Pero Plotino conoce, además de la intuición del Nus, una intuición inmediata del principio supremo de la realidad, de lo Uno. En su tratado "De la contemplación", que se encuentra en las Enéadas, pinta Plotino con palabras entusiastas la sublime contemplación de lo Divino. Esta misma pintura revela que la contemplación de Dios no es en Plotino algo puramente racional, sino que está fuertemente empapada de elementos emocionales. Es una contemplación mística, en que no sólo tiene parte el intelecto, sino también las fuerzas activas del hombre. (.....) El pensamiento de una visión mística de Dios pasó de las obras de San Agustín a la mística de la Edad Media. Ésta se presenta como la adversaria de la escolástica intelectualista. Mientras ésta sólo admite un conocimiento discursivo racional, la mística defiende el derecho de la intuición, en especial de la intuición religiosa. "El método frío, abstracto e impersonal de la silogística, con sus rígidas formas, reglas y argumentos, no es para la mística el ideal o el medio único y exclusivo de alcanzar la verdad. La mística ve una fuente de verdad tan segura, si no superior, en las vivencias y experiencias subjetivas, en la intuición subjetiva, en el *videre*, *sentire* y *expirere* espiritual, y en los sentimientos y deseos -en ocasiones extraordinariamente intensos- que acompañan a las vivencias e intuiciones íntimas" (Überwer-Baumgartner, *Tratado de historia de la filosofía*, 10a ed., 1915, p. 328)" (1925, p. 50-51)

Indudablemente encontramos aquí el camino que nos lleva del erotismo a la experiencia sagrada, las dos consisten en una aprensión espiritual de algo que se les revela de manera única e irrepetible: la experiencia inefable, las dos se encuentran en la inconmensurabilidad

y la imposibilidad de comunicarla a través de formas discursivas racionales, solo la podemos indicar, señalarlas con asombro, porque las dos experiencias son el umbral de la experiencia humana posible, van hasta los límites de la experiencia, la intuición a la que hacemos referencia, no es una intuición intelectual sino una intuición sensible, a Dios se le siente desde el corazón, al erotismo desde el cuerpo, el goce y el deseo, dice Hessen:

Consiste por esencia en una aprehensión emotiva, intuitiva, de la unidad y del principio del universo. La religión, declara Schleiermacher en sus muy leídos Discursos sobre la religión, es "un sentimiento y una intuición del universo (. . . . .) Pero sólo hay un medio de poder conocer a una persona: que ella se nos revele. La experiencia religiosa es lo que responde en el sujeto humano a esta autorrevelación de Dios. De este modo, el Dios de la religión sólo se hace presente, según Scheler, en la experiencia religiosa, en una vivencia e intuición inmediatas. (1925, p. 52-54)

La dos experiencia radicales coinciden intuitivamente en ese devenir radicalmente otro que ocurre cuando se revelan como experiencias que exceden la comprensión racional y los límites mismos del pensamiento, la correspondencia entre estas dos dimensiones que antes se tenían en lugares opuestos bajo una distancia insalvables, aquí se nos presenta en una dependencia difícil de aceptar (o negar) , se puede pensar que cuando la revelación mística intuye a Dios, este se le revela como una experiencia erótica inmediata, y cuando los amantes logran consumir el deseo erótico logran identificarse en una intuición que es una revelación mística a través de los cuerpos desnudos, así como cuando San Juan o San Teresa encuentran y se unen a su Dios con el corazón desnudo.

La experiencia radical dependerá, entonces, de la intuición; de lo contrario, no será más que el resultado de un proceso de asimilación racional mediado por un acto de comprensión conceptual a posteriori a la vivencia misma. En tal caso, se trataría de un simple ejercicio intelectual, no de la experiencia en sí, sino de la conciencia de sí. Sin embargo, esta no es la conclusión a la que arribamos. Aquí asumimos, como lo repite insistentemente Georges Bataille, que la experiencia erótica es “la puesta en cuestión (puesta a prueba), en la fiebre y la angustia, de lo que un hombre sabe por el hecho de existir” (1986, p. 14)

Esta puesta en cuestión se da en un acto inmediato, en un hecho pre-reflexivo. Ese tipo de experiencia solo es posible porque ocurre en la vida misma y debe ser vivida sin mediación discursiva. No puede ser traducida ni capturada como concepto o categoría, pues desborda las posibilidades de la comprensión racional. Es precisamente en la experiencia radical del erotismo y de lo sagrado donde actúan esa “fiebre y angustia de lo que un hombre sabe por el hecho de existir”.

Lo radical de esta experiencia no puede ser acogido dentro de un universo conceptual o categorial, sino únicamente en el instante en que la intuición revela el hecho de existir, sin más. Es ante Dios y ante los cuerpos desnudos en éxtasis donde esa revelación se vuelve posible. El pensamiento latinoamericano —con Nicolás Gómez Dávila, Fernando González, Rodolfo Kusch, Octavio Paz— y, sobre todo, la poesía mística que desemboca

en voces como las de Héctor Rojas Herazo y Raúl Gómez Jattin, nos ofrece esta experiencia de manera más intensa, más allá de los límites de la filosofía misma.

De lo que se trata, en últimas, es de preguntarnos si es posible —y de qué manera— expresar la experiencia radical. Aunque el esfuerzo de buena parte de la fenomenología ha sido justamente enfrentarse con la experiencia de las cosas mismas, con el mundo de la vida, lo cierto es que, incluso para ella, dicha experiencia se escapa al quedar enjaulada dentro del universo de las categorías formales. Al momento de proponer una descripción fenomenológica, advertimos que tampoco esta logra ofrecer un acceso no categorial a la experiencia radical.

El problema es que, frente a lo radical de la experiencia, sólo parecen quedarnos dos caminos: o la descripción o la explicación. Y, sin embargo, en ambas opciones la experiencia se nos escapa. La descripción, de hecho, ya implica cierta forma de explicación, pues al situar la experiencia en términos conceptuales, termina por interpretarla y, por ende, explicarla.

En este contexto, se hace necesario considerar el papel que desempeñan la literatura y la poesía como revelaciones privilegiadas de la experiencia radical. A diferencia del discurso filosófico, ellas no se limitan a describir o explicar, sino que incorporan la experiencia en el misterio del lenguaje, y permiten que este mismo misterio se exprese a través de ella.

En el pensamiento latinoamericano —donde esta sensibilidad hacia el lenguaje poético ha sido crucial— la experiencia radical, la poesía y la mística se entrelazan, configurando una forma de decir que habita siempre el umbral de lo que excede tanto al lenguaje como a la experiencia.

Todo intento de hablar de Dios o del erotismo, por ejemplo, queda inevitablemente o más acá —en las cosas mismas del mundo de la vida— o en un más allá inaprensible. Sin embargo, esto no implica que la experiencia radical sea inconmensurable en el sentido de ser imposible de experimentar. Lo que está verdaderamente en juego son los límites del lenguaje y los límites de lo humano frente al acontecimiento de estar vivos como individuos que sabemos que vamos a morir.

La experiencia radical constituye, en este sentido, como todo existencial, una angustia frente a sí y una angustia frente al lenguaje:

Experimentar significa, entonces, atravesar un umbral que va de lo extraño a lo propio. El hiato entre lo propio y lo extraño impide que las cosas mismas lleguen completamente al lenguaje, el cual siempre queda en falta: permanece por decir más de lo que efectivamente ha dicho o puede decir. Todo mostrarse implica un no-mostrarse. Buena parte de lo que hoy sigue destacando en el campo de la fenomenología se mueve precisamente en ese límite entre lo decible y lo indecible, entre lo visible y lo invisible. Este pensamiento del límite —este detenerse en el límite— permite que el llamado a las "cosas mismas" siga resonando, no porque nos ofrezca una totalidad desde lo propio, sino porque deja surgir la exigencia de lo extraño en cada caso, según lo propio (Waldenfels, 2017, p. 424).

Waldenfels señala aquí, con claridad, una dificultad profunda tanto para la fenomenología como para la hermenéutica: los límites mismos del lenguaje frente a la experiencia radical, entendida como el encuentro con lo absolutamente extraño. Esta experiencia se sitúa en el umbral de toda experiencia posible y, por ello, nunca llega completamente al lenguaje; no se deja atrapar con facilidad.

Dios es, en este sentido, lo absolutamente más extraño para nosotros: su irrupción nos deja vacíos o extasiados. Tales situaciones son imposibles de traducir al lenguaje de la vida cotidiana. Después del orgasmo, por ejemplo, queda una suerte de vaciamiento de la realidad, un resto ambiguo, irreductible, extraño. La experiencia radical, si bien pone en cuestión el mundo de la vida y las cosas mismas, no se confunde con ellas. Entonces, ¿cómo se manifiesta la experiencia radical?

Posiblemente, la dificultad que hemos venido señalando al intentar encontrar en América Latina una experiencia erótica radical —que se manifieste de manera clara y precisa— pueda resolverse si dirigimos nuestra atención a la poesía como una de las posibles formas en las que se expresa lo imposible, aquello que no tiene otra salida sino encarnarse en la palabra, hacerse cuerpo y carne en el lenguaje.

Ciertamente, la expresión (Razón) poética del erotismo no es patrimonio exclusivo de esta geografía latina: existe ya una tradición bien establecida desde Virgilio, Petrarca o los trovadores occitanos. Sin embargo, es casi exclusiva de la mística la profunda relación entre erotismo y lo sagrado. No es casual que en nuestra poesía hayan surgido voces como las de Sor Josefa del Castillo, Porfirio Barba Jacob o Raúl Gómez Jattin, quienes han encontrado en la experiencia erótica un lugar privilegiado para la revelación de una existencia auténtica y radical.

**2.1. CAPÍTULO II: PENSAR LATINOAMERICA DESDE EL EROTISMO**  
**2.2. Filosofía y eros**

Ya en el nacimiento de la filosofía, el deseo erótico actúa como catalizador de la sabiduría, y se materializa en forma de pregunta y de angustia, motores con los que arranca toda empresa filosófica. En los diálogos de Platón, la erotización de la figura de Sócrates — como el amante deseado por sus discípulos— muestra que la filosofía, en su origen, es ya una práctica erótica.

Cuando nace la filosofía, aún se celebraban las fiestas en honor a Dionisos. Así, la senda filosófica se traza bajo el impulso de un deseo que moviliza la pregunta, y la pregunta

misma no es sino la forma que adopta el deseo de comprender. Comprender, entonces, es un acto de deseo.

Si extrapolamos esta idea al universo del arte, podemos afirmar que toda manifestación estética es, también, una práctica erótica: no puede no serlo. Tanto el arte como la filosofía responden con una erotización del mundo a través del lenguaje; no buscan explicarlo ni reducirlo a categorías, sino intensificarlo, otorgarle una densidad radical.

Todo cuento, todo mito, todo relato apunta a la exaltación del deseo y emprende su combate contra el goce. La novela erótica o la pintura pornográfica (por definición no hay novela pornográfica ni pintura erótica) no intentan en ningún caso hacer gozar sino hacer desear: buscan erotizar el lenguaje o lo visible, intentan abreviar el período refractario. Libran la guerra contra el taedium. Razón por la cual el taedium vitae, el asco que sigue al goce está ligado a las artes como las ramas de los árboles están ligadas a su tronco. El arte prefiere siempre el deseo. El arte es el deseo indestructible. El deseo sin goce, el apetito sin asco, la vida sin muerte. (Quignard, 2005, p. 81)

La filosofía busca erotizar un mundo que no puede escapar del tedio y la repugnancia del destino diseñado por los dioses, ante la caída del hombre como proyecto para la muerte, la filosofía busca erotizar el lenguaje, por ello la indisoluble unión entre filosofía y poesía es una relación erótica, es el lenguaje quien le provee al mundo un sentido y este se radicaliza cuando ocurre el milagro de la poesía. El erotismo surge como manifestación un de acto directo e inmediato de comprensión del mundo (razón

poética), donde los cuerpos sexuados son órganos de percepción con los cuales interpretamos y nos proponemos darle sentido al mundo<sup>9</sup>.

Las fantasías, los fetiches, las obsesiones eróticas son fenómenos perceptuales que atienden a un propósito de comprender a través de la fuerza del deseo, la pasión y el goce, las infinitas formas de ser en el mundo, y más aún, proponen sentidos otros de un mundo que se nos ofrece como uniforme, cosificado y unilateral, unidimensional, El erotismo resignifica los cuerpos en su desnudez, se donan entre si sentido de mundo en una disputa que no siempre es pacífica ni armoniosa, son los cuerpos encarnados los que se mueve entre el laberinto de la pasiones en pugna.

Hay en el erotismo un llamado a hacernos cargo de una crisis interior, de una puesta en juego de la existencia misma. La conciencia que emerge de esta experiencia es una conciencia erótica: una forma específica de percibir, de sentir y de otorgar sentido — o, al menos, de poner entre paréntesis todo sentido previo—. En esta crisis, que padezco como experiencia interior radical, el erotismo funciona como una filosofía vivida que hace patente una conmoción profunda del ser.

En palabras de Heidegger, “la filosofía sólo se pone en movimiento por una peculiar manera de poner en juego la propia existencia en medio de las posibilidades radicales

---

<sup>9</sup> Merleau-Ponty en la primera parte de *La fenomenología de la percepción* dice: El cuerpo como ser s e x u a d o: La sexualidad no es una mezcla de «representaciones» y reflejos, sino una intencionalidad. El ser en situación sexual. El psicoanálisis. Un psicoanálisis existencial no es un retorno al «espiritualismo». En qué sentido la sexualidad expresa la existencia: realizándola. El «drama» sexual no se reduce al «drama» metafísico, pero la sexualidad es metafísica. No puede ser «superada». Nota sobre la interpretación existencial del materialismo dialéctico.(P.174)

de la existencia en total” (Heidegger, 1997, p. 43). Este “poner en juego la propia existencia” es justamente lo que, en el primer capítulo, habíamos identificado como la experiencia erótica radical. Por ello, erotismo y filosofía comparten una misma raíz: ambos son manifestaciones de una crisis profunda, existenciaros —en términos heideggerianos— que interrogan la existencia llevándola hasta los límites de lo posible.

En el erotismo, como en la experiencia de lo sagrado, habita una paradoja fundamental: por un lado, una sobreabundancia de ser, como diría Jean-Luc Marion, que satura la experiencia; por otro lado, una falta que determina el ser del deseo. El deseo existe porque hay una carencia, porque algo falta, pero también porque hay un exceso, una plenitud que desborda. La experiencia erótica, en este sentido, se configura como una “aceptación de la vida hasta la muerte”, como diría Bataille: se mueve entre la abundancia y la falta, entre la crisis y la plenitud, entre el vacío y el éxtasis.

Desde esta perspectiva, la filosofía adquiere una dimensión particular: es, en un primer momento, “una peculiar manera de poner en juego la propia existencia”; pero es también, y sobre todo, una necesidad de transgredir las formas habituales de experimentarla, una exigencia de encarnar la filosofía, de volverla cuerpo, deseo, sensualidad. En ese gesto, lo que está en juego son las propias posibilidades de la experiencia filosófica, que ya no se limita a la razón discursiva, sino que se abre al estremecimiento del cuerpo, al temblor del deseo y a la radicalidad de lo viviente:

Dar la transgresión como fundamento de la filosofía (tal es el rumbo de mi pensamiento) es sustituir el lenguaje por una contemplación silenciosa. Es la contemplación del ser en la cima del ser. El lenguaje no ha desaparecido de ningún modo. ¿Sería accesible la cima si el discurso no hubiera revelado sus accesos? Pero el lenguaje que los describió ya no tiene sentido en el instante decisivo, cuando la misma transgresión en su movimiento sustituye a la exposición discursiva de la transgresión. Entonces un momento supremo se añade a estas apariciones sucesivas: en ese momento de profundo silencio —en ese momento de muerte— se revela la unidad del ser, en la intensidad de las experiencias donde su verdad se despega de la vida y de sus objetos (Bataille, 2005, p. 2002)

Aquí, la filosofía aparece atravesada por un componente erótico. Es necesario rescatar y devolverle a la filosofía la experiencia corporal de sentir el mundo, de habitarlo con y desde la carne. Como bien advierte Nicolás Gómez Dávila: “La inteligencia que olvida o desprecia los gestos voluptuosos desconoce la densidad que presta al mundo la oscura presencia de la carne” (2003, p. 19)

En la misma línea, Enrique Dussel afirma que “el coito es, por todo ello, una de las experiencias metafísicas privilegiadas del ser humano” (p. 73). La filosofía, entendida, así como experiencia viva, se convierte en una metafísica encarnada en lo sensual, una forma de pensamiento que no teme al deseo ni al cuerpo, sino que se construye desde ellos.

Resuena nuevamente lo que señala Byung-Chul Han: “Filosofía es traducción de Eros a Logos. Heidegger sigue la teoría platónica del Eros cuando advierte que es tocado por el aletazo del Eros tan pronto como en el pensamiento da un paso esencial y se lanza a lo no transitado” (2014, p. 14) El pensamiento, entonces, se activa cuando es tocado por el

deseo, cuando Eros empuja al logos a salir del camino ya recorrido y lanzarse hacia lo inexplorado. Desde esta perspectiva, la filosofía no es sólo una labor del intelecto, sino un acto erótico, un gesto que nace del cuerpo y lo atraviesa. Pensar es, también, sentir con intensidad; es dejarse tocar por el mundo, por lo otro, por el misterio que vibra en lo viviente. Por otro lado, es Jean-luc Marion quien menciona el hecho de que los filósofos y la filosofía tienden a abandonar muy rápido la experiencia erótica:

Actualmente la filosofía ya no dice nada del amor, o muy poco. Además, es mejor ese silencio, de tanto que lo maltrata o lo traiciona cuando se arriesga a hablar de él. Casi podría dudarse que los filósofos lo experimente, si no adivináramos que más bien temen no decir nada sobre él, Y con razón, porque saben mejor que nadie que ya no disponemos de las palabras para decirlo, ni los conceptos para pensarlo, ni de las fuerzas para celebrarlo (...) De hecho los filósofos lo han dejado en el abandono, lo destituyen del concepto y finalmente lo arrojan en los márgenes oscuros e inquietos de su razón suficiente -junto a lo reprimido, lo no-dicho y lo inconfesable (2005, p. 7)

La filosofía debe reconocer el papel del deseo erótico como catalizador de la vida filosófica, como aquello que pone en juego el cuerpo desnudo frente a la pregunta, la duda, la interrogación y la sospecha: tanto por el mundo interior como por el mundo de la vida. La experiencia erótica representa una confrontación radical con las posibilidades de la experiencia humana, una zona de intensidad donde el pensamiento deja de ser mera abstracción para volverse acto vivido.

Según Jean-Luc Marion, hay un origen erótico en la filosofía, porque al filósofo lo moviliza un deseo amoroso de comprender la realidad. Pensar no surge de la

neutralidad de las emociones, sino de una urgencia del deseo: Eros como impulso hacia el sentido. De lo contrario, no valdría la pena arriesgarse a lo desconocido, no tendría sentido lanzarse al misterio si no mediara ese empuje erótico por entender qué sucede allá afuera en el mundo —ese mundo que, paradójicamente, se nos escapa cada vez que intentamos penetrar más profundamente en él.

La filosofía, entonces, no puede disociarse del deseo. Pensar es exponerse, es desnudarse ante la incertidumbre, es dejarse afectar por lo incomprensible. Solo el impulso erótico, como deseo por el otro, por lo otro, por lo oculto, justifica ese riesgo esencial que es filosofar.

Si entendemos la filosofía como ejercicio espiritual, entonces el erotismo opera como una forma de comprensión pre-conceptual, un saber que antecede al logos, que brota del cuerpo, del deseo y de la intuición. La filosofía, en este sentido, se convierte en un movimiento que, al transgredir los límites de lo posible, pone en juego la existencia misma de la experiencia humana, y lo hace situándose más cerca de la poesía que del discurso lógico-racional. Las relaciones entre poesía y filosofía ofrecen un cauce privilegiado para la experiencia radical, abriendo el horizonte hacia eso que podemos llamar pensamiento latinoamericano: un pensamiento que no se avergüenza del cuerpo ni del deseo, que encuentra en lo sagrado, en lo erótico y en la palabra poética, la posibilidad de un saber otro, más allá del concepto, más allá del sistema, más allá del dominio de la razón instrumental.

## 2.3 La búsqueda de la conciencia erótica latinoamericana

De nuevo es Dussel quien pone el acento sobre la erótica latinoamericana en el marco de su filosofía de la liberación, cuyo proyecto busca repensar el papel de la mujer, su lucha y su emancipación frente a los patrones culturales de sometimiento colonial injertados desde 1492. Sin embargo, su propuesta erótica —en última instancia— sigue inscrita en una teoría de la liberación falocéntrica, patriarcal y colonial, donde el erotismo tiende a subsumirse dentro de un proyecto político general. En este esquema, la interrogación erótica se transforma en una bandera instrumental del trabajo filosófico, cuyo fin es la liberación de todos los hombres en una sociedad que aspira a escapar de la totalidad totalizante: “La erótica latinoamericana quiere pensar la posición cara a cara del varón y la mujer en nuestro mundo dependiente” (Dussel, 1980, p. 36)

Dussel rastrea con rigor el culto materno en las comunidades indígenas, revelando la posibilidad de pensar la relación entre lo sagrado y lo erótico ya presente en los pueblos originarios. Para ello, recurre a los relatos del Inca Garcilaso, y los confronta con la figura de la indígena colonizada, obligada a venderse y entregarse al conquistador como una forma de sacrificio inconsciente, donde su ser se transfigura en objeto, en cosa sometida al dominio del varón —sea indígena, criollo o español.

No obstante, existe otra erótica latinoamericana, menos sistemática, más dispersa, que habita los márgenes: la narrativa, la mística, la poesía, y ciertas formas del pensamiento filosófico que no responden estrictamente a un proyecto de liberación política y cultural. Esta otra erótica, más interior y existencial, comienza quizás con Octavio Paz y su relación con el pensamiento oriental —el hinduismo tántrico, el misticismo cristiano—, tradiciones espirituales que lograron fusionar, mucho antes que el cristianismo europeo, la experiencia erótica con lo sagrado.

La obra de Nicolás Gómez Dávila es un caso significativo en este sentido, al igual que la de Fernando González Ochoa. Ambos representan casos singulares dentro del pensamiento latinoamericano, pues transgreden los límites convencionales de la praxis filosófica, y lo hacen desde una relación íntima con la vida misma. En estos autores, el pensamiento se mueve desde una contemplación silenciosa hacia un grito desesperado, el mismo que resuena en la poesía mística de Sor Francisca del Castillo, Sor Juana Inés de la Cruz y Jaime Sabines, donde el erotismo y lo sagrado se funden en una sola experiencia humana.

Recapitulando, la filosofía debe pensarse como un ejercicio de seducción si quiere recuperar su dimensión erótica. La seducción es la parte de la filosofía que traduce el logos en eros. Como lo aclara Baudrillard: “La seducción vela siempre por destruir el

orden de Dios (...) La seducción es siempre más singular y más sublime que el sexo, y es a ella a la que atribuimos el máximo precio” (1981, p. 5)

En un mundo saturado de simulacros y artefactos, la seducción rescata para la filosofía una conciencia erótica, una conciencia que sigue presente —aunque muchas veces olvidada— en la vida cotidiana de los sujetos. Esta conciencia erótica es la que nos permite sabernos en el mundo, y nos expone a un juego constante de atracción, deseo y transgresión.

El verdadero poder de la filosofía, en este contexto, reside en su capacidad de releer y conquistar el espacio de la experiencia desnuda del mundo a través del deseo, el goce y la satisfacción de los cuerpos. Se trata de reconocer que el pensamiento nace de una dimensión pre-ontológica: nuestra primera experiencia con el mundo es el goce o la búsqueda de satisfacción de nuestros deseos primitivos. Pensar, entonces, no es otra cosa que seguir el rastro de ese primer estremecimiento.

