

**UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA**

**Facultad de Filosofía y Humanidades**

**Doctorado en Filosofía**

*La noción de soberanía en la obra de Georges Bataille*  
*Incidencias de Hegel y Nietzsche en la concepción de soberanía*  
*batailleana*

**Tesista: Natalia Lorio**

**Director: Silvio Mattoni**

**Co-director: Gustavo Cosacov**

*Córdoba, 2013*

*“... es preciso entender que la posibilidad no es la única dimensión de nuestra existencia y que tal vez nos toca “vivir” cada acontecimiento de nosotros mismos en una relación doble, una vez como algo que comprendemos, captamos, soportamos y dominamos (aunque sea difícil y doloroso) relacionándolo con algún bien, algún valor, es decir, en último término, con la Unidad, y otra vez como algo que se sustrae a todo empleo y a todo fin, más como algo que escapa a nuestro poder de probarlo, pero a cuya prueba no podríamos escapar”.*  
Maurice Blanchot

*“También Bataille afirma el sí, no se deja engañar por las teorías, por las filosofías, por las ciencias; las asimila, las recorre, no como una galería de muertos sino fragmentándolas, rescatando los coágulos que le hablan en su lenguaje...”*  
Oscar del Barco

## ÍNDICE GENERAL

ABREVIATURAS .....	p. 6
INTRODUCCIÓN.....	p. 7
CAPÍTULO 1.....	p. 26
<i>La Tragedia y la suerte (Valor de uso de Nietzsche)</i>	
1.1. Nietzsche: la muerte de Dios y el acéfalo	
1.2. La tragedia y la crítica a la acción	
1.3. Transvaloración del sentido: cumbre y ocaso	
1.4. Voluntad de suerte y soberanía	
CAPÍTULO 2.....	p. 66
<i>Negatividad y experiencia (Valor de uso de Hegel a través de Kojève)</i>	
2.1. Primeras confrontaciones	
2.2. Contra la acción: Negatividad sin empleo.	
2.3. Reconfiguraciones en torno al saber y la experiencia.	
2.4. Hegel y el hombre del sacrificio	
CAPÍTULO 3.....	p. 110
<i>Lo sagrado y el sacrificio (Valor de uso de Durkheim y Mauss)</i>	
3.1. Lo social y la heterogeneidad.	
3.2. Sobre la comunidad y el destino trágico	
3.3. El sacrificio, el gasto y la violencia	
3.4. Experiencia de lo heterogéneo	
CAPÍTULO 4.....	p. 153
<i>Hacia la soberanía. Ateología y desgarramiento del sujeto</i>	
4.1. Muerte de Dios y ateología.	
4.2. Experiencia de la pérdida: comunicación y comunidad.	
4.3. Una ontología de la insuficiencia	
4.4. Subjetividad herida: sacrificio-de-sí.	

**CAPÍTULO 5.....p. 192**  
***La soberanía negativa. La crítica batailleana al sujeto, la acción, el saber y el sentido***

- 5.1. Improbabilidad del sujeto y soberanía.
- 5.2. La operación soberana: contra la acción, la obra y el proyecto
- 5.3. Deslizamiento del saber al no-saber
- 5.4. La soberanía impolítica

**CONSIDERACIONES FINALES.....p. 236**

**BIBLIOGRAFÍA.....p. 244**

## *Agradecimientos*

Sabiendo de antemano que mi agradecimiento no hará completa justicia, quiero ofrecer mi gratitud a quienes me han acompañado durante el tiempo de esta investigación.

En primer lugar a Juan Manuel y Lucio, por el tiempo, la paciencia y las impugnaciones amorosas.

En segundo lugar a la comunidad de amigos (y de pensamiento), que en su generoso sostén y ayuda están más que presentes en estas páginas: Emmanuel Biset, Adriana Canseco, Gabriela Milone, Lorena Fioretti Katz y Andrea Torrano. Mi infinita gratitud a su lectura y al don de su tiempo.

Debo mi gratitud a Silvio Mattoni y Gustavo Cosacov quienes con su pensamiento y entusiasmo por el pensamiento animaron los míos.

Agradezco también a Diego Tatián y a los miembros del Grupo de estudio en Filosofía Política, que durante estos años propiciaron generosos cruces y encuentros, debates y discusiones.

He podido realizar esta investigación gracias a las becas doctorales otorgadas por la Secretaría de Ciencia y Técnica de la UNC y el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

## ABREVIATURAS

Se determinan en este listado las abreviaturas utilizadas para designar las obras de Bataille citadas en nuestro trabajo. Las referencias bibliográficas correspondientes a las ediciones consultadas se consignan en la sección Bibliografía.

OC= *Œuvres complètes\**

A= *Acéphale*

CS= *La conjuración sagrada*

CSS= *Colegio de Sociología*

DP= *Discusión sobre el pecado*

EC= *El culpable*

E= *El Erotismo*

EH= *Escritos sobre Hegel*

EI= *La experiencia interior*

EPF= *El Estado y el problema del fascismo*

FEL= *La felicidad, el erotismo y la literatura*

I= *Lo imposible*

LE= *Las lágrimas de Eros*

LM= *La literatura y el mal*

LPM= *La parte maldita*

ME= *Madame Edwarda*

ONM= *La obscuridad no miente*

OP= *El ojo pineal*

S= *Lo que entiendo por soberanía*

SN= *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte.*

TR= *Teoría de la religión*

**Nota:** Aclaremos que, salvo mención contraria, toda vez que las citas textuales de Bataille aparecen destacadas con cursivas o mayúscula sostenida estas han sido vertidas de forma fiel a la obra citada. Ha sido nuestra intención respetar, siempre que fue posible, la voluntad del autor de resalta o fragmentar, destacar o dividir de esta forma sus propios escritos.

*\*Se consignará seguidamente el Tomo del que se trate.*

## INTRODUCCIÓN

*“El fundamento de un pensamiento es el pensamiento de otro, el pensamiento es el ladrillo cimentado en la pared. Es un simulacro de pensamiento si, en el retorno que hace sobre sí mismo, el ser que piensa ve un ladrillo libre y no el precio que le cuesta esa apariencia de libertad: no ve los terrenos baldíos y los amontonamientos de detritus a los que una vanidad celosa le abandona con su ladrillo”*

Georges Bataille

Un motivo recorre de parte a parte (y en todas sus dimensiones) la obra de Georges Bataille: la insubordinación. En relación al estilo, la insubordinación a las formas discursivas y los géneros; en relación a los temas que desarrolla, la insubordinación como motivo y como problema del pensamiento. En esa persistencia y movimiento, reconocemos un vector que señala hacia la noción de soberanía, que encontramos como el núcleo de irradiación que problematiza y pone en jaque la constitución de la existencia humana (bajo la forma subjetiva y la forma social).

Claro que otros temas y nociones pueden ser afirmados como vectores posibles que señalan hacia la insubordinación, por caso, lo heterogéneo, el dionisismo, la risa. Claro que otros recorridos se emprenderían desde esos vectores, otros caminos para recorrer la laberíntica formación de la escritura y la obra de Bataille, sin embargo, advertimos que muchos de esos recorridos se cruzarían y encontrarían intersecados.

Introducimos entonces el objeto de nuestra búsqueda bajo las preguntas que de forma insistente se encontrarán en este recorrido: ¿A qué refiere la noción de soberanía?, ¿qué rasgos de la insubordinación encontramos en la soberanía?, ¿de qué soberanía se trata? Ante la dificultad de atribuir aquí un significado cerrado y autosuficiente a la soberanía en Bataille, quisiéramos indicar las dimensiones bajo las que abordaremos esta noción en nuestra tesis.

En la presente investigación abordaremos la noción de soberanía en tanto singular composición de la existencia humana que no se subordina ni a la identidad individual, ni a la subjetividad segura y cerrada, ni a la sustancia. Consideramos en lo que sigue que la noción batailleana de soberanía debe ser entendida a la luz de las incidencias del hegelianismo y la filosofía trágica nietzscheana en relación a la constitución de un tipo de subjetividad que no se cierra en su *ipseidad*, apuntando hacia la experiencia de la comunidad.

La hipótesis que guía esta investigación es que en la construcción de la “propuesta” de soberanía como subjetividad profunda y desgarrada, nuestro autor emprende una serie de deslizamientos y articulaciones que hacen que la incidencia teórica de los autores alemanes derive en “valor de uso”. En este sentido, no cabe hablar de influencia en sentido estricto, sino del encuentro entre estas líneas teóricas que cobran en Bataille un uso que no se subordina más que a la puesta en juego de elementos inasimilables y, a veces, contradictorios en pos de señalar una dimensión subjetiva abierta a la comunicación.

En el marco de la tesis la soberanía aparece atravesada por las filosofías antagónicas que representan la dialéctica hegeliana y la perspectiva trágica nietzscheana: se pondrá entonces en tensión, por un lado, la crítica a la conservación en la que se inscribe la constitución de la subjetividad en el hegelianismo (bajo la lucha por el reconocimiento en las figuras del señor y el siervo) recuperando el valor de la negatividad; y, por otro lado, la perspectiva trágica que considera que el hombre es algo que debe ser superado, poniendo en juego la aspiración extrema que -Bataille advierte y celebra en Nietzsche- de no subordinarse a ningún fin trascendente o exterior. Es preciso sin embargo aclarar que en la reconstrucción de la procedencia de ciertos temas, nociones y conceptos en la obra batailleana consideraremos la importancia de la Escuela sociológica francesa (sobre todo Emile Durkheim y Marcel Mauss), lo que nos permitirá avanzar respecto al abordaje de los elementos heterogéneos presentes en la soberanía. Confiamos que este abordaje nos permitirá enriquecer y complejizar la trama de incidencias de Nietzsche y Hegel respecto a la noción de soberanía que despliega Bataille.

El problema a desarrollar en la tesis es la noción de soberanía en la obra de Georges Bataille en tanto construcción heteróclita, que constituye un singular aporte para repensar la idea de subjetividad y las formas de su apertura a la comunidad (como puesta en crisis de la noción de soberanía política moderna). En la noción de soberanía reconocemos la ampliación, la crítica y la revaloración de la subjetividad y la experiencia humana. En este sentido, el problema, tiene dos dimensiones de trabajo:

- por un lado, el rastreo y reconstrucción de las incidencias que se dan en torno a la noción de soberanía en Bataille (circunscriptas a Nietzsche, Hegel y la socio-antropología francesa);
- por otro lado, la presentación de la noción de la soberanía en Bataille como crítica a la subjetividad moderna y su ampliación en la reflexión sobre la cuestión de la



comunidad (en cuyas derivas podrán reconocerse influencias en los trazado filosóficos actuales en torno a lo impolítico).

De modo que, como se advertirá en el recorrido que establecemos en el desarrollo de la tesis, nuestra investigación se circunscribe a un abordaje de la noción de soberanía que pone en tensión los desarrollos de la filosofía y las ciencias sociales. Queremos decir con esto que ante los posibles abordajes, el problema planteado nos incitará a establecer una cartografía que determina los tópicos y cruces en torno a la filosofía política, la antropología filosófica, la filosofía del sujeto, la ontología, la filosofía de las religiones. La existencia humana como haz o tendón de lo subjetivo y lo social, la experiencia de lo sagrado, la irreductibilidad de lo humano a la racionalidad y la producción, el sentido trágico de la historia serán algunas de las estancias en las que nos detendremos a partir de la *Summa ateológica* de Bataille, en pos de profundizar en su propuesta de soberanía.

No obstante quisiéramos señalar que en esta instancia no será objeto de nuestro abordaje la incidencia de otros pensadores y escritores. Somos conscientes que múltiples han sido las búsquedas de Bataille entorno a la soberanía, y múltiples también las “compañías teóricas” que han concurrido en las mismas: otras sendas y cruces se abrirían al considerar la soberanía y su relación con el arte y la literatura (a partir de *La literatura y el mal*), o al encarar el abordaje de la soberanía en la historia desde las figuras imperativas que Bataille considera en *La souveraineté*).

### **Bataille... un pensamiento de lo heterogéneo**

Abordar la obra de Bataille desde una perspectiva filosófica supone cierta complejidad, pues su obra se inscribe en los límites de la filosofía, la literatura, la sociología, la antropología. Se podría señalar a Georges Bataille como uno de aquellos pensadores que intentó abrir a la comprensión que el hombre tiene de sí mismo, pero sin restringirse al primado de un discurso y las reglas que le son correlativas (Mattoni, 2011). Crítico de la razón (o lo que llama “discurso” sintetizando razón, filosofía, inteligencia, etc.) se adentró en sus terrenos y habló su lenguaje para poner en marcha una crítica a la modernidad occidental (Del Barco, 2007).

Si bien encontramos a lo largo de su obra una preocupación por concebir la existencia humana desde una perspectiva total que contemple las contradicciones y ambigüedades en las que el espíritu humano “constantemente se da miedo a sí mismo” (*E*, 11), a la vez, a los fines expositivos acaso valga periodizar en algunos grandes

momentos aquello que es un único movimiento en la obra de Bataille. Al acordar establecer una suerte de periodización del pensamiento de Bataille con estos fines, deberemos sin embargo reafirmar que hablar de momentos aquí no implica el abandono drástico de uno por otro, sino en todo caso un cambio en el acento o atención prestado a los diferentes aspectos que señalaremos. Tomando en cuenta la advertencia, estos tres grandes períodos se encuentran vinculados al hecho histórico mayúsculo de la Segunda Guerra Mundial, a partir de lo que puede distinguirse:

-Un primer momento previo a la guerra, de experimentación con las vanguardias artísticas, de adscripción a la política revolucionaria, la búsqueda de una experiencia religiosa de lo común, la exploración de nuevos lenguajes, diccionarios, formas nuevas de enunciación y cruces entre los saberes (*El año solar*, *Documents*, *Acéphale*, *El colegio de sociología*, etc.).

-El segundo momento, se daría en plena guerra, se caracteriza por un repliegue “interior” que implica no sólo mirar “dentro” de la experiencia, sino también el aislamiento respecto de los grupos en los que había participado o fundado. Se trata en este momento de considerar una crítica a las formas en las que se ha concebido el sujeto, el saber, la moral, etc., desde una ontología que implica una perspectiva sobre la comunicación de los seres que encuentra su condensación en la *Summa ateológica* (*La experiencia Interior*, *El culpable* y *Sobre Nietzsche*).

-El tercer momento, corresponde a la posguerra y tiene como sello un retorno a la perspectiva sociológica, heterodoxa por cierto, donde se destaca el desarrollo en extenso de la economía general que Bataille propone en oposición a la economía restringida. Se trata en este periodo de una lectura de la historia de la humanidad en términos de una dialéctica imposible entre la producción y el gasto, la ley y la transgresión, el trabajo y la fiesta, en suma, entre el sentido y el sin-sentido<sup>1</sup> presente, sobre todo,

---

<sup>1</sup> En términos generales seguimos los rasgos la periodización que realiza Michel Surya definiendo, un primer momento: histerización violenta y congregación en torno a lo religioso en *Acéphale* en una suerte de conjuración antes de la guerra; un segundo momento que caracteriza como “desaceleración disgregante de la experiencia religiosa (desidentificación de la prioridad comunitaria/colectiva, subjetivación sustitutiva)”. Tercer momento de “resociologización” en donde lo religioso importa en tanto el saber da cuenta de esos ritos, los sacrificios, etc. (Cf. Surya, 2012).

También Antonio Campillo divide en 3 grandes periodos que se corresponden con los años treinta, la Segunda Guerra Mundial y la llamada “guerra fría”. (Cf., Campillo, *EPF*: IX).

en el proyecto inacabado que llevaba el nombre de *La parte maldita* (*La parte maldita, El erotismo y La soberanía*).

Si bien estos momentos se diferencian unos de otros, es menester a su vez remarcar aquellos elementos que encontramos de manera constante: la insistencia en lo irreductible a la razón y la importancia de la experiencia de lo heterogéneo, la impronta de lo sagrado y el retorno de una perspectiva religiosa ligada a la comunidad, la transgresión del sentido y una concepción trágica de la historia. Diversos deslizamientos también están presentes en todo el movimiento del pensamiento de Bataille, se trate de deslizamientos disciplinares, de saberes, del dato objetivo a lo subjetivo, del registro discursivo filosófico a la confesión, etc., encarando de diversos modos una crítica a la racionalidad moderna y sus desarrollos bajo una constelación de temas y discursos.

En este marco, la noción de soberanía sobresale en el entramado de su pensamiento en tanto crítica de la modernidad. La soberanía será central en el tratamiento que iniciamos, en tanto muestra la complejidad del pensamiento batailleano (y la incidencia de la tradición filosófica de la mano de Hegel y Nietzsche) al dar cuenta de la tensión entre el cumplimiento y lo inacabado, entre la sustancia y la desgarradura, entre el sentido y el sin sentido, entre la razón y la mística, entre el saber y la experiencia interior (o no-saber), entre la acción y la puesta en cuestión. Las tensiones habitan la noción de soberanía y consideramos que es preciso resituar la importancia de esta noción que, creemos, está presente en todo el desarrollo de su obra, constituyendo una suerte de eje en el pensamiento de Bataille.

Así, a modo de introducción, comenzaremos por establecer los antecedentes de la cuestión, señalando, en primer lugar, la importancia de la noción de soberanía en la obra de Bataille, para luego establecer puentes con otros temas centrales en su pensamiento.

### ***La soberanía en Bataille.***

La idea de soberanía es central en Bataille (Gasquet, 1996; Mattoni, 2003). Esta noción, como otras en su pensamiento, es sometida a cierta violencia o forzamiento, puesta a la prueba de sus límites, al extremo de resultar irreconocible. Si la soberanía remite comúnmente al poder supremo, en el pensamiento de Bataille remitirá a la impotencia suprema. Por lo cual se trata de un trabajo sobre el lenguaje, retoma conceptos de la tradición para dislocar su significado. Es en este sentido que Surya señala que: “la

aparente simplicidad del vocabulario batailleano no nos debe engañar: el pensamiento de Bataille, como el de Nietzsche, no tiene la facilidad que aparenta. Bajo las convenciones del lenguaje, Bataille libra un paciente y herético trabajo de distorsión” (1987: 340). Por esto mismo, la noción de soberanía batailleana difiere significativamente del concepto de soberanía tradicional que reduce su significación al ámbito de la política: “La soberanía de la que hablo tiene poco que ver con la de los Estados, que define el derecho internacional. Hablo en general de un aspecto opuesto, en la vida humana, al aspecto servil o subordinado”(S, 63).

En este marco es posible acordar con Esposito (1991) cuando señala que Bataille se inscribe entre los autores que amplían el concepto de soberanía. La obra de Bataille transforma este concepto al romper con la idea tradicional de soberanía y su sujeto portador. El soberano ya no será más una figura autoevidente, no es el sujeto pleno y homogéneo de la autorrepresentación moderna. En Bataille la soberanía es una noción que sirve para pensar la subjetividad como espacio del desgarramiento, cuya experiencia marca la liberación del sujeto de aquello que lo mantenía sujetado-supeditado a la unidad homogénea que se suponía autoevidente en él. Se trata de una representación de la subjetividad, de la sociedad y la humanidad que se encuentra tensada entre lo acabado y lo inacabado, entre el sentido y el sin-sentido (Campillo, 2001).

Ahora bien, no es posible comprender la noción de soberanía, con las tensiones que la habitan, sin una referencia a Hegel y Nietzsche. El trabajo paradójico y original sobre la noción de soberanía retoma y discute conceptos centrales de los autores alemanes. En primer lugar, respecto a Hegel, es necesario destacar la creciente importancia de este autor en la Francia de principios de siglo XX a partir del seminario impartido por Alexandre Kojève entre 1933 y 1939 (Descombes, 1998). Seminario al que asiste Bataille y donde puede ubicarse un punto importante de su lectura del hegelianismo. En este marco, Bataille no sólo retoma la conceptualización de la subjetividad (Besnier, 1988), sino que introduce las figuras señor-siervo en los conceptos de soberanía y servidumbre, figuras que reelabora y amplía (Esposito, 2003 y Derrida, 1989). No puede comprenderse la noción de soberanía sino en un diálogo crítico con la dialéctica del señor y el siervo, un diálogo donde Bataille cuestiona las nociones de historia y estado hegelianos, atravesando y forzando a la dialéctica misma (Campillo, 2001, Auffret, 2009). En segundo lugar, con respecto a Nietzsche, es necesario destacar que Bataille lee y trabaja este autor desde comienzos de la década del 20, ocupándose primero de repensar los caracteres de lo dionisiaco y lo trágico en el

escenario del nihilismo consumado (Land, 1992), para en años posteriores retornar al análisis de la idea de voluntad de poder, proponiendo una revisión del término *poder* sosteniendo como superador el de *suerte* (Weiss, 1986). Asimismo, considera el tratamiento nietzscheano de lo trágico, realizando una apropiación de lo *dionisiaco* y lo *apolíneo* para establecer el concepto de *soberanía ligado a la pérdida y al instante* (Sasso, 1978; Rey, 1990; Richardson, 2005) El tratamiento sobre el superhombre es retomado por el autor para dar a entender una de las formas en que la vida humana se pone en juego, en una experiencia “mística” (Del Barco, 2011) que propone una tensión irreductible entre la moral del ocaso y la moral de la cumbre.

Desde Bataille la soberanía, será ese nuevo concepto para pensar la subjetividad como espacio de la herida, del desgarramiento. “Espacio” desde el cual es posible pensar, como ya hemos mencionado, cierto estatuto de representación moderna acerca de la subjetividad, de la sociedad y la humanidad, pues en este pensamiento esta representación se encuentra tensada entre el cumplimiento y el incumplimiento, entre el sentido y el sinsentido.

Ahora bien, para establecer algunas distinciones respecto a lo que mencionamos más arriba, sería necesario apuntar en primer lugar que en torno al concepto de soberanía Bataille entrelaza la figura de Hegel o el hegelianismo (Hegel mediado en este caso por Kojève) para retomar la dialéctica del amo y el esclavo y, a la vez, *ir más allá del reconocimiento y del sentido del reconocimiento*. Bataille quiere ir más allá del sentido de la historia (del señor) y por ello critica al hegelismo la condición servil en que se inscribe el señor y su propia historia:

la autoconciencia señorial, que encuentra su propia especificidad en la capacidad de «mantener firme el *mortuum*» contra la voluntad de conservar (*servare*) la vida típica del siervo, de hecho no se constituye sino a través del reconocimiento de este último: y por tanto, a través de la retención de la propia vida apenas puesta en juego. Ciertamente, sólo el señor puede conocer el sentido de la historia del siervo. Pero recíprocamente sólo el siervo encarna, en su propia historia la verdad del señor (Esposito, 1991:86).

Sosteniéndose en lo anterior, Bataille apunta su crítica a la noción de *obra*: mientras que el siervo debe trabajar, la verdad de su trabajo y su obra está en la negación del señor. La negación del señor es el principio de la acción que está obligada a incorporar el obrar inesencial del siervo. La muerte jugada contra el siervo por parte del señor es *servilmente* sustraída a la categoría de *negatividad abstracta* y es reconducida a la figura productiva de la obra. En esta interpretación que Bataille ofrece sobre Hegel, éste aparece como filósofo de la acción y filósofo de la muerte.

En este marco, la idea de Kojève del cumplimiento, del fin de la historia, llevan a cerrar la temporalidad misma de la acción, pues se trataría del resultado de un hacer finalmente realizado, la acción deviene obra completa, la historia se revela al fin discursivamente desde su comienzo. Bataille, ya en una carta a Kojève, discutía la idea del cumplimiento de la historia o de su acabamiento, presentando la noción de “*negatividad sin empleo*”, que pondría en jaque la idea del sentido y lo acabado de la obra (humana, histórica, etc.)

En estas críticas, o saltos, respecto a la figura del señor, de la obra y de la historia entendida como cumplimiento, el sentido cae y refuerza su caída en torno a la noción de soberanía, la cual lleva en sí la negatividad sin empleo entendida tanto como impotencia del soberano, obra incompleta, golpe de suerte o salto fuera del tiempo. Y es en estas diferencias con el hegelianismo en las que encontramos a Nietzsche.

El *instante* nietzscheano juega su papel en torno a la construcción de esta noción que nos interesa. El instante, es retomado por Bataille como la temporalidad propia de la experiencia soberana, la vivencia del instante y la huida de la angustia de la muerte serían aquellas características que definen el aspecto subjetivo de la soberanía. En esta no importa la duración sino la donación y la pérdida, no importa la conservación de la vida, sino su puesta en juego; en una experiencia del mundo que se vincula con la economía general o ampliada (Del Barco: 2010) .

Es a partir de la reconstrucción de la procedencia (Foucault, 2004) de conceptos que insisten en la obra batailleana que se hace necesario remarcar la importancia que en la misma tiene la Escuela sociológica francesa, principalmente Durkheim y Mauss, autores que consideramos fundamentales en tanto que es a partir de sus desarrollos que podemos poner en relación la soberanía con lo sagrado (Leqoc, Lory, 1987; Marmande, 2009). La relevancia de la noción de lo *sagrado* para la generación de la que formó parte Bataille (en el contexto signado por las guerras mundiales y la disgregación del ámbito social) encuentra en el *Colegio de Sociología*, integrado por G. Bataille, R. Caillois, P. Klossowski, M. Leiris, entre otros, su fecundidad a la hora de pensar las formas de lo social, sus posibilidades y obstáculos (Fourny, 1985; Richman, 2002).

En este contexto, Bataille retoma los desarrollos de la sociología francesa, específicamente la distinción durkheimiana de lo *sagrado en tanto heterogéneo*, y la idea presente en los estudios de Hubert y Mauss sobre la *comunicación implicada en el sacrificio*. Sin embargo, respecto a la primera apropiación, Bataille dará un paso más, pues verá que lo sagrado sólo es una de las formas en que se puede dar lo heterogéneo,

ampliando la noción de heterogeneidad, que se aplica así a todo aquello que no es asimilable o lo que es inconmensurable para la razón y la ciencia. El mundo heterogéneo, desde su perspectiva, incluye el ámbito del gasto improductivo, es decir, en lo sagrado (tanto en sus formas puras como impuras) se da el exceso, la violencia. Cabe señalar así que lo sagrado será uno de los elementos que remitirá en este autor a la violencia fascinante y aterradora de la vida intensa, a la precipitación soberana (como esa revuelta a la sumisión servil que liga al cálculo y a la conservación la vida de los hombres).

Por otro lado, la apropiación que realiza de Mauss, específicamente del tratamiento sobre el sacrificio y sobre el don (entrevisto este último por Mauss en la práctica del *potlatch*), permite poner de relieve algunos aspectos centrales de la perspectiva batailleana (Rieusset y Guillaume en Lecoq y Lory, 1987). Al elemento heterogéneo de lo sagrado se suma la alteración del principio económico que rige la vida humana: la pérdida, el gasto, el derroche, la destrucción total o parcial de lo que podría ser útil (o servil al principio de ganancia y producción), implica la insubordinación de lo humano a las formas homogéneas de la producción y ganancias racionales (Hill, 2001).

Si bien Bataille lleva a cabo desarrollos socio-antropológicos sobre religión, economía y política tomando a Durkheim y a Mauss en el primer momento de su pensamiento (sobre todo en los ensayos de los años '30 y en las conferencias dictadas en el *Colegio de sociología sagrada*) y en los últimos desarrollos que pueden denominarse socio-antropológicos (como *La parte maldita*- de 1949- y *El erotismo*- de 1957-), sin embargo, es en el avance del análisis de la *Summa ateológica* (que cronológicamente se situaría entre los dos momentos mencionados) que se hace transparente la relación de estos autores y las categorías que ellos proporcionan respecto a la noción de soberanía.

De modo que la noción de soberanía, no sólo debe pensarse en torno a la trama de relaciones entre Bataille-Hegel y Bataille-Nietzsche (partiendo de la idea de que la subjetividad batailleana se construía poniendo en tensión las perspectivas hegeliana y la nietzscheana; la experiencia expresaba la singular apropiación de Hegel impugnado por la filosofía trágica de Nietzsche; y la negatividad, por último mostraba la transgresión del hegelianismo al considerar los momentos de risa y locura que la lectura de lo dionisiaco en Nietzsche podía brindar). En la lectura atenta y en el análisis en profundidad del *corpus* construido, podemos ver que hay nociones clave que hacen de

resorte entre la lectura que Georges Bataille realiza de Hegel y Nietzsche: lo *sagrado*, el *sacrificio* y el *gasto* aparecen atravesando toda la impugnación que puede proponer la noción de soberanía a las formas que ha cobrado lo social, la subjetividad y el sentido de la historia. Aquellos conceptos y nociones que parten de los estudios y análisis que Durkheim y Mauss llevaron a cabo en el ámbito disciplinar de la antropología y la sociología (tomados por Bataille en un primer momento para pensar la sociedad desde un abordaje socio-antropológico) cobran una incidencia singular en los desarrollos de la *Summa ateológica*. Su incidencia deriva en una apropiación singular de estos conceptos cuyo “valor de uso” los vuelve centrales en la crítica e impugnación de la existencia moderna que Bataille lleva a cabo.

Podríamos decir entonces que aquello que en los años ‘30 el autor llama homogeneidad y heterogeneidad social está estrechamente vinculado al desarrollo posterior de la soberanía (y la servidumbre). Pues la soberanía, al igual que lo heterogéneo, no se enmarca en el ámbito de lo conmensurable, mientras que la vida productiva homogénea, es la vida servil.

En este planteo, se resignifica la soberanía que antiguamente pertenecía tanto a los hombres que encarnaron las figuras (heterogéneas respecto a la sociedad) como el jefe, el rey, entre otros, así como la soberanía perteneciente a las diversas divinidades y los sacerdotes que estaban a su servicio (heterogéneas y sagradas). El autor retoma de esas figuras el importante papel que jugaron en relación a la formación del ser con el que se identifica el ser humano en tanto que no subordinado. Sin embargo, se amplía y modifica la concepción de soberanía ya que ésta pertenece esencialmente a todos los hombres como tales.

La noción de soberanía quiere profundizar la crítica al mundo de la razón que encadena toda acción al cálculo y a la servidumbre, proponiendo una experiencia que se liga a lo sagrado y a la donación de sí: la faz sagrada, heterogénea de la soberanía representa el reverso del servilismo, está atravesada por la torsión de la negatividad hegeliana en negatividad sin empleo, en esa negatividad que no se inscribe en el sentido o la satisfacción, o en la ganancia de la conciencia, sino que traza lo que podríamos llamar un *reconocimiento desgarrado*, que nunca es total, que no tiene cierre.

### **Relevancia y nuevas incidencias**

Si se ha destacado, por un lado, la relevancia de la noción de soberanía en la obra de Bataille y, por otro lado, la importancia de abordar esta noción a partir de las



incidencias que la constituyen, es necesario establecer, por último, cuál ha sido la recepción de la misma en la filosofía contemporánea. La obra de Bataille y su estudio presenta especial relevancia si es considerada a partir de la innovación y ruptura con respecto a la tradición filosófica occidental y a la vez por la reelaboración de los conceptos clásicos, sin dejar de tener en cuenta su relación con los acontecimientos de la época (nihilismo, guerras, descreimiento en la democracia, totalitarismos, la proyección de revoluciones, entre otras). La ruptura ejercida por Bataille, la posibilidad de evaluar la misma y la importancia del trabajo sobre su obra puede ser medida a partir de las lecturas realizadas sobre su obra. En este sentido, las repercusiones de la noción de soberanía en la filosofía contemporánea se hacen patentes en el pensamiento de Esposito, Nancy, Agamben, entre otros (Nancy, 2000; Esposito, 1991 y 2003; Agamben, 2003) que tomaremos en el desarrollo de la tesis para mostrar sus aportes. En estas lecturas, la importancia del concepto de soberanía se concentra en el papel que juega para el desarrollo de la perspectiva de lo impolítico y el pensamiento sobre la comunidad (Hervás, 2009, Tatián, 2012).

### ***¿Un saber soberano? Cuestiones de método***

La obra de Bataille esta orientada a pensar las formas contradictorias y paradójicas en las que se da la vida humana. El autor propone que debemos pensarnos en tensión, donde el saber objetivo y la experiencia subjetiva no se resuelven en una u otra, sino que permanecen irreductiblemente en contradicción. La importancia de la experiencia en Bataille es fundamental para comprender e interpretar su obra, pero deberíamos entender por experiencia un desencadenamiento que no lleva al saber, sino al no-saber (Mattoni, 2011). Siendo evidente que hay en Bataille una búsqueda explícita de una obra a-sistemática, que se rebela contra el sistema, no resulta contradictorio señalar –como propone Gasquet- la ascendencia de la idea de totalidad que la misma desarrolla en cada una de sus partes, que hace posible “encontrar tanta filosofía en uno de sus poemas como equivalente literario en sus ensayos. Su obra es un enlace infinito – y a menudo inesperado- entre sus partes más alejadas y el todo, y viceversa” (Gasquet, 1996:14).

En este sentido, quizá no haya estudioso de Bataille que no se aplique a hacer una advertencia acerca de su “obra”, ya que no pareciera ser un buen camino buscar coherencia o sistematicidad en la misma. No sólo los géneros que la constituyen nos sugieren las características de este pensamiento, sus deslizamientos y ambigüedades,

sino, sobre todo, su carácter fragmentario. Fragmentariedad que se asume en clara confrontación con la filosofía como sistema, pues frente a la búsqueda de sistema, de unidad, de cierre de sentido y seguridad del saber, Bataille despliega fragmentos que desgarran la seguridad de lo que el saber representa y que se dirigen al sinsentido (por lo cual es central su tratamiento de la noción de experiencia<sup>2</sup>).

Si la fragmentariedad remite a una unidad previa que se ha fragmentado, “en Bataille, esa unidad previa (y, por consiguiente, metafísica) falta, son fragmentos de una unidad ausente, pero ausente en un sentido absoluto, vale decir de una unidad que no existió nunca y que no puede existir. La fragmentariedad no es, por tanto, retórica, sino, y empleo una palabra que tal vez Bataille no hubiese aprobado, ontológica”. (Del Barco, 1970: 7).

La muerte de Dios, la muerte de la filosofía como sistema son la base desde donde se escribe esta obra que va desplegando conceptos y nociones haciéndolos jugar con sus propios límites, transgrediendo su significación, sin dejar que sean reabsorbidos por un sentido trascendente. La obra de Bataille se inscribe como una crítica a la verdad y al sujeto portador de ella, pensamiento que puede leerse como el tránsito de la dialéctica al pensamiento trágico (Grüner, 2002).

Hay una tensión llevada a distancia entre la escritura y el pensamiento filosófico. Cierta opacidad en esta conjunción llevan a pensar la materialidad de la escritura filosófica que aquí, a partir de Georges Bataille, quisiéramos pensar como una cinegética del pensamiento, allí donde se da una suerte de caza del pensamiento *por* la escritura, o más radicalmente, una caza de lo real *por* la escritura. El despliegue del pensamiento de Bataille en la escritura que le es propia, exige un tipo de lectura que pueda dar cuenta de la ausencia de correspondencia entre el lenguaje y lo que se quiere “cazar” con él. La excedencia, cierta opacidad, o las falsas transparencias del lenguaje nos ponen ante una escritura que si por momentos es metódica se sabe fracasada puesto que no hay garantías de poder atrapar (saber, decir, escribir) aquello que escapa (lo desconocido, lo imposible, el silencio).

Por ello, acaso valga para Bataille eso que escribió Oscar del Barco a partir de los inéditos de Marx y la exigencia que ponían en marcha, al señalar “las dificultades

---

<sup>2</sup> Del Barco remite a la experiencia inusitada del Eterno retorno nietzscheano recobrada por Bataille en la lectura que realiza en *Sobre Nietzsche*. Señala del Barco “La apropiación propiamente batailleana del texto de Nietzsche debería ser objeto de un trabajo que marcara la forma en que la *experiencia* mística busca en otra el aliento del absoluto, no para fundarse sino como proyección propia en ese fuera-de-sí que conmueve absolutamente el orden teórico-filosófico” (Del Barco, 2011:399).

propias de ese pensamiento cinegético que vive sobre territorios cenagosos y devastados, al que sin descanso acechan los infinitos peligros y goces de lo inédito; un pensamiento regido por la máxima baudeleriana de que es preciso llegar «hasta el fondo de lo desconocido para encontrar lo nuevo» (Del Barco, 2008: 24). Pero ¿cuales son, en el caso de Bataille, los terrenos turbios, pantanosos, inundados? ¿Cuáles son los peligros que acechan y cuales los goces? ¿Qué singular relación entre la filosofía y la escritura señala la obra de Bataille? ¿Hacia qué dirección señala?

La heterogeneidad propia de su pensamiento, los deslizamientos en los terrenos del saber, el resbaloso tránsito del discurso filosófico, al científico y la escritura poética; la manera de abordar un pensamiento en comunidad<sup>3</sup>, de escribir-con (Nietzsche) y escribir-contrá (Hegel), son algunos de los elementos que contornean el despliegue proteico de esta escritura a la caza de lo real.

Hay algo heterogéneo, fuera de toda medida, que se juega en la escritura batailleana. No sólo se trata de una escritura que se hurta de las clasificaciones, sino que su “fuera de medida” está en la magnitud, en la obstinación de una escritura excesiva (de la que los 12 tomos de las *Obras Completas* de Bataille pueden dar cuenta). Nancy ha señalado ya la insistencia por la escritura en Bataille, que da cuenta de “la impotencia de acabar, el exceso, tendido hasta romper la escritura, de lo que la inscribe y la escribe. La ha representado, puesto que ha escrito sin cesar, escribiendo por doquiera, sin cesar, el agotamiento de la escritura” (Nancy, 2002: 40).

Se da allí una experiencia del lenguaje y del pensamiento que también da cuenta de la posición del objeto de la escritura, donde se hurta (aunque no totalmente) aquello que se quiere comunicar, manifestándose lo que Bataille llamó, en *La noción de gasto*, la insubordinación de la materia (*LPM*, 47). La escritura de Bataille (o *excritura* si seguimos a Nancy) exhibe los derroteros mismos del pensamiento y de la escritura misma, en una exposición que si bien parece exhibicionista<sup>4</sup> es a la vez una forma de retiro: “Inscribiendo significaciones, se escribe la presencia de eso que se retira de toda significación, el ser mismo” (Nancy, 2002:45).

Frente a la insubordinación de la materia, frente a *lo* desconocido, la escritura va a la caza, rezagada, queriendo cazar con el lenguaje aquello que no se subordina a él.

---

<sup>3</sup> Bataille expresa, en la apertura de *Acéphale* en el texto “La conjuración sagrada”: “Lo que pienso y lo que imagino no lo pensé ni lo imaginé solo, escribo en una pequeña casa fría de un pueblo de pescadores, y un perro acaba de aullar en la noche. Mi habitación está cerca de la cocina donde André Masson se mueve felizmente, y canta: en el mismo momento en el que estoy escribiendo, acaba de poner en el fonógrafo el disco de la obertura de Don Juan...” (*A*, 25).

<sup>4</sup> Según la expresión sartreana en “Un nuevo místico” (Sartre, 1960).

Pero ¿no implica esto caer en simplificaciones al enmarcar a la escritura como lo subordinado, lo homogéneo y transparente mientras que la materia a pensar encarna lo insubordinado, lo siempre en fuga e inefable? Vale decir que la escritura también puede figurarse como derramamiento, salto, juego y la materia como objeto, como definición, como concepto. Por ello, hablar de una cinegética de pensamiento por la escritura quiere señalar ese movimiento en el que el pensamiento va tras las huellas, a veces claras otras difusas, de aquello que se quiere comunicar.

Pero ahora bien, si lo que se quiere comunicar cuenta con cierto carácter huidizo, al menos lo que queda es la huella, a veces el fracaso, la experiencia de la pérdida de lo que se quería captar. Es acaso por ello que la escritura de Bataille está alienada, invadida por la experiencia. En el caso de Bataille se trata de un movimiento casi tirano de la experiencia sobre la escritura: la experiencia inunda la escritura. Y lo hace a partir de la puesta en cuestión, incluyendo en ella las convenciones de la escritura o del discurso académico, retomando la estrategia nietzscheana de la escritura fragmentaria, cortando las ideas con la marca de los puntos que se suspenden hacia el silencio<sup>5</sup>.

¿Cómo dar cuenta de la experiencia que insiste, que se obstina en volverse escritura? ¿Cómo circunscribir la pretensión batailleana que recorre, como una obsesión con diferentes caras, todos sus trazos? Algunas palabras claves acaso nos ayuden a enfocar o determinar las fases de esa obsesión: La materia insubordinada, lo sagrado, la experiencia extática, la soberanía, lo que se resuelve en NADA, lo imposible. Figuras y nociones que hacen tambalear el Sentido, asediado por la grieta, lo heterogéneo, por el sin-sentido.

Podría decirse sin dificultades que todo el pensamiento de Bataille está atravesado por una crítica ajustada a la forma de existencia humana en la moderna sociedad burguesa, y por la tentativa de revitalizar, volver a suscitar aquello que se presentaba como *lo otro* de los encadenamientos a la razón. Es por ello que Bataille de algún modo hiere los discursos de Occidente, marcando con su filo las grietas, los intersticios de un discurso que siempre se presentó como único y total (agujerear, morder, picotear el discurso del sentido en el uso que hizo de Sade, de Nietzsche, de Hegel, de la sociología, de la economía, etc).

### ***Sobre el valor de uso***

---

<sup>5</sup> Cabe aclarar que estas marcas de la escritura batailleana se encuentran sobretodo acentuadas en la *Summa Ateológica*.

Ya en “El valor de uso de D.A.F de Sade” (escrito de los años 30 en plena polémica con Breton<sup>6</sup>) Bataille indica la necesidad de una escritura (y una lectura) no aséptica, sino violenta, acaso vital en lo que la vida tiene de maldita. El valor de uso tal como lo concibe Bataille, impone no leer sólo en el marco restringido y reductivo de las tradiciones del pensamiento o reabsorber el pensamiento del que se trate volviéndolo un elemento homogéneo entre otros, sino que deber ser leído por su carga de muerte. El valor de uso *a la Bataille* supone que la escritura valga por lo que tiene de inadmisibles, de inadecuado. Y ese valor de uso, creemos, no sólo vale para Sade, sino también para Hegel, para Nietzsche y para el uso que hace Bataille del saber de las ciencias sociales, donde los cruces entre las ciencias, la filosofía y las artes se dan para escuchar lo otro, lo heterogéneo a la razón, para escuchar algo así como el fragor intempestivo de la vida.

En este sentido es que hablar de lo heterogéneo no sólo refiere a los caracteres de un “objeto” del pensamiento o del saber, sino también un modo de aproximarse al mismo, en lo que Bataille denominó heterología. La heterología como saber de lo heterogéneo, pronto se revelará como un saber imposible ya que en los movimientos de apropiación por el conocimiento de un cuerpo extraño- expresión que toma de Rudolph Otto (1996) -, el cuerpo extraño es o bien reabsorbido e incorporado al sentido, o bien expulsado (excretado) en una proyección tan violenta que no podría obtenerse un conocimiento o un saber de ello (*OE*, 249)<sup>7</sup>. Ya en estos primeros escritos, Bataille se inclina por un pensamiento que pueda, a partir de tomar en cuenta los cuerpos extraños o heterogéneos, indicar la identidad subjetiva de los excrementos o lo bajo y lo divino, maravilloso, o alto.

Desde esta senda, describe los procesos de homogenización de la vida humana, en los que tanto la filosofía, la ciencia o el sentido común, han hecho su aporte, ya que más allá de las fases de rebelión y escándalo, siempre han promovido al establecimiento de la homogeneidad en el mundo. Analizando las relaciones de la filosofía, de la religión y la poesía con la heterología, Bataille asume que:

El interés de la filosofía resulta del hecho de que, contrariamente a la ciencia o al sentido común, debe considerar positivamente los residuos de la apropiación intelectual.

---

<sup>6</sup> La polémica con los surrealistas se juega a varios niveles, sin embargo, en lo que interesa aquí, Bataille acusa a los surrealistas (a Breton) de volver a idealizar aquel continente que escapaba de las garras de la razón, idealizar y volver bello y aceptable lo que de suyo no lo es: el inconsciente.

<sup>7</sup> Frente al uso idealizante de Sade que Bataille adjudica a Breton, Bataille pone en marcha un análisis de tipo fisiológico acerca de la apropiación y excreción ligados al valor que pueden tener ambas funciones biológicas-corporales desde el psicoanálisis y la simbólica de lo sagrado propia de la antropología y los estudios de la religión.

Sin embargo, las más de las veces sólo considera esos residuos bajo las formas abstractas de la totalidad (nada, infinito, absoluto) a las que es incapaz de dar por sí misma un contenido positivo: por tanto, puede proceder libremente a unas especulaciones que tienen más o menos por objeto identificar suficientemente, en último término, un mundo sin fin a un mundo finito, un mundo incognoscible (nouménico) a un mundo cognoscible (fenoménico) (*OE*, 252).

Desde allí tenemos una pista para comprender por qué Bataille dirá “yo no soy un filósofo”<sup>8</sup>; su búsqueda en todo caso está atravesada por ese objeto heterogéneo (sagrado), del que la religión no puede dar cuenta (pues ella es también una forma de homogenizar), tampoco la poesía (si bien podría ofrecer un acceso a lo heterogéneo, está tan desprestigiada como la religión y se propone en todo caso como una homogenización estética del mundo) y al que la filosofía, como vimos, poco lugar puede dar. Al indicar un ámbito como el de la heterología, Bataille inventa un (im)posible terreno desde el cual dar cabida a la experiencia humana que no se reduce a lo que la razón puede nombrar con las categorías del pensamiento.

Radicaliza su posición respecto a la filosofía, en tanto que “la heterología se opone a cualquier representación homogénea del mundo, es decir, a cualquier sistema filosófico” (*OE*, 254), acentuando el elemento servil, homogéneo y reductivo de la filosofía. La crítica a la filosofía ya presente en estas reflexiones, se profundizarán en *La experiencia interior*, donde hay una reivindicación de un acceso al no-saber, y posiblemente la “puesta en práctica de la heterología” en una experiencia “decididamente encaminada en contra de esta regresión hacia una naturaleza homogénea” (*OE*, 256).

El valor de uso que Bataille impone a la lectura de diferentes autores y de los *datos* de las ciencias, declina en una forma de escritura que apunta a la dislocación del sentido, a su extralimitación. Hace uso de las ambigüedades propias del lenguaje, para dar lugar a nuevas formas de nombrar en un sacrificio de la escritura y del sentido: la palabra se inscribe para explotar la intelección, para sacrificar el sentido homogeneizado, habitual, servil de las palabras. Este parece ser el movimiento que se juega al interior de los textos batailleanos: más que importar la claridad y distinción de los conceptos y objetos en su discurso, interesa precipitar su temblor.

---

<sup>8</sup> Sichère dirá respecto a esta expresión: “Es necesario saber tomar al pie de la letra a los escritores cuando escriben y a los pensadores cuando piensan, cuando se trata de escritores verdaderos y de pensadores auténticos. Bataille no miente, no miente jamás: él expone y se expone”. (Sichère, 2006: 13). Incluso el autor contrapone a Bataille en este punto y en lo que respecta al estilo con Sartre.

Hacer que la seguridad del saber se nuble, descentrando al sujeto y al objeto en pos de la comunicación, a veces con palabras y estilo propio, y otras veces mimando el decir de otros para ir a la caza de aquello en lo que otros avanzaron un tramo (por caso, las extensas citas de Nietzsche pueden ser tomadas como una forma de escribir *con* Nietzsche, de decir junto a él aquello que su perspectiva trágica le dejó advertir). Yendo más allá de una “lectura edípica de los textos filosóficos” (según la expresión de Del Barco), en una lectura-escritura que supone rebasar las autoridades, Bataille hizo suyo un procedimiento del pensamiento a la caza de esos rastros que se desentienden de la autoridad de la obra para pensar el pensamiento como inacabado, la obra como fragmento, la escritura como gesto.

Si, como plantea Gasquet, se puede trazar una divisoria de aguas en la filosofía del siglo XX entre los que sostienen la primacía del lenguaje y los que ponen el acento en la experiencia (o la acción), Bataille tendría su lugar en la segunda de las mencionadas, aunque su concepción de la experiencia se ubicara en las antípodas de la interpretación de la filosofía hermenéutica, así como a una vulgar concepción de la acción<sup>9</sup>.

La experiencia batailleana está ligada a la transgresión del lenguaje, se trata de una experiencia que es interior y que se escribe casi en términos confesionales. Frente a la despersonalización del lenguaje científico y filosófico, Bataille se expone, se pone en cuestión en tanto sujeto (del saber), se pone en juego en el inacabamiento de su pensamiento.

### ***Nuestro recorrido por el laberinto***

Ya hemos mencionado en el inicio que múltiples son los posibles abordajes que pueden hacerse del laberíntico pensamiento de Bataille. Reconociendo en el mismo el motivo y el problema de la insubordinación, nos abocaremos a la noción de la soberanía desarrollando: las incidencias y el valor de uso en el que Bataille inscribe a Hegel, Nietzsche, Durkheim y Mauss (en los primeros tres capítulos y siguiendo un orden cronológico en cada uno de ellos) y los caracteres de la soberanía en tanto subjetividad desgarrada presentes en la *Summa ateológica* (en los últimos dos capítulos).

---

<sup>9</sup> Gasquet sostiene, sin embargo, que la obra de Bataille nutrió a la vertiente que acentuaba la importancia del lenguaje, tomando como ejemplo a Lacan, Barthes, Foucault, Derrida, etc. “Estas conexiones, a menudo poco explícitas aunque no menos evidentes, llegan al punto de que podamos considerar a Bataille –bajo condiciones de recaudo teórico estrictas– como a un precursor del pensamiento estructural, o un estructuralista *avant la lettre*” (1996,12).

El primer capítulo *La tragedia y la suerte (Valor de uso de Nietzsche)* expondremos los hitos de la lectura que Bataille realiza de Nietzsche, profundizando en la incidencia de Nietzsche respecto a la noción de soberanía. Para ello, desarrollaremos la lectura que Bataille realiza de Nietzsche en *Acéphale* (considerando la importancia de la muerte de Dios en el quiebre de la ontología política y la crítica a la servilización) y en *Sobre Nietzsche* y *La Souveraineté* (atendiendo a concepción trágica de la existencia humana, el deslizamiento que establece Bataille respecto a la voluntad de poder nietzscheana con la presentación de la *voluntad de suerte* y su vínculo con la *soberanía*, considerando la centralidad de Nietzsche como pensador soberano).

En el segundo capítulo *Negatividad y experiencia (Valor de uso de Hegel a través de Kojève)*, consideraremos la incidencia del hegelianismo teniendo en cuenta las primeras confrontaciones con Hegel, la postulación de la *negatividad sin empleo* (en la polémica con Kojève), las reconfiguraciones en torno al saber y la experiencia que lleva a cabo Bataille en el *Colegio de Sociología* y, por último, nos concentraremos en las diferencias con la dialéctica Amo/Esclavo hegeliana atravesada por la figura del sacrificio.

En el tercer capítulo *Lo sagrado y el sacrificio (Valor de uso de Durkheim y Mauss)* nos encargaremos de mostrar los deslizamientos que Bataille lleva a cabo respecto de la experiencia de lo sagrado y el sacrificio en la conformación de la soberanía. Para ello, expondremos la lectura que Bataille despliega en los años 30 (bajo el contexto del fascismo) respecto a la vida social y el análisis de lo heterogéneo; contextualizaremos la tentativa del *Colegio de sociología* en el pensamiento de la cuestión de la comunidad, reconstruiremos los principales caracteres del *sacrificio* y *el gasto* en el marco de la Economía general y desplegaremos la perspectiva batailleana sobre lo *sagrado como bastión de la experiencia*.

En el cuarto capítulo *Hacia la soberanía. Ateología y desgarramiento del sujeto*, nos concentraremos en los desarrollos que realiza Bataille en la *Summa ateológica* (escrita durante la Segunda Guerra Mundial y que reúne *La experiencia interior*, *El culpable* y *Sobre Nietzsche*), optando por un abordaje que nos permite comprender tópicos indiscernibles de la propuesta de soberanía batailleana: la muerte de Dios configurando la ateología, la experiencia interior y la apertura a la comunicación y la comunidad, la ontología que atraviesa el derrotero batailleano hacia la soberanía (que caracterizamos como ontología de la insuficiencia), y la subjetividad desgarrada como sacrificio del sujeto.



Por último, en el quinto capítulo *La soberanía negativa. La crítica batailleana al sujeto, la acción, el saber y el sentido*, profundizaremos en los caracteres improductivos y críticos bajo los que nuestro autor concibe la noción de soberanía. Plantearemos la crítica al sentido que se despliega en la crítica al sujeto, a la acción (y el proyecto) y al saber en el trazado de la soberanía negativa (o soberanía-sin-soberanía). Consideraremos la *Summa ateológica* y ciertos elementos teóricos de *La Souveraineté* que nos permitirán indicios de la influencia de Bataille en el pensamiento político contemporáneo (Nancy, Esposito, Agamben). La improbabilidad del sujeto y su vínculo con la temporalidad kairológica, operación soberana en tanto insubordinación a la acción, la obra y el proyecto, deslizamiento del saber al no-saber y la condición impolítica de la soberanía serán los tópicos en los que nos detendremos.

## CAPÍTULO 1

### *La Tragedia y la suerte (Valor de uso de Nietzsche)*

Uno de los rasgos de la heterodoxia de Bataille respecto a la filosofía se transparenta en su manera de abordar los problemas, de poner en juego diversos sistemas de pensamiento y sobre todo en el desarrollo de ideas a las que pudiera responder con su vida. Acaso por ello no cabe esperar que la lectura que realiza de Nietzsche sea una lectura desprendida de toda afectación vital. Es eso lo que valió para que fuera tildado de “furiosamente nietzscheano” (Lotringer, 1992), caracterización que hace justicia a la manera en que Bataille abordó a “Nietzsche” (su obra, pero también su figura, el mito construido a partir de él y las múltiples lecturas e impugnaciones que sufrió a lo largo de la primera mitad del siglo XX<sup>10</sup>).

Nietzsche tuvo gran influencia en Bataille: es por Nietzsche que a la edad de 23 años se vuelve apasionadamente contra la religión y a su vez Bataille se encuentra, en los años que precedieron a la Segunda Guerra mundial, entre los pocos que intentaron limpiar el nombre de Nietzsche de la mancha del Nacional Socialismo (en varios números de *Acéphale*, tomando los textos mismos de Nietzsche). Nietzsche aparece desde el inicio como un pensador soberano, un pensador que no es sumiso a nada, que no se deja utilizar pues en su propio pensamiento estaría la refutación a cualquier uso. Enfáticamente se pregunta una y otra vez (desde los textos de *Acéphale* hasta *La*

---

<sup>10</sup> Para la contextualización de las lecturas e interpretaciones de Nietzsche en el siglo XX en Francia remitimos a “Aspectos de la recepción temprana de Nietzsche en Francia” donde Szabón señala la existencia de “comunidades interpretativas” que “criban la palabra de Nietzsche e imantan el texto resultante hacia el interior de problemáticas exclusivistas. En el orden en que la recepción se produjo, esos agrupamientos fueron (I) la cofradía wagneriana, (II) la vanguardia antidecadente, (III) el sindicalismo revolucionario y (IV) el nacionalismo “integral”. Así como las dos primeras participaban de una análoga sensibilidad modernista en vías de cristalización, las expectativas de los dos últimos se regían por programas de acción igualmente inclementes con el *establishment* político” (Szabón, 2009:20). En unos y otros Szabón reconoce que establecían sus programas en función de la *décadence* por un lado, y por otro, precisa que en Francia, la palabra de Nietzsche cumplió “la función de un ideograma flotante, siempre en espera de del suplemento que lo fije en doctrina. Señala sin embargo que “No era un rasgo de la época la pobreza doctrinaria, sino, al contrario, la plétora de sistemas, el gusto por los “manifiestos” y la profusión de programas: disponible como ninguno en razón de su acceso imperfecto y de la propia polisemia del mensaje original, el discurso de Nietzsche pudo ser plásticamente adaptado a los diferentes reclamos” (2009: 23).

Le Rider en “Les Premières lectures françaises” señala la originalidad de la recepción de Nietzsche en Francia respecto a su abordaje, indicando que las lecturas que se dan de su obra desde principio de siglo, revelan que su influencia se da en artistas antes que en filósofos, entre ellos Gide, Valéry, etc. (*cf.* Le Rider, 2001: 93). Bataille podría inscribirse así en la generación posterior a la de Gide y Valéry, bajo el contexto de la militancia revolucionaria y vanguardista.

*Souveraineté*, o sea, a lo largo de su obra), cómo reducir lo que es viento libre, cómo hacer uso de una vida y un pensamiento que insiste en ser fin y nunca medio. El pensamiento nietzscheano será así uno de los elementos que le permitirá a Bataille impugnar toda servidumbre y repensar los caracteres de la soberanía.

En los años '30 con *Acéphale* Bataille reivindica a Nietzsche que, de la mano de las tergiversaciones de los nazis, fue convertido casi en un ideólogo de una de las formas más aterradoras y nefastas de la reducción de lo humano. Hacer justicia al pensamiento nietzscheano le brindaba a Bataille, a su vez, la posibilidad de validar su propia fascinación por la violencia y la desgarradura (que cobrará en su obra caracteres antropológicos). Así, en la víspera de la guerra, Bataille abogaba por la formación de una “sociedad secreta” capaz de poder brindar mitos nuevos en pos de rescatar “la existencia total” de la fragmentación vacía, anhelando la realización de un ritual-violento, desgarrador, dionisiaco- en el que resplandeciera la potencia sagrada de la vida llevada a su extremo límite.

El período entre 1941 y 1944 fue, paradójicamente, uno de los más prolíficos en la vida de Bataille (*Mme Edwarda*, *La experiencia Interior*, *El culpable*, y *Sobre Nietzsche*, entre otros) liberado ahora del fervor político de los años anteriores, desarrolla una crítica a la acción (al proyecto, al saber) como un síntoma de caída, como una traición a la cima. La *Summa ateológica* encarna ese ambicioso proyecto de crítica en donde se encuentran en un mismo nivel discursivo tanto oscuras reflexiones como fragmentos y aforismos, declaraciones y entradas de diario íntimo, citas y notas febriles junto a desarrollos teóricos.

En *Sobre Nietzsche*, se encuentra el intento renovado de Bataille de forjar una comunidad de solitarios trágicamente comprometidos en sus experiencias de impugnación al yo, desgarramiento y comunicación. Texto pensado a partir del centenario del nacimiento de Nietzsche (1944), donde sordamente se percibe la presencia de la guerra y la muerte, *Sobre Nietzsche* es la tentativa de ahondar en la comprensión de la experiencia nietzscheana, no desde un abordaje teórico, sino desde la intención de “reencontrar la coherencia de esa vía real de la «destrucción» operada por Nietzsche” (Rey, 1990:19). En este marco, tal como apunta Rey, será a partir de ese escenario desértico descrito por Nietzsche bajo el nombre de nihilismo, que Bataille quiere pensar la situación del hombre que pretende dominar el mundo y el tiempo - sostenido aún en la creencia en el imperio de la razón soberana-por su saber científico y técnico. Apuntando a esa disposición de cosas, Bataille hará suyas la denuncia

nietzscheana del saber, de la lógica, de la gramática, para acentuar la crítica a la moral: retoma la experiencia nietzscheana -en la que es clave el estallido del lenguaje- profundizando en la perspectiva aporética en la que el hombre integral contempla su propio ser fragmentario.

En ese texto inacabado que se edita póstumamente bajo el título *La souveraineté*, que Bataille había pensado titular *Nietzsche y el comunismo*, el pensamiento de Nietzsche -“ese pensamiento al límite del pensamiento” (OC, t. VIII, 404) - está en el centro de su reflexión sobre la soberanía. Bataille señala así, una vez más, que el pensamiento de Nietzsche no se puede reducir, no puede ser usado, sólo cabe hacer comunidad con él, permanecer en su difícil compañía, hacer la experiencia de su pensamiento. En este sentido, Bataille se distancia de quienes hablan de un Nietzsche ya muerto, “en la mesa de disección” (OC, t. VIII, 40), marcando la identidad de lo que él expone en *La parte maldita* con la doctrina de Nietzsche, una identidad que no implica una fidelidad a rajatabla, sino acaso una fidelidad infiel que está atenta a lo que Nietzsche se imponía a sus ojos: “reencontrar la soberanía perdida” (OC, t. VIII, 401).

Tras esta somera caracterización de ciertos hitos o momentos de la lectura de Nietzsche, proponemos en este primer capítulo profundizar en la incidencia de Nietzsche respecto al desarrollo batailleano de la noción de soberanía. No pretendemos remontarnos al “origen” de la incidencia (o la “comunidad” con Nietzsche -como dirá Bataille-), sino indagar en la procedencia nietzscheana (Foucault, 2004) del pensamiento de Bataille sobre la soberanía y en el uso que dará a la crítica nietzscheana del humanismo y la cultura<sup>11</sup>.

Bajo el intento de trazar una suerte de genealogía de la incidencia de Nietzsche respecto a la noción de soberanía en Bataille, este capítulo se articula a partir de cuatro apartados: En los dos primeros desarrollamos la lectura que Bataille realiza de Nietzsche en *Acéphale* dando cuenta de la desideologización que propone: considerando inicialmente la importancia de *la muerte de Dios* (y el quiebre de la ontología política) en el trazado de la crítica a la servilización y la política que

---

<sup>11</sup> Michel Foucault en *Nietzsche, la genealogía, la historia* sostiene que “[s]eguir la filial compleja de la procedencia es, al contrario, mantener lo que pasó en la dispersión que le es propia: es percibir los accidentes, las desviaciones ínfimas -o al contrario los retornos completos, los errores, los fallos de apreciación, los malos cálculos que han producido aquello que existe y es válido para nosotros”, lo que implica no sostener la búsqueda del origen como verdad. Más que buscar la unidad y la necesidad, fragmenta, “muestra la heterogeneidad de aquello que se imaginaba conforme a sí mismo” (Foucault, 2004).

conforma comunidades unitarias, pasamos en el segundo apartado a desplegar la cuestión de la existencia humana como *tragedia y la crítica a la acción* que se desprende de esta concepción. En el tercer apartado, nos centramos en la *transvaloración del sentido* que, a partir de considerar una cumbre y ocaso moral, le permite a Bataille profundizar en los modos de existencia soberana y servil (respectivamente). En el último, abordamos el deslizamiento que establece Bataille respecto a la voluntad de poder nietzscheana con la presentación de la *voluntad de suerte* y su vínculo con *la soberanía*, considerando la centralidad de Nietzsche como pensador soberano.

### 1.1. Nietzsche: la muerte de Dios y el acéfalo.

Bataille se acerca tempranamente a Nietzsche en una singular lectura de su obra atendiendo a sus preocupaciones estéticas, políticas y religiosas. Uno de los primeros textos<sup>12</sup> en que Bataille explícitamente señala a Nietzsche remite a la publicación *Acéphale*. Allí Bataille comienza con esta lectura herética que realizará de Nietzsche pues pone en marcha un extraño mecanismo de interpretación: se trata de hacer confluír una lectura estética (en donde la figura de Dioniso es fundamental) con un rescate político (que quiere sacar a Nietzsche de las manos del nazismo y el fascismo) y a la vez hacer que el pensamiento de Nietzsche se articule con su preocupación por lo religioso (haciendo de Nietzsche algo más que un crítico de la religión)<sup>13</sup>.

---

<sup>12</sup> Quisiéramos señalar la peculiaridad que presenta “La «*vieille taupe*» et le préfixe *sur* dans les mots *surhomme* y *surréaliste*” respecto a la recepción del pensamiento nietzscheano en Bataille: si bien es preciso contextualizar este texto en el marco de la confrontación con el surrealismo (Bataille critica aquí la “*revolución surrealista*” por su idealismo), el desarrollo que establece lleva a contraponer a Nietzsche (en la figura del águila) con Marx (en la figura del topo). Señala, por un lado, “la contradicción esencial entre lo alto y lo bajo, vista, por ejemplo, en sus formas políticas, o sea, en la oposición ente el águila y el «*viejo topo*» (OC, t. II, 96). Nietzsche y el águila reflejan la viril soberanía de lo alto (que políticamente se identifica con el Imperialismo y metafísicamente, con la idea), mientras que Marx y el «*viejo topo*» remiten a la rebelión geológica, materialista, a la revolución de los hechos económicos subterráneos. Sin embargo apunta: “Nietzsche estaba condenado por las circunstancias a concebir su ruptura con la ideología conformista como una aventura icaria” (100). En esta lectura temprana, Bataille critica la moral de los amos nietzscheanos señalando que sus valores se reducen a los caballerescos, y que, en su arcaísmo conservador, no tendrían ningún sentido para el individuo desclasado.

La tendencia que en este texto Bataille ve en Nietzsche y en el surrealismo es la contradicción resbaladiza entre lo alto y lo bajo que privilegia en último término a los valores elevados. Frente a esas posiciones, Bataille sostiene: “La tierra es baja, *el mundo es mundo*, la agitación humana es por lo menos vulgar, y acaso inconfesable: es la vergüenza de la desesperación icaria” (108).

<sup>13</sup> Huelga decir que Bataille realiza una lectura de Nietzsche contando con la presentación de las obras tal como aparecían en ese momento, es decir, bajo la traducción de Henri Albert (Sazbón : 2009, Galimberti, 2004) sin contar con la obra crítica establecida por Colli y Montinari. En *Acéphale* Bataille retoma los siguientes textos: *El origen de la tragedia, Más allá del bien y del mal, La gaya ciencia, La voluntad de poder, Así habló Zaratustra, Obras póstumas, La filosofía en la época trágica de los griegos*.

Peculiar composición de filosofía, política y religión, *Acéphale* impone inmediatamente la necesidad de dirigir la mirada hacia las formas de la filosofía tras Nietzsche, es decir, hacia las formas que ésta puede cobrar acentuando lo trágico de la vida y comunidad humanas. Filosofía, entonces, desgarrada por la propia tragedia, en la que la escritura se desliza hacia una experiencia que (se) quiere comunidad. Es por ello que nombrar *Acéphale* es hacer mención a autores que se expusieron en una comunicación y una escritura en las que el espacio del saber no estaba definido, pues se trataba tanto de pensar la sociedad y el hombre como de combatir sus formas determinadas por la pobreza de la inercia servil. Renegando de la univocidad de un saber cerrado se propusieron pensar desde los puentes comunicantes posibles de trazar entre la religión, la filosofía, la sociología y el arte.

Nietzsche, Sade, Heráclito, Kierkegaard son los nombres que se dan cita allí para pensar y poner en cuestión hasta qué punto la vida acéfala persevera escandalizando la imperfecta autonomía del individuo. Frente a la idea de un hombre completo de pies a cabeza, esta obra conjunta se acerca sin repulsión a ver qué queda del hombre decapitado<sup>14</sup>. Así, la locura y la experiencia religiosa serán formas de perder la cabeza, también el estallido de la risa y la conmoción que promueve, la nostálgica semejanza con la animalidad, la transgresión sadeana y el grito de locura nietzscheano. Esta manera de entender la acefalidad se imprime en una escritura que pretende expresar esta experiencia de pérdida.

Por otro lado, debemos tener en cuenta que es el periodo de los años 30 en el pensamiento de Bataille el que puede resaltarse como el más nítidamente político. Para resumir las preocupaciones políticas principales que desarrollará en estos años diremos que se trata de una crítica al Estado y como contracara el trazado de su propuesta de comunidad. Los años que van desde 1933 hasta 1939 se caracterizan así por lo que llamaremos su “vocación revolucionaria”, que implica a su vez dar forma a la “resistencia al fascismo” y que propone salir de atolladero de la existencia en la que férreamente se ha autoenjaulado el hombre moderno. Esta preocupación política, a su vez, no es ajena a la búsqueda “vanguardista” ligada a las posibilidades que el arte

---

<sup>14</sup> Recordemos que las imágenes de André Masson que ilustran *Acéphale* muestran un hombre decapitado, desnudo, exponiendo sus órganos: su corazón en una mano, las vísceras transparentes en forma de laberinto y un cráneo casi solar en lugar del sexo. Imágenes del hombre sin cabeza, ser divino y monstruoso, que se despliega en los 5 números de *Acéphale* que se publicaron desde 1936 a 1939: un ser descabezado, un cuerpo de hombre con cabeza de toro que reina cual dios en un medio caótico, y la escandalosa figura de una cabeza taurina sobre llamas cuyos cuernos atraviesan un cráneo humano.

propone a la vida humana y, al mismo tiempo, la búsqueda de ese fondo sagrado que Bataille pensará a partir de la lectura que realiza de la escuela sociológica francesa.

Para que la lectura que Bataille en esta época cobre real dimensión vale notar que el nombre de Nietzsche no es convocado en soledad, sino que, como hemos mencionado, es acompañado por las figuras de Sade y de Kierkegaard. Señalamos esto, pues de esta manera creemos que podemos dar cuenta de la provocación que encarnaba la publicación *Acéphale*, que bien podría ser tomada como una revista de vanguardia, y cuyo principal enemigo era el fascismo.

Los 5 números aparecidos entre los años 1936-1939 se situaban en el cruce entre la religión, la filosofía y la sociología. Este cruce mucho nos dice acerca de los intereses de Bataille y del grupo y que no se pueden reducir a intereses teóricos, sino también políticos. Respecto a los intereses teóricos, las figuras de Sade y Nietzsche serán las más relevantes en esta publicación<sup>15</sup> y muestran su orientación a dar batalla a la reducción de la vida a las expectativas de la sociedad productora<sup>16</sup>.

Aquí ya parecen prefigurarse temas centrales en el planteo de la soberanía batailleana: el de la existencia interior, del sujeto singular y el de una soberanía “ampliada”, que involucra la comunidad. Los epígrafes que abren *Acéphale* son: uno de Sade (sobre el crimen que sostiene una nación y cómo la pretensión de la virtud la llevaría a la inercia y ruina), uno de Kierkegaard (que señala que lo que tenía rostro político se desenmascarará como movimiento religioso) y otro de Nietzsche (“Hoy solitarios, ustedes, que viven separados, serán algún día un pueblo. Los que se han designado a sí mismos formarán un día un pueblo designado, y de este pueblo nacerá la existencia que supera al superhombre”).

### ***Pensar con Nietzsche***

Los textos que Bataille publica en *Acéphale*, sean firmados o no, convocan en su gran mayoría a Nietzsche, proponiendo pensar con, desde y por Nietzsche los siguientes puntos: primero, las formas que el pensamiento ha cobrado y la propuesta de combate al mismo, segundo, el combate a la vida empobrecida y fragmentada, tercero, el combate a

---

<sup>15</sup> Debemos recordar que hacia los mismos años se desarrolló el *Colegio de sociología*, atravesado por el legado de la Escuela sociológica francesa – de la mano de Durkheim y Mauss-, y sobre todo por el interés en lo sagrado y heterogéneo. En *Acéphale* (3/4) se publica la “Nota sobre la fundación de un colegio de sociología”.