## II

### Poema XIII – Pienso en tu sexo

Pienso en tu sexo.  
Simplificado el corazón, pienso en tu sexo,  
ante el hjar maduro del día.  
Palpo el botón de dicha, está en sazón.  
Y muere un sentimiento antiguo  
degenerado en seso.

Pienso en tu sexo, surco más prolífico  
y armonioso que el vientre de la Sombra,  
aunque la Muerte concibe y pare  
de Dios mismo.  
Oh Conciencia,  
pienso, sí, en el bruto libre  
que goza donde quiere, donde puede.

Oh, escándalo de miel de los crepúsculos.  
Oh estruendo mudo.

Odumodneurtse!  
(Vallejo, 1988, p. 184)

Quizás sea en la poesía donde con mayor fuerza puede encontrarse una erótica latinoamericana. En estos versos de César Vallejo confluyen el sexo, Dios y la muerte: acontecimientos límite que atraviesan profundamente la experiencia erótica. Pensar el sexo del otro no se reduce a un acto de comprensión intelectual: es, más bien, un estremecimiento ontológico. El poema se revela como una manifestación de la oscura

presencia de la carne de la que habla Nicolás Gómez Dávila, pero no como concepto, sino como intuición profunda, no como idea lógica, sino como presencia encarnada.

Desde allí, nos proponemos rastrear una erótica latinoamericana que sirva como base para construir los primeros elementos de una posible Crítica de la razón erótica: un pensamiento que parta del deseo, del cuerpo, del estremecimiento de lo viviente, y no de la razón separada del mundo.

Cuando el poeta y ensayista colombiano Jorge Gaitán Durán, en su ensayo de 1960 *El libertino y el revolucionario*, reflexiona sobre el Marqués de Sade, plantea la existencia de una conciencia erótica que se mueve en los extremos opuestos del libertinaje. En este ensayo, Gaitán logra identificar la experiencia de los amantes como una unión cósmica del ser a través del orgasmo. Esta idea, cercana a la que Bataille desarrolla como ruptura con la individualización de los seres, invita a pensar el encuentro erótico como una experiencia de continuidad ontológica suprema.

Para nosotros, este pensamiento no sólo reafirma la necesidad de fusión con el otro, sino que también permite concebir la experiencia erótica como una forma de conciencia de la individualidad: un instante en el que el yo se desgarrar, se fragmenta, pero paradójicamente se siente más vivo y más unido al otro que nunca. La experiencia erótica, entonces, pone en evidencia una crisis interna del sujeto, una fractura de sentido, que solo a través del cuerpo y del deseo puede devenir en una integración

holística con el cuerpo desnudo del amante. Pero esa integración sólo es posible una vez que se ha atravesado una crisis profunda: el erotismo es siempre un umbral.

Nos interesa recuperar el ensayo de Gaitán Durán, no sólo porque fue uno de los primeros en América Latina en arriesgarse a traducir y pensar al Marqués de Sade, sino porque se atrevió a atravesar los vericuetos más oscuros del deseo y de allí extraer una filosofía del erotismo. En sus páginas comprendemos algo fundamental: que el erotismo no es simplemente una desviación o un exceso, sino una filosofía sin más, desnuda y radical. Gaitán lo expresa con claridad: el erotismo “es la prueba radical de que estamos en el mundo”. A continuación, citamos en extenso este pasaje para resaltar su valor dentro de nuestra propuesta de una crítica de la razón erótica.

Cuando el deseo incendia a los amantes hasta el orgasmo, los funde en un solo ser, esta experiencia completa enriquece la imaginación para que el deseo se inflame de nuevo y los junte en una más alta tensión erótica, hasta que los cuerpos canten al unísono con la palpitación del cosmos. El erotismo es el esplendor supremo de la realidad; es el modo como la realidad imagina y como la imaginación se realiza. Es la prueba radical de que estamos en el mundo. Hablo por mí, pero también por los otros: el amor abre la puerta de lo universal (1997, p. 33)

El erotismo es aquí una prueba radical de que estamos vivos. Nos hace conscientes de que somos seres atravesados por el deseo, sujetos de una potencia erótica que se manifiesta tanto en acto como en posibilidad. Más adelante, ese deseo se materializa en la

necesidad de uniones eróticas como modos de habitar el mundo, de sentirse en el mundo como sujetos del deseo del otro.

De nuevo, el erotismo es “la prueba radical de que estamos en el mundo” —no solo como afirmación de nuestro ser más profundo, sino también como expresión de nuestra crisis existencial. Esta revelación ocurre a través de una experiencia desnuda, donde el cuerpo se convierte en escenario de una conmoción ontológica. En la fragilidad de mi carne, en su temblor, en su desprotección, se manifiesta un evento de dimensiones cósmicas.

Nos descubrimos solos, frágiles, angustiados. Temblamos. Nos abrazamos como forma de salvación ante la inminencia de la muerte. En ese instante absolutamente expuesto, el cuerpo del amante nos interroga con su mirada:

¿Me deseas?

¿Quién es el que me desea?

¿Para qué?

¿Qué deseas cuando me deseas?

Jorge Gaitán Durán escribe: “El erotismo es el esplendor supremo de la realidad”. Con esta afirmación le otorga una dimensión ontológica: el erotismo no es un accidente, ni un desvío, ni un mero recurso narrativo, sino la revelación más intensa del ser.

Este esplendor de la realidad producido por la experiencia erótica debe ser considerado por la filosofía como una experiencia fenomenológica, y al mismo tiempo como la carne misma de una filosofía singular: una filosofía que se reconoce a sí misma como ejercicio erótico. Aquí, la experiencia erótica no es una interrogación conceptual ni una pregunta teórica, sino una forma radical de ser en el mundo.

Desde esta conciencia erótica, que Gaitán Durán intuye y afirma, debemos situarnos. Es una conciencia atravesada por la crisis, por la experiencia de finitud, de fragilidad y de vulnerabilidad. Es en este temblor donde el pensamiento se vuelve piel, donde el deseo se vuelve saber, y donde la filosofía —si quiere seguir viva— deberá también aprender a temblar.:

Prefiero hablar de la *conciencia erótica*, que se define ante la muerte. Cuando el hombre *sabe que va a morir* hace con acto erótico un signo “furioso de vida”, que supera la oposición entre el *tú* y el *yo*, entre el dolor y el goce, entre el Mal y el Bien. El erotismo abre una brecha en la Historia, por donde la conciencia entrevé la cesación de nuestro desgarramiento moral (1997, p. 38)

Esa conciencia erótica aparece como un desgarramiento moral, impulsada por la transgresión como catalizador de la experiencia radical. Es un desgarramiento que implica crisis, ruptura, y un poner en juego la existencia misma de los seres. Frente a la experiencia erótica, el ser humano no puede salvarse del deseo que lo acecha: un deseo incontrolable, a veces funesto, que lo convierte en un mecanismo casi ciego de pasiones sexuales, eróticas, amorosas.

A esto se suma el hecho —como lo reconoce Georges Bataille— de que, en el encuentro erótico, el hombre toma conciencia de su propia muerte. Es precisamente en esa conciencia donde el erotismo se revela como una experiencia ambigua: única vía de salvación y, al mismo tiempo, recordatorio de que somos seres para la muerte. Frente a la muerte, el erotismo se alza como un signo furioso de vida, una afirmación desbordante que niega la desaparición al abrazar intensamente el goce.

Potencialmente y en acto, el erotismo proyecta la interrogación filosófica más radical: aquella que surge desde la experiencia desnuda del cuerpo, allí donde se abren los límites últimos de lo humano. Porque lo que se interroga frente a la muerte es el cuerpo que va a morir, la carne que va a descomponerse, el deseo que está destinado a extinguirse.

La filosofía, en este sentido, debe reconocerse ante ese interrogante radical, como condición de posibilidad para revitalizar su ejercicio en la vida cotidiana. Debe hacerse cargo —o al menos dejarse interpelar— por la experiencia erótica, permitiendo que esta penetre el pensamiento desde dentro, que lo sacuda, que lo vuelva tembloroso.

Desde allí, surge una pregunta que consideramos fundamental, y que articula toda esta búsqueda: ¿Sentimos la filosofía como una práctica de deseo donde se juega lo radicalmente otro? La literatura ha logrado una inmersión profunda en la experiencia erótica, desde los místicos como San Juan de la Cruz y Santa Teresa, hasta la vasta literatura erótica latinoamericana: desde Vargas Vila hasta Octavio Paz, desde Jaime

Sabines hasta Fernando Molano Vargas. La razón poética nos ha abierto un camino para pensar lo erótico no como tema, sino como acontecimiento, como experiencia vital. Ya el misticismo erótico de San Juan y de Sor Juana Inés nos advertía que, en nuestra relación con el deseo, el goce y lo sagrado, se oculta una experiencia radical, que desborda lo simbólico y roza lo indecible.

La literatura ha sido la forma privilegiada mediante la cual nos hemos interrogado y asumido en medio del telurismo mestizo y barroco de nuestro continente. En ella se configura una conciencia erótica: somos sujetos de deseo que comulgan con la nostalgia de lo perdido, de aquello que se ha desvanecido en el marasmo tecnológico del mundo moderno.

Ha sido precisamente la literatura y la ensayística —más que la filosofía académica— las que han permitido pensar la tensión entre tradición y corporalidad, entre el deseo y nuestras condiciones concretas de existencia. Sin embargo, este proceso ha sido también problemático. A pesar de la influencia del Foucault de la Historia de la sexualidad y de la teoría crítica de la Escuela de Fráncfort, nuestros discursos sobre la sexualidad han sido rápidamente instrumentalizados como formas de combate político, dispositivos útiles para denunciar las prácticas discursivas de sometimiento de la sexualidad femenina a los patrones falocéntricos del modelo patriarcal colonial.<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> Dussel y su erótica latinoamericana solo se pueden entender desde la matriz colonial del ego conquiro

Aunque estas herramientas han sido enormemente valiosas, muchas veces han dejado de lado las formas en que la experiencia erótica puede pensarse como un fin en sí mismo, *como una experiencia que no necesariamente debe reducirse a modelos de reivindicación sociocultural*. En este sentido, la filosofía del erotismo en América Latina aún tiene una deuda: recuperar el valor del deseo, del cuerpo y del goce como formas de existencia que no necesitan legitimarse en función de una causa externa, sino que pueden, por sí mismas, abrir horizontes de sentido radicales.

Nuestra conciencia erótica en América Latina nace, quizás, como ya lo hemos mencionado, con la mística cristiana de Sor Juana Inés de la Cruz, y llega hasta Octavio Paz. Pero es con Nicolás Gómez Dávila y Fernando González Ochoa que esta conciencia se encarna en una metafísica sexual, desplazándose desde la experiencia mística hacia el erotismo, y desde la experiencia erótica hacia la presencia de lo sagrado. En ellos, esta manifestación adquiere la forma de una síntesis entre poesía, mística y filosofía.

Es en estos casos particulares donde aparece el erotismo como una filosofía sin más: sin adjetivos, sin la pretensión de construir un sistema cerrado de categorías. Una filosofía desnuda, que es al mismo tiempo una forma de vida lúcida, una práctica del pensar que habita la interrogación profunda que acompaña toda búsqueda de lo sagrado.

Dice Fernando González Ochoa:

Emocional llamamos nuestro método. Comprender las cosas es conmoverse; hasta que uno logre la emoción intensa, no ha comprendido un objeto; mientras más unificados con él, más lo habremos comprendido. De ahí que sea tan viva la definición de la belleza cuando se hace consistir en la cualidad de los objetos que nos incita a poseerlos. El amor es la tendencia a la unificación. El supremo sentimiento místico es la concentración de la conciencia en Dios: una unificación tan completa, que llega a producir el éxtasis. (1969, p. 7)

El eco místico en la obra de Fernando González Ochoa atraviesa toda su escritura.

Herederero de la mística española, a través de Sor Juana Inés de la Cruz y San Juan de la Cruz, su pensamiento expresa una forma singular de mística y filosofía latinoamericana, que comparte un horizonte epistemológico y ontológico propio. La afirmación del filósofo colombiano: “Comprender las cosas es conmoverse”, resume esta manera radical de aproximarse al conocimiento como acto de afectación, donde comprender no es abstraer, sino sentir profundamente.

Si la experiencia erótica es, como aquí proponemos, una hermenéutica radical, lo es porque pone en juego nuestra forma de comprensión del ser y del estar en el mundo. En ese sentido, la praxis filosófica debería entenderse como una forma de conmoción existencial, una vía para rescatar la seducción, el goce y el deseo erótico como expresiones de nuestra relación más pura y directa con la vida.

La filosofía, entonces, será —y seguirá siendo— un proyecto fallido mientras se mantenga distante de la experiencia radical interior. Solo cuando se deje atravesar por la desnudez del deseo, por la conmoción del cuerpo, por el temblor de la carne, podrá convertirse en una experiencia auténtica, en una experiencia de lo desnudo.

Entre una metafísica sensual, como la de Gómez Dávila, y una conciencia encarnada, como la de Fernando González Ochoa, acontece la experiencia desnuda. En este punto, el erotismo ya no es objeto de estudio del psicoanálisis ni de los discursos sobre la sexualidad que analizan las relaciones de poder. En cambio, el erotismo se convierte en respuesta: una respuesta a lo más íntimo del ser, y a la vez a una exterioridad radical que nos desborda.

Sabemos que no podemos decidirnos plenamente ni por la interioridad ni por una exterioridad absoluta. La experiencia erótica radical plantea entonces una tensión irresoluble: ¿anula los límites del individuo y del principio de individuación, o nos devuelve a una interioridad solipsista? ¿Es, acaso, una superación ontológica del ser a través del deseo, como fusión absoluta de los horizontes de sentido entre dos cuerpos desnudos?

Pareciera que, en la experiencia erótica radical, los límites entre el adentro y el afuera se encuentran en constante tensión: o se rompen, o se consolidan. Hay momentos en que el erotismo nos devuelve a la inmanencia del puro vivir, al mundo inmediato de la vida;

y otros, en que nos lanza hacia una trascendencia ilimitada, hacia lo que Freud llamaba el sentimiento oceánico: una fusión sin fronteras, una disolución del yo en lo absoluto. Esta conciencia erótica se da como intuición y forma de percepción inmediata desde la interioridad de quien la vive, la conciencia erótica es la intuición de esa experiencia vivida desde un adentro, es la intuición el órgano por medio del cual la experiencia erótica manifiesta su ser en el mundo, dice Fernando González Ochoa en este sentido:

La intuición es el conocimiento directo. El que intuye dice: Lo sé —¿por qué?— porque sí; así como sé que existo; lo que intuyo hace parte de mi yo y es evidente por sí mismo.

De aquí la inferioridad de la civilización occidental cristiana ante el Oriente discípulo del gran Hermes Trismegisto. El Occidente cristiano se entregó a Aristóteles, al conocimiento indirecto adquirido por deducciones, y abandonó el núcleo de la conciencia. De ahí el materialismo y la civilización mecánica. El Occidente cristiano tiene conciencia maquinista. Inventa el gramófono, la comunicación inalámbrica, el aeroplano, pero no tiene conciencia cósmica. Reinan la prostitución y la miseria moral. (1969, p. 125)

Resumiendo: la intuición es la forma en que el deseo irrumpe en la conciencia, es devolverle a la filosofía un lugar que quizás había perdido: “Filosofía es traducción de Eros a Logos” (Han, 2014, p. 78) este logos filosófico es un logos erotizado que proporciona medios para poder incorporar el erotismo dentro de un universo de sentido, el Dios eros también ama la filosofía.

## 2.3 La mística latinoamericana como experiencia erótica

El erotismo y la experiencia mística que se manifiesta en la poesía del siglo XVII en Latinoamérica (Sor Juana Inés, Sor Francisca del Castillo) responden a una intimidad más íntima que la propia intimidad, pero al mismo tiempo es una manifestación de una exterioridad radical, movimiento violento donde ya no hay ni un adentro ni un afuera, las dos experiencias radicales se dan como una fusión de horizontes de sentidos cuando dos cuerpos desnudos se juntan. La experiencia mística consigue su mayor esplendor de éxtasis es en Sor Juana Inés de la cruz:

### Este amoroso tormento

Este amoroso tormento  
que en mi corazón se ve,  
se que lo siento y no sé  
la causa porque lo siento  
Siento una grave agonía  
por lograr un devaneo,  
que empieza como deseo  
y para en melancolía.  
y cuando con mas ternera  
mi infeliz estado lloro  
sé que estoy triste e ignoro  
la causa de mi tristeza.  
Siento un anhelo tirano  
por la ocasión a que aspiro,  
y cuando cerca la miro  
yo misma aparto la mano.

Porque si acaso se ofrece,  
después de tanto desvelo  
la desazona el recelo  
o el susto la desvanece.  
Y si alguna vez sin susto  
consigo tal posesión  
(cualquiera) leve ocasión  
me malogra todo el gusto.  
Siento mal del mismo bien  
con receloso temor  
y me obliga el mismo amor  
tal vez a mostrar desdén. (1901, p. 69)

Siendo conscientes del peligro de forzar una lectura erótica de la mística, es innegable que la experiencia de Sor Juana Inés de la Cruz contiene la intensidad de un cuerpo poseído por un estado arrebatador de éxtasis. En ella habita una tensión profundamente humana, donde amor y deseo configuran una fenomenología de la seducción, una erotización de la experiencia sagrada. El cuerpo está situado en medio de la violencia de un deseo insoportable, o en la desesperanza de no poder alcanzar la demanda absoluta de ese deseo, que es la presencia misma de Dios. Este erotismo oscila entre la obscenidad, el goce y una lucha permanente por encontrar un lugar de libertad y de satisfacción. Pero esta experiencia mística —como ya se evidencia en Sor Juana— nunca es una simple experiencia sensual. El erotismo místico que aquí se despliega es, desde el principio, la manifestación de lo demoníaco, del pecado encarnado, del mal como experiencia concreta, de lo que desborda toda regulación moral o conceptual.

Incluso en la mitología filosófica temprana del Eros, contenida en el Banquete de Platón, Sócrates conversa con Diotima sobre la verdadera naturaleza de Eros: si es bueno, bello o deseable por sí mismo. La respuesta no es afirmativa ni definitiva. Eros no es necesariamente bueno ni bello: es daimon, intermediario entre lo mortal y lo inmortal, y por lo tanto portador de una ambigüedad esencial. Dice Diotima: “Mas lo que consigue siempre se le escapa, de suerte que Eros nunca ni está falto de recursos ni es rico, y está, además, en el medio de la sabiduría y la ignorancia.” (Platón, 1988, p. 249) Este carácter ambiguo y demoníaco del erotismo, presente tanto en la mística de Sor Juana como en la figura platónica de Eros, revela la profundidad trágica de la experiencia erótica: una experiencia que nos lanza al límite del sentido, donde el cuerpo, el deseo y lo sagrado se abrazan y se desgarran al mismo tiempo.

En Sor Juana existe un erotismo del corazón como lo nombra Bataille, y es un erotismo sagrado porque eros es un Dios ciego, no hay posibilidad de entenderlo más allá del deseo que impregna los corazón ardientes por la unión última, y así el tormentoso amor empieza: “Este amoroso tormento /que en mi corazón se ve, /sé que lo siento y no sé/ la causa porque lo siento/Siento una grave agonía/por lograr un devaneo,/que empieza como deseo”.

Los elementos con los que eros aparece en el Banquete de Platón explican con precisión lo que aquí intentamos pensar. "Lo que consigue siempre se le escapa": Eros nunca se

satisface, su deseo es un engaño delicioso, una sed sin fin. No es rico en recursos —ha nacido de la carencia—, pero es exuberantemente rico en su propia insaciabilidad. Es precisamente el hecho de no saciarse nunca lo que lo mantiene con vida. Su deseo es su condena.

Podríamos decir, como Žižek, que el deseo termina siendo una defensa contra el propio deseo. Como si el tormentoso tránsito entre la experiencia ordinaria y la experiencia radical no pudiera darse sin una negación radical de la unión última con la otredad — esa otredad desnuda que es el cuerpo del amante o de Dios. En este sentido, el deseo que arde en el corazón de la santa mexicana (Sor Juana) podría ser leído como una defensa contra Dios mismo, una forma de mantener la distancia que hace posible el deseo. ¿Cómo pensar entonces la experiencia erótica como medio ineludible de juntura con lo sagrado, si el anhelo mismo es tormentoso, amor inconmensurable, casi imposible de consumir? Esto abre una puerta para pensar la experiencia erótica como una forma de teología negativa: acceder a lo sagrado por la vía misma de su negación, del reconocimiento de su imposibilidad. En este sentido, el deseo no une, sino que separa; pero esa separación misma se vuelve revelación, experiencia de lo sagrado. Y quizás por eso, la escultura de Bernini, el éxtasis de Santa Teresa, dice más que cualquier tratado teológico: en el rostro extático de la santa, erotismo y mística se confunden hasta volverse indistinguibles.



(Éxtasis de Santa Teresa Gian Lorenzo Bernini, 1645 y 1652, Iglesia de Santa María de la Victoria, Roma, Italia.)

Algo imposible, incognoscible, se escapa de las manos y del corazón en el momento mismo en que se intenta asir. Solo la poesía parece tener el poder de capturar esa experiencia tormentosa de lo sagrado. No se trata simplemente de un anhelo de unión con Dios lo que moviliza la mística de Sor Juana Inés, Santa Teresa o San Juan de la Cruz. Hay en ellas una pulsión más honda, una tensión desgarradora entre el deseo de fusión y la imposibilidad misma de alcanzarla plenamente, dice Sor Juana Inez:

¡Oh, cuán loco llegué a verme  
en tus dichosos amores,  
que aun fingidos tus favores

pudieron enloquecerme!  
          ¡Oh, cómo en tu Sol hermoso  
          mi ardiente afecto encendido,  
                  por cebarse en lo lúcido,  
                  olvidó lo peligroso!  
          Perdona, si atrevimiento  
          Fue atreverme a tu ardor puro;  
          Que no hay Sagrado seguro  
          De culpas de pensamiento. (1901, p. 72)

La embestida divina que irrumpe en la Santa Poeta —Sor Juana Inés de la Cruz— se manifiesta como una devastación pasional, un ardor que consume el cuerpo de la amada en cada instante, sumiéndolo en un confuso tormento. Cuando escribe: “Cuán loco llegué a verme en tus dichosos amores”, se expresa con absoluta nitidez esa experiencia que desborda la cotidianidad, que excede los marcos de lo sensible ordinario. Y cuando implora: “Perdona, si atrevimiento fue atreverme a tu ardor puro”, lo hace desde una conciencia desgarrada por el éxtasis, donde el placer se mezcla con remordimiento, la lucidez con la oscuridad del goce, y la pasión con el miedo a lo sagrado.

Ese “ardor puro” no es simplemente deseo corporal; es la presencia misma de lo divino que arde y transforma. La transgresión de los límites del cuerpo en su encuentro con lo sagrado es, quizás, el núcleo más difícil de asimilar en la obra de Sor Juana. Ella se reprocha, se lamenta, y sin embargo, persiste: se lanza al deseo como si supiera que allí —en ese fuego que quema sin consumir— habita la revelación.

En otro poema, Nacimiento de Cristo, escribe:

“Muero, ¿quién lo creará?, a manos de la cosa que más quiero, y el motivo de matarme es el amor que le tengo.” Este verso recuerda la definición que Georges Bataille da del erotismo como “la aceptación de la vida hasta en la muerte”. Pero en Sor Juana, esta aceptación no se limita a los momentos de éxtasis erótico, sino que se despliega también como visión, como revelación interior. En su experiencia con Dios, el amor se vuelve martirio, y el cuerpo se convierte en campo de batalla entre el deseo y la razón. La mística cristiana muestra así una faceta del erotismo que desborda la mera carnalidad. Es eso, sí, pero también mucho más: es el grito desesperado ante lo indecible, el llamado desde lo más profundo de la finitud humana hacia lo infinito. En Sor Juana, esta batalla sagrada se da en un lugar muy concreto: el pecho. Allí anida la pugna cruel entre el deseo que quiere fundirse con lo divino y la razón que intenta ponerle freno al abismo:

En dos partes dividida  
tengo el alma en confusión:  
una, esclava a la pasión,  
y otra, a la razón medida.  
Guerra civil, encendida,  
aflige el pecho importuno:  
quiere vencer cada una,  
y entre fortunas tan varias,  
morirán ambas contrarias  
pero vencerá ninguna. (Ibid.)