<sup>16</sup> Nietzsche está presente en toda la revista en textos de Jean Rollin, Jean Wahl, Pierre Klossowski, Jules Monnerot y Roger Caillois.

las formas que la política cobró en esa época y por último, una perspectiva trágica de la comunidad

1. En el texto que abre el número 1 de *Acéphale*, “La conjuración sagrada”, Bataille hace propia (y extensiva a los participantes de *Acéphale*) la incisiva búsqueda Nietzscheana de un pensamiento vivo<sup>17</sup>. Se trata de hacer del pensamiento un ejercicio de combate, y de sostener en aquel que piensa la guerra que él mismo es, mostrando a la vez que la vida es estéril y sin atractivos bajo la luz de la razón. “Lo que emprendemos es una guerra” (A, 22). La guerra es declarada entonces contra la forma que ha cobrado la razón en la modernidad, ligada al cálculo de beneficios y, por tanto empobrecida, restringida.

Es entonces en esta guerra declarada que los acéfalos buscan recobrar “mundos desaparecidos” (A, 22) en los que el éxtasis no es incompatible con el pensamiento. Este texto inaugural sienta los principios de este tipo de pensamiento que pretende no sólo reconsiderar el mismo pensamiento, sino la existencia humana en general: “quien se obstina en ignorar o en desconocer el éxtasis es un ser incompleto cuyo pensamiento se reduce al análisis”(ibid.). Su propuesta tiende a un pensamiento que no sea un fragmento muerto, que tenga la existencia interior de las llamas, pues consideran que “Es preciso rechazar el aburrimiento y vivir solamente de lo que fascina”(A, 23).

En el segundo número de *Acéphale*, en un texto titulado “Proposiciones” nuevamente encontramos que la lectura que Bataille hace de Nietzsche está ligada justamente a ese aspecto vital-vivencial del pensamiento de Nietzsche. Es decir, todo aquello que en el pensamiento de Nietzsche es germen para repensar, criticar la filosofía y las formas de la inteligencia: “Cuando Nietzsche esperaba ser comprendido después de cincuenta años, no podía entender esto solamente en sentido intelectual. Aquello por lo que vivió y se exaltó exige que la vida, la alegría y la muerte sean puestas en juego, y no la atención fatigada de la inteligencia”(A, 63). En este sentido es que Bataille interpreta que la transvaloración de los valores no fue comprendida, pues ella implica la tragedia, el combate donde “no queda demasiado lugar para el descanso” (ibid.). Bajo esta idea, Bataille se expone a la exigencia de comprender la enseñanza de Nietzsche y ser consecuente con ella. Comprometerse con la enseñanza de Nietzsche señalará para Bataille el camino que lleva a comprender que lo esencial para la vida humana es objeto

---

<sup>17</sup> Para Nietzsche está claro que la verdad y la búsqueda de la verdad nunca es una búsqueda neutra o desligada de lucha (cf. Nietzsche, 2000 y 1983).



de horrores súbitos, ante lo cual se da un combate que quiebra cualquier verdad reconocida.

2. Nietzsche es leído en este contexto como aquel filósofo que escapa a la servilización, cuyo pensamiento es libre. En un texto atribuido a Bataille (en el segundo número de *Acéphale*) “Nietzsche y los fascistas. Una reparación”, Bataille ensaya justamente una reparación de Nietzsche, mostrando cómo su pensamiento fue traicionado por sus más cercanos, mostrando las múltiples falsificaciones antisemitas y las traiciones de su hermana y de Oehler- su primo. Sostiene así una defensa del pensamiento de Nietzsche en tanto pensamiento imposible de servilizar, pues se dirigía a espíritus libres.

En la defensa que realiza Bataille de Nietzsche, éste aparece como un pensador que no se encadena a ninguna moral servil, y de este modo Bataille critica la utilización que realizaron de Nietzsche tanto el antisemitismo, el fascismo o el socialismo. Afirmando que “el movimiento mismo del pensamiento de Nietzsche implica una debacle de los diferentes fundamentos posibles de la política actual” (A, 40), sostiene que si las derechas fundan su acción en la ligazón afectiva con el pasado y las izquierdas en principios racionales, Nietzsche es el símbolo del rechazo a ambas (si bien se formó una derecha y una izquierda nietzscheana, como se formó una izquierda y una derecha hegeliana, Bataille sostiene que la filosofía de Nietzsche no permite tales ramificaciones).

Nietzscheanismo y fascismo, apunta Bataille, considerados en su totalidad se excluyen con violencia. En uno “la vida se encadena y estabiliza en una servidumbre sin fin, por el otro respira no solamente aire libre sino un viento tempestuoso” (A, 42). En este texto que quiere restituir a Nietzsche a su propio pensamiento, limpiándolo por un lado de la utilización fascista (como la de Baumbler, Bergmann, Oehler) y por otro de las malas interpretaciones (como la de Levinas, aparecida en *Esprit* en 1934<sup>18</sup>). En la caracterización que hace Levinas del racismo, afirma Bataille, aparece claramente que es incompatible con el pensamiento de Nietzsche (que sin embargo Levinas identifica con la actitud racista<sup>19</sup>).

---

<sup>18</sup> Cf. *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo* (Levinas, 2002)

<sup>19</sup> Levinas describe que bajo la concepción racista, lo biológico se torna el corazón de la vida espiritual. Esta será la apuesta aterradora de la filosofía del hitlerismo, que compromete el sentido de la libertad, el sentido de lo humano. Bajo la lectura de Levinas el *encadenamiento* a las “misteriosas voces de la sangre”, a los “llamados de la herencia y del pasado” propia del antisemitismo no se distancia del Zaratustra nietzscheano y más aún, “La voluntad de poder que la Alemania moderna vuelve a encontrar y

Bataille se opone a la identificación levinasiana de la actitud nietzscheana y la actitud racista (asegura además que Levinas no se ocupa de justificar dicha identificación), sosteniendo que la comunidad sanguínea y el encadenamiento al pasado están “tan alejados como puede ser posible, fuera de la vista de un hombre que reivindicaba con mucho orgullo el apelativo de “sin patria”. Ya la comprensión de Nietzsche debe considerarse cerrada para aquellos que no atribuyan *todo* el lugar que corresponde a la profunda *paradoja* de otro epíteto que no reivindicaba con menos orgullo, el de HIJO DEL PORVENIR (A, 53).

Bataille toma de *La Gaya Ciencia* el párrafo 377, titulado justamente “Nosotros los sin patria”, donde Nietzsche expresa “Entre los europeos de hoy no faltan los que tienen derecho a llamarse a sí mismos, en un sentido relevante y honorable, los sin patria –¡a ellos encomiendo expresa y cordialmente mi secreta sabiduría y *gaya scienza!*” (Nietzsche, 1999: 246). Nietzsche mira con sospecha su tiempo, su presente (“Nosotros los hijos del futuro, ¡cómo *seríamos capaces* de estar en este hoy como en nuestra casa!” (Nietzsche, 1999: 247), renegando a la vez de todo retorno conservador del pasado (“tampoco queremos regresar a ningún pasado ”). Este párrafo revela justamente lo extemporáneo del pensamiento de Nietzsche, que no se suma a la proclamación de los ideales de la época. No proclama en pos de “la sociedad libre”, ni “la igualdad de derechos”, ni el mercado, ni el humanismo, y, sobre todo, no se proclama “alemán” “tal como se entiende hoy la palabra “alemán”, como para apoyar el nacionalismo y el odio de razas (...) Nosotros los apátridas, con respecto a la raza y a la procedencia, somos demasiado diversos y estamos demasiado mezclados como “hombres modernos”, y por consiguiente, nos sentimos poco tentados a participar en aquella mendaz autoadmiraación e impudicia de razas que hoy se exhiben en Alemania como signo del modo de pensar alemán y que aparece doblemente falsa e indecente entre el pueblo del “sentido histórico” (Nietzsche, 1999: 248).

3. Teniendo en cuenta esta defensa de Nietzsche que quiere ir más allá de todas las malas interpretaciones y malos usos que han contradicho su pensamiento, Bataille realiza una crítica de su propio presente que interpreta atrapado en la tenaza de un doble encadenamiento, de los que dan prueba el socialismo y el fascismo. De este modo,

---

glorifica no es solamente un nuevo ideal, es un ideal que trae al mismo tiempo su forma propia de universalización: la guerra, la conquista” (Levinas, 2002: 17 y ss).

Nietzsche es quien acompaña a Bataille en el combate a las formas que la política cobró en su época: “Los desencadenados del pasado son los encadenados a la razón; quienes no están encadenados a la razón son los esclavos del pasado” (A, 55).

Recobrar a Nietzsche tras el uso que los fascistas le dieron implicaba mostrar que el fascismo y el pensamiento de Nietzsche se oponían violentamente y, más aún, como vimos, se excluían. Bataille apunta que la transvaloración de los valores no puede reducirse a situar a la utilidad y el servilismo como valores supremos. Tal es la inconsecuencia de las lecturas que han traicionado a Nietzsche.

Las derechas fundan su acción en su ligazón afectiva con el pasado. Las izquierdas la fundan en principios racionales. Ahora bien, Nietzsche rechaza por igual la ligazón con el pasado y los principios racionales (justicia, igualdad social). Debería entonces ser imposible utilizar sus enseñanzas en cualquiera de estos sentidos<sup>20</sup> (A, 40).

La vida comprendida como un movimiento tumultuoso y apasionado, no puede limitarse a la política, pues la excede, el pensamiento de Nietzsche y su enseñanza tiene como hito fundamental la libertad, desligándose de servir racionalmente a la producción o de atarse servil e irracionalmente al pasado. Bataille ve allí el elemento soberano fundamental de la filosofía de Nietzsche: “Que los valores trastocados no puedan ser reducidos al valor de utilidad es un principio de una importancia vital tan candente que subleva con él todo lo que la vida aporta como voluntad tempestuosa de vencer” (A, 57).

Esta resistencia nietzscheana a la política se verá desplegada en *Proposiciones*, donde Bataille deslinda, a partir de Nietzsche, las proposiciones sobre el fascismo y las proposiciones sobre la muerte de dios. A partir de las mismas -sobre todo de las primeras- establece, por un lado, una crítica al fascismo y a la política de la época (criticando a su vez a la ontoteología-política platónica<sup>21</sup>) y por otro lado, delineará algunos aspectos de lo que en esta instancia llama “sociedad policéfala”.

Para llevar a cabo la crítica al fascismo Bataille llevará a cabo una estrategia de lectura y escritura en la que tomando a Nietzsche, citándolo, retraza su propio pensamiento. Por caso, toma de *La voluntad de poder* (parágrafo 712) la siguiente

---

<sup>20</sup>Por otro lado, la incompatibilidad del pensamiento de Nietzsche y del fascismo involucra asimismo al mito, pues mientras que para el filósofo dionisiaco el mito supone la apertura a la dimensión del porvenir, en la utilización que realizan el antisemitismo y el fascismo el mito queda enlazado a la tierra, la sangre y el pasado. Reivindicando “mito del porvenir”, los acéfalos retoman la sentencia nietzscheana de “¡componer el mito del futuro!”. En este sentido, el futuro tiene el carácter de lo desconocido, de lo ignorado, de lo desarraigado. La condición del mito es señalar en dirección al *Kinderland* nietzscheano y no al *Vaterland*.

<sup>21</sup> Para ahondar en esta perspectiva referimos al texto de Allen S. Weiss. “Impossible sovereignty: Between the will to power and the will of chance” (1986, 128-146).

afirmación: “la más perfecta organización del universo puede llamarse Dios”. Desde ahí sigue Bataille “El fascismo, que recompone la sociedad a partir de elementos existentes, es la forma más cerrada de la *organización*, es decir, la existencia humana más cercana al Dios eterno. En la revolución social (pero no el estalinismo actual), la descomposición alcanza por el contrario su punto extremo” (A, 64).

Estableciendo la ligazón entre las formas humanas de organización social y una suerte de ontoteología, Bataille toma de Nietzsche la idea de dos posibilidades de la existencia que, si bien como extremos son ilusorias, dan cuenta de la tensión en la que se encuentra la existencia social: de un lado la integración se diviniza, de otro lado, la desintegración aniquila a Dios. Es en estos vaivenes de la recomposición de la estructura social y su desintegración donde nuestro autor encuentra el “encanto tóxico” de Nietzsche, pues su magnetismo, su potencia proviene de que “desintegra la vida llevándola al colmo de la voluntad de poder y de la ironía” (A, 64).

El problema de la comunidad comienza a hacerse presente en este entramado en el que se hace evidente la crisis de lo común y la crítica a las formas en que la comunidad se pensó a partir de la nación, la sangre, la producción, etc. Así, resaltando en “carácter sucedáneo del individuo respecto de la comunidad” como una evidencia histórica, Bataille afirma que las crisis sociales llevan a la conformación de comunidades unitarias, cerradas, que se identifican con el Dios eterno tal como lo mencionábamos arriba. Y aquí encontramos algo de sumo interés, pues Bataille no opone a las comunidades unitarias (del Führer, del Duce) la democracia, pues ésta sólo parece ser una forma transitoria de lo social en la que Bataille ve un equilibrio precario entre las clases que no permite superar el problema de la descomposición social.

Al oponerse fascismo, que denomina en estos textos como unitarismo, Bataille no se constituye en un pensador defensor de la democracia. Más bien parece advertirnos que no se debe quedar encarcelado entre las opciones de la democracia y el unitarismo o fascismo, pues reconocer las pequeñeces de la democracia (la neutralización de los antagonismos) no supone la aceptación de la comunidad unitaria, y a la inversa, reconocer el carácter cerrado y ahogado de la comunidad unitaria que propone el fascismo no implica adscribir al proyecto democrático. Antes bien, Bataille plantea una tercera opción bajo la que “las posibilidades de la existencia humana pueden situarse desde ahora *más allá* de la formación de las sociedades monocéfalas” (A, 65). Se trata

en todo caso de, tomando el vocabulario propuesto por Esposito, de una opción impolítica, que implica un nuevo “orden” (Esposito, 2006: 309)<sup>22</sup>.

4. El planteo de este nuevo orden en Bataille puede entenderse como el desarrollo, desde una perspectiva trágica, de una comunidad que supere las atrofias de la existencia que suponen tanto la democracia como el fascismo y el estalinismo:

La única sociedad llena de vida y de fuerza, la única sociedad libre, es la sociedad *bi* o *policéfala* que ofrece a los antagonismos fundamentales de la vida una salida explosiva constante, aunque limitada a las formas más ricas.

La dualidad o multiplicidad de cabezas tiende a realizar el carácter acéfalo de la existencia, porque el mismo principio de la cabeza es reducción a la unidad; *reducción* del mundo a Dios (A, 66).

Como dijimos, a las *Proposiciones sobre el fascismo*, le siguen las *Proposiciones sobre la muerte de Dios*, oponiendo a la ontoteología política una suerte de ontología política de la muerte de Dios, o una ontología política acéfala, en la que la existencia humana no quede apresada en las condiciones miserables de “ser función” ni deba reducirse a la unidad. Forma de la existencia libre que Bataille entreve a partir de recusar la cabeza que no representa más que la unidad de las funciones serviles:

ser libre significa no ser función. Dejar que la existencia se encierre en una función es dejar que la vida se castre. La cabeza, autoridad conciente o Dios, representa la unidad de las funciones serviles que se ofrece y se toma a sí misma como un fin, en consecuencia, es la que debe ser objeto de la aversión más profunda (A, 67).

En todas estas proposiciones queda clara entonces la perspectiva bajo la que Bataille concibe la política y a la vez, la manera en la que Nietzsche propulsa esta concepción, pues Bataille toma a Nietzsche no sólo para ir más allá del intelectualismo o del logos, sino para ir más allá de lo que la ontoteología de ese logos supone. Teniendo en cuenta que la ontoteología de la existencia social implica la reducción a la unidad o la existencia empobrecida, Bataille presenta una recusación al fundamento que brinda identidad y unidad a la existencia social proponiendo la sociedad policéfala como clara prefiguración de los desarrollos posteriores sobre la comunidad.

En las *Proposiciones sobre la muerte de Dios* Bataille muestra que la muerte de Dios proclamada por Nietzsche se identifica con el hombre sin cabeza. La figuración mitológica del acéfalo expresa ya en este momento algunos elementos de la soberanía que luego encontraremos desarrollados con mayor extensión y profundidad. La muerte

---

<sup>22</sup> Según Esposito, “lo impolítico es lo político observado desde su límite exterior” (2007: 40). A su juicio, no se trata de una negación de lo político, sino de mostrar las aporías que contienen los conceptos políticos, en este caso, el concepto de comunidad.

de Dios y el acéfalo se identifican así, mostrando que la soberanía se opone a la servidumbre (identificada con la cabeza). La existencia acéfala involucra la perspectiva del hombre en tanto existencia libre, es decir, existencia subjetiva y social que ya no está apresada bajo el mando de la cabeza, el principio racional o la identidad.

Este carácter de la soberanía que no se vincula exclusivamente con la política se vislumbra en el paralelismo que Bataille establece entre el superhombre nietzscheano y la figura del acéfalo, sosteniendo que “están unidos con igual brillo a la posición del tiempo como objeto imperativo y libertad explosiva de la vida. En uno y otro caso, el tiempo se convierte en objeto de éxtasis” (A, 67). Como vemos, estas proposiciones no tienen un carácter explícitamente político, sino que abren a nuevas consideraciones acerca de los caracteres del tiempo de la muerte de Dios, al tiempo que sigue a la muerte de la ontoteología: Bataille asimila así el tiempo del “eterno retorno” en la visión nietzscheana de Surlej, al tiempo como “catástrofe” presente en su texto *Sacrificios* donde el tiempo es concebido como explosión (OP, 32-36). Se trata entonces de dar cuenta de la magnitud de la muerte de Dios que implica nuevas formas de pensar y experimentar el tiempo, pues ya no se trata del tiempo de los filósofos (Bataille menciona aquí a Heidegger), sino del tiempo en sentido de una explosión, de instante, que no es otra cosa que un tiempo en sentido trágico.

### ***Tiempos trágicos***

El tiempo en el que está pensado Bataille parece distanciarse de la temporalidad propia del “ser-para-la-muerte”, sino que implica una temporalidad desencajada, desencadenada, la aporía en la que tiempo e instante se revelan como imposibles. Bajo esta perspectiva trágica que podríamos llamar “ser del instante” se trazan los caracteres de una soberanía de la existencia que se opone a cualquier forma de servilización y que implica por supuesto al tiempo. Se trata aquí de un tiempo en sentido cósmico que arrebatara cualquier dirección y sentido.

En este desarrollo, la guerra aparece como la voluntad de asegurar la perpetuidad de una nación, de la autoridad y de Dios, representando así la oposición del hombre a la potencia exuberante del tiempo. A partir de esta idea de tiempo que contempla el instante soberano, puede vislumbrarse la idea de un tiempo propio de una soberanía distinta a la de los Estados. Los estados quieren perpetuarse, oponiéndose al “poder exuberante del tiempo” (A, 68), la guerra sostenida por los Estados en tanto naciones que se erigen para negar la muerte al reducirla al objetivo de la guerra, contradice el

tiempo explosivo cósmico: “La nación y el ejército separan profundamente al hombre de un universo librado al gasto extraviado y a la explosión incondicional de sus partes: profundamente, al menos en la medida en que las precarias victorias de la avaricia humana son posibles” (*ibid*).

Así, en esta instancia de la obra batailleana, la muerte de Dios señala la muerte de toda autoridad, de todo fundamento, de toda teleología. En este sentido, se dan dos movimientos importantes, por un lado, la elevación del tiempo *catástrofe* (tiempo sacrificial y explosivo del instante trágico) como autoridad que en su perpetuo desencadenarse devora aquello que antes tenía autoridad, engulle reyes e instituciones. Huelga decir que esta perspectiva trágica del tiempo, concuerda con el incipiente desarrollo batailleano (expuesto ya en *La noción de gasto* de 1933) que distingue entre economía restringida y economía general (*LPM*, 25-47 y 49-83). Bataille aboga por una existencia que no quede sometida a la lógica de la producción de mercancías, sino una existencia que esté atenta a la embriaguez e inmediatez del tiempo y la naturaleza. Olvidar que la Tierra exige éxtasis y estallidos, hace del hombre un ignorante de la “prodigalidad de la Tierra”, que sólo puede calcular y cuya economía es de corto alcance. Bajo estas consideraciones, Bataille concluye con la siguiente proposición que citamos en extensión:

La búsqueda de Dios, de la ausencia de movimiento, de la *tranquilidad*, es el temor que hizo entrar en la sombra toda tentativa de comunidad universal. El corazón del hombre no está inquieto solamente hasta el momento en el que descansa en Dios: la universalidad de Dios sigue siendo todavía, para él, una fuente de inquietud y el apaciguamiento no se produce más que si Dios se deja encerrar en el aislamiento y en la permanencia profundamente inmóvil de la existencia militar de un grupo. Pues la existencia universal es ilimitada y por ello sin reposo: no encierra la vida sobre sí misma sino que la abre y la vuelve a arrojar en la inquietud del infinito. La existencia universal, eternamente inacabada, acéfala, un mundo semejante a una herida que sangra, que crea y que destruyendo sin cesar a los seres particulares finitos: en este sentido que la verdadera universalidad es la muerte de Dios (*A*, 70).

Este párrafo claramente reúne muchos de los elementos que consideramos centrales: la apropiación que Bataille realiza de la muerte de Dios nietzscheana está en esta etapa claramente ligada a la crítica a las formas de la política de la época<sup>23</sup> que proponían violentamente una comunidad unitaria, ligada a una economía utilitaria de los recursos, bajo una lectura miope del tiempo y de su devenir. Dios es la figura que

---

<sup>23</sup>En el número 2 de *Acéphale* en “Dos interpretaciones recientes de Nietzsche”, se reseñan obras recientes sobre Nietzsche, la primera (I. Karl Jaspers, *Nietzsche, Einführung in das Verstaendnis seines Philosophierens*”, Berlín, 1936) no está firmada y se le atribuye a Bataille y la segunda (II. Karl Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkunft des Gleichen*, Berlín, 1935) lleva la firma de Klossowski.

entreteje el fundamento con un tipo de autoridad que da existencia a una comunidad política que demarca los límites identitarios (al pasado, a la autoridad de lo enraizado, a la razón). Ante esto, Bataille entiende que la muerte de Dios encarna la posibilidad de una comunidad abierta, una comunidad universal, una existencia libre, no atada a la restricción de las necesidades, sino a la exaltación tumultuosa y extática, al tiempo catastrófico que crea y destruye sin cesar a los seres particulares finitos.

## 1.2. La tragedia y la crítica a la acción.

En “*Crónica Nietzscheana*” (aparecida en *Acéphale*) Bataille parece retomar la posta que Nietzsche dejó respecto a la crítica de la cultura, al apuntar que el “apogeo de una civilización es una crisis”, pensando cima y sima como dos caras de lo mismo. Bataille tomará esta perspectiva para pensar también las relaciones del individuo con las formas institucionales de la civilización<sup>24</sup>. La crisis se puede pensar en un sentido pasivo ya que son las convenciones las que están puestas en cuestión (“la soberanía real o divina” que da fundamento a la sociedad de que se trate) y, además en un sentido activo, puesto que implica el cuestionamiento o la crítica del individuo respecto a las convenciones, al fundamento, de lo social. Esta crisis llega a tocar el fondo mismo de lo social: “La figura de la comunidad viviente pierde poco a poco el aspecto trágico, a la vez pueril y terrible, que alcanzaba a cada ser hasta su herida más secretamente desgarrada; pierde el poder de provocar la emoción religiosa total que crecía hasta la embriaguez extática cuando la existencia se le abría ávidamente”<sup>25</sup> (A, 118).

En este marco, Bataille realizará la mixtura entre su lectura de la filosofía de Nietzsche<sup>26</sup> (y la crítica de la cultura de Nietzsche) y la sociología de Durkheim<sup>27</sup> al pensar una suerte de “dialéctica entre comunidad e individuo” mostrando los momentos de composición y recomposición. Veamos. Según Bataille la existencia social se sostiene a partir de cierta organización material de la existencia que hace posible la cohesión social, ante la cual no es de extrañarse que la embriaguez comunal se vea

---

<sup>24</sup> La crítica nietzscheana a la decadencia de la civilización no puede pensarse fuera del motivo del nihilismo. Sobre este punto, las influencias que recibió Nietzsche (de Bourget, Dostoievsky, Schopenhauer, entre otros) y el derrotero de la concepción nihilista de Nietzsche en el siglo XX ver (Volpi, 2005).

<sup>25</sup> Esta propuesta está en consonancia con las lecturas de Durkheim. Ver en el capítulo 3 los desarrollos del *Colegio de sociología*.

<sup>26</sup> Señalamos que hay otros textos sobre la cuestión de la tragedia que involucran la perspectiva nietzscheana, a saber, “La mère-tragédie” de 1937 y “L’Obélisque” de 1938. (Cf. OC, T. I., 493. y ss., 507 y ss. respectivamente).

<sup>27</sup> Puede verse claramente la consonancia de estos desarrollos con los de *La sociología sagrada del mundo contemporáneo* (Bataille, 2006). Volveremos sobre ello en el Capítulo 3.



atenuada: “cuando la pasión común no es lo suficientemente grande como para componer las fuerzas humanas, se hace necesario servirse de la constricción y desarrollar las combinaciones, transacciones y las falsificaciones que recibieron el nombre de política” (A, 119). La política es declarada aquí como el resultado indeseado de los vaivenes que se dan entre la autonomía del individuo y la unidad comunitaria, pues vueltos autónomos, los seres humanos descubren a su alrededor un mundo vacío, que sólo administra el vacío de sus vidas.

La crítica nietzscheana de la decadencia de la civilización es tomada por Bataille para dar cuenta del aspecto emotivo-religioso que la vida ha abandonado al convertirse en mero cálculo. Pero como se ve, le imprime a la perspectiva nietzscheana un matiz religioso del que éste carecía, pues la intención batailleana es la de recuperar el mundo perdido, más precisamente, recuperar la explosión que lo religioso daba antaño a la vida y la experiencia humana. Oponiéndose a la simple nostalgia del mundo perdido (actitud que Bataille tilda propia de los cobardes que no pueden combatir para recuperarlo), la recuperación que propone aún en un mismo movimiento la perspectiva trágica y religiosa- que en Bataille se confundirán<sup>28</sup>-). Vale decir que esa confusión de lo trágico y lo religioso está ligada a la perspectiva que abre en Bataille la lectura de *El nacimiento de la tragedia* y lo que Bataille hará suyo a partir de lo dionisiaco nietzscheano.

### ***Dioniso y la tragedia***

*El nacimiento de la tragedia* es la primera formulación de la filosofía de Nietzsche y expresa sus intuiciones sobre la vida y la muerte<sup>29</sup>. La vida es una fuente que produce individuaciones y que, produciéndolas, se desgarrar a sí misma. El *dictum* “Todo es uno”, concentra en su opacidad y grandilocuencia el hecho de que la vida es dolor y sufrimiento, por despedazarse de lo Uno primordial, pero tiende a salir de ese dolor y esa fragmentación, tiende a reintegrarse con la muerte. Desde aquí la muerte no es desaparecer: así como la vida es el comienzo de la muerte, la muerte es la condición de la nueva vida.

Desde un *pesimismo de la fortaleza*, como dice Nietzsche, desde la propensión intelectual por las cosas duras, problemáticas de la existencia, predilección nacida de una *plenitud* desbordante de la existencia, Nietzsche pretende volver sobre el mundo

---

<sup>28</sup> No se trata aquí de hacer que lo religioso se vincule al cristianismo, sino al furor y exaltación de la vida que Bataille liga a lo sagrado.

<sup>29</sup> Cf. “Introducción” de Sánchez Pascual (Nietzsche, 2007).

griego tras la huella de una valoración de la vida opuesta al cristianismo, anticristiana. Va tras las huellas de lo dionisiaco, tras un pensamiento que contemple en sí la risa, un pensamiento que no sea un síntoma de fuerza declinante.

Ahora bien, ¿qué significa aquí evocar a Dioniso?, ¿qué implica lo dionisiaco? Lo dionisiaco es aquí el índice de la valoración de la vida nietzscheana que se opone al cristianismo, el racionalismo, el utilitarismo (Nietzsche, 2007: 31-33). Lo dionisiaco, supone la embriaguez y una suerte de estado mágico bajo el cual se renueva la alianza entre los seres humanos y en cuyo influjo “también la naturaleza enajenada, hostil o subyugada celebra su fiesta de reconciliación con su hijo perdido, el hombre” ((Nietzsche, 2007: 45). Supone el sentimiento místico de unidad, el desgarramiento del *principium individuationis* en la transfiguración de la existencia y la redención de la existencia separada.

Fascinado por la fortaleza del espíritu griego que “conoció y sintió los horrores y espantos de la existencia” Nietzsche piensa en esas criaturas olímpicas, Dioniso y Apolo, como potencias que se intensificaban mutuamente, dos instintos artísticos entreteljidos entre sí. Apolo, la divinización del *principium individuationis* y Dioniso, la desmesura que llevaba al individuo, con todos sus límites y medidas, a sumergirse en el olvido de sí. La verdad del espíritu griego está, según Nietzsche, en la potencia de la tragedia que ponía en juego y revelaba el principio de la existencia: los abismos entre un hombre y otro son trasvasados en un “prepotente sentimiento de unidad”.

Los estados dionisiacos de los que habla Nietzsche señalan hacia el éxtasis, la aniquilación de las barreras y límites habituales de la existencia, en un sopor letárgico que separa “el mundo de la realidad cotidiana y el mundo de la realidad dionisiaca”. En este último, bajo la excitación que le es propia, se da una suspensión de la individuación (fuente del sufrimiento) y la muchedumbre se siente íntimamente unida, mágicamente transformada (Nietzsche, 2007: 84). Esta experiencia de exceso dio cabida a la irrupción del conocimiento trágico del mundo, al que se opone la ciencia.

Nietzsche señalará la declinación del hombre trágico en hombre teórico. Sócrates es el prototipo del hombre teórico, el paradigma del optimismo teórico: el hombre que sabe morir- principal escudo de la ciencia, del saber frente a lo trágico. Huelga decir que volver sobre los griegos, sobre lo dionisiaco, sobre la tragedia, impone indicar aquello que la *consideración teórica* ha construido, desmontar uno a uno los ladrillos apolíneos en los que se sustenta el saber y la ciencia, para concebir un tipo de pensamiento que dé lugar a la *consideración trágica del mundo*.

Así, Nietzsche tomado por Bataille como aquel que “no podía confundir castración y conocimiento” cuyo pensamiento es “explosión lúcida” (A, 120), aquella que le costara su soledad y su locura. En este marco, Bataille se encarga de señalar que ante la crisis de la civilización (entrevista por Nietzsche y que Bataille complejiza a partir de las discusiones hegelianas de los años 30 y la vertiente del pensamiento sociológico francés), “la solución fascista” no representa una salida real, pues no es otra cosa que el facilismo que representa restaurar, retornando al pasado y a valores tradicionales, los lazos sociales, pero de ningún modo crear nuevas formas de lo social: enmascarando todo lo cuestionado y retomando los valores del pasado como si fueran fundamentales, se los utiliza durante los momentos de crisis y se les brinda un sentido dramático que parece devolverle a la existencia común todo aquello de lo que carece, de lo que sigue careciendo. Los valores afectivos puestos en juego son en gran parte utilizados para otros fines y no por sí mismos. En este sentido, Bataille acentuará que la recomposición de los valores sagrados, se dan bajo el manto de la coerción, es decir, los valores no valen por sí mismos sino en tanto son utilizados para refundar una comunidad de la que se tiene nostalgia, y que en su tragedia, no tiene otro desenlace que la destrucción y la militarización. Es frente a esto que Bataille retoma a Nietzsche, en pos de considerar un tipo de comunidad ya no ligada a las necesidades utilitarias de la vida (militares, económicas, políticas ) sino una comunidad atenta a las “necesidades” explosivas de la vida, que tiene como “fin lo que une y se impone con violencia *sin alienar la vida*” (A, 122).

### ***La existencia común desencadenada***

Ante esta exigencia se perfila un tipo de comunidad dionisiaca (a las que las soluciones de la época no podían dar lugar) y a la que Bataille le impone un sello religioso, dando pie a considerar un tipo de comunidad cuyo lazo de fraternidad no es sanguíneo y en la que se ponen en juego un lazos que se “anuda entre hombres que deciden entre ellos las consagraciones necesarias; y el objeto de su reunión no tiene como objetivo una acción definida sino la existencia misma. LA EXISTENCIA, ES DECIR, LA TRAGEDIA” (A, 122).

Sin embargo en este punto cabe recalcar que Bataille advierte que es difícil encontrar las formas puras que está describiendo (una comunidad de la exaltación del porvenir y de la fraternidad no sanguínea –acéfalo-religiosa– y otra del encadenamiento a los valores tradicionales y al pasado –monárquico-militar).

De modo que Nietzsche es aquí convocado para señalar que su representación de los valores se opone a la conformación social monárquico-militar, por su carácter dionisiaco. En este punto es clara la interpretación batailleana acerca de Nietzsche, pues si Nietzsche renegó de cualquier conformación que estuviera ligada a lo religioso (pues en ella – y sobre todo en el cristianismo- se daría una renuncia al poder), Bataille apuesta y subraya el papel de la religión en este punto, señalando que se trata de una confusión ligar religión a renuncia de poder, y sostiene que el término religión debe ser tomado en su actualidad como un desafío. Claramente puede verse aquí la puesta en marcha de una transgresión respecto a Nietzsche y su lectura de la religión, pues lo que propone es no atar el término al pasado, sino pensarlo de manera nueva.

Al convocar a “Nietzsche Dioniso” Bataille remite a un tipo de reconstitución, tras la descomposición de la sociedad, que no se vincula a la soberanía civil-militar, sino que, acompañada por el nacimiento de figuras sagradas y mitos que renuevan la vida realizando “lo que se cumple en el futuro”, prefigurando así un tipo de soberanía que no está ligada a lo militar, ni a lo estatal, ni a lo civil, sino a lo religioso. Esto permite sostener que ya en este texto temprano estaría en germen la idea de un tipo de soberanía que la audacia nietzscheana ya dejó entrever al pretender un poder que no se inclina ante nada, derrumbando a la vieja soberanía. Bajo esta interpretación, *Así habló Zaratustra* le sirve a Bataille para pensar un tipo de soberanía que está ligada a *Kinderland* como desafío del *Vaterland* y si hace mención de “Nietzsche Dioniso” es para dar cuenta de un elemento propositivo en la filosofía de Nietzsche. No es “impotente negación”, sino que le posibilita pensar a Bataille en un tipo de combate que no se da en el campo de batalla de la guerra, sino en el plano de la experiencia intensa que nuestro autor vincula a lo religioso y a un tipo de temporalidad propia del futuro que, lejos de un pensamiento utópico que ata los planes de un tipo de porvenir a una acción reglada por la importancia del proyecto, es un porvenir abierto y, en ese sentido, trágico. Bataille toma asimismo *El nacimiento de la tragedia*, a partir del cual da cuenta de esta estructura ambivalente de la comunidad por venir, cuyo paradigma es Dioniso. Dioniso señala hacia la “aniquilación de las barreras y límites habituales de la existencia” (Nietzsche, 2007:78) y así la libera de múltiples ataduras y sumisiones:

AL MISMO TIEMPO QUE LA FIGURA SAGRADA-NIETZSCHEANA-DE DIONISO TRÁGICO LIBERA LA VIDA DE LA SERVIDUMBRE, ES DECIR, DEL CASTIGO DEL PASADO, LA LIBERA TAMBIÉN DE LA HUMILDAD RELIGIOSA, DE LAS CONFUSIONES Y DE LA TORPEZA DEL ROMANTICISMO. EXIGE QUE UNA

VOLUNTAD DESLUMBRANTE CONVIERTA A LA TIERRA EN LA DIVINA EXACTITUD DEL SUEÑO (A, 125).

Vale aclarar que en esta frase que citamos parece transparentarse que la idea de religión que sostiene Bataille la aleja de toda concepción que la convierta en sinónimo de piedad, recogimiento, debilidad, humildad. Religión aquí es potencia, voluntad, soberanía, libertad y porvenir. Es también tragedia, ignorancia de lo que va a venir, así como una forma de resistencia al avance del mundo de la servidumbre. Por ello es que Bataille toma como figura la tragedia *Numancia* de Cervantes<sup>30</sup>, pues esta tragedia le permite a Bataille revivir la humanidad perdida, el mundo de verdad y de pasión inmediata cuya nostalgia no se apaga. Numancia es el símbolo de la ciudad (comunidad) que puede exigir un amor total, donde la existencia colectiva no se organiza bajo el primado de la necesidad, sino bajo el primado de la exaltación gloriosa de la libertad: no ser siervos de los romanos, sino resistir a su embate con la soberanía trágica de la muerte común<sup>31</sup>.

La importancia y actualidad que Bataille entrevé en Numancia está dada por la evidencia que introduce en el mundo de la política: a la miseria de la comunidad unitaria que se funda en un jefe (o el fascismo), debe oponerse algo más fuerte, “algo más que una negación agitada”. La comunidad sin cabeza, sin jefe, sin patria, la comunidad afectiva cuya imagen es Numancia, exige el lazo fraterno no sanguíneo que reúne a los hombres mediante una tragedia: la muerte. Esposito ve en estos movimientos del pensamiento de Bataille el recorte de lo impolítico en lo político y viceversa. Frente a la cabeza de la comunidad unitaria, Bataille opone una sociedad bipolitéfala, en la que se recorta impolíticamente la comunidad acéfala. En este sentido, la tragedia representa lo irrepresentable, en ese paso a lo impolítico: “El objeto irrepresentable de la representación es entonces la decisión de una muerte en común, la comunidad *decidida* en la muerte.” (Esposito, 2006 :318)

No sucumbir al primado de la necesidad, marca en Bataille ese nervio tenso en relación a la política que subraya su impronta nietzscheana y señala hacia una soberanía que ya no implica la política, sino su impugnación. A la política entendida como “juego

---

<sup>30</sup> Cf. La Comedia del “Cerco de Numancia” (Cervantes Saavedra, 2003: 863-895).

<sup>31</sup> La realidad de la vida común de la que es imagen Numancia es la verdad religiosa de la muerte. No hay patria que pueda proteger de la muerte, y a la vez desde la patria, la existencia militar niega esa significación profunda de la muerte (o dicho de otro modo, la patria no puede despertar la unidad comunal de los hombres, pues sigue subordinando todo a una utilidad particular) la comunidad “no se puede fundar más que sobre una conciencia común de lo que es la existencia profunda: juego emocional y desgarrado de la vida con la muerte” (A, 129)

de alteraciones y los compromisos que hacen posibles combinaciones precarias de fuerza, e imposible la formación de una verdadera comunidad de sentimiento” (A, 129); Bataille opone la realidad religiosa dionisiaca, realidad trágica que es el cataclismo de toda fundación política: a la unidad precaria encabezada por un jefe, Bataille opone la atención en ese carácter propio de lo común que no es político:

La vida exige que los hombres se reúnan, y los hombres no se reúnen sino mediante un jefe o mediante una tragedia. Buscar la comunidad humana SIN CABEZA es buscar la tragedia: la ejecución del jefe es en sí mismo tragedia (...) EL ELEMENTO EMOCIONAL QUE LE DA UN VALOR OBSESIVO A LA EXISTENCIA COMÚN ES LA MUERTE (A, 130).

Las afirmaciones de este tenor no son para Bataille otra cosa más que “verdades dionisiacas” y “misterios dionisiacos”: verdades en tanto encarnan la realidad de la existencia común y misterios, no por esotéricas, sino por ser “verdades que desgarran” (A, 130), se trata revelaciones que transfiguran al ser humano<sup>32</sup>. Desde esta perspectiva trágica que piensa lo común, se hace patente asimismo esa tensión propia del pensamiento batailleano al poner en juego lo representable y lo irrepresentable de la existencia humana, o mejor, el cruce entre la representación y lo irrepresentable, dando marco a la elección imposible. Así, parece evidente el vínculo con *El nacimiento de la tragedia* donde Nietzsche expone claramente las vicisitudes del hombre trágico:

En este sentido el hombre dionisiaco se parece a Hamlet: ambos han visto una vez verdaderamente la esencia de las cosas. Ambos han *conocido*, y sienten náuseas de obrar; puesto que su acción no puede modificar en nada la esencia eterna de las cosas, sienten que es ridículo o afrentoso el que se les exija volver a ajustar el mundo que se ha salido de quicio. El conocimiento mata el obrar, para obrar es preciso hallarse envuelto en el velo de la ilusión”(Nietzsche, 2007:78).

Esta imposibilidad de resolución no se da por demasiada reflexión. Nietzsche sostiene que la imposibilidad de resolución está dada porque Hamlet ha penetrado en la más horrenda verdad, verdad que al ser conocida plenamente, pesa más que todos los motivos que pudieran motivar la acción. La excesiva lucidez de Hamlet, imagen ejemplar del hombre dionisiaco, “justifica la ineficacia de la acción en la realidad” (Dumoulié, 1996:49). Así, la tragedia del saber y la tragedia política, son rostros de la existencia que, desde la perspectiva trágica que no cesan de mostrar el desfase, el desajuste o la antinomia irreductible que quiere representar lo que excede la presencia.

---

<sup>32</sup>Es llamativo que en este punto Bataille vuelva sobre Sade, como si en Sade estuviera presente esa verdad dionisiaca, desgarradora, que está en plenitud a partir de la mostración de la muerte.

Al retomar la palabra de Nietzsche, quisiéramos señalar que la decisiva lucidez de Hamlet-Dioniso (a los que incorporamos el Acéfalo) no esquiva la realidad trágica<sup>33</sup>, sino que la tragedia del saber se sobreimprime a la tragedia de la política en la que Bataille ve las múltiples negociaciones y falsificaciones que se ponen en marcha cuando la fuerza de la vida común está en decadencia.

La lectura que hace Bataille de Nietzsche en este momento claramente muestra para nosotros un paralelismo entre Dioniso/vida trágica/comunidad. De esa forma, parece que Nietzsche le da la pauta para criticar el aspecto servil de la existencia sosteniendo ante la servidumbre (como ley del tiempo presente) la potencia de las verdades desgarradoras. Poner bajo sospecha el sentido de la política es ya sostener una perspectiva trágica de lo común, pues es señalar el desfasaje entre lo común y la política. Bataille al retomar la imagen de Dioniso, le pone rostro simbólico a la potencia de lo que desarrollará en torno a la soberanía: lejos de sucumbir a la servidumbre, a la apariencia de realidad, al encadenamiento a una identidad, Dioniso es símbolo de la embriaguez exigiendo la restitución de la vida a lo real. Ese dios trágico “nacido de un vientre fulminado”(A, 125), es el índice de ese “enloquecimiento de las diferencias” (Dumoulié, 1996: 49) que pone en cuestión cualquier idea apaciguadora de la vida humana y de la vida política.

### **1.3. Transvaloración del sentido: cumbre y ocaso.**

En múltiples textos (sea que pertenezcan a *Acéphale* o no, pero que son de la misma época) encontramos una constelación de problemas que se encuentran ligados a la lectura que Bataille realiza de Nietzsche, en los que rastreamos los vinculados con la cuestión de la soberanía, y en los que resuena la perspectiva trágica que hemos querido mostrar. En esta constelación, la cuestión de sentido sobresale, pues ¿en qué otra cuestión, si no es el sentido, es decisiva la tragedia?

Ampliando la comprensión de la existencia humana en tanto existencia trágica, Bataille sostendrá a lo largo de su obra una suerte de batalla con el sentido. Pero, ¿cómo debemos comprender “sentido”? Cuando Bataille arremete contra el sentido, o intenta socavar su reinado casi absoluto, lo que lleva a cabo es un puesta en crisis del sentido en términos de la teleología y por ello mismo, de fundamento trascendente (racional)

---

<sup>33</sup> Dumoulié —en torno a Nietzsche y Artaud— expresa la primacía metafísica de la tragedia que no decide nada en la realidad para mejor decidir en lo Real; así la excesiva lucidez de Hamlet, imagen ejemplar del hombre dionisíaco que justifica la ineficacia de la acción en la realidad. (Dumoulié, 1996)

plausible de ser captado por los hombres y por lo tanto de obrar en consecuencia (ajustando racionalmente su acción a la búsqueda del resultado esperado).

### ***La moral de la suerte***

En el artículo titulado publicado en *La critique social* titulado “La suerte” Bataille afirma que lo que distingue a la existencia humana es que logra dotarse de un sentido, a lo que sigue. “Pero no hay nada bello, nada grande... que no se encuentre *por suerte* y que no sea *raro*”(CS, 208). De allí se sigue que, desde su perspectiva el sentido no es algo dado, algo que puede ser encontrado o no, hallado o perdido, sino que lo que está a la base de esa afirmación batailleana es que el sentido es algo que, sin estar presente de suyo, la existencia humana se da sí misma, se dota de ese sentido como un reaseguro de la existencia.

Apostando por la suerte, lo raro, lo bello en tanto que extraño, lo que no se encuentra limitado a las reducciones de la estadística, Bataille establece una oposición con la media. Según nuestro pensador, lo único que podría dar sentido a la vida humana está ligado a esas suertes escasas, que se opone radicalmente al sentido de “los grandes números”, eso que no llega por mérito (inscripto también en la lógica del sentido de lo que Bataille llama los grandes números, lo habitual o lo corriente). De este modo, sostiene que nada puede tener sentido humanamente si se somete a la ley del gran número, al sentido captado desde la pobreza estadística de la media, del gran número procede la reducción a la medida común y juicios conforme a la media. La suerte, en cambio, crea de golpe sin esfuerzo y sin trabajo.

Desde esta perspectiva se va trazando una moral que, tal como quisiéramos mostrar, desemboca en el tema de nuestro interés: la soberanía. La moral del gran número es percibida por Bataille como un empobrecimiento de las potencialidades humanas respecto a lo que antes describíamos como dionisiaco, y que en el texto citado toma la imagen de la fiesta. La moral del gran número reduce el valor de la vida humana al trabajo útil que es capaz de efectuar. En este marco, “las suertes humanas han sido utilizadas para fines particulares y, si se quiere, *consumidas* de modo egoísta fuera de los conjuntos donde habrían podido ser motivo de orgullo y un momento liberador de *fiesta*” (CS, 211), una expresión batailleana que no deja de recordarnos la distinción nietzscheana entre la moral gregaria del rebaño y la apuesta por el espíritu libre (tan presente por ejemplo en *La genealogía de la moral* y *Más allá del bien y del mal*).



Es casi imposible no reconocer aquí la traza nietzscheana que acentúa lo intempestivo, el gusto por lo raro, lo solitario, y lo único y cómo se vincula al problema del sentido y la verdad. De manera contundente plantea Nietzsche en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* que el sentido (lo que se tiene por verdad) no indica más que el pacto que se ha sellado para vivir gregariamente, es decir, el sentido no es otra cosa que el resultado de los acuerdos sobre la realidad y cierta uniformidad en el hacer, saber y creer. Lo que se tiene por verdadero, lo que fija un sentido, es también una “designación de las cosas uniformemente válida y obligatoria” (Nietzsche, 2000). Recordemos que ante esto, Nietzsche reconoce no sólo el poder legislativo de la verdad<sup>34</sup>, sino también-como expresa en *Más allá del bien y del mal*- las implicancias valorativas que determinan como valioso un tipo de vida en detrimento de otros:

También detrás de toda lógica y de su aparente soberanía de movimientos se encuentran valoraciones o, hablando con mayor claridad, exigencias fisiológicas orientadas a conservar una determinada especie de vida. Por ejemplo, que lo determinado es más valioso que lo indeterminado, la apariencia, menos valiosa que la “verdad” (Nietzsche, 1983:24).

Al desmontar el ideal de verdad, Nietzsche no sólo abre una llaga en el sentido, sino que además expone esa llaga en la estructura de una crítica a la moral: sostiene la sospecha acerca de estas valoraciones que, si se muestran necesarias para regular la vida, también imponen un modo gregario de concebirla. En Bataille encontramos que, dotar de sentido a la vida humana desde el punto de vista de la moral del gran número significa reducir la vida a las composiciones admisibles, es decir, es no dar cuenta de la existencia humana en tanto laberinto<sup>35</sup>.

Se podría trazar una suerte de cuadro de correspondencias en el cual encontraríamos que a la existencia humana corresponden la imagen del laberinto, la tragedia, la exaltación de lo raro y embriagador, puestas en tensión con las formas de vida reducidas, fragmentarias, serviles. En “El aprendiz de brujo” encontramos esta especie de conjuración batailleana contra los males de la reducción al trabajo, a lo útil y servil. A partir de las figuras del artista, del científico y del político, donde Bataille se

---

<sup>34</sup> En *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* se lee: “¿Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas, adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son”.- (Nietzsche, 2000: 17)

<sup>35</sup> Justamente bajo el título “El laberinto”, Bataille escribe un texto en que elabora una suerte de ontología de la “insuficiencia de los seres y del carácter compuesto de la existencia” que tiene en la risa su anclaje: la risa descompone la sensación de suficiencia y está ligada en este desarrollo a “la agonía de Dios”. Volveremos sobre esto en el Capítulo 4.

enfoca a mostrar las diferentes abdicaciones frente a la totalidad que el hombre es. Se trata de señalar, bajo la crítica a la ausencia de totalidad y a la renuncia a una moral no servil, una moral (¿soberana?) que impugna “un mundo donde la necesidad de ser hombre está ausente, [donde] ya no hay lugar más que para que el rostro sin atractivo del hombre útil” (CS, 235), impugnación a la moral del rebaño que rebaja la totalidad a la utilidad<sup>36</sup>.

La crítica está asociada a la constitución del hombre en tanto ser fragmentado, disociado, lo cual para Bataille no es más que la renuncia a la existencia a cambio de la función: “La vida es la unidad viril de los elementos que la componen. Contiene en ella la simplicidad de un hachazo” (CS, 240). Resulta claro entonces que el modo de existencia que Bataille reclama es un tipo de existencia plena, no sometida a ningún proyecto particular, ni a una moral servil, un tipo de existencia en la que no pueden separarse o disociarse el conocimiento, la existencia y el éxtasis. Este tipo de existencia se da en la marco de una recusación de la teleología en tanto ordenamiento de medios y fines.

El sentido entonces, es disputado a lo teleológico por la suerte, por el azar: la existencia se abre así a la disposición caótica, transgresora, trágica, informe del azar. Pero en el cuadro de posibilidades en las que se tensa la existencia humana, el desbordamiento del azar genera temor, por lo que una y otra vez se da una especie de regreso a la garantía teleológica del sentido vinculado a los grandes números, al mérito y a la decisión<sup>37</sup>.

### ***La alegría trágica***

Las oposiciones en las que se enmarca esta perspectiva batailleana permiten pensar el trazado de la mirada del hombre que invierte algunas verdades ya tomadas por absolutas: como hemos visto, siguiendo a Nietzsche en múltiple avances, Bataille insistirá en ese elemento trágico que le permitirá afirmar que lo propiamente humano es arder y consumirse, mientras que lo inhumano es entregar la existencia al encadenamiento de los actos útiles. Ante esto no resulta extraño el título del último

---

<sup>36</sup> Cf. Parágrafo 116 “*Instinto gregario*” de *La gaya Scienza* (Nietzsche, 1999).

<sup>37</sup> A partir de allí Bataille entrevé la potencia del mito, que propicia ese tipo de existencia semejante a las llamas y cuyo sentido es el retorno a la totalidad perdida: “Sólo el mito devuelve a la comunidad donde se reúnen los hombres a aquel que con cada prueba había visto quebrarse la imagen de una plenitud más amplia. Solo el mito entra en los cuerpos de los que une y les reclama la misma espera. Es la precipitación de cada danza; lleva la existencia “a su punto de ebullición”: le comunica la emoción trágica que torna accesible su intimidad sagrada”. (CS, 249).

texto aparecido en *Acéphale*: “La práctica de la alegría ante la muerte”, texto que es importante leer bajo la guía del epígrafe elegido de (las rimas preliminares de) *La gaya Scienza*: “*Soy todo esto, quiero serlo: al mismo tiempo paloma, serpiente y cerdo*”(Nietzsche, 1999).

La existencia humana es abordada desde la tragedia del saber que tiene como su centro a la muerte y la verdad implicada en la realización de la vida en el desgarramiento. Ante la tragedia, Bataille propone la alegría ante la muerte, propone siguiendo a Nietzsche, asumir las contradicciones propias de lo humano donde “ser todo al mismo tiempo” no es sólo asumir la experiencia de vértigo de la vida que no tiene garantías ni seguridades, que es múltiple y sin más allá, sino también asumir la potencia de esas contradicciones.

Una mística comienza a esbozarse aquí, la mística de la alegría ante la muerte, una mística que no cuenta con el reaseguro de un más allá, y en el que es fundamental el movimiento que impone la risa. El místico de la alegría ante la muerte no es un hombre acorralado, su jovialidad conlleva a la liviandad de la risa ante cada posibilidad humana, pero a quien también “le toca” inexorablemente la totalidad de la vida (*A*, 164-165):

La “alegría ante la muerte” significa que la vida puede ser magnificada de la raíz a la cumbre. Priva de sentido a todo lo que es *más allá* intelectual o moral, sustancia, Dios, orden inmutable o salvación. Es una apoteosis de lo perecedero, apoteosis de la carne y del alcohol así como de los trances del misticismo (*A*, 165).

Según Bataille, esta mística vuelve a las formas religiosas anteriores a la servilización moral, es decir a lo que Bataille entiende por religioso<sup>38</sup>, es decir, una experiencia de lo religioso que no es apaciguamiento ni búsqueda de salvación, sino que “renueva el júbilo trágico” donde la existencia humana aparece bajo la luz de lo que se consume, luminosidad fulgurante en su propio consumirse. Podemos pensar a partir de aquí que se trata de una transvaloración de la existencia humana que toma como su centro lo perecedero, bajo la constatación de la ausencia de más allá, sin Dios, sin un sentido totalizador que brinde satisfacción. Bataille talla progresivamente una imagen del hombre que está atravesada y transfigurada por la “Mandíbula del tiempo”, contra la imagen de la existencia empañada por una moral que Bataille siguiendo a Nietzsche, considera una moral empequeñecedora.

En Nietzsche está presente en múltiples textos esa espera de un nuevo hombre, que no temiese ante lo divergente, que no escapara a la dificultad de la comprensión, el

---

<sup>38</sup> Ver capítulo 3.

hombre integral: que no se vea tentado de construir un sentido a su servicio, sino que pueda mirar de frente lo que está ante él. Es en este punto que Bataille encuentra en Nietzsche al filósofo que puede formular paradojas y complejizar la idea de hombre. En *Sobre Nietzsche* Bataille expresa:

La aspiración extrema, incondicional, del hombre ha sido expresada por Nietzsche por primera vez *independientemente de un fin moral y del servicio de un Dios*.

Nietzsche no puede definirla de manera precisa, pero ella le anima: la asume de parte a parte. Arder sin responder a ninguna obligación moral, expresada en tono dramático, es sin duda una paradoja. A partir de ahí es imposible predicar o actuar. De ello se desprende un resultado que desconcierta. Si cesamos de hacer de un estado ardiente la condición de otro, ulterior y dado como un bien aprehensible, el estado propuesto parece una fulguración en estado puro, una consumación vacía (SN, 13).

### ***La existencia insubordinada***

Bataille retomará una y otra vez esa atención presente en Nietzsche en el hombre integral. El hombre integral nietzscheano es aquel cuya perspectiva va más allá del bien y del mal. Aceptando con Nietzsche que los conceptos son ficciones<sup>39</sup> con la finalidad del entendimiento, todo concepto de hombre ha supuesto una ficción, una falsedad, ante lo que vale preguntarse: ¿Al servicio de qué ha sido perpetuada determinada concepción de hombre, de moral, de sentido? ¿qué es lo que se ha querido conservar? Bajo la interpretación aristocrática que lleva a cabo Nietzsche acerca de la humanidad<sup>40</sup>, valora que el hombre superior es el que debe tomarse como ideal y asume que es necesario que

---

<sup>39</sup> Cf. *Más allá del bien y del mal* donde Nietzsche identifica los *conceptos* puros con ficciones convencionales, conceptos a los que tratamos como si fuera un “en sí”, en las cosas, poniendo nuevamente en marcha la mitológica (Nietzsche, 1983: 43).

<sup>40</sup> Vale decir que la aristocrática antropología que Nietzsche desarrolla al distinguir entre hombres superiores y hombres inferiores, que supone a su vez la necesidad de que perezcan los inferiores para el que se logre el ideal (que encarna el hombre superior) es modulado por Bataille, suavizando algunas de las expresiones más “difíciles” de Nietzsche. Teniendo que en cuenta la complejidad de este aristocratismo nietzscheano no sólo expresa la crítica a los “enfermos, degenerados, decrepitos, dolientes por necesidad” (Nietzsche, 1983: 88), sino que delinea ese “*pathos de la distancia*”. Nietzsche sostendrá la importancia de la sociedad aristocrática en tanto sostiene una escala de jerarquía y de diferencia de valor entre un hombre y otro hombre (implicando así la esclavitud). El *pathos de la distancia*, surge “de la inveterada diferencia entre los estamentos, de la permanente mirada a lo lejos y hacia abajo dirigida por la clase dominante sobre los súbditos e instrumentos, y de su ejercitación, asimismo permanente, en el obedecer y el mandar, en el mantener a los otros subyugados y distanciados, no podría surgir tampoco en modo alguno aquel otro *pathos* misterioso, aquel deseo de ampliar constantemente la distancia dentro del alma misma, la elaboración de estados siempre más elevados, más raros, más lejanos, más amplios, más abarcadores, en una palabra, justamente la elevación del tipo “hombre”, la continua “auto-superación del hombre”, para emplear en sentido sobremoral una fórmula moral” (Nietzsche, 1983: 219).

Algunas de las diferencias que notamos a este respecto: 1. el “enemigo” de Bataille no es necesariamente el cristianismo (ni el platonismo socrático), sino que es más bien la moral y la imagen de hombre que se deriva de la reducción del hombre a la racionalidad y a la utilidad, en síntesis, el burgués. 2. Bataille da lugar a lo bajo gracias a la vertiente gnóstica en su pensamiento, que le permite dar cabida a lo bajo, defectuoso y no caer en cierto aristocratismo. 3. A partir de importancia que le brinda a la noción de “heterogéneo”, puede pensar una suerte de identidad entre lo elevado y bajo en tanto ambos se distancian de la media, o de lo homogéneo.

perezcan los inferiores para que se logre ese ideal. Una superioridad difícil, improbable, nunca propia del gran número, “cuyas condiciones de vida son delicadas, complejas y difícilmente calculables”(Nietzsche, 1983: 88). De modo que bajo esta perspectiva, el impacto de las ficciones y constructos demasiado humanos, se da sobre todo en el plano práctico, vital, pues las condiciones de vida del hombre superior son delicadas, no calculables, no uniformes, quizá incomprensibles por su complejidad. Vemos así que la crítica del valor de la verdad se transfigura en crítica de la moral, del valor de la moral y de sus fuentes.

Nietzsche critica las religiones que han empequeñecido al hombre superior y que han conservado la vida del hombre doliente, caracterizado en *Más allá del bien y del mal* como portador de los siguientes rasgos: la falta de independencia, la desesperación, falta de ánimo, inseguridad, la autodestrucción, falta de amor a lo terrenal, el desprecio de lo sensual (Nietzsche, 1983: 89). Estos rasgos definen al “hombre inferior”, así como la docilidad de rebaño, la mediocridad, la enfermedad y la falta de apego a la vida, que han proyectado las morales de empequeñecimiento, sosteniendo estos valores como ideales: una ficción que ha invertido los valores dando como resultado el hombre europeo moderno. El camino no fue otro, según él, que negar todo aquello que hace referencia al hombre superior: “Quebrantar a los fuertes, debilitar las grandes esperanzas, hacer sospechosa la felicidad inherente a la belleza, pervertir todo lo soberano, lo varonil, conquistador, ávido de poder, todos los instintos que son propios del tipo supremo y mejor logrado de «hombre»”(ibid.)

Nietzsche es crítico de esa idea y concepto de hombre que no es más que la “abreviación” de lo que podría llegar a ser, un empequeñecimiento atroz que ha domesticado y convertido en calculable, en regular, en necesario, lo que de principio no está fijado. Se ha domesticado, se ha ajustado a la regla: la “eticidad de la costumbre” y la “camisa de fuerza de lo social” han confluído en esta construcción en la que no hay sitio para lo nuevo (Nietzsche, 1998: 77)<sup>41</sup>. En pos de esa idea de hombre integral Nietzsche verá la complicada de la existencia humana en tanto “creador y criatura”, en tanto está regida por la exigencia del *pathos de la distancia*.

Si bien Bataille no retomará esta expresión, vale preguntarse hasta qué punto puede tomarse como índice de su elaboración acerca de la soberanía, por supuesto teniendo en cuenta las diferencias (algunas de las cuales ya fueron señaladas en las notas

---

<sup>41</sup>Encontramos una alusión a este problema en (Bodei,2006: 211 y ss)

precedentes). ¿No es notable que Bataille establezca una guerra a la moral empequeñecedora, reductora de la vida a su aspecto estadístico, útil, esperable? ¿la búsqueda de intensidades propias de las experiencias llamadas dionisiacas, extáticas, exuberantes, no atiende a la importancia de la insubordinación, a la negativa a someterse a principios dictados por nadie y por nada, a ser obediente a sí mismo y a lo más elevado de cada uno (a las búsquedas más raras y solitarias de cada uno como diría Nietzsche?).

Recordando que en Nietzsche el *pathos de la distancia*<sup>42</sup> impone derechos y prioridades (invirtiendo los derechos y prioridades del rebaño) pero sobre todo impone un compromiso para con el hombre, para con lo inacabado que él es, para con ese puente que él tiende, para con su porvenir, ¿no resulta significativo a la hora de pensar un tipo de subjetividad que desarrollará Bataille como nueva orientación para pensar el estatuto de lo humano? Ese *pathos* misterioso al que se refiere Nietzsche, ¿no implica que la distancia no se da sólo en el plano social, sino sobre todo en un plano subjetivo?. Obligación del hombre superior para consigo mismo, de hacerse más lejano, más elevado; en suma, diferente. Lo superior es un puente tendido y no una meta: está lanzado al porvenir<sup>43</sup>. Así lo encontramos en lo prólogo del *Zaratustra*: “Yo os enseño el *superhombre*. El hombre es algo que debe ser superado. ¿Qué habéis hecho para superarlo?” (Nietzsche, 2004: 36).

El *pathos de la distancia* nietzscheano ya está presente la puesta en cuestión de la moral utilitaria en tanto se orienta a lo extramoral, a la creación de valores (que ya no se proyectan a partir de la utilidad sino a partir de lo elevado). Interesa la posibilidad de acuñar, de crear, posibilidad excesiva que difiere de la prudencia del cálculo (que no puede crear, pues se mide con lo que ya existe y su valor tiene un origen exterior, ligado al uso, a la costumbre, a la utilidad). Esa posibilidad que Nietzsche hace suya en *La genealogía de la moral* de buscar de dónde brotaban las valoraciones y desmontar

---

<sup>42</sup>El *pathos de la distancia* es asimismo un elemento que puede tomarse a favor de la crítica de la utilidad en Nietzsche, pues, tomando por caso el utilitarismo que considera que es bueno aquello que puede brindar felicidad a la mayoría, el *pathos de la distancia*, va más allá de la felicidad (como placer y ausencia de dolor), pues imprime el sello de la prioridad de lo que debe ser, y eso, no según nuestro punto de vista regular, democrático, igualitario, sino desde un punto de vista aristocrático.

<sup>43</sup> En *La genealogía de la moral* leemos: “¡lo superior no debe degradarse a ser el instrumento de lo inferior, el *pathos de la distancia* debe mantener separadas también, por toda la eternidad, las respectivas tareas! El derecho de los sanos a existir, la prioridad de la campana dotada de plena resonancia sobre la campana rota, de sonido cascado, es, en efecto, un derecho y una prioridad mil veces mayor: sólo ellos son las *arras* del futuro, sólo ellos están *comprometidos* para el porvenir del hombre” (Nietzsche, 1998: 161)

piedra a piedra la imposición de sentido de una forma de vida, es solidaria de la puesta en cuestión que lleva a cabo Bataille<sup>44</sup>.

Bataille seguirá las huellas nietzscheanas en esta crítica a la moral y, *escribiendo en comunidad con él*, como gusta decir Bataille, se hace patente la impugnación de toda aquella moral que, como la utilitaria, acepta la sujeción del hombre a otra finalidad que no sea él mismo. La incidencia del impulso nietzscheano está entonces ligado a desmontar la subordinación y su estructura en relación al sentido, dando cabida a la transgresión de los límites impuestos por la vida servil (al servicio de un Dios, de un jefe, de un sistema económico-político, al servicio del sentido).

La expresión batailleana que encontramos en *Sobre Nietzsche*, “Arder sin responder a ninguna obligación moral”, con la que Bataille identifica la orientación del pensamiento nietzscheano, resalta ese elemento de consumación y gasto, que será propio de la lectura que Bataille realiza de Nietzsche. Es entonces desde esta valoración del instante, que Bataille considera la necesidad de poner en evidencia el estado del hombre (actual) y la moral a la que obedece. El hombre se encuentra fragmentado debido a la necesidad de actuar, que lo especializa y limita. En la actividad se subordinan cada uno de los instantes a un resultado preciso, borrándose el carácter total del ser (SN, 19). El hombre total, la vida entera sólo puede darse sin subordinación: debe tener la libertad por esencia.

### ***La cumbre y el mal***

Y es en este punto que el autor propone la existencia de dos morales en la vida humana: una moral de la cumbre y una moral del ocaso. La primera tiene la libertad y el instante como sus principales características y es propia del hombre total, del hombre completo. La segunda es la moral que subordina la vida a la actuación, es la moral del imperativo. Sin embargo Bataille no deja de notar que ambas morales son necesarias, en contra de su predecesor, sosteniendo que “el destino que Nietzsche reservaba al hombre le sitúa

---

<sup>44</sup> Huelga decir que según Nietzsche el concepto Bueno no nace de la Bondad, sino de aquella autonominación y autovaloración que, desde el pathos de la distancia, pudieron arrogarse los poderosos, los hombres de posición superior, de sentimientos elevados. Lo bueno era entonces su obrar y ellos mismos como nobles, lo bueno era lo que en ellos sostenía el rango que los distanciaba de lo “bajo, lo abyecto, vulgar y plebeyo”. (Nietzsche, 1998,38). Sánchez Pascual, anota al respecto que “Nietzsche analiza el vocablo “malo” (*schlecht*), que significó originariamente el “simple”, el hombre vulgar y bajo. En cambio, el concepto “bueno” (*gut*) se refería al hombre de rango superior, al noble, al poderoso, al señor. Las valoraciones brotaban, por tanto, de una forma de ser, de una forma de hallarse en la vida y en la sociedad. Aunque es posible que alguna de las etimologías aducidas aquí y en otros lugares por Nietzsche estén equivocadas, lo decisivo es haber penetrado hasta la fuente de donde brotan los valores” (cf. Nietzsche, 1998: 10).

más allá del desgarramiento: no es posible retroceso alguno y de ello se desprende la inviabilidad profunda de la doctrina” (SN, 24).

En la Segunda Parte de *Sobre Nietzsche*, Bataille caracteriza la moral de la cumbre y la moral del ocaso, afirmando que va a tratar las cuestiones sobre *el bien y el mal en su relación con el ser o con los seres*. En este sentido, el bien siempre es el bien de un ser, el respeto a los seres; mientras que el mal es perjuicio inferido a un ser, su violación. Más que enfrentar el bien y el mal, u oponer la moral de la cumbre a la de ocaso, Bataille busca mostrar la aporía misma en la que se encuentra el hombre.

*La cumbre responde al exceso, a la exuberancia de las fuerzas. Lleva a su máximo la intensidad trágica. Se conecta con los gastos de energía sin tasa, con la violación de la integridad de los seres. Luego está más próxima del mal que del bien.*

*El ocaso –que responde a los momentos de agotamiento, de fatiga- concede todo el valor al cuidado de enriquecer el ser. De él provienen las reglas morales (SN, 48).*

La moral del ocaso no es lo que hay que suprimir, ni la moral de la cumbre es lo que hay que alcanzar. Se trata antes bien, desde este planteo, de mostrar ese escenario trágico en el que los hombres se encuentran respecto a la moral: la cumbre es *lo inaccesible* y el ocaso es *lo inevitable* (SN, 64). En este esquema que se enmarca en la perspectiva de una ontología del ser invertida (que no valora su conservación sino su puesta en juego), la cumbre moral difiere del bien (que quiere la conservación del ser) y el ocaso no tiene nada que ver con el mal. Ahora bien, qué elementos de este desarrollo nos interesan para pensar la propuesta de soberanía batailleana? ¿cómo se conjuga la cumbre, el ocaso, la preservación y la pérdida con la soberanía?

La moral de la cumbre, vale decir, sería el marco en el que se dan (sin proyecto, sin buscarlo, sin una acción orientada por fines buscados) los instantes soberanos. En cambio, la vida servil parece difícil de pensar si no es desde el ocaso (declinan las fuerzas en los esfuerzos del proyecto y de la acción por preservarse en el bien del ser). Cobra así relevancia la transgresión al sentido de lo humano (de la acción humana), pues en este texto, bajo la “tutela” de Nietzsche, Bataille pondrá en cuestión los principios a partir de los cuales se define, se justifica y se da sentido a la acción: en torno a la salvación se comenzaron a urdir las razones que un hombre puede tener para actuar, motivando sacrificios a las que se les dotaba de un sentido tomados como “el medio de religar a la acción el ascenso a la cumbre, la superación de sí mismo (...) Pero lo difícil, más allá, es subir hacia la cumbre sin razón, sin pretexto” (SN, 66).

Al señalar esta trampa en la que la cumbre es sometida a la salvación bajo una acción con sentido, trampa que Bataille estima constitutiva de la historia, nuestro autor



está mostrando la urdimbre en la que se teje el sentido, las reglas morales y la existencia humana en la historia. Ante esta trama, propone la moral de la cumbre sin razón, sin salvación: la cima trágica que es inaccesible, que no se puede buscar, y que es insostenible, que es de suyo inhabitable. Así, la soberanía parece ser la respuesta ante el encadenamiento de lo que es al tiempo futuro, implicando esa forma de vida que toma la transgresión como modo de acceder a la libertad y al instante, implicando así mismo esa tensión de lo posible y lo imposible:

si la cumbre no es la muerte, tiene tras de sí la necesidad de bajar. La cumbre, por esencia, es el lugar donde la vida es imposible en su límite. No la alcanzo, más que derrochando fuerzas sin regatear. No dispondría de fuerza para dilapidarlas de nuevo más que a condición, por mi esfuerzo, de recuperar las que he perdido. Por otra parte, ¿qué soy yo? Inscrito en límites humanos, no puedo sino disponer incesantemente de mi voluntad de actuar (SN, 64).