Lo que vale rescatar en este momento es como la experiencia que se manifiesta en la poesía de Sor Juana Inés responde a una profunda inquietud y a una profunda crisis

interior, pareciera que la escritura pone en evidencia la interrogación profunda cargada una intensidad metafísica, que son las pruebas del deseo carnal, el pecho palpita cada vez que siente la presencia de su amante, esta presencia se convierte en interrogación y crisis, y que va allá de la simple interrogación intelectual, es un acontecimiento radical el que le está sucediendo a Sor Juana, se está enfrentando a los límites de sus posibilidades humanas. Por otro lado, es importante preguntarnos si ¿es hacia Dios o hacia al deseo en sí mismo al que se aspira? ¿Es pues posible que eros desee el deseo mismo y no otra cosa?

Se deja vislumbrar en la mística cristiana rasgos de un erotismo pagano precristiano (Dionisos como Dios desmembrado, Diana, el dios Pan) tradicionalmente se teme realizar esta relación entre cristianismo y erotismo por la naturaleza misma de la doctrina cristiana, esto ha llevado a una des-erotizada del amor: “La Edad Media desterró el erotismo al infierno. Como en las pinturas de la infancia, los cuerpos desnudos caen gritando como los mismos niños de la gran vulva abierta de las mujeres.” (Quignard, 2005, p. 128) aunque la Edad Media es responsable de este temor por las pasiones eróticas, es cierto que es en esta época donde a través de los Cataros y el amor cortes toma fuerza con los trovadores del mediodía francés, aquí encontramos esa dimensión erótica en la mística cristiana, que se transmitió de manera soterrada hasta llegar a los poetas místicos latinoamericanos ya mencionados, la adoración a la virgen

en las Cantigas de Alfonso X el sabio, el amor cortes de los trovadores, la adoración de la amada, Dios como objeto de amor purísimo.

La mística entendida como erótica latinoamericana terminará produciendo, a través del deseo sexual, una “fusión de horizontes de sentido”, no solo la búsqueda de un horizonte compartido, sino también la conciencia de la individualidad radical, la de la soledad absoluta compartida, esa fusión de sentidos en la experiencia erótica, es la condición de posibilidad de cierta conciencia de la muerte a través del erotismo, el momento en que se unen un cierto objeto de comprensión con el sujeto mismo que comprende, lo que sucede en el erotismo es que los papeles se intercambian, se hacen difusos o no existe la diferenciación y distinción en esta hermenéutica, entre texto y aquel que lee o interpreta dicho texto, los dos amantes son el texto pero al mismo tiempo, el sentido de ese texto, en el medio Dios o los cuerpos desnudos, o quizás los dos al mismo tiempo enfrentados.

En la necesidad de expresar los afectos del amor divino, Sor Juana va de aquí para allá entre la desazón suprema y la satisfacción aniquiladora, por no decir sádica:

Es amor, pero es amor  
que faltándole lo ciego,  
los ojos que tiene son  
para darle más tormento.  
El término no es a quo,  
que causa el pesar, que veo,  
que siendo el término el bien  
todo el dolor es el medio.

(...) Bien ha visto quien penetra  
lo interior de mis secretos  
que yo misma estoy formando  
los dolores que padezco.  
(.....) Amo a Dios y siento en Dios,  
y hace mi voluntad mesma  
de lo que es alivio, cruz;  
del mismo puerto, tormenta. (1901, p. 37-38)

Deseo y tormento parecen ser indisociables en la mística latinoamericana. El tormento mismo produce placer, y el alivio —cuando llega— proviene de Dios. Esta tensión se aproxima a lo que se ha llamado la *petite mort*, esa “muerte chiquita” que ocurre en el instante del goce extremo. En la poesía de Sor Juana Inés, como en toda la mística castellana, la metáfora no solo dice, sino que desborda el decir: sugiere todo y aún más. Siempre queda abierta la posibilidad —más aún, la sospecha— de que muchos de los elementos que se nombran como “espirituales” son ya encarnaciones de un deseo profundamente carnal, un anhelo de unión con una trascendencia que se manifiesta en el cuerpo y lo atraviesa.

Si llevamos esto al plano de un erotismo sagrado, nos vemos obligados a reconocer un límite radical: no contamos con herramientas conceptuales suficientes para desentrañar lo que allí ocurre. La experiencia del deseo místico, cuando emerge como crisis interior, no se deja atrapar por categorías filosóficas ni por sistemas teológicos. Solo la poesía mística parece ser capaz de mostrarlo sin reducirlo.

La poesía, en este contexto, no explica. Solo indica, sugiere, arroja imágenes como signos de un fuego interior. La razón poética derivada de esta experiencia radical no construye una máquina conceptual, sino que abre fisuras por donde se cuele lo indecible. Así, cuando el deseo aparece como una intuición profunda de Dios, lo hace también como un desgarramiento, como una perturbación que pone en juego no solo la fe, sino la carne misma del alma.

El erotismo y la experiencia sagrada aparecen en este texto de Santa Teresa:

Veíale en las manos un dardo de oro largo, y al fin del hierro me parecía tener un poco de fuego. Este me parecía meter por el corazón algunas veces y que me llegaba a las entrañas. Al sacarle, me parecía las llevaba consigo, y me dejaba toda abrasada en amor grande de Dios. Era tan grande el dolor, que me hacía dar aquellos quejidos, y tan excesiva la suavidad que me pone este grandísimo dolor, que no hay desear que se quite, ni se contenta el alma con menos que Dios. No es dolor corporal sino espiritual, aunque no deja de participar el cuerpo algo, y aun hartó. Es un requiebro tan suave que pasa entre el alma y Dios, que suplico yo a su bondad lo dé a gustar a quien pensare que miento. (2016, p. 189)

La experiencia radical es, por esencia, aquello que no puede traducirse al lenguaje sistemático de la racionalidad. Esta intraducibilidad caracteriza tanto a la experiencia mística como a la experiencia erótica: ambas desbordan el concepto, exceden la forma lógica, y se resisten a ser domesticadas por la estructura del discurso filosófico tradicional. Es en la poesía mística donde encontramos una de las primeras formas no conceptuales de hacer hablar el lenguaje del deseo, de ese deseo que se expresa como tormento y que busca su satisfacción por medio de la transgresión. No se trata de un

goce cualquiera, sino de uno que se vuelve canal de experiencia espiritual, y por eso mismo, permanece dolorosamente íntegro. Santa Teresa de Ávila lo dice con claridad y osadía mística: “Es un requiebro tan suave que pasa entre el alma y Dios, que suplico yo a su bondad lo dé a gustar a quien pensare que miento.” Aquí el goce erótico no se vuelve profano. Por el contrario, conserva su misterio, su intensidad desgarradora, y se afirma como devaneo sensual en el que Dios mismo se presenta como amor, fuego y éxtasis. Este movimiento entre la devoción más rigurosa y la transgresión de las normas corporales y espirituales no disuelve la tensión: la intensifica.

La mística, así entendida, habla con el lenguaje del deseo, un lenguaje que no explica, sino que arde. Y en esa combustión —donde el alma se consume por el fuego de un amor que es divino y corporal a la vez— se revela una forma singular de pensamiento, una filosofía encarnada en la poesía, donde el cuerpo y el espíritu se entrelazan como signos de una experiencia límite.

Lo que constata dichas experiencias radicales es la inmediatez de cierta intuición pre-conceptual que opera como manifestación del contenido y de la forma, sin mediación y sin ningún lenguaje articulador lógico-discursivo, reconociendo la dificultad de dar cuenta de una comprensión lógico racional de la experiencia radical:

El atributo de la inefabilidad lingüística puede proceder no sólo de la incomprendibilidad de la esencia divina, sino también de otras causas. Hay conocimientos más o menos perfectos que no acertamos a formular con

nuestro código lingüístico. Por eso nuestra incapacidad de hablar de Dios no lleva consigo la incapacidad de conocerle en sus propiedades inefables. Puede haber sujetos que viven una religiosidad profunda que desborda las facultades expresivas de sus vivencias y conocimientos. Esto ocurre normalmente con los místicos, como san Pablo, san Juan, san Ignacio, santa Teresa, y otros muchos. Incluso teólogos, que no figuran como místicos, experimentan vivencias luminosas difícilmente enunciables o sencillamente inexplicables en exposiciones doctrinales. Es lo que actualmente se llama “teología como biografía”, según puede verse en un artículo de J. B. Metz, hablando del P. Rahrte (Elorduy, 1976, p. 257)

No queda negada la posibilidad de encontrar manifestaciones indicativas de dichas experiencias, esta manifestación estará relacionada con una revelación encarnada, lo que claramente sucede en la experiencia poética, si la revelación encarna la manifestación de la experiencia radical, esto nos llevaría a decir que es posible acceder a lo sagrado ya sea por la practica mística o por medio del erotismo, sin embargo , la experiencia mística solo manifiesta la posibilidad de que se dé, pero no hay forma de demostrarlo racionalmente, excede los límites mismo del pensamiento humano, de la filosofía misma, no podemos por lo tanto asemejar o vincular experiencia mística y reflexión o análisis trascendental.

La experiencia radical contiene en su núcleo a un sujeto trascendental que oscila entre el vacío y la saturación —o mejor, la sobreabundancia de ser— como ocurre en el orgasmo o en la unión con Dios. Este sujeto, nacido en el temblor del deseo y en la intensidad del encuentro, conquista una forma de trascendencia encarnada, no abstracta, no metafísica en el sentido tradicional, sino palpable, tangible, encarnada en

cuerpos desnudos. Es una trascendencia que se toca con la boca, que se encarna en la caricia y se consume en la unión sexual. No es gratuito, entonces, que uno de los poemas más logrados de Sor Josefa del Castillo (Tunja, 1671–1742) lleve por nombre *Deliquios del amor divino*. En él, la experiencia mística está atravesada por el cuerpo, y es la poesía la que logra hacer visible esta trascendencia inmanente, este instante de desbordamiento en el que el alma se abandona en el cuerpo y el cuerpo se eleva al alma. Aquí ya no es el pecho el lugar exclusivo de la endemoniada lucha entre éxtasis y culpa, como ocurría en otros místicos. Son momentos singulares en los que “huye el aliento”, donde el yo se disuelve ante el Otro —sea Dios o el Amado— y ocurre ese abandono del ser en un acontecimiento sin nombre. Como señala Alvarado

Como queda evidenciado ya, la mística es lo que marca el camino de la experiencia religiosa de Sor Josefa, tanto como de su escritura. En cuanto tal, se trata de un discurso amoroso (...) en una inserción plena del cuerpo en la experiencia religiosa, no como rechazo, sino en cuanto camino de perfección espiritual (2019, p. 9–10).

La mística neogranadina recurre a imágenes y alegorías propias de los arrebatos extáticos, donde el cuerpo no es negado, sino convertido en vía espiritual. Allí donde el alma se extravía por el amante, se produce el deliquio, palabra que también significa desmayo. Y ese desmayo no es sino el signo más íntimo de una pérdida de sí que constituye, paradójicamente, una plenitud.:

¿Quién pudo hacer, ¡ay, Cielo!,  
temer a mi querido?  
Que huye el aliento y queda  
en un mortal deliquio. (Castillo, 2019, p. 16)

Al final, su aliento deja al corazón herido. Esta herida, más que una simple metáfora, es la huella viva de lo sagrado cuando irrumpe con su amor, dejando un rastro de fuego en el cuerpo y en el alma. Pero esta herida no es solo dolor: es también goce placentero, ardor delicioso, un estremecimiento que revela la doble faz del deseo místico.

En la tradición mística, el corazón herido es un corazón ardiente, un órgano que gime en medio de su laceración.

Sin necesidad de forzar una lectura erótica —riesgo siempre latente al interpretar estos textos—, parece innegable que, incluso bajo las figuras castas y virginales de la vida monacal, la poesía mística manifiesta una sensibilidad sexual profundamente reprimida, que sale a la luz como temblor en la presencia de Dios. Allí donde se dice “Dios”, también se insinúa un deseo que no puede decirse sin aludir al cuerpo. Este gemido, que recorre buena parte de la mística escrita en castellano, desde San Juan de la Cruz hasta Sor Juana Inés, es un gesto recurrente, una exhalación que, lejos de ser un mero recurso estilístico, expresa la intensidad de una experiencia corporal que no puede ser contenida ni por la palabra ni por la norma.:

De la salud la fuente,  
coronada de juncos punzadores,  
un corazón ardiente  
buscaba triste y lleno de dolores,  
y hablando con la cruz, que atento mira,  
así gime, así llora, así suspira (Castillo, 2019, p. 22)

Cada vez con mayor intensidad, Sor Josefa del Castillo busca alcanzar a su Amado. Lo siente venir, lo intuye cerca, pero su llegada acontece siempre en medio de padecimientos y tormentos. La presencia de lo sagrado provoca un profundo desconcierto, un estremecimiento que descompone las coordenadas espacio-temporales del cuerpo, llevándolo a un estado límite donde la vida misma parece pender de un hilo. La mística, en su núcleo más radical, se enfrenta a una dialéctica de la negación: Dios no se siente sin antes haber fulminado la existencia de quien recibe su manifestación. Se llega a lo sagrado solo agotando la propia existencia, o no se llega nunca, y entonces lo sagrado permanece como imposibilidad en su presencia. El solo hecho de que lo sagrado se manifieste ya anula su presencia, pues el peso de su ser es insoportable. Frente a su inminencia, basta el gesto más simple para expresar lo inefable: un gemido, una lágrima, un suspiro.

El detalle del rostro de Santa Teresa en la escultura de Bernini es una expresión sublime de este fenómeno: la santa desfallece ante la presencia de un enviado de Dios, un ángel, y su cuerpo acusa tanto la herida del deseo como la marca de lo divino. Sin embargo, en Sor Josefa asoma una esperanza, la posibilidad de que la unión sea alcanzada, de que el deseo de comunión, tan propio de toda la tradición mística, encuentre alguna vez cumplimiento:

¿Qué cosa más cierta y dulce que creer que entras en mi pecho, que te haces una cosa con el que te recibe? (....)El día de la santa Cruz, leyendo cómo Nuestro Señor ofreció su santísimo cuerpo y sangre, para entrar en su pasión, se deshacía

mi alma en vivos deseos de que mi cuerpo y alma, si se puede decir, se consumiese y aniquilase en padecer y amar a Su Divina Majestad. (Ibid, p.59-62)

La experiencia erótica del cilicio —el acto de infligir un dolor profundo a la carne— emerge como un intento desesperado de sentir la presencia de Dios, o bien de hacer sufrir ese cuerpo que, por su densidad y deseo, se vuelve obstáculo para el encuentro con lo divino. En ambos casos, el cilicio se convierte en camino hacia el misterio tremendo de lo sagrado, una vía radical donde el cuerpo es simultáneamente mediador y enemigo, terreno de lucha y revelación. Es a través del cuerpo herido que se busca lo absoluto, esta experiencia radical se da trasgrediendo los límites de la experiencia y llevándolos hasta las últimas consecuencias.<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> Es en el afecto siguiente donde podemos ver como se manifiesta lo anteriormente dicho: *Afecto 193 coloquios de un alma con nuestro señor, etc.* Coloquio de una alma con Nuestro Señor, estando dormida, y, a su parecer, en el sueño unida íntimamente con su divina Majestad por amor: Mi esposa es para mí como un instrumento de flautas muy delgadas, que suavemente suenan a mis oídos. Tú eres para mí, amantísimo Dios, como la consonancia y armonía de todos los instrumentos músicos bien templados y acordes: como una sonora trompeta que despierta al dormido y resucita al muerto en culpas y tibiezas; como un dulcísimo clarín que aviva y excita a la pelea y promete la victoria y el triunfo; como una cítara suavemente tocada, que sosiega y da reposo y dulce paz a los sentidos y potencias del alma y cuerpo. Mi esposa es para mí como una paloma gemidora, que solo halla descanso en mi pecho. Tú eres para mí, amantísimo Señor, como un corazón que se abrasa en medio de las entrañas de mi alma, difundiéndose y penetrándose por todas sus potencias y facultades, dándole vida, vigor y aliento, calor y alegría; como una fortísima torre y castillo de fortaleza, de donde penden mil escudos de defensa y amparo contra mis enemigos. Mi esposa es para mí como un arroyuelo en la soledad para el caminante fatigado. Tú eres para mí, Dios mío, como un inmenso mar-océano de gracias, de dichas, de dones y tesoros, donde, entrando las aguas, vuelven a su centro y hallan su descanso. Y engolfándose el alma, se aleja de la tierra del dolor y fatigas. Mi esposa es para mí como un árbol de sazonados frutos. Tú eres, Dios mío, para mí como un árbol cuyas ramas se extienden a abrazar toda el alma, y en cuya sombra halla vida, quietud y descanso, y duerme, y gusta, y vive dulcemente segura; como un sabrosísimo maná que encierra en sí todos los sabores dulces a su paladar y garganta, llenos y cumplidos de suavísimos gustos. Mi esposa es para mí como un ramillete de varias flores. Tú eres para mí, amantísimo Dios, como un güerto florido y lleno de todas las fragancias y hermosuras que recrean y confortan, y dan olor de vida. Mi esposa es para mí como un anillo, para traerle en mi mano y en mi dedo. Tú, Señor mío, eres para mí como un riquísimo tesoro donde están las piedras más preciosas, las margaritas de más valor, el topacio, el rubí y esmeralda, el diamante, el jacinto y la amatista; y el valor de los inefables tesoros incomprensibles. Mas estando desembarazada del sueño y de aquellos afectos ardientes que después le que- daron, conocía y sentía y sabía cierto estas coas: ¿Qué soy yo, Dios mío, sino como el sonido de los animales inmundos, como el gruñir de sus gemidos con mis vicios y pasiones, como el cenegal y lodo en que se revuelcan, de donde siempre sale malo y pestilencial olor, desapacible a la vista, asqueroso al gusto y al olfato? ¿Qué soy sino una sabandija ponzoñosa, que dondequiera derramo mi veneno, indigna de la luz de la vida y de la compañía de las otras criaturas? Solo, ¡oh Dios mío!, te pido un mar de lágrimas nacidas del íntimo dolor de mis culpas, para que así pueda llegar a tu gracia y no ser arrojada de tu divina presencia. (Josefa del Castillo, 2019, p.70)

Considerar la experiencia mística en relación directa con el erotismo nos lleva a afirmar que, cuando tal vínculo acontece, la experiencia humana se radicaliza, pues trasgrede los límites de cualquier vivencia ordinaria, en ese instante, la experiencia radical se vuelve existencial, irreprimible, irreversible y profundamente transformadora, estamos entonces ante lo que Michel Hulin (2007) denomina una “mística salvaje”, una forma de espiritualidad que desborda los cauces tradicionales y se instala en el vértigo de lo inefable.

La experiencia radical adopta así dos formas privilegiadas: el erotismo y la mística. Ambas reclaman manifestarse, expresarse, exteriorizarse a través del cuerpo y el lenguaje, y se hacen presentes de modo ejemplar en las obras de Sor Juana Inés de la Cruz, Sor Josefa del Castillo, Santa Teresa de Jesús, San Juan de la Cruz y Nicolás Gómez Dávila. En todos ellos, se configura una mística atravesada por una intensidad erótica singular, donde el deseo se funde con lo sagrado, y la carne, lejos de negarse, se vuelve el escenario mismo de la revelación:

En el centro de estos textos se encuentra una unio mystica o cognitio Dei experimentalis que se despliega en el alma en toda su amplitud, que lo hace de un modo diverso y que ha sido identificada con nombres distintos. Su importancia reside claramente en una unión del ser humano con Dios que puede adquirir connotaciones eróticas o sexuales y que, aunque acontece más o menos en secreto, reclama ser exteriorizada y comunicada. (...) Aquel aspecto del fenómeno místico que resulta inquietante para las ciencias es –con el poco afortunado término de Rudolf Otto– su «momento irracional», lo que no significa «lo bruto e indistinto que aún no ha sido sometido a la razón», sino «aquél acontecimiento que por su

profundidad se escapa a la interpretación comprensiva». (Hass, 2003, p. 10)

Haas plantea que existe una urgencia por expresar y comunicar ciertas experiencias, pero no como una salida a su supuesta irracionalidad natural. La experiencia radical no es un acontecimiento absurdo, sino que, por su profundidad, escapa a una interpretación discursiva puramente racional. Esto constituye un verdadero desafío para la filosofía y las herramientas de las que dispone para nombrarla. Como ya lo advertía Wittgenstein: “De lo que no se puede hablar, hay que callar”. En este sentido, la filosofía enfrenta un desafío epistemológico frente a la mística, y en nuestro caso específico, frente a una mística erótica, que exige seguirle el rastro no solo en la poesía y en la escritura fragmentaria, sino también en la literatura y en las formas de espiritualidad no cristianas, como el hinduismo, el budismo o las espiritualidades ancestrales. No olvidemos que, como se señaló en el capítulo anterior, la intuición era ya una vía de acceso directa a la experiencia radical.

Nos arriesgamos aquí a proponer que, ante la experiencia radical, urge concebir una “intuición mística” o una “intuición erótica” como experiencias fenomenológicas pre-reflexivas, inmediatas y directas. Es urgente, también, volver a una vía contemplativa que erotice el mundo, que nos permita mirar con deseo y asombro lo real. Y en este retorno, la filosofía debe reconocerse a sí misma como una traducción del eros al logos y del logos al eros.

La experiencia radical es, entonces, un llamado urgente a salvar las interioridades. Es a través del misterio de lo sagrado y del erotismo que cobra verdadero sentido la pregunta por el ser y el estar latinoamericano. Por eso, la interrogación filosófica se asimila aquí a la interrogación erótica: si el misterio del deseo se redime en el misterio de lo sagrado presente en los cuerpos desnudos, ¿no sigue siendo legítimo preguntarnos, con Heidegger, si “solo un dios puede aún salvarnos”?

## **2.4 La búsqueda de la experiencia erótica en Octavio Paz**

El erotismo ha devenido en una experiencia humana compleja y misteriosa. Aunque se manifiesta bajo el signo de lo impenetrable como objeto de conocimiento, aun así, es posible encontrar un espacio desde donde intentar nombrarlo: la literatura. Para Octavio Paz, la poesía es “memoria ardiente”, *Piedra de sol* es un testimonio de como la poesía es conocimiento de la realidad interior de la experiencia subjetiva:

Todo se transfigura y es sagrado,  
es el centro del mundo cada cuarto,  
es la primera noche, el primer día,  
el mundo nace cuando dos se besan,  
gota de luz de entrañas transparentes  
el cuarto como un fruto se entreabre  
o estalla como un astro taciturno  
y las leyes comidas de ratones(..) (1968, p. 153)

La poesía hace que algo en el lenguaje de los amantes, en cuerpos enamorados se transfigure en experiencia sagrada, Paz convierte el poema en el único lenguaje que puede dar cuenta de la intimidad más íntima, que en su momento más intenso se invierte y sale al exterior conquistando un afuera absoluto, la de los amantes que se besan desnudos, porque allí nace el mundo por primera vez, por lo que la poesía conquista la más alta forma de percepción de la realidad,

Su obra poética insiste en ello cuando afirma “La poesía es conocimiento, salvación, poder, abandono. Operación capaz de cambiar el mundo, la actividad poética es revolucionaria por naturaleza; ejercicio espiritual, es un método de liberación interior. La poesía revela este mundo; crea otro.” (Paz,1990, p. 15) Lo que Paz dice de la poesía puede comprenderse como una experiencia erótica del lenguaje; y, en lo que respecta al erotismo como práctica, la poesía se convierte en un verdadero ejercicio espiritual.