Otro rasgo fundamental de esta transgresión del sentido que introduce la moral de la cumbre es que asegura la comunicación entre los seres mediante la transgresión de los imperativos morales (del ocaso). Es en la cumbre (que comunica) que los hombres pueden salir de su aislamiento y ponerse en juego. Por ello el *mal*, la transgresión de la perduración y cerrazón de los seres, asegura la comunicación, asegura la soberanía. En la moral servil, en el ocaso, los seres siguen replegados sobre sí mismos, intactos. Pero debemos hacer notar que la cumbre es el lugar de la ruina, de la perdición, pues los seres se abren a la comunicación y en esa puesta en juego pueden llegar hasta el extremo del mal, de la violación de los seres, hasta el extremo de la muerte.

Ahora bien, es necesario decir que para Bataille la cumbre no puede ser propuesta como un fin, pues se la reduciría a la búsqueda de un provecho determinado, se la encerraría nuevamente bajo la lógica del proyecto. Es decir, solo se llega a ella sin la intención o determinación de conseguirlo. En este sentido, la cumbre que describe el autor, se distancia de la *apatía* sadeana que busca deliberadamente cometer el crimen (aún si se hace necesario forzar la voluntad<sup>45</sup>). Sin embargo, no se propone renunciar a la cumbre como tampoco suprimir las reglas morales. La cumbre es caracterizada entonces como la libertad del ser considerada en relación a la indiferencia al futuro,

---

<sup>45</sup>En este punto se hace inevitable mencionar la figura de Sade, que ha sido estudiada por Bataille en relación al problema de la soberanía: en *La souveraineté* se encuentran múltiples referencias a Sade, en *El Erotismo*, en *La literatura y el mal*. Es preciso decir entonces que la incidencia de Sade en el pensamiento de Bataille señala un posible abordaje de la soberanía en relación al erotismo y la literatura. En el abordaje de la soberanía que se propone desde la presente investigación, hemos considerado principalmente la centralidad de Nietzsche, Hegel, y Durkheim y Mauss.

asumiendo los riesgos que implica: he aquí uno de los principales puntos iluminados por el pensamiento nietzscheano.

#### **1.4. Voluntad de suerte y soberanía**

En *Sobre Nietzsche* Bataille asegura que no desarrolla ese libro en torno al filósofo dionisiaco desde una perspectiva teórica. Al momento de leerlo entendemos a qué se refería Bataille y qué tipo de cercanía y distancia establece con Nietzsche (sólo la segunda de las tres partes que componen el libro es teórica, en las otras partes se propone disipar un equívoco respecto a Nietzsche afirmando que él no es el filósofo de la Voluntad de poder, sino el filósofo del mal). Cabe esperar por tanto que *Sobre Nietzsche* no sea un comentario tradicional sino antes bien, como afirma Lotringer (1992), la tentativa de Bataille de circunscribir aquello que reconoce en Nietzsche como propio.

Una especie de comunidad de pensamiento y escritura -en gran parte del libro encontramos extensas citas de Nietzsche que Bataille hace suyas- *Sobre Nietzsche* es el índice de la lectura que llevará a cabo Bataille sobre el filósofo: no se trata de glosar al filósofo de la voluntad de poder, sino de llevarlo hasta el punto en que pueda dar expresión a ese planteo íntimo de la moralidad que pretende Bataille. ¿Será acaso por ello que *La genealogía de la moral* de Nietzsche casi no está presente? No es curioso este desfase considerando que, tomando la posta nietzscheana, Bataille trata acerca de la moralidad desde un punto distinto.

Desde el pensamiento de Nietzsche, Bataille se preguntará por la moralidad pero desde un punto de vista íntimo, acaso por ello la escasa presencia de *La genealogía* donde Nietzsche prueba el origen de las ideas morales, cuestionando el valor de las nociones de bien y de mal en la civilización europea. En principio podría decirse que Bataille establece una suerte de deslizamiento, que no se trata de continuar esta genealogía sin más, sino de pensar el bien y el mal desde la luz íntima que es propia de la experiencia interior: así desde el humus del pensamiento nietzscheano surge la perspectiva acerca del bien y el mal donde el sujeto, ya atravesado por esa criba que lo piensa como una “mala conciencia” o “falacia lingüística” (Nietzsche, 1998), pasa a ser entendido como subjetividad rota.

El bien y el mal en relación al ser o los seres es el intento batailleano de llevar a Nietzsche hasta al límite posible, sacar de allí consecuencias inusitadas: la revelación de lo imposible, una moralidad que no lleva a ninguna meta, que lleva a la pura libertad no

idealizada. “Lo que me conmueve en materia de moral es el temblor vivido por hombres que tuvieron que ir hasta el final” es lo que explica Bataille acerca de la exposición-*Discusión sobre el pecado*<sup>46</sup>- que daría lugar a la segunda parte de *Sobre Nietzsche*.

Una moralidad que no sólo transgrede la integridad del lenguaje (bien y mal ya aparecen tergiversados, indistintos, dejan de ser operativos, pues en su distinción son inadecuados para expresar esas experiencias intensas de temblor) sino que también viola la integridad del ser. Bataille mismo se vuelve un genealogista, en tanto desleyó los colores con los que se dispuso el cuadro del sentido de lo humano: la separación de los seres en su integridad y conservación constituye el bien.

Por eso la opción por el pecado, por la subjetividad rota, herida, por el sujeto desgarrado, por la experiencia que hace jirones: por eso la *suma ateológica*. Así como Nietzsche, a partir del filosofema de la Voluntad de poder, había recusado la idea de la vida que quiere su conservación (un tipo de existencia, respaldada en valores y verdades morales que la sustentan) al afirmar que la vida quiere más, “porque la vida es cabalmente voluntad de poder”(Nietzsche, 1983: 222); Bataille trazará sus propios encuentros y desencuentros con Nietzsche al proponer reescribirla como voluntad de suerte.

La voluntad de poder presenta una constelación de problemas y temas en la obra del último Nietzsche y que, como afirma Mazzino Montinari, no refiere a un principio metafísico, es la vida misma; donde hay vida, hay voluntad de poder, voluntad de superarse a sí mismo (2003: 123). La voluntad de poder nietzscheana hace suyo el desenmascaramiento de todo lo que se opone a la vida y a su querer más. En este sentido, la voluntad de poder es un concepto que estructura la crítica de la moral y del conocimiento, así como una crítica a los envejecidos sistemas políticos, religiosos, filosóficos del pasado y una crítica al nihilismo de su presente<sup>47</sup>.

El peligro que ve Nietzsche reflejado en el nihilismo que lo circundaba es el del cansancio o el *horror vacui* que ya no teme (ni espera) nada de lo que está por venir, ya no teme (y está atento) nada del hombre, porque este ser no es más que un animal domesticado, que gracias a la cultura, se piensa, se piensa a sí mismo como meta y como cumbre del sentido de la historia. El nihilismo es, desde Nietzsche, estar cansado

---

<sup>46</sup> En marzo de 1944 Bataille presentó la parte más teórica de *Sobre Nietzsche* (“La cima y el ocaso”) provocativamente retitulada “Discusión sobre el pecado” ante un auditorio conformado por filósofos e intelectuales entre los que se encontraban Sartre, Hyppolite, Marcel, Klossowski, Daniélou, etc.

<sup>47</sup> “Acaso existan incluso fanáticos puritanos de la conciencia que prefieren echarse a morir sobre una nada segura antes que sobre un algo incierto. Pero esto es nihilismo e indicio de un alma desesperada, mortalmente cansada” (Nietzsche, 1983: 29).

del hombre, no temerle más, pensar que él ya es cima y no esperar nada de él, no querer nada. El problema del sentido así, se presenta en el nihilismo como un final ya logrado. El “para qué” de la humanidad no tiene otra respuesta que “para esto que hoy se ve”, cansancio que no refleja más que falta de vitalidad.

Nietzsche, por el contrario, embiste contra este cansancio, creyendo que el hombre debe tomar para sí esa voluntad de poder que es la vida y debe quererse más, que, en este sentido, será quererse lejano, extraño, quererse aún en el temor de sí<sup>48</sup>. Los valores inestimables en este enfrentamiento al nihilismo son aquella jovialidad y orgullo, que no permiten disponer anticipadamente del futuro, sin saber con seguridad lo que es fin y lo que es medio para el fin, sin calcular. Quizá por ello la última transformación del espíritu es el niño y su inocencia, su olvido, lo que en él es nuevo comienzo. El niño y su caprichosa voluntad, su juego, su creación (Nietzsche, 2004: 54).

En *La genealogía de la moral* encontramos una crítica tenaz a la representación del tiempo y al sentido de la historia. Aparecen allí los siguientes movimientos: si el hombre sabe cuál es su sentido, hacia dónde va y qué medio debe emplear para ello, antes ha sido necesario volverse calculable, necesario, regular y además, ha sido preciso que respondiera de su propia representación, y de este modo responder a su interpretación del futuro, a lo que se prometió de sí. Pero esa idea del sentido como algo ya captado y prometido que espera que se realice implica para Nietzsche la *enfermedad de prohibirnos mirar demasiado tiempo a los abismos* (1998: 121).

Quizá, mirar a los abismos significó en él no definir un sentido, no decir *hacia allí*. Sino decir, por el contrario, voluntad de poder, extramoral, superhombre. Nietzsche describe un desencadenamiento respecto del tiempo pasado (y lo ya conocido), abriendo las puertas a la ignorancia frente al futuro, admitiendo la irreductibilidad del porvenir, de la suerte.

### ***De la voluntad de poder a la voluntad de suerte***

*Voluntad de Suerte* es el subtítulo que lleva *Sobre Nietzsche*, Bataille parece tomar en sus manos la tentativa de revisar/corregir/la voluntad de poder por la expresión *voluntad de suerte*, bajo la sospecha de que anidan aún en la formulación nietzscheana un bien y

---

<sup>48</sup>Ver en este punto *Destinos personales. La era de la colonización de la conciencia* (BODEI,2006: 177).

un deber que se imponen al hombre. Imposición que es leída como propia del camino a la acción que lleva a la *fragmentación servil* (SN: 24).

Es en esta instancia que la suerte, como este principio de la puesta en juego de la vida humana, requiere asimismo la atención en el porvenir que ya se encontraba en Nietzsche: porvenir que será leído como el fluir inacabable e improbable del tiempo, el exceso de los límites. Bataille vuelve a Nietzsche y a su desasimiento para mostrar que fue aquél quien pudo dar cuenta de la aspiración profunda a la que el hombre responde: no limitarse, no buscar reaseguros en un pasado, en lo conocido. He ahí la apertura a la herida que la suerte (no el poder) crea de golpe en el hombre.

Allí donde Nietzsche habla de fuerzas poderosísimas (*Ecce homo*) de la que él mismo es *medium*, Bataille ve sólo la suerte. No poder, sino éxtasis abrasador (SN: 123), es que la suerte hace patente lo posible del hombre. “Sólo un «juego» tiene la virtud de explorar hasta muy adentro lo posible, no prejuzgando los resultados, concediendo al porvenir tan sólo, a su libre cumplimiento, el poder que se atribuye habitualmente al prejuicio, que no es sino una forma del pasado” (SN, 18).

Bataille cree interpretar la intención nietzscheana mejor que lo que aquél lo hubiera hecho, quizá situándose en ese lugar extraño de suerte que es la amistad o la comunidad electiva que él quiso encontrar en Nietzsche. Por ello en la interpretación que nos brinda de la aspiración nietzscheana, el hombre aparece como una *fiesta inmotivada* (SN, 25), imagen escandalosa quizá de la vida completa, del hombre completo (pero no acabado), ya sin refugio en el sentido por medio de la acción.

En clave batailleana, la vida ya no es voluntad de poder, sino voluntad de suerte. Es la decisión ya sin resguardo, ni revelación ni redención. Una decisión que implica la acción en su reverso: se trataría de una acción que tiene como fin lo desconocido del tiempo futuro. Sin el saber de las consecuencias, la acción de la que se trata excede los límites conocidos. Acción mancillada, herida, atravesada por la flecha de lo improbable en el porvenir. Y aquí nuevamente el vestigio de la impotencia soberana<sup>49</sup>.

La soberanía en tanto posibilidad de la subjetividad parece atravesada de parte a parte por el pensamiento nietzscheano y, según señala Lecomte, es el singular ateísmo de Nietzsche el que da curso a esta mirada de Bataille de un sujeto puesto en juego: necesario ver en Nietzsche una especie de superación del plano religioso a partir de la cual lo divino habría devenido para Nietzsche la soberanía del hombre. No es la

---

<sup>49</sup>Para las relaciones entre la puesta en juego en Bataille en relación al azar y la importancia de Nietzsche al respecto remitimos a Rey J-M, *La mise en jeu* (L'Arc, 1990, 22-23).

inexistencia de Dios, sino su misteriosa y dramática *ausencia*, la que llevaría a la autonomía radical del hombre, autonomía que en Bataille, cobra el matiz de una insatisfacción ilimitada, atravesada por una moral del instante (*cf.* Lecomte en *L'Arc*, 1990: 18).

En la desgarradura que significó la guerra, horizonte de fango y muerte en el que escribe Bataille, la potencia significativa de la suerte, es correlativa a la de la fragilidad humana. En este horizonte de lo inacabado, la suerte es la forma del tiempo: “Hecha la salvedad de que la suerte es la duración del individuo en su pérdida, el tiempo, que quiere lo individual, es esencialmente la muerte del individuo (la suerte es una interferencia- o una serie de interferencias- entre la muerte y el ser)” (*SN*, 157).

En la *Discusión sobre el pecado* Bataille es interpelado por el auditorio (Sartre. Hyppolite, Daniélou, Klossowski, etc) respecto a la vinculación entre el pecado y la suerte, delineando algunos caracteres de la suerte. Allí Bataille explica que la potencialidad de la noción de suerte es que “engloba el conjunto de elementos en cuestión. De modo que no puede venir ni de dentro ni de fuera” (*DP*, 66), no es fruto del mérito ni del propósito de un individuo, sino de la coincidencia de ese conjunto de elementos que en tanto conjunto sigue abierto a nuevas configuraciones, a nuevos azares. A partir de aquí, es que tanto la gracia como el pecado son posibles gracias a la suerte. En esta discusión, la suerte aparece también como uno de los nombres de la muerte de Dios (el abandono de cualquier tipo de bien, de deber, de punto de apoyo), o como lo que queda tras su muerte:

Sólo queda hablar en la noche, al azar, y no tener más que una devoción: la suerte. Hay que decirlo, es una de las devociones más penosas, una de las más costosas, la que nos deja constantemente a merced de lo peor; mientras que los cristianos que tuvieron a merced de la gracia no me parecen tan desfavorecidos (*DP*, 85).

Huelga decir que el tono de Bataille en esta discusión deja entrever asimismo una cierta distancia respecto a Nietzsche: en esa mezcla de angustia y alegría que transmite, según él, la traición del lenguaje. Alegría y angustia desmesuradas que dan cuenta de la complejidad de la posición batailleana, un brete en el que las nociones son usadas contra sí mismas. En esa incomodidad, en esa desmesura del pensamiento que es traicionado por el lenguaje, parece que la risa nietzscheana- esa que se ríe de lo trágico- ya está extinta. Frente a la risa de Nietzsche, Bataille parece ofrecer otra risa, ¿acaso una

risa más amarga o más pueril tras la constatación de las dificultades de las que se trata?<sup>50</sup>

### ***Nietzsche, un pensador soberano***

La desmesura que hace explotar la comodidad de las nociones puede entenderse como un rasgo nietzscheano en el pensamiento de Bataille. Allí donde el lenguaje traiciona al pensamiento al encerrarlo en sus nociones, el mismo lenguaje recibe su merecida traición por parte del pensamiento. La noción de soberanía no está fuera de esta complicidad en la traición entre el pensamiento y el lenguaje que es también la que revela el nervio tensado entre lo posible y lo imposible, que Bataille se permitirá pensar con “ese pensamiento al límite del pensamiento” (*OC*, t. VIII: 404) que es el que a sus ojos encarna Nietzsche.

Es en el texto inacabado que se edita póstumamente bajo el título *La souveraineté*, que Nietzsche está presente en su reflexión sobre la soberanía (Cuarta parte: El mundo literario y el comunismo<sup>51</sup>). En este libro, Bataille establece las formas de la soberanía (social) para proponer – en una serie de rodeos y, por qué no, traiciones- su perspectiva acerca de la subjetividad, o la soberanía subjetiva. Allí señala una vez más que el pensamiento de Nietzsche no se puede reducir, pues en su propio pensamiento estaría la refutación a cualquier uso. Enfáticamente se pregunta una y otra vez, cómo reducir lo que es viento libre, cómo hacer uso de una vida y un pensamiento que insiste en ser fin y nunca medio.

Bataille se distancia de quienes hablan de un Nietzsche ya muerto, “en la mesa de disección” (*OC*, t. VIII: 400), marcando la identidad de lo que él expone en *La parte maldita* con la doctrina de Nietzsche. Identidad que no implica una fidelidad a rajatabla, sino acaso una fidelidad infiel, pues explícitamente afirma no ser un glosador de Nietzsche: no es la fidelidad a la letra lo que interesa- a menudo en lo minucioso de la teoría se distancian- sino que, sostiene, su pensamiento se sitúa en las condiciones en que se sitúa el de Nietzsche.

---

<sup>50</sup> En la *Discusión sobre el pecado*, a Bataille se le señala el tono “verídico” de su exposición, de su experiencia (De Gandillac, Adamov) y se da término a dicha discusión confrontando la modulaciones de la risa (la risa nietzscheana en Turín y la risa de Bataille).

<sup>51</sup> Recordemos que Bataille había pensado titular este libro *Nietzsche y el comunismo* y, teniendo en cuenta que reconoce la posición del comunismo (que reduce cada hombre al objeto) y la de Nietzsche (que libera al sujeto de los límites que le oponía el pasado y la objetividad del presente). (*OC*, t. VIII: 397-453). Vale pensar que acaso en la conjunción, en esa *y*, estaría dado el desafío al pensamiento de aquellos años. Acaso pensar un comunismo nietzscheano, pensar algo así como una subjetividad soberana que no necesita del reconocimiento de un siervo para su soberanía.

Bataille afirma que Nietzsche “se imponía reencontrar la soberanía perdida” (*OC*, t. VIII: 401) y que por lo tanto, un mundo carente de lo que él llama soberano no sería tolerable para él, no toleraría un mundo donde el hombre- o cada hombre- fuera el medio y no el fin de cualquier empresa común: el principio del pensamiento de Nietzsche es, según Bataille, la oposición a servir, la oposición a ser útil. Por ello Bataille lo identifica con la negación del reino de la cosa y de la ciencia, con la subordinación del espíritu al objeto.

La figura de Nietzsche cobra en este texto nuevamente centralidad, el filósofo-insensato que guía a Bataille, que lo guía al límite del pensamiento, exigiendo su propio límite: el sacrificio, la muerte del sacrificio será el sentido de la obra y de la vida de Nietzsche. Allí donde el pensamiento es sacrificio, excede todo posible abuso. Acaso es la ilusión que abriga Bataille, aquello de lo que sigue rescatando a Nietzsche.

En el grito jubiloso de Nietzsche, Bataille encuentra la expresión de una subjetividad feliz, frente a la que el mundo de los objetos es impotente, que se sitúa en ese lado profundo de la vida sensible donde el cálculo es ignorado: “el don de Nietzsche es el don que nada limita, es el don soberano, aquel de la subjetividad” (*OC*, t. VIII: 404). Bataille acentúa que si bien otros también se sitúan de “ese lado de la vida”, el privilegio de Nietzsche en este punto es que une a la subjetividad el conocimiento, razón por la cual, su pensamiento es irreconciliable con los que ocupan el mundo.

Bataille retoma la lectura de Gide respecto a Nietzsche para ofrecer otra mirada sobre la misma: mientras que Gide interpreta que Nietzsche estaba envidioso de Jesús, Bataille sostiene que es ese mismo celo lo que él llama soberanía. Soberanía, es decir, la imposibilidad de limitar la vida humana: Si Dios ya está fuera de juego y ya está fuera de juego la teología (y su objeto), el hombre ingresa a un mundo de juego, de deseo (y de esa NADA que persigue el deseo), la soberanía conduce a la abdicación que hace salir del mundo de la cosa, de lo serio, del deber, de la moral (*OC*, t. VIII: 408).

Frente al mundo del trabajo y la cosa y el objeto que se imponen sobre el sujeto y sobre el tiempo, Bataille propone pensar desde Nietzsche-Dioniso, el momento y sujeto soberano. La soberanía es la prevalencia del sujeto como fin, sobre el objeto (entendido ahora como medio), es la primacía del instante sobre el tiempo sucesivo:

La envidia de Nietzsche es aquella del hombre, que se quiere soberano sin mentir, respecto del ser imaginado que acapara, para el abuso, el amor de todos los hombres. La soberanía es la muerte de las maniobras para componer la sumisión general al interés del tiempo por venir: solo Nietzsche la devolvió al reino del instante (*OC*, t. VIII: 411).



Nietzsche es también la figura que hace transparente la inaudita posibilidad de un pensamiento soberano: ¿qué sería tal pensamiento?, ¿cómo el pensamiento (soberano) escaparía a las limitaciones del discurso y del lenguaje que quiere circunscribir aquello que nombra? La treta batailleana del no-saber puede ayudarnos a discernir sobre este punto: en las antípodas del saber absoluto que se cierra, el movimiento del pensamiento soberano se abre, no es una composición del pensamiento, sino una descomposición, es desfalleciente – como los momentos soberanos de todos los hombres en la medida en que no se dejan tomar por las cosas. Ese movimiento del pensamiento desfalleciente, del no-saber, es asimilado a la experiencia del hombre frenético del parágrafo 125 de *La gaya Scienza*. La soberanía, por tanto, no puede pensarse por fuera de la muerte de Dios. Ni lejos de la dificultad de comprender a Nietzsche y su actitud y llegar tan lejos como él. Bataille constata que “cada día la soberanía del instante es más extraña al lenguaje con que nos expresamos, que restablece el valor de la utilidad: eso que es *sagrado* no siendo un objeto, escapa a nuestra aprehensión” (OC, t. VIII: 412). Un pensamiento al límite del pensamiento, dificultad de un pensamiento que escape a la servidumbre de este lenguaje para dar cuenta de la soberanía en este mundo.

## CAPÍTULO 2

### *Negatividad y experiencia (Valor de uso de Hegel a través de Kojève)*

Si Friedrich Nietzsche parece ser la compañía elegida por Bataille en y para el desarrollo de su pensamiento sobre la soberanía y su perspectiva trágica acerca del sentido y la existencia humana, no ocurre lo mismo con G.W.F. Hegel: el filósofo del Espíritu Absoluto más que una compañía buscada y elegida, parece ser lo ineludible, esa filosofía con y contra la cual Bataille establecerá su propio pensamiento.

Quizá toda la obra batailleana, que va desde relatos literarios y poesía hasta ensayos filosóficos pasando por la sociología, puedan pensarse desde aquí, y teniendo como interlocutor a Hegel (al que se sigue y se traiciona). Lo heteróclito de su “obra” nos lleva a pensar en las tensiones con el hegelianismo, ya que en principio no pareciera ser un buen camino buscar coherencia o sistematicidad en la misma. No sólo los géneros que la constituyen nos sugieren las características de este pensamiento, sus deslizamientos y ambigüedades, sino sobre todo su carácter fragmentario. Fragmentariedad que se asume en clara confrontación con la filosofía como sistema, pues frente a la búsqueda de sistema, de unidad, de cierre de sentido y seguridad del saber, Bataille despliega fragmentos que desgarran la seguridad de lo que el saber representa y que se dirigen al sinsentido.

*La Parte Maldita* (1949), es acaso un claro reflejo de las tensiones con el filósofo de la *Fenomenología del Espíritu* pues, con Hegel y más allá de Hegel, Bataille propone una historia de la humanidad no ya desde el Espíritu, sino desde el movimiento de la energía, o mejor, desde el excedente de energía en el globo terrestre. Bajo este enfoque materialista y con una sistematicidad poco frecuente en él, Bataille intenta responder a la pregunta acerca de cuál es el punto en que la experiencia interior y el mundo o representación exterior se tocan. La respuesta que se da en este ensayo- que bien puede ser pensado como filosofía del mundo, filosofía del hombre, filosofía de la economía, filosofía de la historia- es índice a su vez del grado de la torsión-traición al hegelianismo: No es el Espíritu que el idealismo enalteció lo que *reúne* la experiencia de la conciencia del interior y lo exterior, sino que la experiencia interior y el mundo (exterior) se vinculan por el gasto, por la donación.

Es posible considerar entonces tres momentos de esa lectura intrigante que realiza Bataille sobre Hegel: el primero en el que Bataille se asume antihegeliano; el segundo en el que tiene una perspectiva positiva acerca de la dialéctica hegeliana; y por último, un tercer momento en el que Bataille lee a Hegel para ir más allá de Hegel, que se ajusta acaso a lo que Derrida denominó “un hegelianismo sin reservas”. La identificación de estos tres momentos (que atravesaremos en este capítulo), no sólo permite contextualizar la lectura que Bataille realiza, sino también examinar las cercanías y distancias que traza y que determinan la especificidad de su pensamiento.

En este capítulo consideramos la incidencia del hegelianismo en el pensamiento de Bataille en torno a la soberanía. Vale decir que dicha incidencia llega a convertirse en “valor de uso”: es decir, Bataille no desarrolla ni una lectura fiel ni se coloca en las antípodas del hegelianismo, antes bien realiza una operación de lectura que le posibilita “hacer uso” del pensamiento de Hegel y Kojève resaltando “la carga de muerte” que portan, sus elementos inadmisibles o heterogéneos.

Para exponer esta operación, en el primer apartado expondremos las *primeras confrontaciones* con Hegel, centrándonos en el marco (vanguardista y revolucionario) en el que se dan las primeras lecturas. En el segundo apartado, consideramos la *negatividad sin empleo* como crítica a la acción, por lo que contextualizamos y desarrollamos la antropología kojéviana y la polémica sobre la negatividad en el fin de la historia. Luego, exponemos las *reconfiguraciones en torno al saber y la experiencia* tomando en consideración la importancia de lo sensible y la experiencia de lo sagrado como impugnación al hegelianismo en los desarrollos del *Colegio de sociología*. En el cuarto apartado nos concentramos en la incidencia de la dialéctica Amo/Esclavo hegeliana y en la tensión que establece Bataille entre *Hegel y el hombre del sacrificio*, en la construcción de la noción de soberanía.

## **2.1. Primeras confrontaciones: lecturas de Hegel**

Si bien resulta casi imposible pensar en la recepción francesa de Hegel sin mencionar a Kojève, debemos notar que la atmósfera cultural previa a los seminarios ya era fértil para su recepción. En la primera generación de filósofos del siglo XX en Francia se dio, según Descombes, un cambio de mentalidades que pudo acoger positivamente la dialéctica: rebelándose contra el neokantismo y bajo el eclipse del bergsonismo, Hegel

es tomado positivamente (Descombes, 1998: 27-28) y se lo considera en los círculos más avanzados como “un autor de vanguardia” (en 1923 un grupo surrealista con Breton a la cabeza lo menciona como uno de los grandes autores junto a Lautréamont y Sade en el número 11-12 de *Littérature*<sup>52</sup>). Huelga decir que se debe vincular este interés al que provocaba el propio marxismo tras la revolución Rusa sumada a la recomendación de Lenin de leer a Hegel. Este primer período de interés hacia Hegel se debe al marxismo, al que le seguirá el interés promovido por los seminarios dictados por Kojève en la Escuela Práctica de Altos Estudios desde 1933 hasta 1939.

Descombes refiere además las torsiones de la recepción francesa de Hegel en poco más de treinta años: si en 1930 Hegel era el filósofo romántico rechazado por el progreso científico; en 1945 Hegel se convirtió en la cima de la filosofía clásica y en el origen de todo lo ultramoderno o vanguardista en tanto proponía una metamorfosis del pensamiento; mientras que después en 1968 el aire de época (Gilles Deleuze y Michel Foucault son muestras de ello) se torna antihegeliano, prefigurando el escape de la identidad y lo negativo vía Nietzsche<sup>53</sup> (Descombes, 1998: 30). Por su parte Butler sostiene que “[e]s posible leer la recepción francesa de Hegel como una sucesión de críticas contra el sujeto del deseo” (2012:24): Sartre, Lacan, Foucault, Deleuze y Derrida dan cuenta de ello (remarcamos la ausencia de Bataille en el estudio de Butler).

Este somero panorama, permite acaso reflejar la anticipada torsión de esta recepción en el pensamiento de Bataille: de antihegeliano, Bataille pasará a reconocer la importancia de la dialéctica vía el marxismo para, por último, cuestionar el sistema cerrado de Hegel. Una especie de vislumbre de una imagen que llegará: el hegelianismo permite pensar el tránsito de la razón a lo otro de la razón, aunque en última instancia encierra, como un momento de lo mismo, lo otro de la razón en la razón<sup>54</sup>.

---

<sup>52</sup> Raymond Queneau asegura que Hegel no era un autor que figurara entre los más conocidos para esa época, más bien se tenía un conocimiento superficial de su pensamiento (y menciona como uno de los pocas referencias “decentes que había entonces sobre Hegel era el artículo de Herr en la *Grande Encyclopédie* de Berthelot” Queneau, R. “Primeras confrontaciones con Hegel” en G. Bataille, *Escritos sobre Hegel*, , Arena Libros, Madrid, 2005, p. 62)

<sup>53</sup> Es de notar lo que afirma Descombes acerca de la acepción de la palabra *dialéctica*, pues si en 1930 se evoca en un sentido elogioso, su prestigio decaerá con la segunda generación (después de 1960), que intentará liberarse de ella acudiendo a Nietzsche. (en este sentido Bataille estaría entre ambas generaciones por cuanto su lectura de Hegel estará tensada co el pensamiento nietzscheano)

<sup>54</sup> Judith Butler en *Sujetos del deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del s. XX*, cuestiona la vinculación de Hegel con el “tropo de la totalidad”, advirtiendo sobre los múltiples modos en que aparece la negación en la *Fenomenología del espíritu* que no sólo está al servicio de una operación conceptual asimiladora o domesticadora de las alteridad que confronta. Reconsiderando la apropiación de Hegel en Francia en el siglo XX, señala: “Si bien, después de todo, fue en el contexto de la teoría francesa donde Hegel se volvió sinónimo de totalidad, teleología, dominación conceptual y sujeto imperialista, la apropiación francesa de Hegel también cuestiona los supuestos totalizadores y teleológicos de la filosofía

### ***Contra la forma ideal***

Las primeras confrontaciones con Hegel<sup>55</sup> son anteriores al seminario kojéviano. Sus estudios previos<sup>56</sup>, le han permitido acercarse a la obra de Hegel (recordemos que *La fenomenología del espíritu* no se traduce al francés hasta 1939) hacia finales de los años 20. Este primer acercamiento a su lectura y crítica se da en textos aparecidos en la revista *Documents* (de 1929 nº 3 “El lenguaje de las flores”, nº 4 “Figura humana” y el nº 1 de la segunda serie “El bajo materialismo y la gnosis”), y en *La critique social* (en 1932: “Crítica de los fundamentos de la dialéctica hegeliana” en colaboración con Queneau).

*Documents* es en gran parte la prefiguración de la búsqueda que Bataille llevará a cabo durante toda su vida y en la que, a la vez, puede cifrarse su relación con el pensamiento y las ciencias: allí Bataille confronta con el idealismo, con las realizaciones culturales o humanas acabadas y edificantes, muestra su llaga, su doblez, su oscuridad, lo bajo de su verdad. En el marco de esa batalla que el surrealismo había empezado a dar contra la civilización occidental, *Documents* muestra a su vez la hostilidad al imperio de Breton sobre la actividad surrealista acogiendo en esta publicación a sus disidentes (Michel Leiris, Robert Desnos y Roger Vitrac). Podría decirse que Bataille se empeña por mostrar la luz oscura del laberinto que las vanguardias supieron ver en el hombre. Su fascinación por lo inaceptable toma curso en las investigaciones que se despliegan en pos de abolir la imagen aceptable, acordada<sup>57</sup>.

---

hegeliana. De hecho, es frecuente que las marcas de una postura claramente «poshegeliana» no sean fáciles de distinguir de una lectura apropiativa de Hegel” (Butler, 2012:16).

<sup>55</sup> Este es el título de un artículo de Raymond Queneau sobre la lectura de Hegel que Bataille (y él mismo) llevó a cabo. (Cf. *Critique*, «Hommage à Georges Bataille», 1963).

<sup>56</sup> La lectura que Bataille tenía de Hegel previa al Seminario de Kojève, era una lectura “precipitada” de *La filosofía de l’Histoire* y *La vie de Jésus*, y los acercamientos a Hegel a través de la *Histoire de la philosophie allemande* de Emile Bréhier, de Gurvitch y de Nicolai Hartmann (Surya, 1987: 198 y Besnier, 1988: 44)

<sup>57</sup> *Documents* llevaba en su primera tapa a modo de descripción de la revista los títulos “Doctrines/Archéologie/Beaux-Arts/Ethnographie”, en su interior encontramos fotos, ilustraciones, dibujos, etc. Entre quienes en ella publicaron encontramos a Carl Einstein, Georges Limbour, Michel Leiris.

Michel Leiris, en un artículo en homenaje a Georges Bataille publicado en *Critique* a un año de su muerte, habla de él como “el hombre imposible fascinado por todo lo que podría descubrir que fuera inaceptable”, dejando ver el deslumbramiento que lo maldito e inaudito obraron en este hombre cuyos retratos brindan un rostro amable y sereno hasta la perturbación. Leiris despeja aún más sus matices al apuntar que “sabiendo que un hombre no lo es totalmente sino busca su medida en esa desmesura, se hizo el hombre de lo Imposible, ávido de alcanzar el punto en el cual –en el vértigo dionisiaco– se confunden lo alto y lo bajo y donde queda abolida la distancia entre el todo y la nada”. (Cf. “De Bataille el Imposible a la Imposible *Documents*” en Bataille, Leiris, 2008: 15-30)

Bajo estos intereses, la hostilidad frente a Hegel está atada a una concepción convencional que, según sostiene Queneau, Bataille tenía para ese entonces, donde el enemigo es el panlogismo. Con “El lenguaje de las flores” podemos situar la perspectiva que Bataille opondrá al idealismo (surrealista en principio pero que se puede ampliar al filosófico): lo inaceptable que lo ruin, lo pútrido y lo bajo encarnan. Sade (y Freud). En el texto mencionado, Bataille comienza considerando las relaciones entre los signos inteligibles y los estados del espíritu: la visión de una flor “provoca en el espíritu reacciones mucho más consecuentes debido a que expresa una oscura decisión de la naturaleza”(D, 39). Si bien lo que la flor revela no se puede expresar perfectamente por el lenguaje, sí se vale de la interpretación simbólica, sólo que lo hace deconstruyendo (si vale el término) una lectura *naif* de lo que la flor despierta: Bataille llevará su significado a un estallido que, si bien se recubre con las formas elevadas de lo que se nombra bajo el término “amor”, en realidad se liga a la fecundación. Allí está el elemento inadecuado, que gracias al psicoanálisis puede aflorar y abrir a una crítica emparentada a la de Nietzsche, respecto de los conceptos y las palabras: “habría motivos, pues, para renunciar inmediatamente a la posibilidad de sustituir el aspecto por la palabra como elemento del análisis filosófico (...) las palabras sólo permiten capturar en las cosas los caracteres que determinan una situación relativa (...) pero el aspecto sería el que introduce los valores decisivos de las cosas” (D, 43).

Bajo la lógica del inconsciente, Bataille señala los múltiples desplazamientos que hacen aceptables los objetos del deseo (del órgano a la persona, de los estambres y pistilos a los pétalos que los rodean). Un hábito del espíritu que le permite ironizar sobre una “pueril Providencia” a la que habría que atribuirle el cuidado de responder a las manías humanas. Sostiene así que si afirmamos que “las flores son bellas es porque parecen *adecuadas* a lo que debe ser, esto es, porque representan, por lo que son el *ideal* humano” (D, 44). Ahora bien, las flores también se marchitan, se debilitan, se vuelven pútridas y sólo queda de ellas un hedor que acrecentará la basura.

De este despliegue de desplazamientos que se hacen evidentes bajo la excusa de hablar del lenguaje de las flores, Bataille sostendrá algo que apuntalará todo su pensamiento: El deseo no tiene nada que ver con el ideal, se ejercita para mancillar esa belleza que no es más que un límite, un imperativo categórico (D, 45). La elevación del espíritu y las grandes ideas de justicia y rectitud son la impresión general “elevada”, superficial y falaz que nos hacemos de la naturaleza que no permite avizorar ninguna grieta que perturbe su armonía. La contrapartida de esta mirada es la que propone

enterrar la mirada en la tierra para ver las raíces innobles y tenaces de lo que se eleva en la superficie.

### ***Lo bajo vs. el idealismo***

Huelga decir que Bataille se hace eco de la sospecha genealógica nietzscheana al señalar el valor moral dado al término “bajo” (*D*, 46), sospecha que nubla la tarea filosófica también, a la que llega a tildar de extraña y absurda en tanto y en cuanto “[n]inguna ceguera estorba cuando se trata de defender las prerrogativas de la abstracción”(*D*, 47). Además resulta perturbadora la intensidad que cobra su perspectiva que, al tiempo que reconoce que lo elevado, lo noble y lo sagrado es fruto muchas veces de “miserables desechos”, hinca su atención en el gesto del Marqués de Sade que se hacía traer bellas rosas para arrancar sus pétalos y lanzarlos a un pozo de excremento<sup>58</sup>.

En “Figura humana” vuelve su atención crítica a la “ceguera” de las “prerrogativas de la abstracción” que se ha impuesto en la representación de la naturaleza humana (cifrada en fotografías de provincias francesas), apuntando a la carencia de realidad que niega la desproporción entre los hombres entre sí y entre el hombre y la naturaleza:

Esta última desproporción ya tiene, al menos en cierta medida, una expresión abstracta. Sabemos que una presencia tan irreductible como la del *yo* carece de lugar en un universo inteligible y, recíprocamente, ese universo exterior sólo tiene su lugar en un *yo* con ayuda de metáforas. Pero atribuimos mayor importancia a una expresión concreta de esa ausencia de relación: en efecto, si consideramos un personaje elegido al azar entre los fantasmas aquí presentados, su aparición en el curso de series continuas expresadas por la noción de universo científico, o incluso, más simplemente en un punto cualquiera del espacio y del tiempo infinito del sentido común, sigue siendo perfectamente chocante para la mente, tan chocante como la del *yo* en el todo metafísico, o más bien, para volver al plano concreto, como la de una mosca sobre la nariz de un orador (*D*, 55)

La dificultad para concebir las formas concretas de la desproporción acusan según Bataille, esa facilidad para reducir la antinomia abstracta del *yo* y el no-*yo* propia de la dialéctica hegeliana. La dialéctica hegeliana, asegura, logra escamotear todas las desproporciones, heterogeneidades, incongruencias, oposiciones en pos de “hacer entrar a la naturaleza en el orden racional, presentando a cada aparición contradictoria como lógicamente deducible, de manera que, en cualquier caso la razón ya no tendría nada chocante que concebir” (*D*, 55-56).

---

<sup>58</sup> La disputa entre Breton y Bataille sobre la veracidad de esta anécdota sadeana no sólo da cuenta de la oposición entre ellos en lo que refiere a sus búsquedas estéticas y políticas, sino que atraviesa la polémica que se consigna en “El segundo manifiesto surrealista” de Breton y en “El valor de uso de D.A.F. Sade” de Bataille, entre otros textos de su correspondencia. (Cf., Bataille, 1974b: 240-306)

Al subsumir todo lo chocante y heterogéneo dentro de la lógica del ser, que en su devenir procede por contradicciones, el hegelianismo convierte en lo *mismo* aquello que es *otro*. Asumiendo la complejidad de esta lógica que subsume todo a su lógica, Bataille señala la superficialidad en la que cae al plantear sin mayores revisiones que la ausencia de relación es también una relación, que concuerda con el principio de identidad de los contrarios y que hace impensable cualquier pensamiento otro. En una nota Bataille argumenta en contra de esta interpretación reductora tomando como excusa una expresión de Tristan Tzara, en la que afirmaba que la ausencia de sistema es también un sistema, y viendo en esa expresión una cercanía extrema con el panlogismo que le adjudicaba a Hegel. La humildad del dadaísta frente al *sistema*, interpretada como una gran cobardía, revela para Bataille el temor a Dios (cf. *D*, 176, Nota 1).

Sin embargo frente a esta presunta clausura de todo lo imposible y lo arbitrario Bataille insiste en la inapropiabilidad de lo que nombra como *improbable*<sup>59</sup>. Incluso su afición por lo bajo lo lleva a decir que:

la noción de improbabilidad se opone de manera irreductible a la de contradicción lógica. Es imposible reducir la aparición de la mosca sobre la nariz del orador a la pretendida contradicción lógica del *yo* y del todo metafísico (para Hegel esta aparición fortuita debía ser referida simplemente a las “imperfecciones de la naturaleza”). Pero si prestamos un valor general al carácter *improbable* del universo científico, se torna posible proceder a una operación contraria a la de Hegel y reducir la aparición del *yo* a la de la mosca (*D*, 56).

Hegel aparece aquí mediando en una guerra con el surrealismo. La extrema pretensión de Bataille de insistir sobre lo informe en el universo, enfatizar lo feo en las representaciones artísticas, recalcar lo inadmisible, perverso e inhumano en lo humano encuentra su víctima vicaria. En *Documents* encontramos la escritura como una forma de provocación, puesta en escena de los visos de un pensamiento transgresor, inclasificable, vorazmente roedor de los sistemas y sus cimientos, en el ataque de esos detalles o fragmentos que hacen deslucir al todo en cuanto todo. Atacando al idealismo edificante ataca a la posibilidad de una garantía de tal edificio: Dios.

---

<sup>59</sup> Por la misma época en que escribe “Figura humana” encontramos una referencia a lo *improbable* en la mitología que Bataille desarrolla a partir de 1927 en *El año solar* y las numerosas versiones de *El ojo pineal*. Este mito encara las contradicciones e informidades que están a la base de la representación y en el que se combate a las formas que la racionalidad ha cobrado. El mito no se despoja de la parodia: el mito y su comedia se asoman a la representación de la totalidad y sus ambigüedades, pero bajo la conciencia de que “[e]stá claro que el mundo es puramente paródico, es decir, que cada cosa que miramos es la parodia de otra, o incluso la misma cosa bajo una forma engañosa” (*OP*, 45).



En esta misma atmósfera se inscribe *El bajo materialismo y la gnosis* (de 1930), en la que apunta la arbitrariedad que sostiene el andamiaje de la metafísica: “Dios abstracto (o simplemente idea) y materia abstracta, el guardián principal y los muros de la prisión” (*D*, 79), entidades verbales que sólo tienen un valor constructivo en el orden social. Este estigma metafísico que asume como consecuencia una abstracción sistemática, es lo que Bataille advierte en la base de la filosofía, del idealismo y del hegelianismo (el desarrollo del materialismo dialéctico, a sus ojos, escapa a ese rasgo, por lo que sólo se opone al idealismo bajo su forma hegeliana, en definitiva, a la filosofía).

¿Porqué contraponer el sistema hegeliano al gnosticismo?, ¿qué encuentra Bataille en los gnósticos? Aquello que despierta el interés de Bataille en el gnosticismo es lo bajo, lo monstruoso, lo obscuro - que han sido presas de la maquinaria hegeliana: la doctrina hegeliana es un extraordinario y perfecto sistema de reducción, por lo que “resulta evidente que sólo en el estado reducido y emasculado encontramos los elementos bajos que son esenciales en el gnosticismo”<sup>60</sup> (*D*, 79).

Al recuperar a los gnósticos y ese carácter maldito constitutivo de la materia (ver esto), Bataille pretende dilucidar los problemas que harían semejante su preocupación a las de los comienzos de la era cristiana: una sociedad devastada, sin potencia “para reencontrar motivos de fuerza y agitación violenta” (*D*, 80). Las representaciones gnósticas de arcontes con cabeza de pato, de un dios con cabeza de asno solar, capturan la atención de Bataille señalando una figuración del mundo en la que la materia misma se muestra en su contradicción, en la que no deja de destellar una suerte de indicio de un materialismo que convoca a pensar en los desarrollos ulteriores sobre la soberanía: el *leit motiv* del gnosticismo que concibe la materia como un principio activo eterno y autónomo del mal (que no es concebido como en la tradición cristiana agustiniana como ausencia de la sustancia, del bien o Dios) se liga a sus propias obsesiones sobre lo inadmisibles, el mal irreductible al principio moral y motor de la creación. En esta convergencia, Bataille sostendrá que el gnosticismo escapa a la reducción del

---

<sup>60</sup> En las “Notas” de *D*, Bataille insiste en el papel destructor que desempeñan en el pensamiento estos elementos que, si bien son presentados como necesarios para la constitución del pensamiento, son inasimilables en sí mismos. De allí deriva una inversión del idealismo hegeliano por el materialismo dialéctico, en el que la materia lejos de ser una mera abstracción era la fuente de la contradicción, sin que la contradicción llegara a tener un “carácter providencial”, sino simplemente una de las propiedades del desarrollo de los hechos materiales (*D*, 182).

Sobre el gnosticismo, remitimos a la obra *La religión gnóstica*, de la que resultan muy clarificadores los apartados sobre Teología, Antropología y Escatología (Jonas, 2003: 76-98) y *En torno a la gnosis* (Puech, 1992).

idealismo: las figuras de los arcontes con cabezas animales<sup>61</sup>, representación de la autoridad a cuyo mando o dominio está el mundo, conllevan a concebir una “rebelión desvergonzada contra el idealismo del poder”(D, 85) y contra Dios: “Por haber recurrido a los *arcontes*, no pareciera que hayamos deseado profundamente la sumisión de las cosas que pertenecen a una autoridad superior, a una autoridad que los *arcontes* confunden con una bestialidad eterna”(D, 86).

Aquello que reconoce en la gnosis como inversión (o perversión o transgresión) del idealismo, lleva a Bataille a posicionarse en una suerte de materialismo recalcitrante a la ontología que haría de la materia la cosa en sí. Según su expresión, “se trata de no someterse , especialmente en cuanto a la razón, a lo que pudiera ser más elevado, a lo que pudiera dar al ser que soy, a la razón que arma a este ser, una autoridad fingida” (D, 86). En todo caso, de haber un sometimiento, Bataille no sería más que a lo bajo que, lejos de servir para imitar una autoridad de cualquier tipo, ve la banalidad de principios superiores especulares. La materia no es ella misma una autoridad, pues en ese caso tomaría el valor superior que se quiere evitar y se sustituiría una servidumbre por otra. Se esboza a partir de aquí una especie de antihegelianismo dialéctico donde la razón no puede limitar a la materia, puesto que “la materia baja es exterior y extraña a las aspiraciones humanas ideales derivadas de tales aspiraciones [de un valor superior]”(D, 86).

### ***La dialéctica y la experiencia vivida***

De este materialismo atravesado por la (mística de la) gnosis Bataille llegará a un puerto más convocante por esos años: el materialismo histórico (del marxismo). Es en los años '30, en los que se percibe este giro, pues el enemigo ya no será el panlogismo, sino la reducción de la dialéctica materialista vulgar del comunismo. Bajo la pretensión de enriquecer la dialéctica materialista “esclerotizada”, Bataille recurrirá a Freud, Durkheim y Mauss; junto a Queneau lee y discute a Jean Wahl, Levinas, Husserl y Heidegger y el resultado de esta inquietud fue publicado en *La Critique Sociale* bajo el título de “La crítica de los fundamentos de la dialéctica hegeliana”<sup>62</sup>.

---

<sup>61</sup> Giorgio Agamben refiere a esta inclinación batailleana por la indiscernibilidad de lo humano y lo animal en *Lo Abierto*, 2005, Pre-textos, Valencia.

<sup>62</sup> El texto aparece en 1932 en *La critique Social*. Queneau aclara que la redacción la hizo Bataille solo, “yo me había reservado el pasaje sobre Engels y la dialéctica en las matemáticas”. Cf. Queneau R., “Primeras confrontaciones con Hegel” (*EH*, 65).

Reflexionado acerca de la mala recepción y las críticas de que han sido objeto la dialéctica marxista y la dialéctica hegeliana, Bataille y Queneau reparan en un texto sobre Hegel de Nicolaï Hartmann<sup>63</sup> en el que asegura que la dialéctica hegeliana, en su mayor parte, no muestra tener fundamento en la realidad. Frente a esto, Bataille y Queneau remiten a la crítica marxista en la que la dialéctica sigue siendo “la ley general de una realidad fundamental” (EH, 70). Sin embargo, apuntan que:

Actualmente se manifiesta necesaria una nueva justificación experimental de la dialéctica hegeliana. Y se verá por qué motivo esta operación sólo puede situarse en el preciso terreno de su desarrollo específico, es decir, en el terreno inmediato de la lucha de clases, en la experiencia y no en las brumas apriorísticas de las concepciones universales (EH, 72).

La dialéctica aparece aquí naciendo de la condición humana, de las “experiencias vividas”, por lo que su relevancia no está en su aplicación a la naturaleza, sino en su lectura del hombre y la sociedad. Bataille escribe: “No se trata de descartar el pensamiento dialéctico sino lo que hay que proponerse es conocer el límite a partir del cual su aplicación es fecunda” (EH, 79). Por ello, y contra la lectura de Hartmann, en este texto aparece la idea de que la dialéctica no sólo se relaciona con Heráclito, Platón y Fichte. Sino que además se vincula con Maister Eckhart, Nicolás de Cusa y Jacob Boehme (asimilados y adaptados por Hegel), impronta que si no es aplicable al dominio de las ciencias naturales, sí conduce a afirmar que “ese mismo pensamiento, conservado en su forma más rica, es adecuado, y, en cierta medida es el único adecuado, cuando se trata de representar la vida y las revoluciones de la sociedad” (EH, 75).

En la elaboración de esta crítica positiva, encuentran que una posible aplicación estaría en el cruce entre psicoanálisis y dialéctica. La centralidad de la negatividad en la experiencia vivida por cada hombre<sup>64</sup>, haría que el desarrollo dialéctico se convierta en un elemento primordial para su aplicación a la existencia real. La justificación experimental de la dialéctica cobra relevancia sobre todo bajo la temática de la lucha de clases, en la referencia al tema hegeliano del “señor y el siervo” en la *Fenomenología*. “La negación de la negación” cobra pleno sentido en el ámbito social, en la medida en que expresa relaciones reales.

---

<sup>63</sup> “Hegel et le problème de la dialectique du réel” de 1931, aparecido en *Revue de métaphisique et de morale*.

<sup>64</sup> Desde este vínculo, en el desarrollo psicológico de un hombre podrían verse los procesos propios de la negatividad: el ser humano está limitado en sus impulsos por las prohibiciones paternas, desea la muerte del padre, intenta atraer la castración contra sí mismo como efectos de rebote de sus deseos de muerte. Esa misma negatividad plantea como una necesidad que el hijo ocupe el lugar del padre, cosa que sólo puede hacer destruyendo la misma negatividad que lo había caracterizado hasta entonces (cf. EH, 80-81).

Los temas dialécticos fundamentales de la concepción marxista pertenecen a esta categoría, al entender el trabajo de lo negativo no como fin sino como medio exigido por el desarrollo histórico. Allí también estribaría la riqueza del marxismo, ya que no sería reformista, sino que es la piedra de toque de la “actividad revolucionaria que constituye desde ahora la base de una sociedad nueva”.

Los años que van desde 1933 hasta 1939 se caracterizan por cierta “vocación revolucionaria”, que implica a la vez dar forma a la “resistencia al fascismo” y que propone salir de atolladero de la existencia en la que férreamente se ha autoenjaulado el hombre moderno. Una serie de textos publicados en *La critique social* dan cuenta de la conmoción política y del interés por producir intervenciones en respuesta al contexto político signado por momentos revolucionarios y contrarrevolucionarios: el capitalismo y la burocracia estatal, a la orden de día, menguan las perspectivas de una salida esperanzadora; al tiempo que las amenazas del autoritarismo fascista avanzan mostrándose como un movimiento heterogéneo capaz de encender pasiones excesivas, terroríficas.

Comienza a despuntar en estos años cierta idea de historia (encendida por la cuestión política ligada a la problematización en torno a la democracia, la revolución, la necesidad de una transformación rotunda y la destrucción que ésta supondría) en la que si bien se respira el aire de época atravesado por la dialéctica marxista, también está teñida de la impronta de la sociología francesa. Si bien desarrollaremos en extensión en el capítulo siguiente la incidencia de Durkheim y Mauss en torno a la cuestión de lo sagrado, vale aquí introducir algunos elementos que serán centrales a la hora de comprender el escenario previo a la discusión que se dará con Kojève en torno a la historia y el rol de la acción en tanto negatividad.

Tanto en textos aparecidos en *La critique social* como en *Contre-Attaque* (y como vimos en el capítulo precedente, también en *Acéphale* aunque con otros matices), Bataille lleva a cabo una serie de intervenciones en las que se deja ver su propensión a la revolución (donde “la revolución se identifica con el *valor* y con el sentido de quienes lo viven”<sup>65</sup>, no es mera utilidad o medio), y la certeza de que los problemas sociales no se resuelven con principios, sino con *fuerzas* ( que debe entenderse bajo el sentido de lo

---

<sup>65</sup> En la reseña a que Bataille realiza de *La condición humana* en *La critique social* (“Malraux (André). *La condition humaine*. Paris, Gallimard, 1 vol- in-16 de 402 p.”) puede verse este cruce el interés de vincular la dialéctica, con la experiencia social (Cf. *OE*, 117)

sagrado o lo heterogéneo durkheimiano). Esta es la atmósfera en la que se insertará la discusión con la idea de Estado e Historia hegeliano vía Kojève.

## 2.2. Contra la acción: Negatividad sin empleo

El desembarco de Hegel en las primeras décadas del siglo XX en Francia se debe al interés renovado por la dialéctica (encendido por el interés hacia el marxismo) y por los cursos impartidos por Kojève en la Escuela Práctica de Altos Estudios<sup>66</sup> desde 1933 hasta 1939. Por aquellos años Hegel era el índice de una metamorfosis del pensamiento que se cifraba en torno a la exploración de lo otro de la razón, aunque queda solapada la cuestión de si se trata de *lo otro* reducido a *lo mismo*, o si lo racional y los irracionales son tomados simultáneamente, por lo que la razón misma tendría que transformarse. Vale decir, se plantea el lugar de la sinrazón o la locura en esos movimientos de la razón.

Ya Alexandre Koyré (a quien sule Kojève en 1933 durante su ausencia dando inicio a los seminarios) introduce previamente al pensador alemán, a partir de una lectura de la filosofía religiosa de Hegel en la Escuela Práctica de Altos Estudios, en la que acentuaba la importancia del tiempo y la finitud. En Koyré, “la humanización del Absoluto se encuentra en el centro del pensamiento de Hegel y, con ella, la del tiempo” (Auffret, 2009: 334). El tiempo hegeliano es ante todo tiempo humano, es decir, el tiempo de un ser que niega el presente, buscando realizarse en el futuro. Sin embargo Koyré señala que el límite del Sistema de Hegel está en la necesidad de un *fin de la historia* (dado por la abolición del tiempo del tiempo de las cosas y de los hombres), donde el Absoluto concluye a la vez como fin de la historia y como retorno al reino “insensato” de la naturaleza. Las reflexiones sobre el tiempo de Koyré resultan iluminadoras para Kojève, quien radicaliza la interpretación de su predecesor, admitiendo que es preciso tomar en serio la consecuencia del fin de la historia para comprender la historia universal y el presente del mundo<sup>67</sup>.

---

<sup>66</sup> Como hemos señalado, los “cambios de mentalidades” en torno a Hegel en Francia, no sólo remiten a la primera generación del siglo XX que se rebeló contra el neokantismo bajo el eclipse del bergsonismo, sino también a “la vuelta a Hegel” citado como “un autor de vanguardia” en los círculos más avanzados (p.e. el grupo surrealista con Breton a la cabeza), al interés al que provocaba el propio marxismo (tras la Revolución Rusa) y, luego, a la influencia del seminario de Kojève (Descombes, 1998).

<sup>67</sup> Para ampliar el desarrollo de la temporalidad en Koyré Cf. (Auffret, 2009: 325-338).

Kojève asume continuar la labor de Koyré y, consagrándose a la *Fenomenología del Espíritu*<sup>68</sup>, obra que se le revela como una antropología filosófica. Claro está que Kojève no realiza ni un comentario de la *Fenomenología*, ni una exégesis científica u objetiva. Su trabajo más bien transparenta una toma de posición en su interpretación de Hegel<sup>69</sup> en la que radicalizó la identificación del hombre total con el espíritu absoluto (Auffret, 2009: 41) y cuyo acto decisivo fue afirmar el fin de la historia, con la certeza de que en ello iba lo más importante del pensamiento de Hegel.

Kojève expone su propia teoría sobre el hombre histórico, hombre atravesado por el deseo que nunca será satisfecho y que ejerce su negatividad en la lucha y el trabajo. A su vez, tal como sostiene Descombes (1998: 33-37), Kojève opta por hablar de sabiduría antes que de racionalidad, la posición en la que la locura es necesaria para la Sabiduría (según él, así a modo de comprobación, Hegel estuvo a punto de caer en la locura antes de alcanzar el saber absoluto<sup>70</sup>). Este sesgo no es aleatorio a la lectura que realiza Kojève de Hegel, pues, en su interpretación, el acento no está puesto en los aspectos pacificadores de la dialéctica, sino en aquellos que son excesivos, aterradores, violentos.

Acaso sea este acento el que determinó la inmensa influencia de Kojève sobre toda una generación<sup>71</sup> que año tras año escuchaba su lectura de Hegel<sup>72</sup>. La importancia dada a la lucha sangrienta y al deseo hacen que en la lectura kojéviana de la *Fenomenología del espíritu* se travista el señorío de la razón absoluta: la historia humana es la historia de las luchas sangrientas que hacen avanzar hacia una conclusión feliz. La interpretación singular de Hegel, dotada de una orientación marxista y atravesada por la noción de tiempo histórico (tal como la concibió Koyré) nutren esta interpretación de la existencia humana ligada a la conciencia de muerte y la finitud, revelada en la angustia de morir (categorías fundamentales de la existencia humana tales

---

<sup>68</sup> Recordemos que la traducción francesa de la *Fenomenología* aparece muy tardíamente, en 1939, a cargo de Jean Hyppolite.

<sup>69</sup> Kojève llega a afirmar que Hegel le había servido de pseudónimo entre 1933 y 1939! (Auffret, 2009: 44)

<sup>70</sup> Bataille tomará esta “caída en la locura” como un signo de la lucidez de Hegel (Cf. *CS* y *EI*)

<sup>71</sup> Entre los asistentes al seminario se contaban: Raymond Queneau, Raymond Aron, Georges Bataille, Jean Hyppolite, Denyse Harari, Jacques Lacan, Maurice Merleau-Ponty, entre otros. Si bien Jean-Paul Sartre y Simone de Beauvoir fueron influenciados por él, no asistieron a su seminario.

Roger Caillois, por caso, afirmó que Kojève realizó “una empresa intelectual absolutamente extraordinaria sobre toda una generación” (Bataille, 1987: 9)

<sup>72</sup> No son pocos quienes rechazan la versión antropologista de Hegel desarrollada por Kojève (entre quienes encontramos a Gerard Lebrun y Eric Weil. Para ampliar esta crítica ver por ejemplo (Lebrun, 1972). Respecto a quienes lo critican por estar en el origen de la “vulgata hegeliana” (viendo en su interpretación un desplazamiento marxizante ver (Jarczyk y Labarrière, 1987).

como Heidegger las desarrolló en *Ser y tiempo* (1927). Estas vertientes de pensamiento, aunadas en una “introducción a la lectura de Hegel” hacen que Hegel suene como una reflexión tan contemporáneamente seductora como provocativa.

En este marco no es extraño que esta lectura hegeliana llegue a provocar al pensamiento de Bataille tan atravesado como estaba por el de Nietzsche. De la asistencia al seminario dictado por Kojève, asistencia que determina la mediación de la relación con Hegel, Bataille se nutrirá para pensar una antropología reelaborando las figuras señor-siervo hegelianas ya atravesada por la interpretación de Kojève en la que se trasmutan en las figuras del amo y el esclavo (de esa antropología –desgarrada- de Bataille surgen las nociones de soberanía y servidumbre que atraviesan toda la reflexión y propuesta de Bataille acerca de la subjetividad). Raymond Queneau recuerda esta asistencia de Bataille (desde 1934 a 1939):

No cabe duda de que sacó gran provecho de esta enseñanza. A decir verdad, no para «regresar» a un Hegel muy diferente del panlogista de los manuales de antes de la guerra del 14 o del precursor de Marx únicamente visto a través del marxismo, sino más exactamente para definirse él mismo, no oponiéndose, sino en cierto modo confraternizando (EH, 67)

### ***Deseo y negatividad en Kojève***

Concentrémonos entonces en esta antropología para luego demarcar los elementos que Bataille irá tomando en su elaboración de la soberanía.

A partir de la lectura de Hegel, Kojève muestra cómo la identidad del hombre es ganada siempre a partir de una diferencia que se hace al interior de la vida animal, en una variedad que se hace por la interioridad. En *Dialéctica del amo y el esclavo en Hegel*<sup>73</sup> Kojève explicita la diferencia entre el hombre y el animal:

Ser hombre no es ser retenido por ninguna existencia determinada. El hombre tiene la posibilidad de negar la Naturaleza, y su propia naturaleza, cualquiera que sea. Puede negar su naturaleza animal empírica, puede querer su muerte, arriesgar su vida. Tal es su ser negativo (...) ser más y distinto que el ser solamente viviente (Kojève, 1996: 56)

En el paso del animal (que es simple sentimiento de sí) al hombre (como Autoconciencia), se puede notar el protagonismo central del Deseo que deviene Lucha y Acción. Se trata de un Deseo que de suyo supone una exclusión de lo animal, aunque no

---

<sup>73</sup>Recordemos que Queneau prepara y reúne los textos del seminario dictado por Kojève bajo el título *Introduction à la lecture de Hegel* aparecido en 1947 (Gallimard, Paris) y que en castellano el seminario, se editó en 3 tomos: “*La Dialéctica del amo y el esclavo*”, “*La idea de la muerte en Hegel*” y “*La concepción de la antropología y del ateísmo en Hegel*” (en la edición a cargo de Alfredo Llanos, traducción de Juan José Sebrelli).

puede constituirse y mantenerse sino en el interior de una realidad biológica, de una vida animal. Es decir, surgiendo de la extensión de la vida animal, el hombre se alza como Yo sólo por el Deseo de otro. Según Kojève “No es pues la contemplación puramente cognitiva y pasiva la base de la Autoconciencia, es decir, de la existencia verdaderamente humana (y por lo tanto, en resumidas cuentas, de la existencia filosófica), sino el Deseo” (Kojève, 1996:177). Puede constituirse en Yo, reconocerse y revelarse como tal, decir “Yo” por el deseo consciente. “Es en y por, o mejor aún, en tanto que «su» deseo que el hombre se constituye y se revela- a sí mismo y a los otros- como un yo, como el yo esencialmente diferente del no-Yo y radicalmente opuesto a éste. El Yo (humano) es el Yo de un Deseo o del Deseo”(Ibid.).

Vemos por tanto en este entramado que si bien el deseo animal es condición necesaria, no es condición suficiente. Se trata de un deseo que no puede ser simple deseo de un objeto dado. Por ello es que el deseo que configura la humanidad será, según Kojève, el deseo de una nada, de un devenir, una libertad, es deseo de Deseo. Se configura así una antropología que pone en juego la negatividad implicada en el paso a la humanidad, pues se trata de la Acción, es decir, transformar una realidad dada en una realidad humana. Es el Deseo, el que “in-quieta al hombre y lo empuja a la acción” (Kojève, 1996:12). La acción nace del deseo y la satisfacción a la que tiende la acción sólo puede lograrse por la negación del objeto deseado (sea en la destrucción o en la transformación).

Bajo esta perspectiva toda acción es “negatriz” y no deja lo dado tal como es, sino que destruye la realidad objetiva para satisfacer el deseo, creando una realidad subjetiva. El Yo del deseo es vacío, no recibe contenido positivo real sino por la acción que satisface un deseo, al transformar, destruir y asimilar el no-Yo. Como el objeto deseado constituye al Yo, si lo deseado fuera un No-yo natural, no habría salto a la humanidad, es decir, el Yo sería natural (un Yo cosificado) y así no podrá revelarse a sí mismo como Autoconciencia.

Por lo tanto, en la revelación como Autoconciencia es preciso que el Deseo se fije en un objeto no-natural, y lo único que supera lo dado es el Deseo mismo. La autoconciencia sólo puede constituirse a través de otra realidad de deseo, de otro hombre. El Deseo es entendido por Kojève como revelación de un vacío, presencia de una ausencia que es siempre distinto, esencialmente distinto, de la realidad estática y dada. El deseo no es idéntico a sí mismo, es inquietud y negación:



El Deseo que conduce hasta otro Deseo, tomado en tanto que Deseo, creará entonces por la acción negatriz y asimiladora que lo satisface, un Yo esencialmente otro que el «Yo animal». Ese Yo, que se «nutre» de Deseos, será él mismo Deseo en su ser mismo, creado en y por la satisfacción de su deseo (Kojève, 1996: 12-13).

Desde esta singular lectura de Hegel que realiza Kojève, lo humano es indisociable de la Acción, abriendo a su modo a considerar la libertad y la historicidad de la negatividad implicada en la humanidad<sup>74</sup>. Se muestran entonces ya aquí una serie de pasos interesantes, puesto que en esta perspectiva ya aparece la idea de la animalidad como una identidad estática, mientras que la humanidad aparece como una apertura, como devenir, como una negación destructora que niega en la creación de una realidad humana. En este sentido, puede verse cómo sobre la base de la animalidad, se alza una realidad otra que es la del hombre en el mundo, tendido entre la identidad pura de la vida animal y la negatividad pura de la muerte.

El hombre debe ser un vacío, una nada, que no es nada pura, *reines Nichts*, sino algo que es en la medida en que aniquila el Ser, para realizarse a sus expensas y nihilizarse en el ser. El hombre es la Acción negadora, que transforma el ser dado y que se transforma a sí misma transformándolo. El hombre sólo es lo que es en la medida en que deviene; su ser deviene; su Ser (*sein*) verdadero es Devenir (*Werden*), Tiempo, Historia, y él no deviene, no es Historia sino en y por la Acción negadora de lo dado, la Acción de la lucha y del Trabajo (Kojève, 1996:178).

Durante el desarrollo del seminario en el año 1937, Kojève realiza una síntesis de la fenomenología a la luz de su interpretación del Saber absoluto y el fin de la historia. Esta “actualización de Hegel” en la que lo trágico y la dialéctica permiten pensar la existencia humana atravesada por la temporalidad y la finitud pone en juego asimismo la negatividad implicada en la relación con otro, con los otros, con otras finitudes. El deseo humano al dirigirse al otro Deseo, esto es, hacia un “objeto” que huye de sí todo el tiempo, que es inacabado, que es y no es, que es devenir, revela la necesidad de la multiplicidad de deseos. “Para que haya Autoconciencia, para que haya filosofía, es preciso que haya *trascendencia* de sí con relación a sí en tanto que *dado*. Y esto sólo es posible, según Hegel, si el Deseo lleva no sobre un ser *dado*, sino sobre un *no-ser*. Desear el no-Ser, es liberarse del Ser, es realizar su autonomía, su Libertad” (Kojève, 1996:179).

---

<sup>74</sup>Esta singularidad en la lectura de Kojève es lo que lleva a Besnier a afirmar que la confluencia entre el pensamiento hegeliano y el pensamiento existencialista (vía Kierkegaard y Heidegger) es lo que hizo más seductora y provocativa la antropología kojéviana, conjugando aspectos. “La gran fortaleza de Kojève está justamente en haber sustentado esa doble orientación, en la que la lectura de Hegel ponía el acento sobre la imbricación entre la lógica y lo trágico” (Besnier, 1988: 43).

Para que el deseo sea antropógeno debe ser deseo de otro Deseo (de no-Ser) y actuar con el fin de someter otro Deseo y hacer reconocer por el otro su superioridad. Aparece aquí ya la noción de reconocimiento. Se trata de un deseo de reconocimiento de sí mismo como valor. Ser reconocido como un valor autónomo, como una Autoconciencia autónoma, un reconocimiento que implique la superación de la vida animal que quiere la autoconservación en tanto que vida.

La base del humanismo hegeliano está aquí señalado por la estimación del valor de lo humano, puesto que para que el hombre sea verdaderamente humano, su deseo humano debe prevalecer sobre su deseo animal. Todo deseo es un valor, dice Kojève, por ello si el valor supremo del animal es su vida animal, su deseo es el de conservar su vida. Así el deseo humano debe superar el deseo de conservación: “por eso hablar del «origen» de la Autoconciencia es necesariamente hablar del riesgo de la vida (con miras a un fin esencialmente no vital)” (Kojève, 1996:14).

El reconocimiento tiene sentido en tanto que supone la diferencia con lo animal, la oposición con la vida dada y con otros hombres. Ser humano es ponerse en valor más allá de la simple vida, esto toca la médula de la antropogénesis, pues el nacimiento del hombre está ligado al riesgo de muerte, es la negatividad en el seno mismo de su propia vida. La humanidad es siempre riesgo, es devenir lo que no es poniendo en jaque su propio sostén. Hacerse reconocer implica un peligro mortal, pues ponerse como valor autónomo, implica suprimir el valor de la vida animal (pero no la vida animal) y por tanto, en esa superación, está implicado el riesgo de la vida, lo que lleva a hablar de una lucha a muerte por el “reconocimiento”, lucha por puro prestigio<sup>75</sup> (pues no puede tratarse de una cosa). “El hombre arriesga su vida biológica para satisfacer su Deseo no-biológico” (Kojève, 1996: 181).