Pero en donde esto se hace más claro es en *La llama doble*, allí la poesía ha sido —y continúa siendo— el escenario privilegiado donde se pone en juego el amor y la sensualidad, dos problemas fundamentales de la existencia humana. La poesía, en este contexto, encarna la fragilidad radical del ser, sostenida por el deseo erótico. La obra de Paz es una forma de apropiación ontológica del ser a través de la experiencia poética. Sin proponerse una teoría sistemática del erotismo, Paz construye una erótica en la medida en que logra pensar el erotismo desde su dimensión más profunda y radical, allí donde este se entrelaza con lo sagrado y lo místico: “En la sexualidad, el placer

sirve a la procreación; en los rituales eróticos el placer es un fin en sí mismo o tiene fines distintos a la reproducción.” (1993, p. 11) con esta afirmación, Paz subraya la independencia del erotismo respecto de los fines biológicos o reproductivos. El placer erótico no está subordinado a la lógica de la utilidad o de la perpetuación de la especie, sino que se constituye como un fin en sí mismo.

Desde esta perspectiva, la literatura se revela como el espacio donde el erotismo se afirma en su carácter de juego peligroso, de deseo que se aplaza continuamente, de goce que no busca sino su propio estremecimiento. El erotismo no quiere alcanzar, sino desear eternamente; no se orienta hacia la reproducción, sino hacia la intensificación misma de la experiencia vivida, del temblor del cuerpo y del lenguaje. En este sentido, la literatura no solo expresa el erotismo: lo produce, lo encarna, lo piensa, lo menciona Peri Rossi: “Porque mientras hay deseo, hay Insatisfacción. Pero a esa ausencia de deseo solo se puede llegar a través de una ascesis casi imposible de practicar para el hombre y la mujer de nuestros atribulados días.” (1991, p. 15) Tanto Paz como Peri Rossi constituyen la conciencia erótica de una época convulsa en Latinoamérica, es desde la ensayística donde el erotismo ha sido escrito y señalado como una experiencia radical, esto ha hecho posible que la experiencia erótica se fuera ubicando en los márgenes del pensamiento filosófico canónico u oficial, nuestra literatura ha sido el lugar donde el erotismo ha tomado una fuerza arrolladora, Latinoamérica no ha sido

ajena al problema del erotismo, ha existido un acercamiento, aunque no ciertamente sistemático, en los márgenes de una escritura fragmentaria, esto hace que el análisis del erotismo no haya estado sometido a la teoría psicológica (aunque hay una predominante línea de análisis desde la sexología y demás discursos como los feminismos y los estudios culturales de género) que reducen al erotismo a objeto de simple investigación académica.

La interrogación erótica en Octavio Paz reconoce en el erotismo una experiencia situada en los límites mismos de lo posible en la experiencia humana. Es allí donde se revela su dimensión radical, su carácter ambivalente y desbordante: “El erotismo es dador de vida y de muerte (...) es sublimación y perversión.” (Paz, 1993, p. 17) El erotismo, en esta clave, no solo desborda los marcos de la moral o la biología; se inscribe en una zona de tránsito entre lo vital y lo sagrado, entre el cuerpo y el misterio. Esta frontera, donde lo humano se enfrenta a su propia vulnerabilidad y trascendencia, es también el lugar donde la poesía y la mística se entrelazan como lenguajes del deseo.

Es justamente esta relación entre erotismo, poesía y mística la que resulta central para el pensamiento latinoamericano que aquí intentamos delinear. En tanto el erotismo nombra una experiencia irreductible al discurso racional, la literatura —y particularmente la poesía— deviene un medio privilegiado para comunicar, manifestar y significar esa experiencia que toca tanto el cuerpo como lo sagrado.

Octavio Paz advierte con lucidez que el erotismo ha tenido un papel decisivo en la historia espiritual de la humanidad, y que su máxima intensidad se alcanza cuando entra en contacto con lo sagrado, no como idea abstracta, sino como presencia encarnada, como temblor y sobreabundancia. En este punto, el pensamiento de Paz se convierte en un puente entre las tradiciones orientales, el misticismo cristiano y una erótica propia de nuestra sensibilidad latinoamericana, capaz de pensar la trascendencia desde la desnudez del deseo.:

En dos religiones marcadamente ascéticas, el budismo y el cristianismo, figura también y de manera preeminente la unión entre la sexualidad y lo sagrado, en sus afueras o en sus entrañas mismas, sectas, movimientos, ritos y liturgias en las que la carne y el sexo son caminos hacia la divinidad. No podía ser de otro modo: el erotismo es ante todo y sobre todo sed de otredad. Y lo sobrenatural es la radical y suprema otredad. (1993, pág. 20)

La otredad salvaje del erotismo es lo sagrado que se convierte en el tercer elemento de una fórmula que se sale de “yo y vos” de la relación sexual, cuando se alcanza el éxtasis erótico, aparece Dios como elemento síntesis de una dialéctica que deberíamos denominar *Dialéctica sensual*, es la presencia de lo sagrado lo que sintió santa Teresa y San Juan de la Cruz en sus momentos de éxtasis, y es en esta vía mística/sensual donde encontramos la otredad radical, donde se logra romper el principio de individuación que está en la base de toda experiencia erótica, rompe momentáneamente mi absoluta soledad, después del acto erótico, la sensación de abandono y orfandad se ve anulada por la presencia de lo

sagrado; esa otredad se convierte en un regreso de lo sagrado en forma de experiencia erótica radical, porque al mismo tiempo posibilita la pregunta que da sentido o que hace posible la fusión de sentido entre lo erótico y lo sagrado, dos universos de sentidos muy próximos, para Octavio Paz es importante este punto: “Eros puede extraviarnos, hacernos caer en el pantano; también puede elevarnos y llevarnos a la contemplación más alta. Esto es lo que he llamado erotismo a lo largo de estas reflexiones y lo que he tratado de distinguir del amor propiamente dicho” (1993, p. 45) la unión que se da entre lo sagrado y las creaturas que pueden acceder a él, se convierte en el camino que va de la pasión intensa de Dios hasta llegar a una teología negativa que anula esta relación, por el mismo hecho de volverse uno solo, la experiencia mística anularía la experiencia misma para llegar a un último instante que es la unión con Dios, ya no la muerte chiquita, sino la muerte absoluta.

Esta idea según la cual el erotismo responde a una forma de conciencia mediada por la intuición y el deseo, es lo que haría de una filosofía retorne a su fascinación original, deviene en un ejercicio de deseo amoroso. Podríamos según lo anterior, terminar diciendo que la misma filosofía está diseñado como un mito erótico, Peri Rossi inicia uno de los textos de *Fantasías eróticas* diciendo “El placer de lo prohibido: Allí donde hay un deseo imposible, surge el mito” la filosofía tendría en su origen este principio de deseo erótico en movimiento, deseo de trasgresión y allí surge como nuestro mito erótico más

originario, o quizás nace la filosofía en lo griegos, como un refugio a nuestros insatisfechos deseos eróticos.

La filosofía podría, al igual que la poesía, convertirse en un ejercicio espiritual, una vía privilegiada de acceso a lo sagrado. No se trataría de una espiritualidad dogmática ni de un sistema de creencias, sino de una disposición interior, una apertura del pensamiento y del cuerpo a lo que excede el mundo empírico, sin abandonarlo. Esta posibilidad, que en Occidente ha sido arrinconada por el discurso lógico-racional, se mantiene viva en las místicas orientales, donde el pensamiento no se enfrenta al misterio como a un problema a resolver, sino como a un umbral que se contempla, se habita, incluso se goza:

Es útil distinguir entre aquellos que concebían al amor como un camino hacia la divinidad y los que lo circunscribían a la esfera humana, aunque con una ventaja abierta a las esferas superiores. Para la ortodoxia islámica la vía mística que busca la unión con Dios es una herejía: la distancia entre el creador y la criatura es infranqueable. A pesar de esta prohibición, una de las riquezas espirituales del Islam es la mística sufí, que si acepta la unión con Dios. (Paz, 1993, p. 82)

Así como no hay amor sin erotismo y erotismo sin sexualidad, así mismo no hay religiosidad sin experiencia erótica, muchos sistemas espirituales de oriente y occidentes no se pueden entender sin la comprensión de su dimensión erótica, esta relación erótica es problemática, porque no es claro cómo se da este acceder a Dios a través del deseo erótico, de si esta relación es inmediata y transparente, sabemos por la mística cristiana que dicha relación se presenta por medio de un camino de torturas y desesperaciones que

convierte la unión con lo sagrado en algo demoníaco, se padece placenteramente la unión con Dios, los padecimientos del amor divino están enredados en una ontología de la desesperación, Santa Teresa lo manifiesta:

#### **ASPIRACIONES DE VIDA ETERNA**

Vivo sin vivir en mí  
y de tal manera espero,  
que muero porque no muero.  
Vivo ya fuera de mí,  
después que muero de amor,  
porque vivo en el Señor,  
que me quiso para sí:  
cuando el corazón le di  
puso en mí este letrero:  
Que muero porque no muero.  
Esta divina prisión,  
del amor con que yo vivo,  
ha hecho a Dios mi cautivo  
y libre mi corazón;  
y causa en mí tal pasión  
ver a mi Dios prisionero,  
que muero porque no muero.  
¡Ay, qué larga es esta vida!  
¡Qué duros estos destierros!  
Esta cárcel y estos hierros  
en que el alma está metida!  
Sólo esperar la salida  
me causa un dolor tan fiero,  
que muero porque no muero.  
¡Ay, qué vida tan amarga  
do no se goza el Señor!  
Porque si es dulce el amor,  
no lo es la esperanza larga:  
quíteme Dios esta carga,

más pesada que el acero,  
que muero porque no muero.  
Sólo con la confianza  
vivo de que he de morir,  
porque muriendo el vivir  
me asegura mi esperanza;  
muerte do el vivir se alcanza,  
no te tardes, que te espero,  
que muero porque no muero.  
Mira que el amor es fuerte;  
vida, no me seas molesta,  
mira que sólo me resta  
para ganarte o perderte.  
Venga ya la dulce muerte,  
el morir venga ligero  
que muero porque no muero.  
Aquella vida de arriba,  
que es la vida verdadera,  
hasta que esta vida muera,  
no se goza estando viva:  
muerte, no me seas esquiva;  
viva muriendo primero,  
que muero porque no muero.  
Vida, ¿qué puedo yo darte  
a mi Dios, que vive en mí,  
si no es el perderte a ti  
para merecer ganarte?  
Quiero muriendo alcanzarte,  
pues tanto a mi Amado quiero,  
que muero porque no muero. (2016, p. 10-11)

Es en este juego violento pero fascinante donde cierta fetichización, no del objeto sino de la relación misma, aparece como una mística salvaje, ergo una filosofía erótica, porque posibilita una comprensión del otro como exterioridad absoluta (Dios) pero que paradójicamente se vuelve cada vez más inalcanzable; el abismo del deseo se materializa

en la búsqueda tortuosa de una relación con sagrado. A la sazón de un universo tan rico en paradojas y contradicciones, las relaciones del erotismo con su límite extremo, lo sagrado, se nos presentan como una particular manera de entender la filosofía cercana a la poesía y a la mística recobrando su pathos erótico:

Podríamos decir que la pasión del místico y la pasión amorosa no se diferencian más que en el nombre del dios o de la diosa, pero que su etiología es la misma. El hecho de que las grandes figuras del misticismo cristiano (santa Teresa de Jesús, sanjuán de la Cruz, Beato Juan de Ávila, etc.) hayan luchado fundamentalmente contra el instinto sexual, contra las llamadas «tentaciones de la carne», es muy revelador: de todas las pasiones posibles de experimentar, la sexual era la más proclive a rivalizar con el amor a Dios. Para los místicos, solo la divinidad debe estar «libidinizada» (Rossi, 1991, p. 115)

La mística cristiana ha echado raíces en nuestras sexualidades, Dussel<sup>[7]</sup> ya había planteado el problema al hablar de una erótica latinoamericana pero desde la perspectiva del proceso colonizador del ego conquiro que determino, además de la imposición de un régimen colonial, ejerciendo un sistema de violencias sobre el cuerpo de la mujer en las comunidades indígenas, convirtiéndolas en sujetos pasivos, dominados y sometidos a la fuerza de una sexualidad colonial, falocéntricos y patriarcal, pero creemos que Dussel desconoce la fuerza misma de un erotismo místico que se filtra a través de la poesía, la novela, y el ensayo latinoamericano, erotismo que no siempre se reduce a prácticas de dominación y sometimiento de la mujer, y si lo hace es con cierta complicidad de prácticas transgresoras como el sadomasoquismo, y las fantasías eróticas, el onanismo y el

fetichismo, elemento de trasgresión de los esquemas de las sexualidades monogámicas y heteronormativas.

En Latinoamérica el erotismo se encuentra en medio de lo mágico, lo popular, lo pagano y la mística, en las prácticas cotidianas, en las relaciones laborales, en los sistemas educativos, en la fascinación porno por la desmedida, quizás aquí podamos hablar de un erotismo barroco.

Para una filosofía erótica, el cuerpo ya no es solamente una extensión del pensamiento, una cosa pensante, el cuerpo es deseo: “para los amantes el cuerpo piensa y el alma se toca, es palpable.” (Paz, 1993, p. 123) esta filosofía unida al deseo erótico es una filosofía situada, está aquí y ahora, en un presente que palpita, en una temporalidad erótica, esta temporalidad debería ser una temporalidad encarnada violentamente en los cuerpos desnudos, hay un erotismo natural y salvaje en nuestras accidentadas geografías andinas, en la poesía de un Raúl Gómez Jattin, en la cantaleta de un Fernando González Ochoa, en los Poemas de *Adán y Eva* de Jaime Sabines, pero también en las perversiones de los encuentros en los baños de los centros comerciales, así como hay que pensar una metafísica sensual, hay que construir una geografía erótica de los encuentros, por ello la interrogación erótica en latinoamérica se hace necesaria, esta interrogación es una interrogación radical porque opera desde el cuerpo que sabe que se ven enfrentados a la muerte, que tiene los días contados, Octavio Paz nos recuerda:

Cada vez que el amante dice: te amo para siempre, confiere a una criatura efímera y cambiante dos atributos divinos: la inmortalidad y la inmutabilidad. La contradicción es en verdad trágica: la carne se corrompe, nuestros días están contados. No obstante, amamos. Y amamos con el cuerpo y con el alma, en cuerpo y alma. (1993, p. 130)

La experiencia erótica (en este caso amorosa) conjuga ya la relación vida/muerte que sostiene al erotismo como experiencia radical, es ante la muerte que se accede a los límites de la experiencia y la manera en que dicho límite se nos presenta, es cuando amamos con el cuerpo, en cuerpo y alma, porque allí nos damos cuenta, nos enteramos que nuestros días están contados, la carne se pudre, el alma hace lo mismo, se agota hacia adentro, en el erotismo amamos con el cuerpo y nos enteramos que ese cuerpo se está muriendo pacientemente ante la presencia de dos sujetos que al desnudarse y devorarse como animales abandonados en medio del desierto solo se tienen en ese instante, como evidencias de la finitud y al mismo tiempo de la infinita posibilidad de ser en ese instante de supremo éxtasis.

Plantear en base a lo anterior que el erotismo se convierta en una filosofía sin más y que la filosofía latinoamericana metamorfoseada en experiencia erótica, es asumir el ejercicio filosófico desde los márgenes del cuerpo y no desde los centros de la razón occidental. Arrancar dicho ejercicio desde una conciencia erótica que intenciona sobre el cuerpo desnudo del mundo, esta conciencia erótica corresponde a un alma que se encarna en cuerpos que sufren y se lamentan, pero que también se reconocen en la desnudes y en la

trasgresión, a lo que Nicolás Gómez Dávila denomina una *metafísica encarnada*: “Lo que atrae, aun sexualmente es menos un cuerpo desnudo que un alma encarnada.” (2003, p. 399) una filosofía encarnada en el cuerpo se reconoce dentro de la experiencia humana vivida desde las pasiones, pero al mismo tiempo en la singularidad de sus devastaciones más interiores, el erotismo es darse por enterado de que “soy yo y mis circunstancias” esas circunstancias concretas son al mismo tiempo la muerte, el cuerpo y el deseo, el éxtasis y la búsqueda de lo sagrado, “yo y mis circunstancias” se entienden como mi ser arrogado, con y ante, este cuerpo desnudo que envejece, que se sabe deseo insatisfecho y conciencia de su propia finitud:

Pero el amor es una de las respuestas que el hombre ha inventado para mirar de frente a la muerte, por el amor le robamos al tiempo que nos mata unas cuantas horas que transformamos a veces en paraíso y otras en infierno. De ambas maneras el tiempo se distiende y deja de ser medida. Más allá de felicidad o infelicidad, aunque sea las dos cosas, el amor es intensidad; no nos regala la eternidad sino la vivacidad, ese minuto en el que se entreabren las puertas el tiempo y del espacio: aquí es allá y ahora es siempre (Paz, 1993, p. 132)

El deseo erótico aparece tal vez como un presupuesto pre-ontológico, incluso como condición de posibilidad de nuestra experiencia filosófica, como lo sugiere Jean-Luc Marion. La experiencia erótica revela algo más que una simple pulsión; es un aquí y ahora que interroga radicalmente, una presencia encarnada que convoca una pregunta ontológica: ¿Cómo se da el sentido? ¿Cómo nos damos sentido en el cruce entre cuerpo y mundo? Por eso, es necesario pensar el erotismo como un existencial, en el sentido

heideggeriano del término, porque no remite a propiedades objetivables de un ente, sino a modos esenciales del ser del Dasein. Dice Heidegger en *Ser y tiempo*: “Los rasgos de ser que pueden ser entendidos únicamente a partir de la existencia misma, los designamos como existenciarios. Estas determinaciones no son propiedades de un ente óntico, sino modos esenciales del ser del Dasein” (1951, p. 62)

La filosofía se hace con el cuerpo y desde el cuerpo, y ese cuerpo no es un dato pasivo, sino un campo de combate donde habitan las fuerzas ciegas del deseo. El cuerpo deseado es, quizás, la primera aparición del ser como enigma, como exceso, como interrogación encarnada. La filosofía también comienza con la visión del cuerpo deseado, no como objeto sino como horizonte de sentido, como aquello que convoca el pensamiento a ponerse en marcha. Octavio Paz, siempre atento al misterio del cuerpo, presiente en él una puerta abierta hacia lo ilimitado. El cuerpo, más que presencia física, es intensidad, símbolo, pulsación del ser. En su poesía y pensamiento, el cuerpo deseado no se agota en el goce, sino que abre al lenguaje y al silencio, a lo sagrado y lo profano, a lo que se entrega y se retira.:

El cuerpo erótico comienza con la visión del cuerpo deseado. Vestido o desnudo, el cuerpo es una presencia: una forma que, por un instante es todas las formas del mundo. Apenas abrazamos esa forma, dejamos de percibirla como presencia y la asimamos como una materia concreta, palpable, que cabe en nuestros brazos y que, no obstante, es ilimitada. Al abrazar a la presencia, dejamos de verla y ella misma deja de ser presencia. Dispersión del cuerpo deseado: vemos solo unos ojos que nos miran, una garganta iluminada por la

luz de una lámpara y pronto vuelta a la noche, el brillo de un muslo, la sombra que desciende del ombligo al sexo (1993, p. 205)

Nuestro propósito en este trabajo es apostar por una erótica con una fuerte inclinación trascendental. Esta es la senda que recorren Octavio Paz y Nicolás Gómez Dávila, cuando, a pesar del diseño y estructuración de los deseos sexuales por parte de los dispositivos históricos del poder —tal como Foucault advirtió en *La historia de la sexualidad y Técnicas del yo*—, siguen reconociendo en el erotismo un lugar de revelación, una puerta abierta hacia el ser, y no solo un espacio de represión, disciplina o biopolítica.

Sabemos que el cuerpo ha sido territorio de control, de explotación, de desgaste, de violencia y de simulacro, en sociedades marcadas tanto por la represión como por el exceso; sin embargo, precisamente por eso, se impone una movilización de la filosofía como un ejercicio de re-erotización del mundo de la vida.

Esa re-erotización, en nuestro caso, pasa por una mística salvaje, donde el límite entre lo sagrado y lo profano se desdibuja. Quizá por ello, la vieja pregunta de Heidegger —¿Sólo un dios puede salvarnos? — encuentre una respuesta afirmativa no en el Dios del dogma evangélico, sino en Dionisos, en Eros, o en ese amante absoluto que incendia el cuerpo de Sor Juana Inés o San Juan de la Cruz. Tal vez, en la experiencia erótica podamos asistir al retorno de lo sagrado. Y, en la experiencia sagrada, al regreso inesperado del erotismo.

## **2.5 Eróticamente habita el hombre latinoamericano**

La última palabra parece estar en la poesía, precisamente por sus hondas implicaciones filosóficas. Así como el hombre habita poéticamente el mundo, podríamos decir también que lo habita eróticamente. Latinoamérica es un territorio cargado de pasiones telúricas, violentas, contradictorias, que conforman una especie de barroquismo erótico: una tensión constante entre exceso y silencio, entre deseo y represión, entre lo sagrado y lo profano. Todo ello constituye un palimpsesto de experiencias encarnadas, una erótica concreta y situada. El erotismo, así entendido, se presenta como un concreto universal, como una forma singular de nuestro Dasein, arrojado a la apertura del mundo, pero también expuesto en su desnudez al goce, al deseo, al sufrimiento y a la muerte. La poesía —no sólo como forma literaria, sino como verdad encarnada en los cuerpos— es ya una forma de erotización del lenguaje, una ontología encarnada del ser finito. En este horizonte, la muerte y la experiencia erótica se entrelazan como en una cinta de Moebius: una única superficie que gira sobre sí misma, donde el goce es ya un anuncio del fin, y el fin una forma de consumación del deseo.

Habitar eróticamente el mundo es, en última instancia, una afirmación radical de la vida, incluso en el umbral de la muerte. El erotismo se revela aquí como un fundamento ontológico, casi una condición originaria del ser. En Heidegger, habitar poéticamente el mundo es ya “ser-en-el-mundo”, y esa experiencia poética del habitar no es voluntaria ni

intelectual, sino una experiencia padecida por el ser humano, atravesada por el lenguaje y el cuerpo.

Es a través de la poesía —como intuición, como encarnación del sentido— que el ser se revela y se sostiene. En esta línea, retomando a Octavio Paz y su idea de la poesía como una erótica del lenguaje, se abre una relación ontológica entre ser, lenguaje y erotismo. No se trata de una simple conexión metafórica: el erotismo se presenta como condición pre-reflexiva del ser, como acontecimiento originario que hace posible el lenguaje, y por tanto, el mundo.

Desde allí, formulamos una tesis: la pregunta erótica —“¿me desean?, ¿me aman?”— es un a priori filosófico, una interrogación que antecede a todo discurso, a todo sistema y a toda representación. En tanto deseo de ser y de ser reconocido, esta pregunta funda la apertura del mundo y su habitabilidad. Por eso, si el lenguaje es, como decía Heidegger, la casa del ser, el erotismo es el ser que habita esa casa, el impulso vital que enciende el acontecimiento del ser como experiencia poética.

Se habita poéticamente el mundo, pero al mismo tiempo es un habitar erótico, sensual, lo que sigue de este habitar eróticamente el mundo, es una abertura del mundo, el erotismo le da consistencia y autenticidad, así este atravesado por el desgarramiento, la ausencia, la carencia, la desesperación, la falta, es a pesar de ello y por esta naturaleza violenta y

amarga del eros, que el mundo se nos da, el ser ahí concreto que somos ante la muerte, al mismo tiempo ocurre que el erotismo nos pone en los límites de eso que somos, porque es la aceptación de la vida hasta en la muerte, y es en este preciso momento cuando se nos abre las infinitas posibilidades de ser otro en el erotismo.