Los que se enfrentan en la lucha por el mismo Deseo están dispuestos a llegar hasta el fin en la búsqueda de su satisfacción, arriesgar su vida y la vida del otro. Pero paradójicamente, la lucha no puede culminar en la muerte de uno o de los dos, puesto que en este esquema eso haría imposible la revelación del ser humano. La posibilidad del reconocimiento supone otro que puede reconocer. “Cuando dos «primeros» hombres se enfrentaron por primera vez uno no vio en el otro más que un animal, peligroso y hostil, al que se trataba de destruir, y no un ser autoconsciente que representaba un valor

---

<sup>75</sup> Hegel no habla de lucha por prestigio, esto es algo propio de Kojève. En una carta de 1948 a Tran Duc Thao, Kojève dice: “El término «luchas por el prestigio» no se encuentra, en efecto en Hegel, pero ceo que se trata allí de una diferencia de terminología, porque todo lo que dio se aplica a todo lo que Hegel llama la «lucha por el reconocimiento» ( Auffret, 2009: 354).

autónomo” (Kojève, 1996: 18). Cada uno de los hombres que se enfrentan tiene la certeza subjetiva de ser un valor autónomo (ser un hombre), pero esa certeza carece de verdad, pues debe hacerse reconocer, debe transformar el mundo (natural y humano) donde no es reconocido, en un mundo donde el reconocimiento sea posible. Esa transformación es la Acción.

### ***La negatividad como Acción, Trabajo y Lucha***

La primera acción humana antropógena toma necesariamente la forma de una lucha. Kojève, reconoce en este esquema que más allá de la multiplicidad de Deseos, y bajo la necesidad de la puesta en riesgo de la vida sólo sea la puesta en riesgo del valor de la vida animal, es necesario que haya dos comportamientos antropógenos diferentes, es decir, siendo necesario que ambos sobrevivan a la lucha, uno de ellos debe tener miedo del otro (debe negar el riesgo de su vida), abandonando su deseo, para satisfacer el deseo del otro: debe “reconocerlo”, sin ser reconocido por él: “uno de los dos adversarios *cede* ante el otro y se somete a él, reconociéndolo sin ser reconocido por él” (Kojève, 1996: 181). El vencedor es reconocido como Amo. Esto quiere decir que en un estado naciente el hombre nunca es simplemente hombre, sino que o es Amo o Esclavo. Así la sociedad humana implica el dominio y la esclavitud.

De la lucha surge la verdad del hombre, “la revelación de su realidad” que presupone la lucha a muerte, puesto que “al poner en riesgo la vida es que se reconoce la libertad, el hecho de ser otra cosa que un ser-dado, no estar sumergido en la extensión de la vida animal” (Kojève, 1996: 20). Así, Kojève estima que el hombre como autoconciencia nunca es tal hasta imponerse a otro, hasta hacerse reconocer por él. Debe valorarse por sobre ese fuera de sí que necesita para ser reconocido (se erige la figura del Amo por sobre el Esclavo).

Además de esta lucha por el reconocimiento el hombre debe negar el mundo natural, transformarlo, para realizarse en él. Fuera de ese mundo, vale decir también, fuera de la vida animal que le es esencial, el hombre no puede constituirse como tal. Por ello es que la Acción es indispensable en la antropogénesis que estamos considerando: suponiendo la negación, es decir, la destrucción y transformación de lo dado instaura una realidad humana. Acaso pueda decirse que es la lucha pero ya no con otro deseo, sino con lo dado-estático. Y así como en la Lucha no puede haber muerte, en la Acción no puede haber simple aniquilación de la cosa, sino transformación por el trabajo. Se

erige aquí la figura del esclavo por sobre el amo: de aquel que no está satisfecho (es una conciencia dependiente) pero siempre está por hacerse y hace la Historia humana.

Estos desarrollos son los que llevan a Esposito a afirmar que el hegelismo es simultáneamente una filosofía de la muerte y una filosofía que domestica el interés por la vida, “la destrucción del mundo coincide, en un último extremo, con su humanización” (1991: 87). La humanización se da a partir de la obra negativa del aniquilamiento: la vida no puede reproducirse más que a través de la obra de lo negativo.

Los riesgos, los extremos que estas dos puntas suscitan son, a saber, para la lucha y el reconocimiento, la muerte misma, que se erigiría como Amo absoluto en tanto cancela toda forma de conciencia, donde del hombre no queda más “que un cuerpo inanimado”, una cosa que desborda toda posibilidad de devenir. Bajo los extremos de la Acción y el Trabajo, se figura la instancia en la que ya ninguna acción es posible, por que se ha cumplido toda negatividad en el mundo. Parálisis e impasibilidad de un mundo que quizá ya no llamaríamos humano.

La historia como interacción de los hombres entre sí y de los hombres con la naturaleza se detiene en el momento en que desaparece la diferencia y la oposición entre el Amo y el Esclavo, detención que Kojève vincula al Saber absoluto: “Ahora bien, según Hegel, es en y por las guerras de Napoleón y, en particular, la batalla de Jena, que se realiza ese acabamiento de la Historia por la supresión dialéctica (*Aufheben*) del Amo y del Esclavo”(Kojève, 1996: 184). La presencia de la batalla de Jena en la conciencia de Hegel es capital: Porque Hegel oye los ruidos de esa batalla puede *saber* que la historia se acaba, es decir, Hegel es el pensador capaz de realizar la Ciencia absoluta, sabiendo que la lucha por el prestigio ha culminado en las guerras de Napoleón.

A partir de la lectura que realiza Kojève de Hegel, puede verse ese límite móvil que se hace patente en la humanidad, pero cuya movilidad parece atravesada por una linealidad que lleva de la simple extensión de la vida animal a la Autoconciencia. Ahora bien, si la humanidad se muestra entonces como una apertura que se gana tras las negaciones negadas, desde la interpretación de Kojève es posible el cumplimiento de la acción, en el final de la historia, en su culminación, encontraríamos también el fin de lo humano. El hombre restituido a la praxis animal no implica para el autor ninguna catástrofe cósmica ni biológica: la desaparición del Hombre al final de la Historia es la extinción de la acción, donde el hombre perdura con vida como animal que ya no niega lo dado (Agamben, 2005: 16-23):

Por lo tanto la desaparición del hombre al final de la historia no es una catástrofe cósmica: el mundo sigue siendo lo que es por toda la eternidad. Y tampoco es eso una catástrofe biológica: el Hombre permanece con vida en tanto que animal que es, de *acuerdo* con la Naturaleza o el Ser-dado. Lo que desaparece, es el Hombre propiamente dicho, es decir la Acción negatriz de lo dado y el Error, o en general el Sujeto *opuesto* al Objeto. En realidad, el fin del Tiempo humano o de la Historia, vale decir el aniquilamiento definitivo del Hombre propiamente dicho o del individuo libre e histórico, significa simplemente la cesación de la Acción en el sentido estricto del término. Lo cual significa en la práctica: desaparición de las guerras y de las revoluciones sangrientas. Y aun la desaparición de la *Filosofía*; puesto que no cambian los principios (verdaderos) que se hallan en la base de de su conocimiento del Mundo y de sí. Mas todo el resto puede mantenerse indefinidamente: el arte, el amor, el juego, etc., etc., en resumen, todo lo que hace *feliz* al Hombre (Kojève, 2007: 217)<sup>76</sup>.

El brete en el que cae el desarrollo kojéviano, abre a considerar la formas en que el humanismo encuentra su quiasmo. Insta a pensar cómo el pensamiento sobre lo humano integra el de la inhumanidad que está en sus bordes, que está en el origen de su despliegue y en su fin.

### ***La negatividad cuestionada***

Bataille piensa asociar a Kojève a las actividades del *Colegio de sociología* (fundado en 1937), al que invita a dictar la segunda conferencia, “Las concepciones hegelianas”, que será la única que dictará (4 de diciembre de 1937), pero Kojève toma distancia del incipiente desarrollo de aquella “sociología sagrada” (Auffret, 2009:359 y Hollier, 1982: 108). Si bien el texto de esta conferencia no se conservó, sí se conservan los testimonios de Roger Caillois y de Bataille (a la que refiere en otra conferencia “Atracción y repulsión” del 22 de enero siguiente y también lo que se puede deducir a partir de su carta). Sobre la conferencia de Kojève, Caillois refiere:

Esta conferencia nos dejó atónitos a todos, debido al mismo tiempo al poder intelectual de Kojève y a sus conclusiones: como usted recordará Hegel habla del hombre a caballo, que enseña la liquidación de la Historia y de la filosofía. Para Hegel, ese hombre era Napoleón. Pues bien, Kojève nos enseñó aquel día que Hegel había atinado en su observación, pero que se había equivocado en un siglo: el hombre del fin de la historia no esa Napoleón sino Stalin (Hollier, 1982:109).

Será luego de esta participación, 2 días después, que Bataille le envíe un carta (6 de diciembre de 1937) a Kojève, polemizando acerca del sentido de la acción iniciando una reflexión acerca de la “negatividad sin empleo” –noción que aparece por primera

---

<sup>76</sup> En “*La concepción la antropología y del ateísmo en Hegel*” Kojève expone que el fin de la historia está vinculado con el reino de la libertad de Marx, donde los hombres, reconociéndose, ya no luchan. Esta idea escrita en 1946, no será sostenida en 1952: Kojève cambiará de parecer tras su viaje a Japón, considerando esta idea contradictoria, *cf.* (Kojève, 2007: 218-219- notas).

vez en esta carta— que no sólo será fundante de muchos de sus desarrollos posteriores, sino que permite avanzar en la comprensión de la propuesta de soberanía batailleana.

Este primer cruce en torno a la negatividad, y que marca la ruptura hacia la noción de soberanía, se hace patente en la carta que Bataille le envía a Kojève con el motivo de “continuar la conversación que se ha entablado entre ellos de varias formas” (EH, 83). En la carta Bataille entra en discusión con el hegelianismo que Kojève encarna bajo la idea de la culminación de la historia y el cierre de la temporalidad de la acción en su cumplimiento, pues se trataría del “resultado de un «hacer» finalmente «hecho»” (Esposito,1996:87). La acción deviene obra completa, la historia se revela al fin discursivamente desde su comienzo, y paradójicamente el fin del hombre implica su *restitución a la praxis animal*:

Admito (como una suposición verosímil) que desde ahora la historia está acabada (a punto del desenlace). Sin embargo, me imagino las cosas de otro modo que usted (no atribuyo gran diferencia entre el fascismo y el comunismo<sup>77</sup>); por otra parte no me parece completamente imposible que todo vuelva a comenzar en un tiempo no muy lejano.

Sea cual fuere, mi experiencia vivida con mucha inquietud, me ha conducido a pensar que yo no tenía nada “que hacer”. (...)

Si la acción (el “hacer”) es —como dice Hegel— la negatividad, entonces se trata de saber si la negatividad de quien “no tiene nada más que hacer” desaparece o subsiste en el estado de “negatividad sin empleo” (no podría definirme de forma más precisa). Admito que Hegel haya previsto esa posibilidad: al menos no la situó en la salida de los procesos que describió. Imagino que mi vida- o su aborto, o mejor aún, la herida abierta que es mi vida- constituye por sí sola la refutación del sistema cerrado de Hegel” (EH, 83-84).

Estas primeras líneas de la carta nos dan la pauta del tipo de cuestionamiento que se abre aquí. En principio el cuestionamiento apunta al fundamento de la negatividad pues, ¿qué supone que desaparezca la negatividad? ¿Cómo podría desaparecer la negatividad, si es como vimos a partir de Kojève, transformación a partir de la negación de lo dado, pero a la vez devenir, Tiempo, Historia y también Saber (o acceso al Saber absoluto)? Incluso podemos preguntarnos si se puede identificar la desaparición de esa negatividad con lo que Bataille comienza a llamar desde aquí “negatividad sin empleo”, pues qué quiere decir “sin empleo” ¿negatividad en potencia, que puede ponerse en acción en marcha, pero que no se emplea o acción que queda sin realizarse?

Se trasluce aquí, una suerte de hegelianismo antihegeliano, pues la Acción está puesta en entredicho, es la negatividad de quien no tiene nada más que hacer. Acción incumplida, acción en estado de inoperancia. Negatividad pero que no conduce a

---

<sup>77</sup> Recordemos que para esta época Bataille emprende *Acéphale*.

ninguna salida, y aquí, el elemento central, trágico: se trata de una negatividad que no conduce a ningún sentido.

¿Qué idea del hacer (de la acción) estaría obrando en esta posición o impugnación de Bataille a la interpretación kojeviana? Al lanzar la expresión de la “negatividad sin empleo”, Bataille parece indicar que habría algo así como una negatividad distinta a la negatividad de la acción, y si seguimos el hilo de lo desarrollado en el capítulo anterior, será el problema de la acción y (junto a la cuestión del saber) aquello que permite poner en relación la perspectiva trágica y la hegeliana, en una crítica al sentido de la acción. Bataille se sitúa a sí mismo como ejemplo de la refutación del sentido de la historia humana “imagino que mi vida, o su aborto, o la herida abierta que es mi vida, constituye la refutación del sistema cerrado de Hegel”(EH, 84).

Si lo humano implica la negatividad, Bataille plantea que habría un resto (negatividad sin empleo) que no desea “recuperar” para sí ni desencadena en el reconocimiento (dando cuenta de “la dificultad excepcional experimentada para hacerme reconocer”). La negatividad sin empleo en tanto negatividad impotente, según Bataille, se convierte en obra de arte y la obra de arte responde al llamado de lo negativo, pero responde mal, responde sin Acción (trabajo-ley), por lo tanto dejaría en suspenso la cuestión del fin de la historia:

Una obra de arte responde eludiendo o, en la medida en que su respuesta se prolonga, no responde a ninguna situación particular, responde del peor modo posible a la del final, cuando ya no es posible eludir (cuando llega *la hora de la verdad*). Por lo que a mí respecta, la negatividad que me pertenece no ha renunciado a emplearse sino desde el momento en que ya no tenía empleo: es la negatividad de un hombre que ya no tiene nada que hacer y no la de un hombre que prefiere hablar (EH, 85)

La negatividad a la que hace alusión Bataille se distingue de la negatividad de la acción, pero puede ser objetivada, eso es lo propio de la obra de arte, pero no sólo del arte, también de la religión, “pero ni en la obra de arte ni en los elementos emocionales de la religión como tal la negatividad «es reconocida como tal»” (EH, 85). Sin ser reconocida, la negatividad es introducida en la religión en un proceso de anulación, que Bataille remite a la perspectiva iluminada por Mauss.

Sin embargo, no hay una identidad entre las posibilidades de la objetivación de la negatividad del pasado y la del tiempo propio del “final de la historia”: puesto que el arte no puede dar una respuesta a la pregunta que el hombre es, Bataille sostiene que el hombre de la negatividad sin empleo, no tiene más que volverse “el hombre de la

negatividad reconocida”, no tiene más que reconocer que su necesidad de actuar no tiene fundamento, ni sentido, no tiene ya empleo, llegando por último a reconocerse como “negatividad vacía de contenido” (*EH*, 85). Ni siquiera el sentimiento de pecado tiene fuerza en él. La negatividad sin empleo del tiempo del fin de la historia se enmarca en una teleología trágica: la negatividad no tiene ya salida.

En esta carta, Bataille pasa de la primera persona y el tono confesional a situarse a sí mismo como tipo o paradigma, en tanto constituye el “hombre de la negatividad sin empleo” y en ese paso da cuenta de las peripecias de la negatividad que le es propia. Primero, este “hombre de la negatividad sin empleo” reconoce la negatividad exactamente en la necesidad de actuar y este reconocimiento va unido a una concepción que hace de él la condición de toda existencia humana. Segundo, a partir de esta necesidad de dar cuenta de esta negatividad (sin empleo) reconocida, pone en marcha una nueva forma del saber (que, aunque no está explicitado en la carta, es el desarrollo de la heterología que Bataille planeó por estos años): ciencia que tiene como objeto la negatividad humana -específicamente lo sagrado izquierdo<sup>78</sup>- y “pone en juego las representaciones más cargadas de valor emotivo”. Esta ciencia cobra el papel de “término medio en el proceso de toma de conciencia” (*EH*, 86) poniendo en juego las representaciones de la risa y las lágrimas, el erotismo, la violencia sacrificial, la excitación del miedo, desencadenándose en tanto efusiones humanas en contra de toda estimación de lo inmutable. Por último, Bataille o el hombre de la negatividad reconocida descubre que

es su suerte y no su mala suerte la que le ha hecho entrar en un mundo donde ya no hay nada que hacer y aquello en lo que él se ha convertido a pesar suyo se ofrece ahora al reconocimiento de los demás, porque sólo puede ser el “hombre de la negatividad reconocida” en la medida en que se haga reconocer como tal. De este modo encuentra de nuevo algo “que hacer” en un mundo donde desde el punto de vista de la acción ya nada se hace. Y lo que tiene “que hacer” es dar a la parte de existencia liberada del hacer su satisfacción: se trata evidentemente de utilización de los ocios (*EH*, 86).

En este sentido, Bataille reconoce asimismo los peligros de esta posición, en el que se trazan dos momentos: la primera fase es la de la “resistencia elusiva” por parte de los otros hombres que “prefieren huir inmediatamente del lado de los ciegos” (*EH*, 87), por lo que corre el riesgo de estar aislado y de caer en la descomposición moral (y a sus ojos la pérdida de prestigio parece peor que la muerte). En la segunda fase, a la elusión

---

<sup>78</sup> Lo sagrado izquierdo (o siniestro) refiere a los caracteres impuros de lo sagrado. Bataille y Caillois (1969:41) sentirán una especial atracción hacia ese aspecto de la realidad que Hertz (en el marco de la Escuela sociológica francesa) investigó en torno a las representaciones de “lo izquierdo” (y su oposición a la derecha o lo diestro)



de los otros, debe oponer la fuerza de oposición propia (a los demás), sabiendo que si no opone esta fuerza desaparece (en tanto lo otros le eluden y, luego, se le oponen).

Bataille afirma que si bien se ha puesto a sí mismo como caso de la negatividad reconocida, como si fuera el único que responde a ella, asegura que se trata de que ha tomado conciencia de lo que le ocurre, por lo que se siente aislado. Y luego, parodiando la posibilidad de decir hasta el final del hegelianismo, dice que, para “acabar el relato del búho” debe expresar también la angustia en la que se halla inmerso y que ha descrito el “grado de exigencia” que se le impone, y se resguarda de no llevar a cabo la descripción de ese estado y esa exigencia, afirmando “Me parece que Minerva puede oír al búho hasta ahí” (*EH*, 88).

La carta termina justificando las extrapolaciones que realizó (en las descripciones de formas de existencia que , asegura, ya se han dado en él, sosteniendo que Hegel también se permitió una extrapolación de ese tipo. añade que para que la fenomenología tenga sentido, sería preciso que Hegel fuera reconocido como su autor, lo cual ocurre con Kojève y señala ya en esta carta lo que será la impugnación al desarrollo de la lucha por el reconocimiento: “es evidente que Hegel, debido a que no asumía hasta el fin el papel de la “negatividad reconocida”, no arriesgaba nada: todavía pertenecía, pues, en cierta medida al Tierreich”( *EH*, 88), Hegel permaneciendo en el “reino animal de espíritu”.

Para esta época, como vimos en el capítulo precedente, Bataille ya trae en su haber *Acéphale* (1936-1939) y más aún, el desarrollo que le precede: *La noción de gasto* (1933). La noción de gasto es central en este punto, ya que es el punto de inicio del derrotero en el que la insubordinación del “gasto libre” prefigura toda la crítica a la conservación, producción, crecimiento y cierre de la acción. En este marco, es posible comprender la complejidad de los temas que se encuentran condensados en la carta y en la diatriba con Kojève: La negatividad ya no puede reposar en el sentido tras la inquietud y la agitación del devenir logrado, sino que en Bataille la negatividad impotente es “sin empleo”, es decir, la negatividad está atravesada por el potlatch del sentido, *donde nadie podría “reconocer” una cumbre que fuera la noche*. Ahora bien, esta impugnación de la negatividad que Kojève, a partir de Hegel, reconocía en la Acción está sumergida en esta lectura de Bataille en la impotencia y la pérdida a partir de una cierta reconfiguración de lo que se entiende por experiencia.

### 2.3. Reconfiguraciones en torno al saber y la experiencia.

Tal como hemos podido ver, la impugnación que Bataille realiza de la negatividad hegeliana-kojeviana en torno a la historia del sentido contempla una radical reconfiguración de la experiencia que realiza Bataille, ya presente en la carta que envió a Kojève, pero que presenta otras instancias en las que se va desplegando esa crítica hasta llegar a la expresión que cobra en *La experiencia interior*.

Para dar cuenta de ese viraje que realiza Bataille, debemos tener en cuenta que la experiencia atraviesa las aventuras intelectuales que cobraron cuerpo tanto en *Acéphale* como en *El colegio de sociología*. Quisiéramos en este apartado dar cuenta de la reconfiguración crítica que Bataille establece de la experiencia y en la que se conjugan una serie de rupturas respecto a la experiencia en los siguientes sentidos: pensada como formadora del sujeto, como constructora del saber y como configuradora del sentido ( y del proyecto). La riqueza de una serie de desarrollos batailleanos que se encuadran en las actividades del *Colegio de sociología* nos permiten establecer cierto rastreo en el que la fenomenología hegeliana es puesta en entredicho, no sólo vía la corriente nietzscheana-trágica, sino también vía una fenomenología de lo sagrado en la que Bataille indaga a partir de “datos” de la sociología francesa. Trataremos de mostrar cómo la incidencia de la fenomenología hegeliano-kojeviana es tomada y a la vez dramatizada (exagerada, ahondada) hacia todo aquello que no puede subordinarse al Saber tal como lo concebía Hegel.

Consideramos que revisar estos elementos nos permitirá poner en contexto el giro que Bataille realiza de la dialéctica del reconocimiento para salir del esquema Amo-esclavo, y, proponer (o avanzar en la propuesta de lo luego llevará el nombre de) la soberanía. Aquello que presenta este rasgo cortante, filoso del sistema del saber será lo sagrado<sup>79</sup> –que al no referir a una divinidad, sino a la inmanencia quebrada, desgarrada (*déchirement*)- y aquellas experiencias que desgarran al sujeto y lo ponen en comunicación con su herida (por lo que el sacrificio será muy importante). Bajo estas ideas matriciales, se pone en juego una idea de experiencia que, lejos de llevar al Saber (como en Hegel o en Kojève también) lleva a la constatación de la imposibilidad del Saber, que muestra en su reverso el No-saber.

---

<sup>79</sup>Si bien desarrollaremos el fenómeno de lo sagrado (desde la incidencia de la sociología francesa) en extensión en el Capítulo 3, esbozaremos aquí sus elementos más propios en relación al hegelianismo.

### *Tras lo sensible*

El *Colegio de sociología*<sup>80</sup> estará atravesado por la impronta de la búsqueda de un método que pueda atinar a la comprensión de los fenómenos que de algún modo se presentan como heterogéneos a la razón. Hollier apunta que estos colegiados habían elevado la sociología de un conocimiento entre otros a una fuerza sagrada, en el que "el buen uso de la sociología consistía en hacerla contagiosa, virulenta; velar por su propagación rápida e imparable" (1982: 7)

En el avance del desarrollo de este método, que debe ser compatible con el objeto de estudio, Bataille retomará la fenomenología y la pondrá en cuestión, en lo que puede verse ese movimiento doble de recuperación y de puesta en cuestión de Bataille respecto al pensamiento hegeliano. Ahora bien, ¿cuál es el objeto que no sería del todo pertinente estudiar bajo la óptica de la fenomenología hegeliana? Bataille explicitará este punto de vista diagonal que da cuenta del costado de la realidad que se quiere abordar en "El aprendiz de brujo"<sup>81</sup>.

Lo que se pretende recuperar es la existencia total y no una existencia compartimentada. El diagnóstico que Bataille revela en "El aprendiz de brujo" remite a la descomposición de las fuerzas de los hombres que los lleva a mantener una vida disociada, diagnóstico que más profundamente hace hincapié en que hay en la existencia humana (agregamos nosotros tal como se da – al menos- a partir de la modernidad ) una ausencia de necesidad de ser ese hombre total, frente a lo que Bataille sostiene que "la ausencia de necesidad es más desdichada que la ausencia de satisfacción" (CSS, 1982: 28).

Bataille, asiendo el rol de quien aprende el saber de un nigromante pretende que la existencia humana no busque tanto la satisfacción (que incluso remite a una cuestión hegeliana de cumplimiento) sino que más bien pueda sentir previamente la necesidad de

---

<sup>80</sup>Denis Hollier ha compilado bajo el título *El Colegio de Sociología (CSS)* las conferencias, publicaciones, textos y cartas de lo que se dio bajo las actividades del Colegio de sociología que reúne intervenciones de Bataille, Pierre Klossowski, Alexandre Kojève, Michel Leiris, Jean Paulhan, Jean Wahl, entre otros. Si bien es claro que el Colegio no desarrolló con sistematicidad una doctrina, si privilegió algunos temas en cuyo enfoque Hollier interpreta una heracliteana "guerra contra el ejército". El *Colegio de sociología* actuará entre 1937 y 1939, año en que a la crisis entre sus fundadores (Bataille, Caillois y Leiris, se le suma la guerra que le cortó la palabra. Según Hollier, esta colegiatura ponía en relación a iguales reunidos por afinidades electivas, que no buscaban tanto la enseñanza de la sociología, sino su consagración, en la que la sociología es elevada a "cuerpo de doctrina sagrado". (Hollier, en *CSS*)

<sup>81</sup> Caillois dirá en la Introducción de "Para un colegio de sociología" (donde también aparecía *El aprendiz de brujo* de Bataille, *Lo sagrado en la vida cotidiana* de Leiris, y de Caillois *El viento de invierno*) que "las circunstancias actuales se prestan muy particularmente a un *trabajo crítico* que tenga por objeto las relaciones mutuas del *ser* del hombre y del *ser* de la sociedad: lo que él espera de ella, lo que ella exige de él" (Caillois, en *CSS*: 23).

no ser un ser fragmentado. La ausencia de la necesidad es el mal, que sólo es avizorado por aquellos que adivinan la amenaza de futuras mutilaciones: “El mayor de los males que hieren al hombre es quizá la reducción de su existencia al estado de órgano servil. Pero nadie se da cuenta de que sea desesperante convertirse en político, escritor o sabio” (CSS, 29) y más adelante especifica esa enfermedad de decadencia o de debilitamiento de la existencia considerando que se trata de una mutilación silenciosa, que llega tan sigilosamente que no llega a ser percibida, al punto que se accede sin violencia a la “renuncia a convertirse en un hombre entero”<sup>82</sup>, para no ser más que una de las funciones de la sociedad humana”(CSS,29).

Bataille parece no sólo llevar a cabo un diagnóstico, sino poner en marcha aquellas “prestidigitaciones” que le permitirían trasmutar la existencia vacía del esclavo que completa la producción cayendo en una suerte de “estado de semimuerte”. Las encarnaciones de la existencia fragmentada en el arte, la política y la ciencia, es decir, los artistas, políticos y científicos, no ofrecen como reflejo ninguna verdad para el hombre, más aun le mienten al mostrarle que “en un mundo donde la necesidad de ser hombre está ausente, ya no hay lugar más que para que el rostro sin atractivo del hombre útil” (CSS, 30).

Estas tres figuras, la del sabio (o el hombre de ciencia), la del artista (o la del hombre de ficción) y la del político (o la del hombre de acción) serán entrevistas por Bataille como encarnaciones de la renuncia a la totalidad. Veamos: el hombre de ciencia renuncia a vivir la existencia del hombre total, “privado por el miedo de la necesidad de ser hombre ha puesto su mayor esperanza en la ciencia” (CSS, 30) reduciendo su vida a la búsqueda de la verdad. Cambiando la preocupación del destino humano de vivir por la de hallar la verdad, desecha todo lo ajeno al conocimiento. Si bien Bataille no deja de reconocer los avances de la ciencia en el plano del dominio humano (que se ha incrementado exponencialmente), asume que la ciencia es sierva, pues no ofrece al hombre más que el reflejo de una existencia entumecida.

En cuanto al artista (o el hombre de ficción) la renuncia a la totalidad es más difícil de descubrir, pero el artista también está obligado a ingresar al rango social y a la ganancia, etc. Incluso llega al punto en que “compromete a poner las ficciones al

---

<sup>82</sup> En *Acéphale* está presente la mención al hombre entero, en textos de Bataille y de Klossowski, ambos referirán al hombre integral tomando a Sade. Allí, integralidad refiere a la incapacidad de servir, a la negativa a funcionar.

servicio de una realidad más sólida” (CSS, 32), como en aquellas situaciones en las que se da un compromiso entre la ficción y la realidad vía la acción: subordinándose al mundo real (y contribuyendo a gloria de la iglesia o del Estado, por caso) el arte suele introducir la confusión entre “la existencia profunda” y el “compromiso partidario”. El servilismo del hombre de ficción se hace patente cuando el arte no es más que el reflejo tedioso de un mundo fragmentario, es decir, cuando ya ha renunciado a la necesidad de ser hombre creando “algo más que fantasías y mentiras” (CSS, 33), cuando quiere transformar la realidad poniéndose en acción.

Por último, dado que sólo la acción se propone transformar el mundo, el hombre de acción, el político es servil en tanto responde al imperativo de la acción y de la transformación del mundo haciendo que el sueño se adecue a la realidad de la acción, llegando al resultado de una realidad más pobre, pues la primera renuncia para la acción es que se actúe reduciendo su sueño a las proporciones descritas por la ciencia (*cf.* CSS, 33). La complicidad servil que Bataille entrevé en estas tres figuras es que sirven a *lo que existe*:

La existencia dividida así en tres fragmentos ha dejado de ser la *existencia*: no es más que arte, ciencia o política. Allí donde la simplicidad salvaje había permitido dominar a los hombres, no hay más que sabios, políticos y artistas. La renuncia a la existencia a cambio de la función es la condición que han suscripto todos ellos. (...) la totalidad de la existencia tiene poco que ver con una colección de capacidades y de conocimientos. No se puede dividir en partes, como tampoco un cuerpo vivo. La vida es la unidad viril de los elementos que la componen. Contiene en ella la simplicidad de un hachazo (CSS, 34)

Ahora bien, cabe preguntarse ¿qué existencia se prefigura en el reverso de la vida fragmentada?, ¿qué caracteres tiene la existencia total, esa que responde a la necesidad del hombre entero? Si bien en el capítulo anterior pudimos advertir que el señalamiento batailleano del hombre entero remite a la impronta nietzscheana-trágica, es menester avanzar en otros sentidos posibles para dar cuenta de lo que supone el rebasamiento de la existencia fragmentaria signada por la función. En la propuesta de esa existencia entera ¿es factible advertir aquello que Bataille desarrollará en torno a la soberanía?

### ***La existencia intensa***

Si bien en “El aprendiz de brujo” la existencia plena se vincula a cualquier imagen que despierte esperanza o espanto, cobra privilegio la imagen del *ser amado*, única potencia que conserva la virtud de restablecer la existencia plena. Frente a la imposibilidad de la

ciencia, el arte y la política de dar un sentido (que no sea fragmentario) a la existencia, el erotismo se presenta como aquello que puede ligar el conocimiento (del ser amado), la existencia y el éxtasis.

Según Bataille, lo tempestuoso de la verdad del amor no está separado del conjunto de azares, lo que revela la imposibilidad de reducirlo a la lógica del interés o a una teleología: “El azar, la suerte, que le disputa la vida a la disposición teleológica, al ordenamiento de los medios y de los fines, prevalece así al surgir con un ímpetu divino”(CSS,38). La ponderación del *amor fati*, de la existencia que se sabe a disposición del azar no puede reconocer su magnificencia en el mérito o el cumplimiento de una función.

Siguiendo este hilo, Bataille entiende que la necesidad de ser hombre, de encarnar la existencia plena supone “la necesidad de vivir a semejanza de las llamas” (CSS, 38), es decir, arder y consumirse. Ahora bien, ¿en qué lugar coloca esta pretensión al aprendiz de brujo? El aprendiz de brujo<sup>83</sup>, dirá Bataille – y esto despertará la negativa de Kojève a ser parte del *Colegio de sociología*- hará suyo un rigor distinto del de la ciencia, una experiencia distinta a la de la acción, una ficción distinta de la del arte: debe habituarse al rigor de las exigencias de la invención mitológica, donde el mito no remite a “oscuras facultades de invención colectiva, sino a lo sagrado”(CSS, 41).

Si el mito no tiene otro sentido que el “retorno a la totalidad perdida” y, a tono con el mismo, el rigor del aprendiz de brujo (y por contagio, del *Colegio de sociología*) estipula el tratamiento de lo sagrado, en su cercanía y proximidad, vale indagar por el camino, por el método que inscribirá ese rigor. Puesto que será éste uno de los puntos en el que se bifurca el sendero batailleano respecto de la fenomenología hegeliana. ¿Se propone entonces otra metodología distinta a la fenomenología?, ¿o es acaso una fenomenología distinta a la fenomenología hegeliana?

Bataille en diversas ocasiones se encarga de precisar que Hegel se aproximó de manera determinante a la realidad, pero también apunta que no llegó hasta el punto de

---

<sup>83</sup> Caillois recuerda que esta fue la primera conferencia del *Colegio de sociología*, que despertó las reticencias de Kojève, que “reprochaba a los conjurados del Colegio, pero sobre todo a Bataille, querer jugar a aprendices de brujo. Además, Caillois remarcará que Bataille ocultaba poco su intención de recrear un sagrado virulento y devastador, que en su contagio epidémico terminase por ganar y exaltar a aquel que hubiera sembrado la semilla el primero”. Al confiarse esto a Kojève, él respondió que “semejante taumaturgo no tendría más oportunidad de ser transportado a su vez por lo sagrado que conscientemente había desencadenado, que la tendría un prestidigitador de convencerse de la existencia de la magia maravillándose ante sus propios juegos de mano” (Hollier, en CSS, 58). En definitiva, para Kojève todo aquello no era mágico y no tenía ninguna posibilidad de llegar a serlo, pues no se retrocede de la ciencia a la magia.

ver ese núcleo esencial del que habla Bataille, ese núcleo heterogéneo, que es lo que permite ponerse en juego, comunicar, reír<sup>84</sup>. Vale decir que heterogéneo aquí no sólo remite a una ciencia o una manera de encarar objetos heterogéneos al pensamiento, sino también remite a una puesta en juego que- no sólo en el plano del conocimiento- lleva a un gasto sin reserva. Desde aquí, se va delineando una nueva impugnación al Saber en el trazado de lo que Bataille llamará no-saber.

Bataille dictará dos conferencias a inicios de 1938 en el *Colegio de sociología*, bajo el título “Atracción y repulsión”<sup>85</sup>, en las que no sólo señalará la particularidad de su punto de vista, sino que también pondrá en juego los relaciones del hegelianismo, la sociología y antropología francesa y el psicoanálisis. Allí apunta que lo sagrado es “el resorte esencial de la maquinaria humana” (CSS, 127) y es la existencia de ese núcleo el que separa la vida humana de la vida animal, núcleo contradictorio, al punto que un objeto (o un sujeto) puede despertar atracción y repulsión.

### ***El núcleo sagrado de la vida***

Bajo el intento de pensar lo social desde sus inicios, Bataille sostiene que los hombres de los primeros tiempos se congregaron a partir de un terror o un asco común. De allí que frente a la antropogénesis kojéviana (atravesada por la negatividad vinculada a la lucha y el trabajo), Bataille componga su crítica al proponer lo sagrado como ese núcleo que el hegelianismo no puede admitir. Podría decirse que al reconocimiento hegeliano se le quita su eje, pues la constitución de las relaciones humanas está atravesada por “una zona de silencio” que interfiere en ellas, a partir de lo que Bataille afirma que “parece que la vida sólo sea profundamente humana en la medida en que el silencio cargado de cierto horror trágico pesa sobre ella” (CSS, 136).