Es con la apertura del mundo de la experiencia erótica que se radicaliza nuestras experiencias humanas cotidianas, el erotismo nos estruja contra las jaulas de la vida cotidiana y nos abren nuevas posibilidades de ser, en Latinoamérica hay cierto telurismo que atraviesa su historia, su geografía y sus pasiones, nuestro conflicto identitario está en medio de estas preguntas vitales, se vive permanentemente enfrentados a la muerte, es al final del día un hombre desmembrado o amputado, un amante abandonado, un par de cuerpos unidos por la complicidad de la carne, al final del día se está solo con su cuerpo desnudo. Jaime Sabines ha logrado manifestar la experiencia erótica con una resonancia latinoamericana indiscutible que a la par se convierte en un concreto universal, es en la poesía donde podemos hallar eso que en la filosofía nos ha costado nombrar, la simple experiencia de los cuerpos desnudos:

Después de todo -pero después de todo-  
sólo se trata de acostarse juntos,  
se trata de la carne,  
de los cuerpos desnudos,  
lámpara de la muerte en el mundo.

Gloria degollada, sobreviviente

del tiempo sordomudo,  
mezquina paga de los que mueren juntos.

A la miseria del placer, eternidad,  
condenaste la búsqueda, al injusto  
fracaso encadenaste sed,  
clavaste el corazón a un muro.

Se trata de mi cuerpo al que bendigo,  
contra el que lucho,  
el que ha de darme todo  
en un silencio robusto  
y el que se muere y mata a menudo.

Soledad, márcame con tu pie desnudo,  
aprieta mi corazón como las uvas  
y lléname la boca con su licor maduro.  
(1998, pág. 57)

“Después de todo -pero después de todo- sólo se trata de acostarse juntos, se trata de la carne, de los cuerpos desnudos” la experiencia radical como la experiencia del lenguaje poético son experiencias del ser y no de los entes, tanto la poesía y el erotismo fundan algo, que puede ser el mundo, otro mundo o el ser mismo: "El decir poético no comunica, sino que funda” no se somete a las reglas del lenguaje corriente, sino que revela aquello que se oculta en el silencio" nos recuerda Heidegger, la poesía buscar el ser, este se nos oculta, pero es en el poema que intentamos asirlo con el lenguaje, está siendo, deviene en experiencia sagrada porque es allí donde la totalidad se nos manifiesta, es una revelación aquello que se oculta, de la misma manera la experiencia erótica consigna estas características antes mencionadas en relación al acto poético.

Latinoamérica es, ante todo, una experiencia ontológica encarnada, mediada por cuerpos atravesados por deseos eróticos en constante pugna. Esta tensión no se vive abstractamente, sino que se manifiesta —con una intensidad peculiar— en el lenguaje poético, allí donde el cuerpo, el deseo y el sentido se funden en una sola experiencia: la experiencia radical de lo erótico. Y es precisamente en la poesía latinoamericana donde esta experiencia cobra voz, forma, carne, grito.

La pregunta que entonces emerge es inevitable: ¿qué hace que la experiencia erótica latinoamericana sea singular? ¿Qué la diferencia, si es que lo hace, de otras formas históricas o geográficas del eros? A simple vista, podríamos decir que no hay una clara distinción. Después de todo, el erotismo que hemos heredado —como muchas otras estructuras simbólicas— proviene de la tradición occidental, ya sea en su vertiente judeocristiana o en las formas más depuradas del pensamiento místico oriental. En *La llama doble*, el mismo Octavio Paz reconoce esta herencia compartida, en la que el deseo y lo sagrado se entrelazan como un misterio que trasciende las fronteras culturales.

Y, sin embargo, hay una singularidad latinoamericana que no puede ser pasada por alto: la sincronicidad espiritual de sus tradiciones. Existen momentos, escenas y textos donde la experiencia erótica y sagrada se manifiestan con una intensidad y una forma que no podrían haber acontecido en otro lugar. Esta singularidad está dada por una geografía

espiritual concreta, donde la experiencia del cuerpo, del deseo, del dolor y de la trascendencia, se entreteje con el estar-siendo del pensamiento indígena.

En el pensamiento filosófico de Rodolfo Kusch, quien no piensa América como un simple espacio físico o como un continente colonizado, sino como un modo de habitar ontológico, como una forma distinta de estar en el mundo. Su concepto de estar-siendo nos ofrece una clave para comprender cómo, en Latinoamérica, el erotismo no es solo búsqueda de placer ni sublimación de pulsiones, sino búsqueda de lo absoluto a través de la carne, comunión con lo sagrado en y desde los cuerpos. Lo erótico no se opone a lo divino: lo erótico es una de las formas concretas que lo divino adopta para revelarse.

Así, la experiencia erótica en Latinoamérica se configura como un existenciario mestizo, donde se cruzan las tradiciones místicas cristianas con las sabidurías indígenas, los rezos coloniales con las cosmovisiones ancestrales, y en ese entrelazamiento —casi barroco—, se forma una sensibilidad única, un modo de desear y de interrogar radicalmente al ser:

Si el estar de Lévi-Strauss y del bororo apuntan a lo absoluto, cabe pensar que evidentemente el estar es común a ambos. El simple estar como despojo y desnudez no sería tolerable, si no lo sostuviese un cierto afán de lo absoluto. Este da consistencia al estar y es lo que torna milagrosa la vida del indígena o del habitante anónimo de la gran ciudad. El estar es la instalación en el hábitat real de la casa, el paisaje, el trabajo, la ciudad o lo que fuera. Pero este hábitat tiene dos dimensiones, o se lo vive tal como se da lo cual implica un pensar connotativo, causal, o se lo advierte como un punto de reposo o caída en el largo trayecto que existe entre los opuestos innombrables que pueden darse como vida o muerte, fasto y nefasto, Pachayachachic o Guanacauri, o

su versión moderna, macro-física y micro-física. Lo absoluto es por su parte la comprensión seminal y tensamente arqueada sobre el desgarramiento en que siempre se halla el cosmos. Sólo por este absoluto es posible tolerar un simple estar cuando éste llega al despojo. (1977, pág. 262)

La desnudez ya es urgencia de lo absoluto, sostiene el mero estar, en Rodolfo Kusch lo sagrado seminal es una forma de comprensión que no puede abandonar la condición de abandonado y la condición de caída del hombre y del cosmos, el estar deviniendo lo seminal que está en la tierra misma, en el desgarramiento del hombre ante el cosmos y ante la muerte, lo fasto y lo nefasto, en medio de todo este telurismo ancestral indígena aparece en Latinoamérica con su naturaleza volcánica y al mismo tiempo reclama una espiritualidad telúrica y volcánica, una mística salvaje, entiéndase, erótica.

Rodolfo Kusch logra encontrar en el pensamiento indígena y popular el elemento seminal, sexual, volcánico y nefasto de nuestra condición latinoamericana, ahora, no son las únicas manifestaciones de la experiencia erótica radical, en nuestro último capítulo hallaremos en la obra de Nicolás Gómez Dávila una pretensión de unir el erotismo y la experiencia sagrada como último peldaño en la búsqueda por una erótica latinoamericana, lo que no queremos dejar de lado es que en pensadores como Rodolfo Kusch está presente la experiencia radical en el origen mismo de nuestros pueblos ancestrales desde México hasta la Patagonia.

No solo en nuestro pensamiento indígena aparece lo seminal: la trágica relación entre la tierra, lo sensual, los sentidos, el ser y el estar siendo con lo absoluto; también se manifiesta en su complemento identitario. En el origen de la lengua española hay un fundamento erótico. Juan Jacobo Cobo Borda, en su *Lengua erótica: Antología poética para hacer el amor* (2007), menciona que:

El español nace hacia el 950 en dos monasterios cerca de Burgos: San Millán y Santo Domingo de Silos (...) el capítulo más abundante en glosas es el que trata “de las diversas clases de fornicación” Tal el origen de esta lengua erótica: la nuestra. Allí donde variadas aguas se funden en la misma medida en que los cuerpos se unen y dialogan entre sí. (2007, pág. 8)

El poema de Cesar Vallejo con el que inicia este capítulo empieza con la necesidad de pensar en el sexo del amante como un estruendo en medio de Dios, la insistencia de la carne que no perdona la conciencia del cuerpo enamorado, pensar el sexo es tener conciencia del cuerpo, en el poema hay una revelación y la apertura de un mundo, en la poesía erótica hay un devenir absoluto que termina en una otredad radical, en la poesía latinoamericana se funda una realidad, ya al inicio del capítulo la poesía estaba íntimamente relacionada con la mística, hasta llegar a la manifestación de la experiencia radical erótica que sustentaría una filosofía erótica sin más.

Si para Kusch “Lo absoluto es por su parte la comprensión seminal y tensamente arqueada sobre el desgarramiento en que siempre se halla el cosmos” para Heidegger la

poesía abre un mundo en conflicto con la tierra misma, la experiencia erótica cuando son movilizadas por la poesía es comprensión pre reflexiva, intuitiva y seminal sobre el desgarramiento del cosmos abriendo así, en medio de esa angustia, nuevas posibilidades de ser, por lo tanto la filosofía debe cada vez más acercarse a la poesía no como herramienta más de comprensión sino como una experiencia radical que haga del deseo un mecanismo para que surja la interrogación ¿Por qué?

Nosotros nos salvamos de la muerte. ¿Por qué? Todas las noches nos salvamos. Quedamos juntos, en nuestros brazos, y yo empiezo a crecer como el día. Algo he de andar buscando en ti, algo mío que tú eres y que no has de darme nunca. (Sabines, 1998, pág. 80)

Encontramos que la mística y la poesía surgen como manifestaciones y no como explicaciones o marcos discursivos racionales donde aparece la experiencia radical en Latinoamérica, el erotismo y Dios (o la pretensión de alcanzar lo sagrado) se encuentran en un solo horizonte de sentido cuando se corresponden dialécticamente, y es bajo el signo de la transgresión que cobra vida dicha experiencia total y absoluta, lo que nos permite reconocer que para efectos de un pensamiento Latinoamérica, el erotismo es nuestro universal concreto.

La experiencia erótica pensada como una metafísica encarnada desemboca en experiencia religiosa, momentos en que se revela lo más universal, desde lo más particular: El cuerpo como escenario, espacio y territorio desde donde se despliega y

se pone en juego los límites de lo posible; si la sexualidad es definida por el psicoanálisis como “perversa polimórfica”<sup>12</sup> lo es porque está atravesado por un deseo de transgresión, que en la experiencia religiosa será el impulso hacia la trascendencia, la experiencia de lo sagrado y la experiencia erótica comparten una misma intensidad perversa de trasgresión.

Es la trasgresión y la prohibición lo que une lo sagrado y erótico, las dos experiencias son iluminadas por un resplandor, siniestro, divino y religioso:

Lo prohibido confiere un valor propio a lo que es objeto de prohibición. A menudo, en el instante mismo en que tengo la intención de apartarlo, me pregunto si, al contrario, no he sido disimuladamente provocado.

Lo prohibido da a la acción prohibida un sentido del que antes carecía. Lo prohibido incita a la transgresión, si la cual la acción carecería de su atracción maligna y seductora.... Lo que seduce es la transgresión de lo prohibido Pero esa luz no es solo la que desprende el erotismo, ilumina la vida religiosa siempre que entra en acción la violencia total, que invierte en el instante en que la muerte corta el cuello de la víctima acabando con su vida. (Bataille, 1981, pág. 80)

---

<sup>12</sup> “Es instructivo que bajo la influencia de la seducción el niño pueda convertirse en un perverso polimorfo, siendo descaminado a practicar todas las trasgresiones posibles. Esto demuestra que en su disposición trae consigo la aptitud para ello; tales trasgresiones tropiezan con escasas resistencias porque, según sea la edad del niño, no se han erigido todavía o están en formación los diques anímicos contra los excesos sexuales: la vergüenza, el asco y la moral. (...) es imposible no reconocer algo común a todos los seres humanos, algo que tiene sus orígenes en la uniforme disposición a todas las perversiones” Freud, Sigmund (2012). «Tres ensayos sobre teoría sexual». Obras completas (José Luis Etcheverry, trad.). VII - Tres ensayos de teoría sexual, y otras obras (1901-1905), «Fragmento de análisis de un caso de histeria» (Caso «Dora»). Buenos Aires: Amorrortu Editores. pp. 173-174.

El erotismo y la búsqueda de Dios se presentan como medios y fines que se invierten en cada uno de dichas experiencias: o se llega a una experiencia erótica cuando se llega al límite de lo divino (sentir la presencia del amado) o es en la experiencia erótica donde al final hallamos lo sagrado, y encontramos su presencia como una “trascendencia encarnada”.

Es en la obra de Nicolás Gómez Dávila donde lo anterior cobra una dimensión ontológica, donde lo sensual se hace parte de una metafísica encarnada o de búsqueda de lo trascendente. En Gómez Dávila el erotismo termina siendo una experiencia que confirma que Dios nunca murió, que lo sagrado estuvo y está oculto en los placeres de la carne, el erotismo comprueba que ante lo sagrado están esos cuerpos penetrándose, amándose y compartiendo la conciencia íntima de sus límites, Dios aparece y se afirma, ya no como un Dios del amor, simplemente, sino como un Dios que no elimina de su ser la dimensión carnal y sensual “No amar en cada ser sino su porción divina” (Dávila, 2003, p. 216) en la experiencia erótica se consigue acceder a la conciencia erótica cuando se ama en cada ser la presencia de lo sagrado, más allá de cualquier representación religiosa, la presencia de lo sagrado se manifiesta en cada ser cuando al desnudarse frente a otro, se enteran de su frágil condición humana, y lo sagrado “Se trataba de un poder terrible, manifestado en la «cólera» divina.” (Eliade), la relación entre el erotismo y lo sagrado incorpora también al paganismo y la mística cristiana.

La correspondencia radica en ser experiencias con cierta carga de irracionalidad, comparten el hecho de ser *Mysterium tremendum*, lo es del deseo erótico y del deseo divino, por lo tanto entre una y otra experiencia no podemos ver una oposición sino un devenir, las dos experiencias están determinadas por la intuición de algo que los excede porque nunca logran alcanzar lo que se proponen, aunque ambas experiencias estén saturadas de ser, se mueven en la desorientación más radical, tanto el erotismo como lo sagrado funcionan como desestabilizadores de las coordenadas de sentido, pero al mismo tiempo, sin proponérselo buscan darle sentido al mundo a través de la propia experiencia radical, Parafraseando a Eliade, la manifestación erótica fundamenta ontológicamente, los amantes y el místico están sedientos de lo real, son devoradores de lo real que se traduce en un deseo oceánico de infinito, y en un sentido más concreto, donde en la vida cotidiana se revela la dimensión sagrada en los acontecimientos más propios y originales como los ritos de paso en la agricultura, el llamado a la fecundidad de la tierra, Dios aparecería en la sexualidad como poder fecundador, en correspondencia con los procesos de la naturaleza y la sexualidad, la experiencia religiosa se convierte en experiencia erótica en aquellos procesos en que, siendo la naturaleza un fenómeno sagrado, esta se reproduce a través de procesos sexuales, aunque no reducidos solo a su función reproductiva, en el erotismo se mezcla la búsqueda infinita de placer y la sensación oceánica de infinito que ya habíamos nombrado, metamorfosis, que es en algunos casos una simultaneidad, en

otros un tránsito tortuoso, pero es a fin de cuentas un solo camino que conduce silenciosamente hacia los límites de la experiencia humana.

En esa dialéctica del amo y el esclavo, que es condición del deseo, aparece un tercero que sintetiza y es el resultado de una dialéctica de opuestos que se complementan, aparece Dios como unidad, producto de la relación erótica consumada, y es en el núcleo del cristianismo donde el erotismo alcanza unas dimensiones cada vez más insoportables (la mística española de nuevo nos sirve de arquetipo) esto suele desconocerse por pudor o por una ceguera autoimpuesta en los estudios sobre el erotismo o sobre la mística cristiana, Severo Sarduy es con Octavio Paz quienes se han arriesgado a confirmar esta relación entre lo sagrado y el erotismo, Sarduy en *Escrito sobre un cuerpo* menciona:

Misa y orgia: ritos de iguales ambiciones, de iguales imposibles (...) Pero si el erotismo hace de los antípodas idénticos, es que su verdadero sentido escapa a la razón, a esa razón “que no ha sabido jamás medir sus límites”: “el sentido del erotismo escapa a quien no vea en él un sentido religioso (1969, p. 15)

En su dimensión transgresora, lo sagrado erotizado y lo erótico divinizado hacen posible un reencantamiento del mundo de la vida, y comprobamos que solo un Dios erotizado puede aun salvarnos.

## CAPÍTULO III: NICOLÁS GÓMEZ DÁVILA: UNA MÍSTICA ERÓTICA

### 3.1 Pensamiento fragmentario y visión del erotismo

¡Que aquello que más nos exalta sea lo mismo que al animal más humilde! castos o libertinos, igual ansiedad nos sacude ante el mísero ser que nos subyuga. Reducido a su pura expresión fisiológica el acto es tan inferior a la importancia que asume en nuestras vidas que, para justificarnos, requeriríamos una nueva visión sistemática del universo. Propongo a alguna inteligencia seria, pero carente de ironía, la tarea de escribir una Crítica de la Razón Erótica. (Dávila, Notas, 2003, p. 400)

Finalmente, este trabajo apunta a rastrear una experiencia radical que aquí denominaremos experiencia mística erótica en el pensamiento de Nicolás Gómez Dávila. Dicha experiencia es la conclusión de una lectura de su pensamiento erótico. Se trata de una experiencia absoluta que se halla dispersa a lo largo de toda su obra fragmentaria; es decir, no se presenta como un conjunto sistemático y compacto, debido tanto a la naturaleza misma de la escritura del pensador como a la naturaleza de la experiencia radical que hemos venido describiendo.

En palabras del propio pensador bogotano, esta experiencia total y absoluta es intraducible a cualquier intento categorial o intelectual. En otras palabras, no se deja traducir fácilmente por el discurso de la filosofía. Es imposible aspirar a una objetividad que abarque dicha experiencia. Esto confirma lo que ya habíamos deducido en el primer capítulo respecto a la experiencia radical: “La objetividad de la experiencia mística no se puede demostrar como la de ninguna otra experiencia.” (Dávila, 2003, p. 27) aquí aparece pues separada una experiencia ordinaria y una experiencia radical. Esta experiencia

mística-erótica se caracteriza por la intensidad del instante y la intuición inmediata con que se nos da. Su naturaleza reside más en la intensidad con que se padece que en la racionalidad con que se explica. Para Gómez Dávila, el deseo erótico y el placer son metáforas de un objeto trascendente, intraducible incluso al lenguaje de la filosofía, y solo una experiencia inmediata logra ser la traducción de acontecimiento que la sobrepasa, solo en ese instante nos damos cuenta que “Sólo una cosa no es vana: la perfección sensual del instante” (Dávila, 2002, p. 44) se va configurando la experiencia que hemos denominado experiencia místico erótico, en estos instantes en que el pensador reconoce una revelación no mediada por el concepto o la categoría.

Por otro lado, no es gratuito encontrarse con Dios en cada paso que se da en la obra de Gómez Dávila. Todo en ella gira en torno a lo trascendental. Lo más interesante, llegados a este punto, es que el erotismo no queda por fuera de esta totalidad de comprensión: es lo sagrado lo que otorga significado a cada elemento de la realidad, incluida la sensualidad y el erotismo. Parfraseándolo, hay que creer en algo sagrado para que nuestros deseos más profundos, entre ellos los que surgen de la sensualidad y los excesos del cuerpo enamorado, tengan verdadero sentido. «Sensual, escéptico y religioso, no sería quizá una mala definición de lo que soy» (Dávila, 2003, p. 246)

El deseo erótico responde a un anhelo de absoluto, a una experiencia de lo absoluto que se aleja de lo trivial y tedioso de las prácticas coitales propias del estilo de vida del mundo

moderno. La experiencia mística-erótica se distancia del coito fácil y cosificante, en tanto que reconoce un origen y un fin divinos, alejándose de su función biológica y mecánica meramente reproductiva. No obstante, no es del todo claro si la experiencia erótica logra liberarnos completamente del tedio, especialmente cuando, después de Sade, nuestra sexualidad parece haber caído en el abismo de la reproducción masiva de prácticas vaciadas de sentido.

El hombre no ama la realidad empírica del ser amado sino su idea concreta. Ni suma de acontecimientos, ni mero participante de un ideal genérico, el ser amado es la idea concreta de su perfección individual todo ser es una estatua trunca, a la que solo el amor devuelve sus curvas mutiladas. (2005, p. 50)

El ejercicio filosófico, la práctica misma de la escritura, es en este sentido una urgencia de lo sagrado y una necesidad de satisfacción sensual. Por ello, resulta necesaria la escritura fragmentaria: escritura sensual por excelencia. La relación entre sensualidad y Dios parece responder a una contradicción ya presente en la mística española (brevemente analizada en este trabajo). Gómez Dávila es consciente de esta contradicción insalvable, que no aparece como una imposibilidad sin más, sino como la sustancia misma de la que está hecha su vida.

Por un lado, está el pensador reaccionario, católico y antimoderno; por otro, el escritor intuitivo, sensual, pagano, cuya estética se manifiesta en su manera particular de ser incómodo, fascinante y en ocasiones despreciable. Pero algo sí es claro: su lucha es por

construir un estilo límpido y puro, claro y lúcido. Esto lo lleva a que su escritura fragmentaria le abra infinitas posibilidades para hacer hablar a Dios y a la sensualidad dentro de un mismo e implacable lenguaje hecho de instantes y de fragmentos.

En su obra, la filosofía cobra las dimensiones de una experiencia erótica, hasta llegar a lo que hemos denominado una mística erótica, es decir, una experiencia radical. Porque la premisa principal parece ser que: “Si no es de Dios que hablamos, no es sensato hablar de nada seriamente” (2003, p. 76) No podemos hablar del erotismo sin remitirnos a su sustancia originaria: la presencia de Dios por todas partes. La experiencia erótica podría incluso no ser más que una excusa para acercarnos a Dios, a esa parte divina que está en eros, al final, este empezó siendo un Dios nacido de la abundancia y la carencia, Poros y Penias son las dos fuentes de donde procede Eros, a pesar que lo que Gómez Dávila tiene como horizonte es el Dios del Cristianismo primitivo, casi pagano, su Dios es una mezcla de Eros, Pan, Dioniso y Cristo, estos son en su naturaleza, una presencia sensual, ardiente y dura, para decirlo con sus propias palabras.

Podríamos entonces argumentar que, en la mística erótica de Gómez Dávila, se encuentran sintetizados los elementos tratados en los capítulos anteriores: una experiencia radical que se distingue de la experiencia ordinaria (crítica al estilo de vida moderno) y, por lo tanto, un acercamiento a Dios y al eros como únicas posibilidades de salvación —no de

liberación, que sería el objetivo o el artilugio del erotismo en el proyecto de liberación de Enrique Dussel. En Gómez Dávila no hay tal búsqueda liberadora.

Por otro lado, Gómez Dávila es un caso extraño de pensador “latinoamericano” sui generis: no participa del canon, y su escritura fragmentaria no se corresponde con un pensamiento sistemático. Esta condición lo convierte en una isla inexplorada dentro de aquellos territorios donde la filosofía académica latinoamericana ha llegado tarde, o simplemente no ha llegado. La experiencia sagrada —y su extremo, el erotismo— en Gómez Dávila no se corresponde con ningún tipo de proyecto de liberación colonial ni con ningún intento de redención de los más subyugados por la matriz colonial moderna. La experiencia erótica es la revelación divina en un cuerpo desnudo, pero también es la lenta contemplación, la intensidad del instante, hasta llegar a la evidencia concreta de su condición efímera y mortal. El erotismo contiene ya, potencialmente, una particular y originaria percepción del universo. Esta visión tiene la naturaleza de una revelación de carácter intuitivo, y cuyo contenido es una pregunta sobre el mísero ser que nos subyuga. Es una visión que comparte su estructura con la mística: ambas experiencias reconocen la caída como su ser en el mundo, cuya expiación se da a través de la búsqueda dolorosa de lo sagrado.

El hombre sabe que algo lo subyuga desde siempre, y eso mismo le repugna: “El hombre nace rebelde, su naturaleza le repugna” (Dávila, 2002, p. 11) El erotismo es una respuesta

ante esa repugnancia: es revelación de la frágil naturaleza humana, pero al mismo tiempo, un anhelo de entrar en comunión con lo sagrado.

Dicha repugnancia hacia el mundo moderno es el resultado de un distanciamiento ontológico respecto del tiempo presente, que hace necesaria una búsqueda de la olvidada trascendencia. En esa búsqueda, el erotismo es un paso (no) más allá que revela la estructura de un universo más complejo y rico que la simple perversidad del mundo moderno. “La democratización del erotismo sirvió, por lo menos para mostrarnos que la virginidad, la castidad, la pureza, no son solteronas agrias y morbosas como lo creíamos, sino vestales silenciosas de una limpia llama.” (Dávila, 2005, p. 101)

Es en este sentido que Gómez Dávila no es solo un escritor sensualista que atiende el llamado del eros en su escritura fragmentaria: es un adversario, un interlocutor incómodo que arremete sin piedad contra todo, menos contra Dios, el último bastión de sentido. Apuesta por Dios y por el erotismo al mismo tiempo. En ello radica su singular pensamiento reaccionario y su importancia para el pensamiento latinoamericano.

Lo que nos proponemos en este capítulo es mostrar e indicar como la revelación de esta visión compartida entre el erotismo y la experiencia sagrado están presentes en el pensamiento de Nicolás Gómez Dávila; si en el primer capítulo nos preguntábamos por la transición de la experiencia ordinaria hacia la experiencia radical, es en Gómez Dávila

donde esta experiencia radical se materializa en el ejercicio de la escritura como forma de existencia comprometida con la sensualidad del acto de pensar y con la experiencia de la filosofía como un ejercicio espiritual.

Deudor de la tradición grecolatina clásica, Gómez Dávila no la niega ni reniega de ella: la acepta y la incorpora hasta los huesos. En su pensamiento no hay una crisis de identidad en torno a lo latinoamericano; hay, más bien, una preocupación —un texto implícito— que lo persigue hasta la muerte: Dios y el deseo erótico, “En todo exceso sospechamos el jadear de un torso divino.” (2005, p. 51) Escolios como el anterior revela un vínculo indisoluble entre dos facetas que antes eran irreconciliables, el exceso y lo divino, con esto desemboca en un paganismo erótico que es el que vamos a intentar desarrollar más adelante.

Uno de los elementos que subyacen al erotismo gomezdaviliano es la transgresión. Su pensamiento no puede entenderse sin la oscura presencia de este catalizador, sin el cual el encuentro entre dos cuerpos no sería más que un patrón culturalmente aceptado. Es entre la voluptuosidad, el exceso y el éxtasis donde ocurre el paso de la simple experiencia humana a la experiencia radical. La inteligencia lúcida no debe abandonarse a una tarea abstracta; debe estar más cercana al cuerpo, al deseo y a la carne: “La inteligencia que olvida o desprecia los gestos voluptuosos desconoce la densidad que presta al mundo la oscura presencia de la carne.” (2003, p. 19)

Esta relación entre pensamiento y cuerpo no es solo un entrecruzamiento entre dimensiones previamente separadas o en contradicción: representa un sistema de correspondencias que constituyen la oscura y oculta densidad del mundo. Ante ella, el hombre moderno se aparta con vergüenza o le es indiferente. La oscura presencia de la carne es siempre el cuerpo desnudo, pero lo que convierte esa experiencia humana universal en una experiencia absoluta, total y radical es el paso hacia Dios como último término en esta dialéctica de amo y esclavo. Y es la transgresión lo que lo hace posible: el insaciable anhelo de la violencia transgresora. Este paso es violento porque implica desarticular un horizonte de sentido inauténtico para alcanzar una experiencia límite, donde se pone en juego la propia experiencia. Como consecuencia de este tránsito violento, parece urgente reconocer esta experiencia absoluta y radical: es lo que le devuelve al mundo su densidad perdida, especialmente en el contexto del mundo moderno.

Es aquí donde la relación entre Georges Bataille y Gómez Dávila se torna más íntima: ambos reconocen en el erotismo y lo sagrado la culminación de las aspiraciones humanas. Una no puede entenderse sin la correspondencia de la otra. (Es además interesante señalar que *Notas* se publica tres años antes que *El erotismo* de Bataille, en 1957). El pensador bogotano reconoce que incluso los gestos más obscenos, la transgresión gratuita se queda siempre corta a medio camino:

Triste pobreza del amor, ante un cuerpo de mujer los mayores excesos son insuficientes Todos los gestos obscenos, todo lo que una imaginación exasperada sugiere es ridículamente inadecuado a la violencia insatisfecha de nuestro deseo. No es de la distancia entre los seres que hablo, de la impenetrable diferencia que los separa sino del cuerpo con su difícil y duro respirar (2003, p. 32)

Para continuar con la idea planteada en el primer capítulo, Gómez Dávila reconoce en la experiencia mística y erótica una experiencia particularmente inaprensible por un esquema racional: “—La objetividad de la experiencia mística no se puede demostrar. Como la de ninguna otra experiencia.” (1986, p. 24)

El deseo erótico en Gómez Dávila está lejos de ser un simple impulso ciego de reproducción, hay en esta erótica una clara intención de hallar en el goce intelectual una satisfacción erótica, en consecuencia lo que hay allí es lo que denominamos un paganismo mezclado con mística cristiana, es decir una mística erótica, el mismo se denomina: “Más que cristiano, quizás soy un pagano que cree en Cristo” (1977, p. 316) inclusive se podría denominar una mística salvaje (violenta, transgresora, radical, sensual) el erotismo aquí está unido a una sed insaciable, pareciera que hay una necesidad demoniaca de alcanzar lo divino por medio del cuerpo encarnado en el deseo erótico, en el Gómez Dávila de *Notas* unas veces lo erótico es el aspecto más insobornable y palpable de la realidad cotidiana, un cuerpo desnudo, un gesto y la carne, en otros momentos es lo que se distancia de la mera y vulgar sexualidad, y en ultimas es el medio de acercarse a Dios:

Un mismo comportamiento sexual puede ser exuberancia animal o espiritualidad satánica. (Dávila, 2005, p. 136)

Lo que anhelamos, lo que exige un cuerpo desnudo y abandonado, es algo hecho de todas las cosas inmundas. Lo natural, lo común, parecen de una insoportable facilidad ¡Ah! Perderse en una espesa selva tenebrosa y carnal. Aspiramos a una posesión demoniaca pero solamente hacemos el amor. (2003, p. 33)

El deseo erótico no culmina con la consumación sexual, se expande y extiende sin límites hasta llegar al goce supremo que es Dios, y que es la culminación existencial de un alma que se deleita con la presencia de la idea perfecta: el cuerpo desnudo, por lo mismo que las pasiones engrandan ideas, la experiencia erótica engendra una singular manera de percibir el mundo, a esta manera singular de hallarse desnudo frente al mundo, y en los límites de su soledad, es a lo que denominamos experiencia radical.

El Escolio y la Nota son pequeños universos cerrados que se completan a sí mismos; parecen no reclamar explicación, ni siquiera requerirla. Por eso la insistencia en reconocer la intraducibilidad sistemática de la experiencia absoluta cuando son cifrados en una escritura fragmentaria, tanto esta escritura como la experiencia mística erótica que exige ser padecida por un alma encarnada. La experiencia erótica no demanda ser comprendida, sino dejarse arremeter por la intensidad que constituye la sustancia misma de toda experiencia humana auténtica. Cuando el pensador se define a sí mismo como: “Sensual, escéptico y religioso, no sería quizá una mala definición de lo que soy”, es porque no teme la contradicción que tal afirmación encierra; más aún, parece complacerse en ella, en ser

eso y nada más. Ni siquiera reclama para sí la denominación de “filósofo”, como un funcionario burocrático de las ideas. Es en esa definición donde podemos entrever que su vida está atravesada por la búsqueda de una unión o correspondencia entre lo sensual, lo reaccionario y lo religioso.

Ahora bien, no es tan fácil zanjar dicha contradicción en el mundo moderno —ese enemigo a atacar, ese monstruo de mil cabezas. El erotismo corre el riesgo de caer en el abismo sadiano que Gómez Dávila detestaba con fervor: o nos quedamos atrapados en el camino hacia una mecánica tediosa de "hacer el amor", o nos comprometemos con una metafísica encarnada en lo sensual.

La experiencia erótica siempre se queda a medio camino entre “hacer el amor” y una posesión demoniaca, en la mitad, los hombres viven experiencias ordinarias y rutinarias, para Gómez Dávila en el erotismo hay una insistente búsqueda más allá de la simple vida cotidiana, pero esta búsqueda siempre es infructuosa, el hombre nunca logra llegar a ese momento culmen donde ocurriría tal posesión demoniaca, nos toca conformarnos con hacer el amor, el erotismo es ya la confirmación de una imposibilidad humana esencial, la revelación de un fracaso, ciertamente el erotismo demanda si una experiencia transgresora de los límites de la experiencia ordinaria, y de la experiencia erótica en si misma, es a ella que debemos deconstruir, o reinventar, dicha proyecto culmina en una búsqueda violenta de lo sagrado, de nuevo llegamos al punto de partida, la presencia de

Dios necesita cierto elemento sensual, la experiencia erótica se nos presenta como hierofanía:

La sexualidad pura, en sus límites extremos, profiere una acusación teológica y plantea un problema de rivalidad religiosa. La religión tiene que someter o que utilizar la sexualidad, pero no puede abandonarla a si misma. La sexualidad es el refugio del hombre desposeído de dios, el ultimo recinto donde su desesperación se encara contra la divinidad que lo abandona, allí es donde moran las larvas sin nombre que los espíritus infernales mismos miran con pavor, ya que carecen aún de las pasiones a que ellos sucumbieron y que son, en su esplendor oscuro, la marca indeleble de su origen luminoso (Dávila, 2003, p. 315)

El deseo erótico y la experiencia sagrada se necesitan en una dialéctica negativa en la que se niegan para afirmarse, en la cual no encuentran un término que las sinteticen o en la cual se permita una conciliación, sin embargo ese origen luminoso que está en el deseo erótico no salva las disputas que se dan entre una y otra, en el pensamiento de Gómez Dávila dichas contradicciones son las que le permiten seguir aproximando una a la otra, esta confrontación no es pues excusa para alejarlas sino para encontrar afinidades y lugares en común, las dos experiencias (erotismo y la experiencia sagrada) son experiencias absolutas en el sentido que logran articularse en una intensidad que sobrepasa los afectos cotidianos para buscar en el éxtasis la culminación de sus propósitos, por lo que hay que intentar una interpretación que las incorpore en una particular forma de percibir el universo de manera radical, porque al parecer no nos alcanza con la simple interpretación científica, psicoanalítica ni sociocrítica de dicha experiencia radical donde

lo sagrado y el erotismo son las dos caras de una misma moneda, o como lo denomina Octavio Paz, la llama doble, lo que nos obliga a buscar en el erotismo una teoría de la percepción que antes de instaurarse como sistema categorial demanda una epistemología encarnada en cuerpos de deseo:

Hay una interpretación posible del universo material que trasciende, sin negarla, la interpretación científica. Interpretación milagrosa, inútil y gratuita, superpuesta a una interpretación determinista, útil y sumisa a nuestra acción. Interpretación que devuelve a la realidad apocada por las necesidades biológicas de nuestra percepción las ricas penumbras de la experiencia sensual y de la experiencia mística (Dávila, 2003, p. 321)

Esta Nota ya nos propone una epistemología y una ontología que se sostienen —o más bien se materializan— en una metafísica sensual, cuya tarea consiste en rescatar el papel del cuerpo desnudo como medio de conocimiento de la realidad concreta de los seres. Esta propuesta no riñe con la experiencia mística; por el contrario, se complementan, si se tiene en cuenta que tanto el erotismo como la mística buscan el éxtasis de la unión con el amado. El pensamiento de Gómez Dávila es un pensamiento trasgresor, en la línea de Bataille, Blanchot o Klossowski: Dios y la sensualidad se encuentran aquí en un mismo nivel ontológico y epistémico.

Es esta voluntad de transgresión lo que le da un valor singular a su pensamiento, no es un pensador sistemático, se mueve dentro de un pensamiento fragmentario<sup>13</sup>, todo lo anterior para contextualizar la forma en que la interpretación de la experiencia radical o absoluta, corresponde con una búsqueda estética y personal, casi biográfica, piensa la filosofía como un ejercicio estético, vivo, personal, experiencial y por lo tanto, adicionamos nosotros, como para los griegos, una experiencia erótica.

Para el pensador bogotano, en la escritura se juega lo más importante de dicha experiencia radical y absoluta, tanto Dios como el sexo del amante, fascinan porque una vez revelados, no se puede apartar la mirada fácilmente, la manifestación de lo sagrado como la penetración de los cuerpos desnudos entrados en *delirium tremens* son irreversibles, una vez allí no queda de otra que seguir hasta las últimas consecuencias.

Si, como afirma Gómez Dávila, “En filosofía sólo lo excesivo, lo extremado, tiene importancia” (2003, p. 225), es precisamente en el erotismo y en la experiencia sagrada donde este principio se materializa: ambas responden al exceso, al éxtasis, al extremo de las posibilidades de la experiencia humana. No es gratuito que el mismo autor reconozca en estas dos experiencias sus emociones más intensas.

---

<sup>13</sup> En esto han hecho énfasis: Alfredo Andrés Abad Torres, Nicolás Antonio; Barguil Vallejo, Nicolás Felipe Díaz Gutibonza, Francia Elena Goenaga Olivares, Juan Fernando, Mejía Mosquera, Tomás F. Molina, Michaël Rabier, Pablo Miguel Román Osorio, Sergio Roncallo Dow, José Miguel Serrano RuizCalderón, Enver J. Torregroza

### 3.1 El paganismo gomezdaviliano

Sensual, escéptico y religioso, no sería quizá una mala definición de lo que soy

(Dávila, Notas, 2003, p. 246)

Lo sensual y lo religioso habitan en un estado permanente de tensión dentro de la experiencia concreta. No hay escisión entre el filósofo y su vida: en el erotismo y en el ejercicio filosófico se va a las cosas mismas. Y es a través de la experiencia trascendental de lo sensual —de ese modo radical de estar en el mundo— que todo comienza a cobrar sentido.

Es más: pareciera que la tarea última de la filosofía concluye cuando, finalmente, entre nuestros brazos estrechamos un cuerpo desnudo:

Aburrido de buscar inútilmente suprimir uno de los dos términos que espontáneamente mi espíritu afirma, creo que debo decidirme a mantenerlos ambos, asidos fuertemente a mis manos, sin inquietarme con la contradicción que todos proclaman, pero que yo no siento, es decir sensualidad y religión (Dávila, 2003, p. 236)

En lo anterior se escucha a un campesino medieval indignado, como en otra ocasión él mismo se clasifica. Se sostiene en una insobornable fe católica, pero se percibe que aún no ha logrado eliminar de su visión del mundo el influjo del mundo pagano medieval o del Grecolatino, que conserva una relación con los dioses tutelares. Por ello, la relación entre sensualidad y religión no es contradictoria: se atraen, se repelen, se transgreden.

Es este rasgo pagano —la unión entre lo sagrado y lo sexual— lo que materializa una visión sensual del universo, y que termina encarnándose en la figura de un campesino medieval indignado. Este heracliteísmo gomezdaviliano, como lo denomina Juan Fernando Mejía Mosquera, es uno de los rasgos que dan cuenta de la manera en que la experiencia erótica y la experiencia sagrada se mueven entre contrarios sin llegar a negarse o contradecirse. Juan Fernando Mejía Mosquera dice:

Si bien no existe una erótica reaccionaria, las dimensiones de la sexualidad, el erotismo y el amor se articulan en una teoría de la sensualidad orientada religiosamente. Dicho de otro modo, las meditaciones Gómez davilianas sobre el amor y el erotismo son capítulos de una teoría de la percepción y del sentido, de la realidad y del significado de los individuos (2017, p. 10-105)

La fuerza que el pensador bogotano le atribuye al erotismo y la sensualidad es afín a las fuerza telúrica de la sensualidad pagana que está presente ya en las comunidades más estrechamente ligadas al culto de fertilidad y quizás a la brujería, donde lo sagrado -la naturaleza- se corresponde con los procesos sexuales de fecundidad de la tierra y con los ciclos de la naturaleza; en Gómez Dávila la experiencia erótica resuena como un llamado hacia Dios, fuente de todo amor, pero también de todo deseo, deudor de la mística del siglo XVI y XVII, la tensión que aparece entre estas dos experiencias se tensionan permanentemente. y dan como resultado una la experiencia radical que como ya lo habíamos planteado en el segundo capítulo, dicha experiencia es una forma de percepción concreta y desnuda del mundo.

Lo que hemos denominado Paganismo erótico en la obra de Gómez Dávila, específicamente en una primera obra *Notas* de 1954, podría hallarse condensado así:

Todo lo que viola una norma o una ley nos perturba: nos sentimos invadidos por el vértigo junto al abismo de un orden que se derrumba, esa violación nos abre las puertas de un mundo vesánico, de un universo de tibias presencias, de efluvios cálidos, de sensaciones de angustia deliciosa, como ese vacío abdominal que nos ahueca, cuando tenemos ansiosos, un peligro, o esperamos el milagroso cumplimiento de un deseo (2003, p,164)

Empieza con ese deseo salvaje de posesión carnal, que para nosotros, latinoamericanos, se traduce quizás, en nuestra desbordante ímpetu volcánico y desmedido en sus maneras de hacer el amor, en medio de la fiesta, el carnaval, la embriaguez dionisiaca, al mismo tiempo mezclada con la estupidez y la más brutal de las violencias de todo tipo, aunque Gómez Dávila no suscribiría una sensualidad bruta como la que condena en Sade, si es de resaltar que la lectura de escritores paganos están presente en su obra, Virgilio, Lucrecio, la Grecia de Platón, Montaigne, Pascal, Aulo Gelio, ponen de presente una atmosfera pagana y mística al mismo tiempo, para aclarar este punto podemos ver la visión que nos ofrece Pascal Quignard del erotismo pagano muy similar a la que estamos observando en Gómez Dávila:

El sexo está ligado al espanto. En Apuleyo, Psique se pregunta (*Metamorfosis*, VI, 5): “¿En qué noche (tenebris) puedo esconderme (abscondita) para escapar (effugiam) de los ojos inevitables (inevitabiles oculos) de la gran Venus (magnae Veneris)?”. Lucrecio habla de un “deseo ansioso”, de un “deseo aterrador” (dirá cupido) y define la cupiditas de ese deseo como la “herida secreta” (volnere caeco) de los hombres. Virgilio

define al mismo amor: “una antigua y profunda herida que arde con un fuego ciego o secreto” (gravi jamdudum saucia cura volnus caeco igni). Catulo lo transforma en una enfermedad mortal (Carmina, LXXV1): “Oh Dioses, si la piedad les pertenece, si conceden a los hombres algo más que el espanto a la hora de morir, dirijan sus ojos hacia mí (me miserum adspicite), hacia mi miseria. Mi vida ha sido pura. Ayúdenme a cambio. Líbrenme de esta peste (pestem): el amor, ese veneno (torpor) congelado en mis huesos, que se destila en mi sangre, que ahuyenta la alegría (laetitia) del corazón (2005, p. 47)

la experiencia total, absoluta y radical se presenta como la culminación de la experiencia humana en la cima de sus posibilidades, dicha experiencia es aterradora y espantosa, no crea un espacio de calma y tranquilidad sino todo lo contrario, en el paganismo erótico la posesión sexual es tanto demoniaca como divina, sagrada.

La metafísica sensual que se desprende de la experiencia radical, que responde a un proyecto muy amplio de percepción y reconocimiento de un mundo en ruinas, y pareciese que el erotismo y la búsqueda de lo sagrado son defensas de una causa perdida, lo que hace o quizás impida que se pueda leer el erotismo en Gómez Dávila como un proyecto de liberación en términos dusselianos, ya que Gómez Dávila parte del hecho de que no hay nada que liberar, nada que conservar ni nada por que luchar, ya todo está contenido en la lucha a muerte, lucha ya perdida de antemano contra el mundo moderno, del individuo con su deseo de comprender y comprenderse en medio de un callejón sin salida, por lo que el erotismo es una de las últimas posibilidades humanas de comulgar con algo

trascendental, ahora, paradójicamente esto está incluso en la erótica dusseliana, aunque la intensidad de este último difiere radicalmente del de Gómez Dávila:

El coito es, por todo ello, una de las experiencias meta-físicas privilegiadas del ser humano. La intención sexual entonces ni se funda en el ser (ontológico), ni se esclarece por ningún horizonte (fundamento), ni busca ninguna significación (sentido), ni pretende realizar un valor (que es mediación de mi proyecto). En la clandestinidad nocturna, como paroxismo de la materialidad biológica siempre humana, la sexualidad es experiencia meta-física de la realidad desnuda del Otro como otro, deseo del cumplimiento de su deseo más allá del mundo. (Dussel, 2007, p.65/66)

Allí donde la sexualidad aparece revestida de experiencia metafísica se abre la posibilidad del cumplimiento de las promesas de un mundo más rico y complejo porque permite que la carne, el cuerpo y el espíritu, es decir la sustancia de la que está hecho Dios, puedan coexistir, el erotismo como aspiración divina es también respuesta ante la angustiante inminente presencia de la muerte, no la anula ni elimina, pero si la hace soportable en medio de la cotidianidad que constituye el patio de las cosas (Rodolfo Kusch) el erotismo se manifiesta ante el hombre (arrojado y abandonado al proyecto del mundo de la vida) como horizonte de sentido frente a la finitud lacerante, porque es en el reconocimiento de un Dios erotizado que le retornamos al mundo su riqueza metafísica.

Nuestro estudio no es el primero que vislumbra la tensa relación entre erotismo y lo trascendental en Gómez Dávila, Alfredo Abad al respecto ya manifestaba de manera clara lo siguiente:

Se mueve en un terreno en el que la diferencia entre ellos se difumina al encontrar una correspondencia entre sensualidad y trascendencia. Esta perspectiva no cambia en los Escolios; por el contrario, se reafirma. “Lo que aleja de Dios no es la sensualidad, sino la abstracción” (Escolios I, 149). Una vez más enfatiza en la conexión existente entre las esferas citadas, concibe la presencia de la trascendencia en cada residuo de experiencia y sensualidad, que escapa así de la insignificancia de su inmanencia. Coincide enteramente con la concepción profundamente arraigada en Gómez Dávila de concebir el arte, es decir, el terreno sensible y estético, como figuración de la trascendencia. (2020, p. 164-165) )

Es a esto a lo que denominamos el paganismo erótico o la mística erótica en Gómez Dávila. Esta experiencia se construye sobre una arquitectura cuyas bases son la intuición y el instante: “No hay retórica que prolongue el amor entre las almas más allá del instante en que la carne se opaca.” (Dávila, 2002, p. 31) y cuyo resultado final es la experiencia radical. Encontramos que la intuición preconceptual parece ser el único camino posible para acceder a la experiencia erótica, implícita en la teoría de la percepción que se desprende de la obra gomezdaviliana. Esta intuición se asemeja a la intuición eidética de la fenomenología, al entenderse como una relación inmediata con el mundo, que convierte a la experiencia erótica en una experiencia desnuda, capaz de intencionar sobre el mundo de la vida.

La temporalidad de esta experiencia erótica es el instante como revelación, la experiencia radical es un don, más no un acto calculado reflexivamente, no se deja capturar en las rutinas de un hombre unidimensional inmerso en el agotamiento del mundo de las cosas, la experiencia radical solo se manifiesta a través de una voluntad de transgresión que va de la experiencia vulgar e inauténtica que es aquella que no logra tener una relación vital con el mundo.

Similar a la presencia del cuerpo del amado en la mística de San Juan o Santa Teresa, Para Gómez Dávila el erotismo es una forma de percepción encarnada en el cuerpo desnudo: “Cada instante puede ser una eternidad, pues la eternidad no es del orden del tiempo, sino del orden de la intensidad” (2002, p. 71) este sensualismo no es moderno, es medieval y místico, ese sino trágico de lo erótico esta imbuido de una “Sacralidad pagana” cierto escepticismo se deja entrever en ese paganismo que responde a una interpretación mucho más amplia que termina siendo la atmosfera de todo los Escolios, una sensación de frustración producto de un escepticismo "El amor es usualmente la promesa de lo que no nos da" (2003, p. 206). Como experiencia fenomenológica primera, la experiencia erótica se metamorfosea en mística, hay un movimiento entre los pliegues de lo sagrado y la transgresión, en su conciencia del fracaso y de la fragilidad cotidiana de toda empresa humana, esa mística sensual tiene la naturaleza de una intuición preconceptual.

En su filosofía epifánica de los fragmentos, cavilar en la experiencia sensible, en la ascensión intelectual y en la revelación mística será lo que esplenda de luz la oscuridad del instante. El instante será, luego del examen humano, un pedazo de sentido que integra, a su vez, toda una gramática de significados, con los cuales NGD pinta el esbozo de su cosmovisión. Solo cuando el instante cobra sentido, emerge la epifanía. (Pardo, 2017, p. 14)

Regresando a nuestra hipótesis de trabajo en el primer capítulo, la experiencia erótica se nos escapa cuando le aplicamos una fría reflexión categorial, ella no se deja atrapar como categoría sino como existenciario<sup>14</sup>, solo logramos indicarla, mostrarla, es esa conciencia erótica la que intenciona sobre el mundo de la vida, pero no desde un ejercicio intelectual, esto lo recalcamos con insistencia, porque Dávila Gómez no desarrolla la idea como un sistema sino como una vivencia personal, la experiencia erótica, la experiencia radical es lo totalmente extraño, no es nuestra pretensión dar por sentado como premisa que es imposible desarrollar un análisis de la experiencia erótica, lo que nos ha arrojado la investigación, es que por más que lo intentemos, en dicha experiencia siempre hay algo de más o siempre algo de menos que se nos escapa, por ser irrepetible, singular y única, cualidades estas que unen la experiencia mística de lo sagrado y el erotismo; quien ha observado lo anterior con mayor rigor es Mejía Mosquera en su tesis Doctoral del 2021:

La triple vía mística culmina con la llamada vía unitiva, la cual Gómez Dávila asume en la escritura de varias maneras: la meditación sobre Dios, sobre el hecho religioso y sobre el amor, esto es, sobre la relación concreta con los seres amados desde la comprensión de Dios como ser personal hasta la

---

<sup>14</sup> "Los existenciaros son las determinaciones ontológicas del Dasein, que no deben confundirse con las categorías que corresponden a los entes que no tienen el modo de ser del Dasein" (Heidegger, 1927/2003, p. 44).

profundidad del encuentro erótico o la contemplación del cuerpo desnudo. Si tenemos esto en cuenta, comprendemos también que de la tradición de la prosa castellana tan sólo rescate a los místicos. Al paradigma del artesano y del aficionado hay que sumar el del místico para configurar la imagen del hombre que escribe para pensar. A este quisiera yo llamar filósofo, aceptando que Gómez Dávila nunca se refiere a sí mismo en esos términos, tampoco se llama a sí mismo escritor (2021, p. 46)

La meditación sobre Dios y el erotismo están unidas por un ejercicio espiritual que sostiene el ejercicio filosófico como actitud ante la vida. La experiencia de la escritura fragmentaria y la lectura como acontecimiento espiritual se funden en un pensar escribiendo que se transforma, poco a poco, en experiencia absoluta. Y cuando esto ocurre, Dios y el deseo erótico parecen configurar un único horizonte de sentido. Esto convierte el pensamiento de Gómez Dávila en un verdadero ejercicio espiritual.

La sensualidad no se deja atrapar en categorías; al contrario, siendo experiencia absoluta, es el origen y la tierra fértil para el nacimiento del amor, su cumplimiento supremo. Si esto es cierto en la vida íntima de los seres humanos, entonces —aun sin saberlo— hemos encontrado una vía de reconocimiento, si no de acercamiento a Dios, en tanto Dios es amor.

En su origen, la aspiración a lo sagrado es una aspiración erótica amorosa insobornable: “Dios es la sustancia de lo que amamos.” (Dávila, 2003, p. 467) Lo que se ha identificado como paganismo erótico tiene la particularidad de ser una confrontación dialéctica que no requiere la eliminación de sus tesis contrarias para configurar un universo lógico y

consistente. Dicha disputa se desarrolla en el mundo de la vida, donde no nos queda más que una intencionalidad intuitiva del contenido de la experiencia humana. Esta atmósfera se presenta como una tensión entre la carne y el espíritu, una tensión que no pretende distenderse ni eliminarse mediante ejercicios de contención de las pasiones. Lo que mantiene en funcionamiento esta riqueza existencial es precisamente el hecho de sostener los contrarios en dicha tensión: “Todo demonio no es sino la excesiva y desordenada presencia de un dios.” (Dávila, 2003, p. 84) espíritu que no quiere síntesis, sino tensión de contrarios.” (Ibid., p. 262)

El erotismo y la experiencia sagrada se alejan, se distancian, y en ciertos momentos se encuentran en una sincronía donde uno es fuente del otro, donde se necesitan mutuamente. De allí nace una experiencia radical, incluso más allá de la idea de amor divino y de entender este amor como la forma en que Dios ve a los seres. Dios se convierte en fuente de deseo y de satisfacción, como producto de una manifestación misteriosa que solo se revela ahora como instante epifánico.

El paganismo en Gómez Dávila también se manifiesta en la dimensión amorosa. Es evidente cómo el amor está cargado de una intensidad erótica, y cómo este paganismo atraviesa tanto la experiencia amorosa como la experiencia de lo sagrado. Por ello, en el pensamiento gomezdaviliano es difícil determinar en qué momento empieza una y termina la otra: “El amor se acrecienta de todas las bajezas que exige y su intensidad es una función

de la animalidad a que nos reduce.” (2003, p. 96) La singularidad de esta experiencia radical se sostiene en la intensidad, que recuerda al dios Pan y a Dionisos: la fiesta, la embriaguez y la transgresión. Es evidente el papel que juega el cuerpo desnudo para el pensador bogotano: es revelación y misterio, objeto de satisfacción ilimitada, origen de las ideas más puras y de las transgresiones más sutiles. En él se reúnen la carne, la faz y la soledad. Es ante un cuerpo desnudo, y con él, que la conciencia intenciona sobre el mundo; es la conciencia del cuerpo desnudo la que se aterra de su frágil condición. Y al final, como si se ocultara tras todo ello, aparece la presencia de un Dios: “Ante un cuerpo desnudo, en el esplendor de su madurez meridiana, una veneración casi sacrílega nos subyuga.” (2003, p. 475)

### **3.2. La crítica de la razón erótica**

Al incitarnos a la construcción de una Crítica de la Razón Erótica, Gómez Dávila señala que el erotismo debe tener una experiencia lucida de comprensión intuitiva, el erotismo, aunque fisiológicamente trivial, adquiere una densidad existencial tan decisiva que exige revisar los límites de la razón misma, de modo análogo a como Kant examinó los límites de la razón pura.

La crítica, entonces, es una interrogación sobre la insuficiencia de los marcos racionales vigentes para justificar la centralidad del erotismo en la vida humana. No busca explicar el erotismo, sino mostrar que su intensidad revela una fisura en la racionalidad moderna, obligando a pensar una nueva arquitectura del sentido donde razón y experiencia no coincidan plenamente. Esbozar una crítica de la razón erótica latinoamericana parte del hecho de reconocer la dificultad de carácter formal en la escritura del deseo erótico.

La Nota y el Escolio son destellos, detalles, fragmentos; los límites entre poesía y filosofía se disuelven. Solo contamos con una obra que desafía las posibilidades de un orden categorial, debido a la intensa relación entre pensamiento y vida. La dificultad de atrapar la experiencia erótica y mística se convierte en un desafío epistemológico: dichas experiencias son crisis profundas que se deben vivir más que explicar. Eliade lo menciona en su texto *Mitos, sueños y misterios*: “La experiencia religiosa es a la vez crisis total de la existencia y solución ejemplar de esa crisis.” (1957) Lo mismo podría decirse de la experiencia erótica: es producto de esa crisis total de la existencia y, al mismo tiempo, una solución a la misma.

Lo que vamos a intentar a continuación es hacer posible un conjunto de elementos para la construcción de una crítica de la razón erótica, desde el pensamiento de Nicolás Gómez Dávila, reconociendo que a esta forma de percibir el mundo la hemos denominado paganismo gomezdaviliano: la búsqueda de lo absoluto trascendente a través de la

sensualidad. “El amor es el órgano con que percibimos la inconfundible individualidad de los seres.” (2002, p. 18) Es decir, se trata de una razón práctica: se pone en juego cuando los cuerpos desnudos se juntan, y cuyo resultado es un dato concreto, total, absoluto. Por eso dirá Gómez Dávila: “El sensualismo concluye en atomismo porque analiza las sensaciones, pero si acepta la sensación como un dato total, es susceptible de una legítima construcción metafísica.” (2003, p. 123)

Cuando la referencia a una metafísica y la sensualidad aparecen como lugares que se corresponden, es en el sentido que ya habíamos mencionado: lo concreto de la experiencia erótica se une a la urgencia por la trascendencia como horizonte. Esto se debe a que el dato sensorial es la totalidad de la experiencia. Al deseo erótico y a Dios se los siente con el cuerpo, o de lo contrario, son pura abstracción intelectual. Es más, toda la realidad tiene que llegar al instante y a la revelación la cual nos dice que todo significado de esa realidad solo se nos da como un don si está proyectada frente o sobre un marco divino, y solo bajo ese signo es que se puede comprender el mundo, de lo contrario corremos el riesgo a enfrentarnos a mundo de las cosas, al patio de los objetos:

El significado de un objeto es suposición absoluta en el sistema del universo; no es un rótulo clasificatorio, ni un concepto; es una presencia sensual, ardiente y dura. El significado no se reduce a conceptos, porque la totalidad a que se endereza no es un concepto, sino ese concreto puro que llamamos Dios. Las cosas adquieren su significado cuando las columbramos en su situación divina: tales como son para Dios. Es decir, como son en realidad; porque la realidad no es más que la referencia de las cosas a Dios. Las cosas tienen un significado cuando las vemos como Dios la ve. El significado de una cosa es su realidad. (Davila, 2003, p. 53)

En la anterior Nota queda plasmado lo que para nosotros el punto de arranque de esa crítica de la razón erótica, el significado de una cosa es su realidad, esta no es más que la posibilidad que nos da Dios para conocer, nosotros añadimos, es el cuerpo desnudo, el órgano que Dios nos da para poder conocerlo a él, San Juan de la Cruz y Santa Teresa entendían muy bien esto, aunque el cuerpo era en ocasiones, un obstáculo, en otras una única realidad concreta, a Dios se le tiene que padecer, a Dios se le sufre padeciéndolo en una experiencia radical, este padecer es una manera de poder entender su designios.

La relación entre eros y el ejercicio filosófico parece ser para Gómez Dávila un ejercicio casi ineludible en la medida que la pasión y goce estético que se obtienen de la experiencia erótica no solo es una práctica sino un ejercicio de contemplación, lo que se educa en la práctica erótica es cierto órgano sensitivo que la percepción utiliza como medio de aprensión de la realidad inmediata del mundo, ya habíamos mencionado, siguiendo a Mejía Mosquera, que el erotismo en Gómez Dávila está unido a una forma de la percepción, dice de nuevo Gómez Dávila: “Ningún gozo es comparable a la contemplación del desorden que desencadenamos en un cuerpo que se agita y en una faz angustiada” dentro de esa “teoría de la percepción gomezdaviliana” la contemplación es uno de los momentos más intensos de la experiencia erótica, pero no es una contemplación de carácter intelectual y reflexivo, es un acto estético inmediato, es la puesta en marcha de la intuición eidética del mundo de la vida, lo anterior hace posible

reconocer en el erotismo una práctica filosófica que propone a los cuerpos desnudos como órgano del conocimiento del mundo, como un receptáculo de percepciones sensoriales ilimitadas cuando en medio de acto sexual hay una apertura al otro y entran en una comunión intersubjetiva, este será pues el elemento que traerá a colación Gómez Dávila cuando propone al erotismo como una forma de percepción del universo, es en esta Nota que se logra demostrar lo anteriormente dicho:

El amor añade al erotismo su dimensión profunda. Erotismo y amor no se identifican; la similitud de los gestos que exigen no debe escondernos su honda diferencia. Pero si lo usual es practicarlos aisladamente su conjunción proporciona el más grave estremecimiento. No es difícil hallar la razón de una emoción tan intensa.

Mientras que el erotismo podría definirse como un placer desnudo de sentimiento, el amor es, precisamente, el placer transido de sentimiento y empapado en él, si logramos por lo tanto ante un mismo objeto de carne colocarnos en la actitud contradictoria que nos lo hace percibir, paradójicamente como objeto sentimental propicio al placer erótico, nuestra sensibilidad encuentra, en esa fusión de atributos hostiles, una singular conmoción (2003, p. 67)

### **3.3 El erotismo como clave interpretativa en la obra de Gómez Dávila**

Una de las claves para entender el pensamiento de Gómez Dávila es su relación con el placer sensual de la idea inteligente, es decir, con el ejercicio extremo de la lucidez. El erotismo contribuye a esta tarea debido a que es una de las maneras más auténticas de ser del individuo y, por consiguiente, de ello se desprende que el erotismo es comprensión de

lo particular de cada ser humano. Lo singulariza, pero con vías a una unión universal. En la sensualidad se unen la pretensión de universalidad con lo más íntimamente singular.

Al mismo tiempo, esa conciencia erótica es también evidencia y revelación de nuestra insignificancia y de nuestra pérdida constante ante la muerte. Aunque no es posible pensar en la figura de Gómez Dávila como nihilista o pesimista, sí existe —en medio de su catolicismo medieval— un profundo escepticismo frente al mundo moderno, con Sade a la cabeza, y con el proyecto democrático y el progreso convertidos en mitos decadentes.

En medio del fracaso de la experiencia humana cotidiana, se nos revelan el erotismo y la experiencia de Dios como focos de luz permanentes ante el callejón sin salida del mundo. Quizás la única salvación provenga de Dios y del deseo erótico. Según Gómez Dávila: solo un Dios podrá salvarnos, y ese Dios es Eros.

Para Gómez Dávila, el erotismo debe conducirnos hacia una metafísica sensual. Esta es la culminación de su pensamiento, si se entiende por metafísica un catalizador de la experiencia sagrada. Esa metafísica es encarnación de las aspiraciones más intensas del cuerpo erotizado, y será también el lugar donde se plantean todos los conflictos humanos y, a su vez, donde se resuelven. Es en el cuerpo donde comienzan a cobrar sentido los problemas del universo: “Un cuerpo desnudo resuelve todos los problemas del universo.” (2002, p. 107)

Considerar a la experiencia erótica como manifestación del valor, es la constatación de la dignidad de los cuerpos, sin el cual todo es trivialidad, este valor se halla en el mundo de la vida, hay que tener la osadía de poder conquistarlo y es en la revelación de la carne desnuda donde acontece dicha evidencia, de nuevo, piénsese en la carne de cristo o en el cuerpo desnudo que palpita junto al nuestro:

Carne del mundo, donde la carne resucita. // Es en el fracaso mismo; es en la oscura senda de su frustración y de su engaño; es en la materia deleznable, en la tierra friable, en la arena lábil; es en lo voluble, en la mudanza, en la blanda carne amenazada, donde el hombre halla el firme suelo de sus sueños Mito que el corazón añora y adivina, que el hombre ignora; pero que tal vez su terco fervor no desearía si no fuese prometido a su ardiente posesión. (Dàvila, 2002, p. 154)

El erotismo se convierte en la sustancia del pensamiento filosófico gomezdaviliano; su estilo lo erotiza todo, desde las ideas hasta el mismo ejercicio intelectual. La escritura alcanza las altas cimas de la poesía en Notas. Si bien esta primera obra puede leerse como una serie de reflexiones primitivas de lo que serían los Escolios, posee una independencia estética de intensidad particular. Notas es la evidencia de cómo, al romper con el sistema como forma y acceder al fragmento como compromiso estético, se alcanza la claridad y la densidad que el erotismo imprime al pensamiento en su totalidad.

La sensualidad otorga a las ideas una sustancia divina, y la lucidez se convierte en el don con el que podemos ver las cosas como Dios las ve. El erotismo pasa así a ser valor: en

tanto que da valor, se reconoce como medio y fin en el intento de salir, aunque sea momentáneamente, del hastío de nuestro fracaso cotidiano.

Este valor, por tanto, es una promesa divina, anhelo de goce<sup>15</sup>, pero también categoría ontológica de lo sensible, la sensualidad responde al ser de lo sensible, es valor, verdad y belleza: “Lo sensual es la presencia del valor en lo sensible.” (Dávila, 2002, p. 111) esto en su conjunto lo que se denominada una metafísica encarnada en lo sensible, que para efectos de una erótica latinoamericana responderá a una geografía humana telúrica y volcánica de los pueblos de los andes, que resuena también en la obra de Rodolfo Kusch y su categoría del estar siendo de los pueblos originarios.

Y es quizás en su forma más primigenia como la filosofía busca una fusión entre la pasión erótica y lo sagrado, fuerzas gravitacionales que cuando aparecen se dan en un instante único, se intuyen como fenómenos ontológicos, y posiblemente alcancen la revelación última que solo puede darse en la relación entre mística y filosofía, en la cual, tanto Fernando González como Gómez Dávila parecen emparentarse cuando reconocen en la sensualidad erótica una forma de espiritualidad, es decir, una manera de hacer y sentir metafísicamente el mundo, y puesto que el cristianismo ha luchado contra la sexualidad

---

<sup>15</sup> Para un análisis preciso de la idea de valor en Gómez Dávila, el ensayo de Pablo Miguel Román Osorio: *La cotidianidad valorada: los valores en el pensamiento de Nicolás Gómez Dávila* en Facetas del pensamiento de Nicolás Gómez Dávila, Universidad Javeriana, 2018.

quizás como dice Zizek “Pero precisamente porque la sexualidad compite con la pura espiritualidad como actividad metafísica primordial (...) El sexo sólo se espiritualiza cuando se abstrae de su fin natural y se convierte en un fin en sí mismo.” (2016, p. 14) el erotismo, la mística y la filosofía solo buscan en ultimas ser fines en sí mismos, y en esto se sintetiza a grandes rasgos la pretensión de esta investigación: encontrar en el erotismo y el la experiencia sagrada una experiencia radical desde donde la filosofía latinoamericana pueda pensarse como un ejercicio espiritual que se convierte en una práctica erótica.

La experiencia radical no se diferenciaría de la práctica filosófica, porque ambas intentan salvar la dimensión sensual del mundo: “La noción de experiencia total debe ser la construcción epistemológica sobre la cual conviene apoyar una filosofía de la historia que anhela salvar la riqueza densa y sensual del mundo” (Dávila, 2003, p. 190)

La experiencia total es la que busca toda auténtica filosofía. Es esa experiencia la que interroga y pone entre paréntesis el mundo de la vida, no con el fin de desmembrarlo en categorías de análisis, sino para salvar la riqueza sensual de ese mundo y de esa vida que se nos escapa entre la inautenticidad del mundo tecnificado.

La síntesis entre filosofía y erotismo será posible a condición de que se trate de una traducción del logos al eros —último lugar donde podríamos salvar para la filosofía su impulso vital, hasta llegar a convertirse en mística como forma de sensualidad, en la que el cuerpo y la carne no se excluyen como enemigos a combatir, sino que se asumen como

aliados en la búsqueda de la trascendencia. Necesitamos del cuerpo desnudo porque es con lo que contemplamos el mundo, y es la forma en que se nos da la fragilidad del hombre y de la mujer: “Necesitamos, a veces, que el amor sea una tarea de fisiología sobre un cuerpo desnudo” (Dávila, 2003, p. 119)

El amor sensual es una forma de contemplación, una intuición del universo en su totalidad a partir de lo particular, porque lo que nos aleja de Dios no es la sexualidad, sino la abstracción, dirá Gómez Dávila. El erotismo nos devuelve al momento originario en que vemos a los seres como Dios los ve. Es en medio del silencio de ese cuerpo desnudo donde aún podemos permitirnos acercarnos a Dios —a ese Dios de carne y hueso que es al mismo tiempo Dionisos, Pan, Cristo y Odín. Es en el silencio de Dios donde la carne aparece como última morada de los poetas y de los espíritus reaccionarios: “En el silencio de la carne saciada se despiertan las potencias del espíritu” (2003, p. 127)

Gómez Dávila logra sintetizar la pasión pagana y la devoción mística del cristianismo cuando logra fundir sensualidad, erotismo y espiritualidad, entonces, necesariamente antes del encuentro con Dios, sucede que el cuerpo está engolfado, anhelando ser penetrado por esa sensación oceánica, sin embargo, de la misma manera que es compleja la relación entre sensualidad y mística en Sor Juana y San Juan de la Cruz, en Gómez Dávila dicha experiencia total es una intuición inmediata del mundo sin una mediación lógico discursiva, y en consecuencia, abraza el elemento que funda toda mística: la revelación, cuando la experiencia radical se encarna, ella aparece como revelación

inmediata de un misterio, la vivencia directa de una experiencia total y absoluta, y que se nos escapa una vez sucede, solo podemos mostrarla, indicarla, aparece en la experiencia directa de la escritura o en encarnado en la vida misma:

    Mi ser se cumple solo en la yerta cumbre de la idea o en el valle bajo y sofocante del erotismo, la meditación más abstracta sobre el espíritu, sus normas, sus principios, o la tibia selva de los gestos voluptuosos. Solo me conmueve el lívido amanecer que me encuentra desesperado ante el problema insoluble o ante el cuerpo inviolable que ni su complicidad traiciona (Dávila, 2003, p. 171)

La experiencia erótica parte en un primer momento de un acontecimiento meramente contemplativo, preconceptual, el erotismo es una forma de contemplación sensual del mundo, pero también como lo hemos venido reiterando, es una forma de intuición inmediata. El erotismo gomezdaviliano respondería afirmativamente a la pregunta heideggeriana: ¿Solo un Dios puede salvarnos? Porque Dios es la verdad del mundo, y esta verdad habita en la resonancia de los cuerpos desnudos. Se trata de una verdad que no responde al resultado último de un proceso sistemático, sino a la intensidad del alma: “La verdad es la melodía de ciertas almas más que el producto de determinados métodos.” (Dávila, 2002, p. 289) La verdad solo nos es accesible en medio de una melodía o un aroma que busca algo más que el mero objeto o la simple cosa/mercancía. Es más bien la forma en que se nos ofrece la trascendencia desnuda.

Recapitulando: la crítica de la razón erótica, tomando como punto de partida a Gómez Dávila, contiene una teoría de la percepción —digamos, de carácter sensualista— en la cual la intuición es la manera en que se nos da la posibilidad de experimentar a Dios.

Una crítica de la razón erótica logra reconocer en la experiencia erótica un acontecimiento perceptual y preontológico, que puede devenir en espiritualidad y en una mística sensual. El placer desempeña aquí el papel de relación primigenia con el mundo. Ahora bien, la paradoja consiste en considerar que, ante la aparente imposibilidad de alcanzar la unión —sea con Dios o con el amante— debido a la insatisfacción estructural del deseo, es precisamente ese obstáculo el que hace posible el goce. Tal vez sea esto lo que, en ciertos momentos, el psicoanálisis lacaniano denomina goce perverso: el sujeto erótico goza ante la imposibilidad de colmar su deseo, o ante la desazón que le produce no poder consumir plenamente la unión con Dios. Desde luego, este goce perverso no es simple transgresión, sino más bien la necesidad del sujeto de transgredir sin abolir la ley: el disfrute consiste en la misma contención del deseo.

El escepticismo aparece aquí como el producto de esta intrincada tensión entre la presencia del misterio, por un lado, y la urgencia de lucidez y de goce sensual, por el otro.

Subyace en Gómez Dávila una teoría sensualista del pensamiento, el placer no aparece como algo adicional o gratuito sino como la materia misma de la lucidez, es en *Notas* (1954) donde esto queda manifestado:

Sin posesión completa no hay dadiva total y tan solo un alma señora soberana de sí misma puede abandonarse al placer, sin menoscabar su dignidad

El conocimiento es la faz más pura del placer

En un alma perfecta, el placer perfecto no es más que el conocimiento perfecto

Percibir, contemplar, y conocer son los grados del placer.

El placer no es un elemento que pertenezca a ciertas cosas, sino una actitud del espíritu

No se trata, en verdad, de no buscar sino el placer, sino de no ver sino el placer

Siendo el placer una forma pura, toda materia le conviene, y toda vida

La dicha no difiere del placer, la dicha es ese estado del alma donde todas las cosas se piensan naturalmente bajo la sola categoría del placer  
(Davila, Notas, 2003, p. 249)

El placer es más intenso cuando el ser que goza se olvida a sí mismo; más exquisito cuando una aguda conciencia de sí lo acompaña en la misma plenitud de su éxtasis

La voluptuosidad autentica prolonga en esquemas intelectuales la conmoción física en que nace

El bienestar es el placer de quienes ignoran el placer

El placer es el equilibrio que, por medio del conocimiento, el mundo logra transitoriamente en nuestro espíritu

Tanto la fruta de sabor delicioso como la idea inteligente son goces sensuales  
(2003, p. 250)

Esta razón erótica se alimenta del placer y del goce sensual que le viene de una satisfacción espiritual, la percepción no se enfrenta al mundo, lo asimila desde el fracaso o desde la voluptuosidad de un espíritu que al contemplarlo se alimenta de sus frutos, unas veces amargos otras veces dulces, y se halla en medio de una búsqueda de infinito, el proyecto platónico de alcanzar la idea pura y diamantina, se une paradójicamente con la satisfacción sensual del mundo concreto, es, entre Platón, Diógenes y Pirron, que Gómez Dávila arma esta razón erótica, la idea inteligente no puede abandonar al cuerpo desnudo de la mujer que yace al lado de nosotros a medianoche, esta encarna la idea perfecta, la experiencia total.

Para que la filósofa latinoamericana redescubra una nueva posibilidad de ser deben reconciliarse dentro de su práctica concreta, el erotismo, la sensualidad, y el amor, como fines en sí mismos, de lo contrario la filosofía seguirá invernando en la academia de los especialistas sin la más mínima relación con el mundo de la vida, a la que día a día (desde las aulas) trata infructuosamente de aproximarse.

#### 4. CONCLUSIONES

El erotismo como experiencia radical se encuentra estrechamente unido a un anhelo trascendental. Su radicalismo proviene del intento por sobrepasar los límites de la experiencia humana cotidiana, y por la ruptura de aquellos límites impuestos por la sociedad, la moral y la propia individualidad. Sin embargo, esta ruptura no niega dichos límites ni sus prohibiciones, sino que los habita para transgredirlos. Esta radicalidad se alcanza a través de la transgresión y el éxtasis, resultado de ese acto paradójico de ruptura y aceptación simultáneas. Todo lo anterior plantea la necesidad de concebir una filosofía latinoamericana de los cuerpos y del deseo erótico, cuyo horizonte de sentido esté impulsado por la experiencia de lo sagrado.

Desde esta perspectiva, creemos haber propuesto una reivindicación para la filosofía latinoamericana: un espacio de transgresión epistemológica desde el cual reflexionar cómo sentimos y padecemos la experiencia del cuerpo dentro del propio ejercicio filosófico. el erotismo es ya devenir del sentido, entendido como la “(...) posibilidad permanente de rescatar al mundo del cautiverio de su insignificancia” (Dávila, 2002, p.175) lo que quisimos aprehender de la experiencia erótica fue su profundidad subjetiva y singular, en donde cada individuo la vive de manera única, condicionado por su historia personal, sus creencias y sus deseos. No hay una experiencia erótica universal, sino una

multiplicidad de vivencias que se entrelazan y se diferencian, pero sosteniéndose en cierta trascendencia misteriosa.

Pensar una erótica latinoamericana en medio del sincretismo y el mestizaje, en medio de su naturaleza exuberante y telúrica, es allí donde la obra de Nicolás Gómez Dávila termina siendo la culminación de la experiencia erótica radical, porque logra ser la síntesis de una aspiración hacia lo sagrado y un reconocimiento ontológico del valor del deseo erótico, la experiencia erótica entonces es una forma de habitar el mundo con sentido, con los sentidos, el erotismo y lo sagrados son la culminación, síntesis y fusión de horizontes de sentidos, por ello Gómez Dávila insiste en reconocer que la inteligencia y la lucidez son órganos de placer y satisfacción erótico sensual, las implicaciones de ello para la filosofía son pues muy importantes para repensar la figura actual del filósofo y de la filosofía como mecanismos de un sistema burocrático de ideas que invernan en establecimientos institucionales.

Particularmente en el contexto latinoamericana las pasiones violentas y telúricas configuran un paganismo erótico lleno de matices, contradicciones y transgresiones, hasta convertirse en un "concreto universal" que define nuestra existencia y nos da la oportunidad de alcanzar una existencia auténtica, aún nos queda por reconocer como se nos presenta en la vida cotidiana latinoamericana esa experiencia radical, en los cuerpos de ahora, esos cuerpos que caminan en la calle, que se enfrentan directamente con ese mundo de la vida y de las cosas.

Lo que si pudimos descubrir es que la experiencia erótica es un elemento vivo de interpretación y percepción del mundo, es el deseo erótico la manera en que se nos da el mundo en su dimensión más desnuda. El goce de la idea se convierte en criterio existencial para palpar el mundo y las cosas, no en un orden abstracto y categorial, sino en el sentido concreto de una fenomenología de la vida cotidiana, hay un erotismo del pensamiento en el solo devenir de la idea, cercano a nuestra manera de ser y de estar en latinoamérica, en donde la embriaguez, lo dionisiaco y lo primitivo se mezclan con un misticismo salvaje y una espiritualidad barroca, de allí lo que hemos denominado como mística erótica o Paganismo gomezdaviliano y que concuerda con la idea que plantea Denis de Rougemon: “El amor-pasión apareció en Occidente como una de las repercusiones del cristianismo (especialmente de su doctrina del matrimonio) en las almas donde aún vivía un paganismo natural o heredado.” (1945, p. 78)

La crítica de la razón erótica configura todo lo anterior como una episteme que se sostiene en la intuición y en la percepción inmediata del mundo a través del cuerpo y el goce.

En este sentido, el pensamiento de Gómez Dávila se revela como la culminación de esa crítica de la razón erótica que él mismo nos instigo a empezar.

El placer que genera la lucidez es, al mismo tiempo, la causa y el resultado de una forma particular de percepción: aquella en la que el espíritu no busca más que a sí mismo. Es esta percepción inmediata de la realidad la que logra penetrar en la faz carnal del mundo; una experiencia donde lo sensual y lo intelectual se funden en la voluptuosidad de los

contornos, de los pliegues, de la faz de un cuerpo desnudo, que prolonga y expande la sensualidad de la inteligencia.

Las lucidez atenta y perfecta produce un placer sensual en el solo hecho de proveernos de una experiencia sensorial del mundo, en donde el hombre y el mundo constituyen un solo cuerpo y una sola carne. Por consiguiente, reconocemos que para la filosofía el placer y el goce deberían ser parte constitutivas de nuestra percepción del mundo, y que pueden compaginar o relacionar con una experiencia radical, cuando actualmente podemos vernos enfrentados a una muerte de la filosofía presa de los esquemas heredados de la filosofía analítica y del lenguaje, quizás también para la filosofía solo la presencia de un Dios pueda salvarla, ese Dios no puede ser otro que Cristo, Eros, Pan o Dionisos.

Nicolás Gómez Dávila nos acerca a una sensualidad amorosa en lo sagrado o, por lo menos, a considerar la sensualidad en Dios, o ciertamente una erotización de lo sagrado, esto, en medio de su catolicismo insobornable, es ya tan extraño como fascinante, y mucho más cuando, desde una escritura fragmentaria, dicha experiencia erótico-sagrada se deja atrapar en una atmósfera poética, allí podemos identificar, que para el pensador bogotano la espiritualidad (la búsqueda de lo sagrado) terminara siendo una forma de sensualidad trascendental y la sensualidad (la experiencia erótica) una forma de espiritualidad encarnada, esto es lo que podemos denominar como el inicio de una *Crítica de la razón erótica*, y cuyo sentido último es reconocer que “El Erotismo es una última escaramuza contra la invasora insignificancia del mundo.” (Dávila, 2005, p. 193)

En definitiva podría concluirse que para el pensamiento latinoamericano el erotismo y el anhelo de lo sagrado (la experiencia radical) pueden ser marcos de comprensión trascendental de nuestras realidades concretas, es allí donde cobra sentido el acontecimiento ontológico "Yo soy yo y mi circunstancia" las implicaciones para nuestro ejercicio filosófico que se desprenden de ello son significativas; el erotismo es entonces el lugar donde se pone en juego lo más íntimo, el cuerpo, la desnudes y el deseo, y por lo tanto se convierte en una forma de comprensión del mundo,

La intención de la anterior investigación fue reconocer en la experiencia radical (lo que hemos denominada una mística erótica) una vía legítima de conocimiento filosófico en Latinoamérica, reconociendo sus posibilidades, sus limitaciones en cuanto hay una fusión de horizontes de sentidos que logran complementarse en una sola experiencia la búsqueda de Dios a través de almas encarnadas en tiempos que agonizan, es por lo tanto también una respuesta afirmativa ante la pregunta de si solo un Dios puede salvarnos, ese Dios es Eros.

Ahora bien, para ponerlo incluso en términos meramente psicoanalíticos, es Lacan quien considera la mística como una experiencia subjetiva extrema del goce, en particular de un goce que excede la regulación fálica y que, por ello, pone en evidencia los límites del significante y del saber, allí donde el lenguaje falla para dar cuenta de lo que se experimenta: un goce del cuerpo que no pasa por el significante fálico, que no se deja captar por el saber y que es vivido como exceso, plenitud o unión con lo absoluto.

Lacan subraya que los místicos no saben lo que dicen, pero saben que lo experimentan. De este modo, indica que la experiencia mística no es del orden del conocimiento, sino del goce. Por eso, los textos místicos están llenos de paradojas, metáforas imposibles, contradicciones y balbuceos del lenguaje. El significante no logra representar lo que se vive y, sin embargo, insiste en decirlo. En este punto, Lacan encuentra una afinidad estructural entre la mística y ciertos fenómenos límite del lenguaje (Valderrama,2025) <sup>16</sup> Esto no es otra cosa que lo que hemos venido indicando en la experiencia erótica radical, cuando se empalman en un solo fenómeno formas de goce que colocan al ser humano ante los límites de su propia experiencia y, de nuevo, ante los límites de su propio lenguaje. Solo nos queda entonces indicarla, señalarla, mostrarla; y para ello, la poesía ha sido, hasta el momento, el único camino para conseguirlo.

Recapitulando, el análisis de las relaciones entre la experiencia erótica, la experiencia sagrada y la filosofía nos llevó a considerarlas como formas de vida espiritual. Más adelante comprendimos que ambas están determinadas por una nostalgia de lo absoluto, cuyo desenlace es —paradójicamente— un vacío insondable o una plenitud metafísica: el doble rostro de la experiencia radical.

---

<sup>16</sup> El psicoanalista Chileno Joaquín Valderrama lo menciona de manera concreta en su clínica psicoanalítica que se puede consultar en línea: <https://www.instagram.com/p/DSyarAtDHIN/>

Es necesario advertir que esta experiencia radical, siendo individual, subjetiva e irrepetible, culmina en fervor místico y arrebató erótico, donde Dios y el deseo son realidades vividas en la intimidad, de manera diferente por cada sujeto, y por lo tanto comunicables. Solo se pueden señalar, sugerir, rozar con el lenguaje. De ahí que dicha experiencia sea materia prima para una filosofía que debe restituir sus lazos con la poesía, con el fin de edificar un nuevo misticismo de la tierra, donde la sensualidad del espíritu sea el mineral precioso con que enriquecemos las trivialidades de nuestra vida cotidiana. Reconocer, finalmente, que nuestra búsqueda se mueve entre la paradoja de tener que optar por el espíritu o por la carne. O, en palabras de Anaïs Nin: “Porque yo nací bajo el signo de Santa Teresa y de las grandes cortesanas depravadas. De una o de las otras. El misticismo de la Tierra o de los cielos, pero siempre los extremos.” (1992, p. 242)

Y así, en Nicolás Gómez Dávila, encontramos a un místico tanto de la tierra como del cielo, un pensador atravesado por la urgencia de lo divino. En ocasiones es el místico de Dios, y en otras, el místico sin Dios del deseo erótico, ese que —como diría Freddy Téllez al hablar de Valéry—: “Un místico sin Dios es todo gran escritor, deberíamos decir. Y quizás todo pensador enorme. Son sus obras quienes así lo hacen, pues ellas son una lucha contra el caos y el silencio que lo rodean, que interroga precisamente con ellas.” (1990, p. 92)

En Nicolás Gómez Dávila, la escritura y la sensualidad constituyen una misma experiencia, inseparable, al igual que la vida y la escritura. Del mismo modo, al final del

día, no puede diferenciarse la búsqueda de Dios de la aspiración a la más alta satisfacción erótica. Esta síntesis encarna, en gran medida, su planteamiento vital. Entonces llegamos a considerar la sensualidad como una forma de espiritualidad y la mística una forma de erotismo. La experiencia erótica radical unida con la aspiración espiritual que de ella se desprende nos lleva a pensar que en el acontecimiento Gomezdavilano como una “lujuria espiritual”<sup>17</sup>, Por tanto, una de las consecuencias más inmediatas es que, debido a nuestra condición de seres caídos y arrojados al mundo, el sufrimiento y el fracaso existencial encuentran una posible redención en la unión pasional con el amante o con Dios. En este sentido, la experiencia erótica se constituye en un tránsito hacia la reivindicación del ser humano con la trascendencia, o al menos, en el intento de transgredir los límites de la experiencia humana cuando se enfrenta lo que podríamos llamar la experiencia mística. Esta idea se encuentra de forma subyacente en el pensamiento de Gómez Dávila, como puede constatarse en sus Notas y Escolios.

Una de las conclusiones que se desprenden de este planteamiento, ya en términos más generales, es que el erotismo de los cuerpos y el erotismo sagrado del espíritu o del corazón no se contraponen. Es decir, el deseo erótico espiritual comparte afinidades electivas con el deseo erótico corporal, de modo que no existe una oposición radical entre el amor carnal y el amor espiritual.

---

<sup>17</sup> Expresión de San Juan de la Cruz, citado por Rougemont en su libro ya mencionado.

Esta reconciliación entre cuerpo y alma, entre deseo y espíritu, en el contexto latinoamericano responde a una forma de eros barroco, donde espiritualidad, corporalidad y deseo se entrelazan y recrean mutuamente, hasta el punto de diluir sus fronteras y de no poder ser claramente discernidos dentro de nuestra experiencia cultural. Esta hibridez y riqueza constitutiva del eros latinoamericano se convierte así en una clave hermenéutica privilegiada para comprender nuestra manera de habitar lo sagrado y lo sensible.

En lo que respecta a su aporte a la filosofía latinoamericana, no se trata de determinar su utilidad o importancia en términos convencionales o más inmediatos. Sin embargo, en nuestra intención de buscar —y tal vez hallar— un momento significativo dentro de la filosofía que se escribe y se piensa en español, Gómez Dávila representa una de esas experiencias radicales donde el ejercicio filosófico se vive con intensidad. Su pensamiento articula la búsqueda de lo sagrado con el acontecimiento erótico, como expresión de una experiencia humana auténtica, única en el contexto del pensamiento latinoamericano. Tanto para nosotros como artesanos, pensadores o poetas no nos queda más que aferrarnos al deseo de seguir buscando “Mejor no ser nunca nadie, mejor no ser nunca nada que matar en nosotros el deseo, que extinguir nuestra sed” (Dávila, Notas, 2003, p. 23)

## Referencias

- Mejía Mosquera, Juan Fernando. (2017). *Amor, erotismo y escritura en Notas de Nicolás Gómez Dávila* Nicolás Gómez Dávila: homenaje al centenario de su natalicio. Chia: Universidad de La Sabana, Facultad de Filosofía y Ciencias Humanas.
- Abad, A. (2020). Franco Volpi. Una interpretación de Nicolás Gómez Dávila. *Universitas Philosophica Universidad Tecnológica de Pereira*, 37(75), 151-173.
- Alvarado, M. P. (2019). *Deliquios de amor divino*. Universidad Externado de Colombia.
- Andrea-Salome, L. (1983). *El erotismo*. Pequeña biblioteca calamvs scriptorivs.
- Ávila, S. T. (2016). *Libro de la vida interior*. Menorca: Edu Robsy.
- Bataille, G. (1981). *La lagrimas de eros*. Tusquets Editores.
- Bataille, G. (1986). *La experiencia interior*. Taurus.
- Bataille, G. (2005). *El Erotismo*. Tusquets.
- Baudelaire, C. (1999). *Los paraísos artificiales*. Catedra.
- Baudrillard, J. (1981). *De la seducción*. Cátedra.
- Borda, J. G. (2007). *Lengua erótica: Antología poética para hacer el amor*. Villegas Editores.
- Castillo, S. J. (2019). *Deliquios de amor divino*. Universidad Externado de Colombia.
- Cruz, S. J. (1901). *Poesias completas*. Oveja Negra.
- Cruz, S. J. (1901). *Poesias escogidas*.: Universidad Autónoma de Nuevo León.
- Dávila, N. G. (1955). Notas. *Mito*, 216.
- Dávila, N. G. (1977). *Escolios a un texto implícito*. Instituto Colombiano de Cultura.
- Dávila, N. G. (1986). *Nuevos Escolios a un texto implícito*. Colcultura.
- Dávila, N. G. (2002). *Escolios a un texto implícito I*. Villegas Editores.
- Dávila, N. G. (2002). *Textos I*. Villegas Editores.
- Dávila, N. G. (2003). *Notas*. Villegas Editores.
- Dávila, N. G. (2005). *Escolios a un texto implícito*. Villegas Editores.
- Dávila, N. G. (2005). *Escolios a un texto implícito II*. Villegas Editores.
- Dávila, N. G. (2005). *Nuevos Escolios a un Texto Implícito II*. Villegas Editores.
- Dávila, N. G. (2005). *Sucesivos Escolios a un Texto Implícito*. Villegas .
- Duran, J. G. (1997). *Sade*. Seix Barral.

- Dussel, E. (1980). *Liberación de la mujer y erótica latinoamericana: Ensayo filosófico*. Bogota: Editorial Nueva América.
- Eliade, M. (1967). *Lo sagrado y lo profano*. Guadarrama.
- Elorduy, E. (1976). (*La teología negativa: Nuevas teorías. En Josef Hochstaffl, Negative Theologie. Ein Versuch zur Vermittlung des patristischen Begriffs*. Kösel Verlag.
- Grinberg, J. (1963). *Los fundamentos de la experiencia*. Trilla.
- Han, B.-C. (2014). *La agonía de Eros*. Herder.
- Hass, A. M. (2003). "*¿Para qué y por qué estudiamos la mística?*". Barcelona: Conferencia presentada en la inauguración de la Bibliotheca Mystica et Philosophica Alois Maria Haas, Universitat Pompeu Fabra.
- Heidegger, M. (1951). *El ser y el tiempo*. Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (1979). *Seminario sobre Heraclito*. University of Alabama Press.
- Heidegger, M. (2010). *El concepto de experiencia de Hegel, En Caminos del Bosque*. España: Alianza Editorial.
- Hessen, J. (1925). *Teoría del conocimiento*. Ilca.
- Hume, D. (2001). *Tratado del entendimiento humano*. Libros en la red.
- Jesus, S. T. (2015). *Que muero porque no muero*. Universidad Externado de Colombia.
- Jesús, S. T. (2015). *Que muero porque no muero*. Universidad Externado de Colombia, Colección libro por centavo.
- Kusch, R. (1977). *Pensamiento indígena popular en América*. Hachette.
- Larrosa, J. (2006). Sobre la experiencia. *Educación y Pedagogía de la Universidad de Antioquia*, 45 a 46.
- Maidier Tornos Urzainki. (2010). Deseo y transgresión: el erotismo de Georges Bataille. *Lectora*, 16: 195-210.
- Marcuse, H. (1981). *Eros y Civilización*. Ariel.
- Marion, J.-I. (2005). *El fenómeno Erótico*. Cuenco de plata.
- Mattana Ereño, L. (-I. (2021). *La filosofía como método y el método de la filosofía. Algunas consideraciones en torno a la noción de sistema en Hegel. Ideas y Valores*. Ideas y valores.
- Mosquera, J. F. (2021). *Pensar es escribir: La filosofía en Notas de Nicolás Gómez Dávila*. Universidad Javeriana.
- Nancy, J.-I. (2015). *El Goce*. España: Pasos perdidos.
- Nin, A. (1992). *Incesto, Diario amoroso*. Siruela.
- Ochoa, F. G. (1969). *Mi Simón Bolívar*. Bedout.
- Pardo, C. N. (2017). *Entre fragmentos, interpretaciones Gómez Davilianas*. Casa de Asterion.
- Paz, O. (1968). *Libertad bajo palabra*. Fondo de cultura económica.

- Paz, O. (1990). *Libertad bajo palabra*. Fondo de Cultura Economica.
- Paz, O. (1993). *La llama doble: Amor y erotismo*. Seix Barral. Seix Barral.
- Platon. (1988). *El Banquete*. Gredos.
- Ponce, J. G. (1975). *Teología y pornografía. Pierre Klossowski en su obra*. Titivillus.
- Quignard, P. (2005). *El sexo y el espanto*. El cuenco de plata.
- Ricoeur, P. (2002). *La memoria, la historia, el olvido*. Fondo de Cultura Economica.
- Rossi, C. P. (1991). *Fantasías eróticas*. Temas de hoy.
- Rougemon, D. d. (1945). *Amor y occidente*. Leyenda.
- Sabines, J. (1998). *Recuento de poemas 1950/1993*. Joaquin Mortiz.
- Sarduy, S. (1969). *Escrito sobre un cuerpo*. Suramericana.
- Tellez, F. (1990). *Palimpsestos: Los rostros de la escritura*. Universidad Nacional de Colombia.
- Urzainki, T. (2010). Deseo y transgresión: el erotismo de Georges Bataille. *Lectora*, 195-210.
- Vallejo, C. (1988). *Obra Poética*. Colección Archivos .
- Vásquez B. Fernando E. *El problema del método filosófico*, Analítica (3), oct. 2023 – sept. 2024, ISSN-L 2805-1815
- Waldenfels, B. (2017). *Platon: Zwischen Logos und Pathos*. Suhrkamp Verlag.
- Zizek, S. (2016). *Disparities*. Bloomsbury Academic .