Silencio, tragedia, horror, que se tensan, en su extremo con la risa<sup>86</sup>, dando cuenta de la permeabilidad de los seres (que se contraponen a la constitución cerrada) y del movimiento común. Pesa así, en este desarrollo la puesta en valor de lo sensible, (que podría entenderse como hacer experiencia, volver interior lo que es dato exterior), del que es ineludible el planteo de las cuestiones de método (que Bataille señalará también muchos años después al abordar la cuestión de la soberanía, refiriendo que el

---

<sup>84</sup> Cf. “Atracción y repulsión” de CSS, también con EC, EI, S.

<sup>85</sup> Atracción y repulsión son términos no sólo propios de la sociología francesa, sino que también Freud las usa para formular el dualismo entre pulsión de vida y pulsión de muerte en “Nuevas conferencias sobre el psicoanálisis” de 1932.

<sup>86</sup> Ese movimiento contradictorio en el que lo sagrado derecho se convierte en sagrado izquierdo

ámbito de su reflexión no son las ideas (de la pura especulación), ni lo práctico (o útil), sino lo sensible.

Lo sensible no es exterior a quien lo estudia o quiere convertirlo en objeto de conocimiento. El abordaje que Bataille propone no sólo se aleja de la fenomenología sino también de la sociología, o se mantiene en una suerte de umbral que las pone en contacto. Asegurando que los fenómenos que describe son “vividos por nosotros”. Bataille se pregunta si tiene que escoger entre ciencia y fenomenología, reconociendo de antemano el fracaso de esta posición, admitiendo que acaso se trate de un error necesario: ¿por qué, podría decir, no relacionar los datos de la sociología científica o considerada como tal con los datos bastante puramente fenomenológicos de Hegel? Es posible que la tentativa a la que me entrego se deje reducir a esta confrontación” (CSS, 138). A lo que suma la especificidad psicoanalítica en la “revelación de lo que era inconciente”:

el propio Hegel ha dedicado un amplio espacio a lo que yo describo como el centro de nuestra existencia. Para Hegel la base de la especificidad humana es la negatividad, es decir, la acción destructora. El propio Hegel ha contado que durante muchos años estuvo aterrorizado por la verdad que su espíritu le mostraba y que había creído volverse loco. Ese periodo de extrema angustia es anterior a la *Fenomenología del espíritu*, pero varios años después uno de sus alumnos, que sin duda le había comprendido mejor que otros, al salir angustiado de su clase, escribía que había creído oír a la misma Muerte hablar en la cátedra<sup>87</sup> (CSS, 141).

Según Bataille, el genio de Hegel lo llevó a exponer el centro de la existencia, pero su saber no llegó (salvo la excepción citada) a perturbar a los demás, no llegó a comunicar ese núcleo que su pensamiento quiso revelar. Bataille señalará allí el punto de su crítica, “La fenomenología en tanto que reconoce la negatividad no ha sido reconocida<sup>88</sup>” (CSS, 142), el método de investigación de Hegel no permite que realice ese “acto decisivo” que implica volver interior, aprehender y representar en el interior, esa descripción verdadera y correcta de los hechos. Su descripción y exposición es realizada desde el exterior. El resto que permanece “heterogéneo al espíritu consciente”, es lo que establece la distancia entre su método y el de Hegel: la fenomenología de Hegel representa al espíritu como esencialmente homogéneo” (CSS, 142), mientras que

---

<sup>87</sup>Se trata de una anécdota referida por Rosenkranz y citada por Wahl (*Le malheur de la consciente dans la philosophie de Hegel*). Esta anécdota impresionó tanto a Bataille que la tomó como modelo de sus propias relaciones con la enseñanza de Kojève: “El curso de Kojève me rompió, me trituró, me mató diez veces” (OC, T VI, 416 notas *Sur Nietzsche*)

<sup>88</sup> En el mismo sentido en que aparece en la carta a Kojève.



Bataille asegura basarse en datos que concuerdan con las “zonas” heterogéneas del espíritu.

La inconmensurabilidad entre lo sagrado y lo profano (aportada por la sociología francesa) y entre el inconciente y el conciente (del lado del psicoanálisis) es lo que permanece ajeno a Hegel, por ello asegura que no puede limitar su propia interpretación a la *Fenomenología del espíritu* (que, reconoce, realiza magistralmente Kojève). Reconociendo que la negatividad hegeliana es una descripción rica, violenta y cargada de un gran valor expresivo, ajusta aun más el punto de crítica al sostener que “la negatividad de que voy a hablar es de naturaleza distinta”(CSS,142). La misma remite, aclara, a esa negatividad sin empleo, esa negatividad propia de la risa o de la actividad sexual, negatividad heterogénea de lo sagrado que, paradójicamente, debe ser reconocida. Pero ¿qué implica este reconocimiento?, ¿o qué clase de reconocimiento se tramaría desde allí si no se trata de una dialéctica en la que las figuras del amo y el esclavo configuren las formas de lo humano, sino en todo caso, un reconocimiento de lo que Bataille llegará a pensar bajo la forma del *rango*, ese plus que se juega en el reconocimiento respecto a lo que no estando atado a la utilidad se despliega como goce o gasto?

Nos preguntamos, ¿qué conocimiento podría tenerse de esta negatividad heterogénea? Bataille afirmará aquí su posibilidad -con una clara incidencia de la fenomenología husserliana y heideggeriana que se respiraba en el ambiente intelectual por aquellos años- recurriendo a la “experiencia vivida”, sin dejar de darle un giro al sostener que estas experiencias “pueden considerarse en cierta medida como fabricadas” (CSS, 147). Ahora bien, ¿qué quiere decir esto?, ¿coincide en este punto con el señalamiento de Kojève que sospechaba de la maquinación o la prestidigitación que querían tan vivazmente como para creer en ella al punto de producirla?

Si Bataille describe la sociedad como una sociedad post sagrada (Hollier, 1982: 126), que presenta huellas o supervivencias de un pasado donde lo sagrado pudo tener un valor constitutivo y, teniendo en vista que lo sagrado desborda en efecto el ámbito de la religión, parece posible admitir que su conocimiento entraña una dificultad para volver a dar cuerpo a aquello constitutivo de lo humano. La voluntad de dramatizar (ver luego el Capítulo 4), de re-presentar y convocar esas huellas del pasado, de hacer experiencia de lo sagrado en los dos sentidos, como *autopoiesis* y como *experiencia vivida* parecen ser las condiciones de un saber de lo heterogéneo, o un saber imposible

que dará lugar a lo que luego el autor llama no-saber. Un no-saber que entraña una cierta disposición previa que excede al conocimiento.

#### **2.4. Hegel y el hombre del sacrificio**

Una serie de elementos que hemos tratado hasta aquí traman la lectura que Bataille realiza sobre Hegel y las oposiciones en las que se revela su incidencia. Bataille reconoce la importancia de Hegel, reconoce que llegó a sondear ese núcleo que para él mismo es central, pero a su vez nuestro autor parece redoblar la apuesta. Allí donde la dialéctica hegeliana habla de negatividad en la que la conciencia se ganaría a sí misma en un proceso hacia el Saber absoluto, Bataille imprime su huella trágica, inacabada: afirmando la negatividad sin empleo y el no-saber.

Bajo estas formas de impugnación al sistema hegeliano, la negatividad sin satisfacción y el no-saber, la crítica apunta tanto a la cuestión de la Acción que Kojève había subrayado en su Seminario como a la Sabiduría: la negatividad humana, según Bataille, no puede pensarse sino teniendo en cuenta aquellos aspectos de la experiencia que no pueden subsumirse a un proyecto y que establecen una crítica del Discurso y el Entendimiento, en el que dicha experiencia podría inscribirse en el conocimiento. En este sentido, si bien Bataille describirá los movimientos contradictorios del espíritu humano en términos de negatividad, la misma se asienta en la perspectiva de la soberanía en una exposición a la pérdida “sin empleo”, a la impotencia, donde la acción y el saber se resuelven en NADA<sup>89</sup>.

Vemos entonces, en torno a la negatividad, una lectura “desleal” de Hegel, en el sentido que Bataille transita las vías abiertas por el hegelianismo, pero transgrediendo al mismo tiempo sus propios límites. Esto vale también para los desarrollos de la *Summa ateológica*<sup>90</sup>, sobre todo para *La experiencia interior* y en *El culpable*, donde se hace presente la transgresión respecto a la idea de filosofía como sistema, puesto que la herida de la negatividad atraviesa al saber (y las formas que éste cobra). Frente al saber absoluto, Bataille afirma que hay un punto en que la existencia no coincide con el saber.

Lo posible en el hombre, aquello que excede a toda apropiación, ese exceso que es “negatividad sin empleo”, muestra según esta perspectiva el *punto ciego del entendimiento*: La poesía, la risa, el éxtasis hacen que la vida se deslice hacia lo

---

<sup>89</sup> En *Lo que entiendo por soberanía*, Bataille sostendrá que el No-saber es el saber soberano, es el saber de NADA (*RIEN*) (S, 73).

<sup>90</sup> Abordaremos en profundidad la *Summa ateológica* ( las relaciones entre la soberanía, la experiencia y el no-saber) en los Capítulos 4 y 5.

desconocido (mientras que el saber hegeliano iba de lo conocido a lo desconocido, procurando apropiarse discursivamente de todo lo que estaba ante él).

Si en la *Fenomenología* de Hegel leemos: “Este movimiento dialéctico que la conciencia ejecuta sobre sí misma, tanto sobre su saber como sobre su objeto, en la medida en que surge aquí para ella el nuevo y verdadero objeto es, en rigor, lo que se llama experiencia” (Hegel, 1998: 58); la experiencia para Bataille será un movimiento, pero no por el camino prefijado del saber. Lo que el autor llama “experiencia interior”, implica el desgarramiento del saber y su sujeto portador, cuyo fin será ese punto ciego que Bataille llamó *No-saber*.

La filosofía de Hegel, desde esta perspectiva, es una filosofía del proyecto, de la postergación, de la servidumbre, que “al confundir la existencia y el trabajo (el pensamiento discursivo, el proyecto), reduce el mundo al mundo profano: niega el mundo sagrado (la comunicación)” (*EL*, 90). El saber, que se da en el tiempo y en el discurso, implica la satisfacción tras la operación completa que supone el esfuerzo del hombre, su servidumbre (por eso dice Bataille “el saber trabaja”); mientras que el no-saber, en tanto experiencia interior, es aniquilación del pensamiento y su servidumbre<sup>91</sup>.

Hay una apuesta que Bataille redobla en *El culpable*, donde frente a la negatividad de la *acción* (del trabajo, de la política, de la economía), el autor opone la negatividad como *puesta en cuestión*, a partir de la ruptura del sistema cerrado por la risa, la poesía, el sacrificio, en suma, por las formas del gasto: “La negatividad es ese doble movimiento de puesta en acción y de puesta en cuestión (...) El hombre *es* este doble movimiento” (*EC*, 153).

La figuración que propone Bataille del hombre está atravesada por la negatividad, pero que no puede cumplirse, no puede acabarse. Se traza así la idea de una negatividad desgarrada, donde el sentido no puede captarse “al final del tiempo (Hegel), [ni] fuera del tiempo (Platón)”, bajo el aspecto de algo necesario; sino que sólo resta la suerte, como ese efecto de la puesta en juego de fragmentos. En esta suerte de ontología, lejos de considerar aisladamente los seres y el mundo como algo cerrado y separado, cuya autonomía brinda sentido a la distancia, Bataille concibe la intermitencia bajo la que se da la comunicación “*lo que pasa de uno a otros* cuando reímos, cuando nos amamos: imaginándolo, la inmensidad se me abre y me pierdo en ella” (*EC*, 55).

---

<sup>91</sup> Si Hegel concibe al conocimiento que se desarrolla en el tiempo, y se da a conocer como tal en el Discurso, Bataille concibe un tipo de conocimiento que no se ajusta ni al saber y ni al discurso. (Cf. *S*, 69).

El sentido que cobra la comunicación como puesta en juego<sup>92</sup> en Bataille nos lleva a considerarla en tensión con la dialéctica del reconocimiento hegeliana: es allí donde se juega la novedad del planteo batailleano respecto a la subjetividad soberana. En este planteo de la soberanía en el que Bataille llevará a sus límites las figuras del amo y el esclavo hegelianos, se cruzan planteos ligados a la muerte y la posición del hombre frente a ella, el tiempo, la acción, el trabajo, el prestigio y el sacrificio. Mostraremos a continuación la urdimbre que se trama en torno a la soberanía.

### ***La puesta en cuestión del Amo***

En los planteos antropológicos que Bataille desarrollará a partir del hegelianismo kojéviano, puede reconocerse ese giro que dará en torno a las figuras de señor y siervo (Amo / Esclavo), al proponer la noción de soberanía como un modo de la subjetividad que escapa de la negatividad dialéctica atada al proyecto. En los artículos “Hegel, la muerte y el sacrificio” de 1955 y “Hegel, el hombre y la historia” de 1956 Bataille retoma en gran parte la antropogénesis que Kojève describirá en el seminario de los años 33-39, pero volverá sobre Hegel, sobre aquello que en Hegel hay de desgarrado, queriendo acentuar esa desgarradura.

En “Hegel, la muerte y el sacrificio”, Bataille retoma las *Conferencias* de Hegel de 1805-1806 donde se expresa así la condición de la humanidad:

El hombre es esa noche, esa Nada vacía que contiene todo en su simplicidad indivisa: una riqueza de un número infinito de representaciones, de imágenes, de las cuales ninguna acude con precisión al espíritu, o (incluso) que no están (allí) en tanto que realmente presentes. Lo que existe es la noche, la interioridad o intimidad de la naturaleza: (el) Yo-personal-puro. Entre representaciones fantasmagóricas se oscurece todo alrededor: aquí surge entonces súbitamente una cabeza ensangrentada; más allá, otra aparición blanca; y también desaparecen súbitamente. Es esa noche que vemos cuando miramos a un hombre a los ojos: hundimos entonces la mirada en una noche que se vuelve terrible; lo que entonces se nos presenta es la noche del mundo (Hegel en Bataille, *EH*, 11-12).

Analizado con anterioridad por Kojève, de quien Bataille retomará las interpretaciones ligadas a la negatividad de hombre frente a lo dado, Kojève indica que el fundamento del hombre es esa Nada que no se mantiene en la quietud sino que, por el contrario, es “Acción negativa o creadora, libre y consciente de sí misma”, lo que lo llevará a afirmar que la filosofía de Hegel es una filosofía de la muerte (Kojève, 2003: 49), donde la muerte no deja de ser un principio de acción. Desde aquí, la humanidad es

---

<sup>92</sup> La comunicación debería ser considerada a la luz de una suerte de *ontología de la insuficiencia* que abre a pensar en la comunicación en tanto rasgadura de los seres. Trataremos esto en el Capítulo 4.

ganada a la luz de la negatividad de la muerte a la que el hombre se arriesga voluntariamente, sin necesidad biológica, eso es lo que se revela a partir de la lucha por el reconocimiento entre el amo y el esclavo.

La negatividad, como vimos, es central para la constitución del hombre, pensado a partir de su negación frente a la Naturaleza al introducir en ella, como una anomalía, un “Yo-personal-puro”. Esa diferencia que introduce el hombre en lo indiferenciado o, en términos batailleanos, esa discontinuidad introducida allí donde sólo había continuidad, se establece a partir de la conciencia. De modo que la interioridad del hombre que irrumpe en la exterioridad de las cosas involucra la negación a partir de la conciencia, negación que no sólo debe entenderse como Entendimiento y Discurso, sino también como Trabajo y Lucha. Pero Bataille introduce allí, volviendo -y jugando- sobre el texto de Hegel, un elemento heterogéneo:

El hombre trabaja y combate: transforma lo dado o la naturaleza: crea, al destruirla, el mundo, un mundo que no existía. Por un lado hay poesía: la destrucción, surgida y diluyéndose, de una *cabeza ensangrentada*; por el otro, Acción: el trabajo y la lucha. Por un lado la «pura Nada», donde el hombre «no difiere de la Nada sino *por cierto tiempo determinado* ». Por el otro, un Mundo Histórico, donde la Negatividad del hombre, esa Nada que lo roe por dentro, crea el conjunto de lo real concreto (a la vez objeto y sujeto, mundo real modificado o no, hombre que piensa y cambia el mundo (EH, 13).

Así, Hegel es tensado en dos posibles lecturas: la lectura del sistema hegeliano y la lectura de aquello que en Hegel señala hacia esa interpretación del hombre como un movimiento que es imposible aislar en el seno de la totalidad. Por ello vuelve al Prefacio de la *Fenomenología del Espíritu* reconociendo allí una de las fuentes de esa segunda lectura, que habilita en Bataille, a seguir transgrediendo la filosofía de Hegel, profundizando en la noción de soberanía: “Pero la vida del Espíritu no es la vida que se asusta ante la muerte y se preserva de la destrucción, sino que soporta la muerte y se conserva en ella. El Espíritu no obtiene su verdad sino encontrándose a sí mismo en el desgarramiento absoluto” (EH, 17) (Hegel, 1998:24).

Lo negativo presente en el espíritu o, mejor, el espíritu como la potencia de lo negativo de mirar de frente su propia negatividad, su fuerza destructora y desgarrante que Hegel reconoce en el hombre es lo que Bataille hará suyo, estableciendo acaso lo que Derrida (1989) llamó “un hegelianismo sin reserva”, llevando a fondo a Hegel, llevando al Filósofo del sistema hasta la pérdida (y quizá) perdiéndolo, volviéndolo irreconocible.

Si el hombre tuvo que negar su soporte animal en múltiples mediaciones u negaciones, entre las que el lenguaje se sitúa como esa forma de negatividad que separa entidades al nombrarlas y que funda esa separación que no es, es porque el lenguaje está indisolublemente ligado a la muerte. La sentencia kojéviana “el hombre es la muerte que vive una vida humana” es retomada por Bataille (en tanto que el hombre mató al animal que hay dentro de sí creando la conciencia, el lenguaje, la historia, la libertad, el individuo discontinuo) pero Bataille le imprime otro tono al asumir que la muerte del animal en el hombre es sólo una de las destrucciones necesaria para ser hombre, o mejor, para ser hombre completo, no funcional, no servil, ni señor ni siervo: soberano. No obstante, nos preguntamos, ¿no es acaso el soberano analogable al señor o al amo? Si bien esto parece posible en principio, veremos que es la (su) exposición sacrificial la que distingue al soberano batailleano.

Volviendo sobre el recorrido del texto de Bataille “Hegel, el hombre y el sacrificio”, es posible señalar que en la primera libertad que puede reconocerse en el hombre señala su soberanía: el hombre hace su voluntad, habiéndose librado previamente de la necesidad animal (ante la que no era autónomo, pues, debía actuar para conservarse en tanto vida biológica). A partir de este sacrificio de la animalidad, puede vislumbrarse la posibilidad de realizar un acto autónomo (que es fin en sí mismo) y que pone en riesgo su propio sostén. Si bien no se trata de una expresión de soberanía, puesto a que esta se da, más que en la lucha, en el reconocimiento del semejante, puede notarse un movimiento que tiende hacia ella: hay en el hombre una libertad, una primera expresión de esa soberanía que, aun sin ser una expresión completa, tiende siempre a ir más allá de sí mismo (aunque ese más allá se resuelva en Nada).

La negatividad del hombre lo sitúa como un ser aislado de la Naturaleza, la conciencia de muerte, el entendimiento, el lenguaje han obrado esa separación, pero Bataille insiste aquí en que “en ese juego el animal humano encuentra la muerte: encuentra precisamente la muerte humana, la única que espanta, que hiela, pero sólo espanta o hiela al hombre absorto en la conciencia de su desaparición futura, en cuanto ser separado e irremplazable” (*EH*: 19).

El juego que establece Bataille en torno a la muerte permite pensar dos posiciones frente ella: la posición abismal propia de la “belleza impotente” y la posición del Entendimiento. Del lado de la impotencia, no hay más que la imposibilidad de actuar que no puede ceder a la negación activa del Entendimiento (que modifica y transforma el mundo, actúa). Desde esta vía, Bataille sostiene contra Kojève, una forma

de negatividad que ya no tuviera campo de acción, trazando así una suerte de mística atea, donde el místico es conciente de sí, pero se sabe en el desgarramiento absoluto (*EH*, 20).

Sin embargo, Bataille se mantiene en la ambigüedad, acentuando los aspectos contradictorios, ambiguos de la filosofía hegeliana que quiso ser completa y que puso en juego tanto los aspectos desgarradores de la Negatividad conciente propia de la bella impotente, absorta en lo negativo, como los aspectos del Entendimiento que dieron cabida a la constitución del sujeto como tal, como “yo abstracto” separado y nombrado. Si Pensamiento y discurso nacen de la acción negativa que realiza la nada al aniquilar al ser (en Kojève a partir de negar el ser dado en la Lucha y el ser dado de la Naturaleza por el Trabajo), es comprensible la afirmación que sostiene que el hombre es la muerte que vive una vida humana.

Sin embargo, Bataille añadirá nuevos elementos para ahondar esta perspectiva hasta trastocarla, al introducir el problema del sacrificio –aclarando que no lo tratará desde el punto de vista que desarrolla Hegel en la fenomenología, sino, claro está, mediado por los aportes de la etnología y la antropología (*EH*, 22). Los corrimientos que va estableciendo Bataille, permiten ver que el sacrificio podría ser tomado como un vector de análisis de la antropogénesis, ya que el hombre nace como hombre sacrificando en sí al animal, y, por otro lado, el hombre nace como soberano, sacrificando en sí al hombre (servil).

Por otro lado, el sacrificio, sería el modo privilegiado bajo el cual se podría representar la verdad de la existencia humana que es, según la expresión kojéviana, “la muerte que vive una vida humana”. Sólo que aquí, Bataille vuelve a establecer una distinción entre dos actitudes ante la muerte teniendo en vista la destrucción propia del sacrificio: Mientras que el hombre del sacrificio obra en la inconciencia y llevando hasta el máximo estremecimiento la tensión de angustiosa alegría presente en la comedia del sacrificio, en Hegel no se trata más que de “no ser nunca alcanzado por la muerte” (*EH*, 24) atravesando al sacrificio con el conocimiento discursivo. Sin embargo, destaca Bataille “No es Hegel aisladamente, es la humanidad entera la que en todas partes y siempre ha querido captar mediante un rodeo aquello que la muerte al mismo tiempo le daba y se sustraía” (*EH*, 25).

Así, contemplando estas disposiciones para enfrentar el desgarramiento que se hace patente a partir del sacrificio, Bataille opondrá a Hegel y al hombre del sacrificio. ¿Hegel? ¿El hombre del sacrificio? Que Hegel sea tomado casi al modo de un tipo ideal,

o que el hombre del sacrificio sea presentado como otro tipo o como una figura paradigmática, debería leerse a la luz de las oposiciones que constantemente Bataille opone entre los modos de abordar *lo que hay*, que involucran no solo actitudes, sino también procedimientos que permiten delimitar un objeto (o la disolución del objeto). De un lado lo inteligible de la mano del Discurso, de la Razón, del Saber y el trabajo, del otro lado lo sensible, la emoción, la inconciencia (el no-saber) y el gasto improductivo.

### ***La diferencia del sacrificio***

La diferencia profunda que subsiste entre Hegel y el hombre del sacrificio está en que mientras para el primero la muerte es atravesada por la conciencia que ella genera que desencadena el Discurso y el conocimiento (y en esta vía, la acción, es decir, la creación, el trabajo y la transformación que el hombre realiza de la realidad), el hombre del sacrificio tiene un conocimiento sensible de la muerte y el discurso le falta, o se le hurta. De un lado, la conservación de la vida, del otro, la mantención de la vida en tanto es necesaria para la representación de la muerte.

Claramente Bataille apuntala esa dimensión emotiva que, podríamos decir, entraña una verdad no discursiva<sup>93</sup>: el horror sagrado ante el que se encuentra el hombre del sacrificio “abre como un telón de fondo hacia un más allá de este mundo, transfigurando las cosas y destruyendo su sentido limitado” (*EH*, 26). La apertura del telón, lleva a poner en tela de juicio la realidad bajo la que vive el hombre. No serán pocas las veces que Bataille hable de la farsa, de la comedia o del fraude (*cf.*, *S*) que muchas veces se sospecha y se deja ver en el aparentemente incólume mundo del sentido. La verdad del desgarramiento no puede ser alcanzada por medio del discurso. Justamente el discurso siempre es medio, de ahí Bataille señala la impotencia del sabio para alcanzar la soberanía. El hombre del sacrificio es soberano ante la muerte, no le teme, sino que se mantiene en la angustia alegre frente a ella, se mantiene en tensión, llevado al extremo en que su conservación deja de ser lo más importante.

Bataille sostiene que el sacrificio es una manera de ser soberano, autónomo, en la medida en que el discurso significativo no informe de ello (claro que su soberanía no es absoluta, pues siempre se lo puede inscribir bajo la lógica de lo utilitario), por lo que

---

<sup>93</sup> Aunque luego esa verdad sea llevada al discurso y narrada, Bataille se distingue de Hegel en que esa verdad llevada a discurso no encuentra su acabamiento en el mismo, se trataría de una verdad que excede el discurso (acaso en esta consideración se comprende el exceso escriturario de Bataille, exceso que no quiere encerrar la verdad o acabar de decirla, sino que en su exceso muestra la imposibilidad de tal cosa).



sólo parece plausible que intervenga la palabra poética, que se mantiene soberana. Pese a estas oposiciones que Bataille establece entre Hegel y el hombre del sacrificio, afirma que está lejos de minimizar la actitud de Hegel y no deja de reconocer que “Hegel se aproximó a la soberanía lo más que podía. Pero al subordinarla a la *finalidad* de una Sabiduría no era plenamente soberana” (Bataille, 2005b: 32). En Hegel, sólo la sabiduría es plenamente soberana, pero buscarla es ya inscribirla en el proyecto, volverla servil. Parece posible establecer a partir de aquí una suerte de soberanía ingenua, inconciente (del hombre del sacrificio) en el que el horror sagrado ligado a la muerte se resuelve en NADA<sup>94</sup>, y, con Hegel, una soberanía sabia, en la que el desgarramiento está lleno de sentido (Bataille, 2005b: 33).

Esta operación que realiza Bataille al incorporar el elemento sagrado vinculado a la soberanía, lo lleva a considerar que no puede separarse el ser individual del hombre como conciencia de las representaciones simbólicas que encarna en torno a lo social y lo religioso<sup>95</sup>. En “Hegel, el hombre y la historia” Bataille sigue el desarrollo de Kojève respecto a las primeras distinciones entre el animal y el hombre y en la consideración de ese movimiento decisivo en la oposición entre Amo y Esclavo -que da cuenta de la división de la especie humana en clases opuestas-, pero se distancia en el tratamiento que ofrece de esa dialéctica al incorporar “las funciones sociales y religiosas” a esa fenomenología de la lucha de las conciencias por el reconocimiento.

Daré una interpretación personal de esas Lucha a muerte, que es el tema inicial de la dialéctica del *Amo*, al referirme a la forma similar del *soberano*. La actitud del Amo implica la soberanía: y el riesgo de muerte aceptado sin razones biológicas es su efecto. Luchar sin tener como objeto la satisfacción de necesidades animales es ya por sí mismo ser soberano, es expresar una soberanía. Y todo hombre es inicialmente soberano, pero esa soberanía es en rigor la del animal salvaje. Si no luchara a muerte contra sus semejantes, al no ser reconocida su soberanía, sería como si no existiera (EH,37-38).

Esa lucha por el reconocimiento parece implicar su propia negación, pues si la lucha es llevada hasta el extremo de la muerte, impregnando de gratuidad esa lucha, en la muerte del adversario no habría reconocimiento: es preciso esclavizarlo, reduciéndolo a esa condición. Desde aquí la dialéctica por el reconocimiento divide en Hegel a los hombres en dos clases: Amos (*Herren*) y Esclavos (*Knechten*). Bataille asimilará a los

---

<sup>94</sup> Esto implica a la vez, tal como dirá Derrida, un estatuto diferente de la vida, donde ella no se inscribe en la historia del sentido. La muerte hegeliana *sirve*, la muerte sacrificial no sirve para nada, es puro gasto, exceso del sentido. En el sacrificio se combate el servilismo en el que el simulacro de una muerte se da en vistas a la conservación de la vida (Derrida, 1989: 349).

<sup>95</sup>Bataille asegura que integra así los capítulos IV, V, VI y VII de la *Fenomenología del Espíritu*, aunque por supuesto le imprime un “tono heterogéneo” al hablar de soberanía, que está impregnado de sus interpretaciones de lo sagrado a través de Durkheim, Mauss, Dumézil, entre otros.

hombres soberanos con los Amos, aunque establece diferencias marcando las grietas de esa concepción del Amo. En este desarrollo, se hace patente la centralidad de trabajo en la constitución del hombre<sup>96</sup>, ante lo que Bataille sostiene que antes de tener esclavos, el amo no tenía más que una soberanía limitada, pues el amo debía dividirse entre su soberanía y su servidumbre. O, enunciado de otra manera, debía hacerse cargo él mismo de actuar, para conseguir que la animalidad que lo soporta se conserve.

Teniendo en cuenta que “la soberanía humana es aquella ante la cual se inclinan los otros hombres” (EH, 38), Bataille destacará que la soberanía del amo está agrietada, pues si bien el amo se libera de las necesidades animales, está atado a otro tipo de servilismo al mantenerse ligado a sus funciones religiosas y sociales que cobró el amo bajo las formas (históricas) de soberanía militar y religiosa.

La soberanía deja de ser belleza impotente (EH, 38), para constituirse como poder religioso o militar, (o, para pasar de la soberanía religiosa a la soberanía militar en tanto y en cuanto los soberanos religiosos dejaron de asumir su soberanía para *actuar*: dejó de ser soberano *por lo que es*, y pasó a ser soberano *por lo que hace*). En ese abandono de la soberanía, Bataille verá la fisura de la figura del amo, ya que el riesgo de la muerte que asumió el amo (asumiendo a su vez su soberanía) sobre el esclavo en la lucha por el reconocimiento, se transforma en actividad útil, aun cuando esta utilidad o finalidad sea desviada hacia el prestigio (EH, 39): los soberanos religiosos se entregaron a empresas guerreras pasando de la impotencia de lo sagrado y lo bello al juego de las fuerzas reales, al poder (incluso cuando, supone Bataille, los reyes rechazaron la muerte ritual- semejante al sacrificio- y propusieron una víctima sustituta).

Ese paso del puro prestigio a la acción por el prestigio, es lo que establece el tránsito que Bataille estima en esas empresas militares o guerreras, que, aun arriesgando la vida en esas luchas, buscaban una meta. Sin embargo, para Bataille, la soberanía pura no puede buscarse. Si es buscada, se enmarca en el desarrollo de un proyecto: se pospone el presente en pos de un (resultado) futuro o cae en la lógica propia de la esclavitud (ya que el esclavo no es sólo el esclavo de la sociedad antigua, sino todo hombre que no hace lo que le place y que, postergándose, hace que los productos de su trabajo pertenezcan a otros (EH, 40)).

---

<sup>96</sup> Esto estará presente también en textos como *El erotismo y Lascaux o el nacimiento de la obra de arte*. Al trabajo, parece oponerse como formas de soberanía, el erotismo, en un caso y el arte como forma milagrosa de la humanidad, en el otro.

Más allá del enfoque social que ha tomado la dialéctica del amo y el esclavo bajo el signo de la soberanía, sigue estando vigente la definición en relación a la muerte; pues el amo se caracteriza por arriesgar su vida, prefiriendo la muerte a la servidumbre. O si se quiere, prefiere la libertad aún a riesgo de morir. No así el esclavo, manteniéndose de este modo en la animalidad que conserva su propia vida. Ahora bien, este esquema también encontrará sus ambigüedades, pues ese “aún no” del esclavo le da capacidad de realizar en sí todas las posibilidades del Hombre: mientras que el amo permanece igual a sí mismo, el esclavo trabaja, se transforma y transforma a la naturaleza como fruto de su labor (EH, 41).

Bataille en este punto sigue a Kojève que en la *Introducción a la lectura de Hegel* explica que si bien él en tanto el amo ha forzado al esclavo a trabajar, el esclavo se vuelve amo de la Naturaleza, es decir, pasó de ser su esclavo –cuando se solidarizó con ella y aceptó conservarse sin ponerse en riesgo- a liberarse de su propia naturaleza y de su instinto, liberándose al mismo tiempo de su naturaleza de esclavo y del Amo. Es en los momentos de esta dialéctica que Bataille entrevé lo que podemos considerar un juego de espejos, *espejos de angustias* que se reflejan uno en otro. La angustia del esclavo es el reconocimiento de la miseria del amo, que lucha y acepta la condición limitada de su actuar en la naturaleza: el amo actúa solo a través de la mediación del esclavo.

Es por estas consideraciones que Kojève llega a decir que el hombre íntegro, absolutamente libre y satisfecho es el Esclavo, que ha suprimido su servidumbre, más aún que el futuro y la Historia pertenecen al Esclavo. Pero aquí Bataille critica la condición servil en que se inscribe el señor y su propia historia. Al respecto escribe Esposito:

La autoconciencia señorial, que encuentra su propia especificidad en la capacidad de “mantener firme el *mortuum*” contra la voluntad de conservar (*servare*) la vida típica del siervo, de hecho no se constituye sino a través del reconocimiento de este último: y por tanto, a través de la retención de la propia vida apenas puesta en juego. Cierto, sólo el señor puede conocer el sentido de la historia del siervo. Pero recíprocamente sólo el siervo encarna, en su propia historia la verdad del señor (Esposito, 1991: 86).

Ahora bien, aquí hay un punto de inflexión respecto al señalamiento del Esclavo como el hombre completo y absolutamente libre, pues Bataille incorpora el análisis económico del tiempo y el deseo ligado al trabajo. Si bien el esclavo produce lo que no consume, y el amo es quien consume, en ambos se da (dos formas distintas de) el desapego frente al objeto del deseo, distancia frente al objeto que puede determinar

también la distancia en el tiempo, la satisfacción diferida, atenuando asimismo la angustia inmediata en esa represión del deseo (EH, 43).

Es claro en este punto la importancia que el trabajo tiene en la fenomenología antropológica desarrollada por Bataille, lo que lo lleva a distanciarse de Hegel y Kojève: “Personalmente me parece difícil obviar que el trabajo debió preceder a la esclavitud” (EH, 44). Asegura que no se trata de oponer al desarrollo fenomenológico de Hegel, los datos de la etnología, sino de sopesar estos desarrollos para establecer el suyo propio.

El desarrollo batailleano, señala que en la antropogénesis están imbricados la muerte y el trabajo, pues por el trabajo el hombre se liberó parcialmente de la angustia que le provocaba la muerte, estableciendo un diferimiento entre el objeto trabajado y su consumo. Esta distancia entre la producción y el consumo es vislumbrada por Bataille como el fruto de una serie de prohibiciones del orden de lo religioso, prohibiciones que serían anteriores al dominio del Amo. Al señalar esto Bataille establece su distancia respecto a Hegel, ya que en la separación humana de la animalidad está la división del tiempo en tiempo sagrado y tiempo profano:

Lo que el tiempo profano es para el tiempo sagrado, lo fue el esclavo para el Amo. Los hombres trabajan en el «tiempo profano», aseguran de esa manera la satisfacción de las necesidades animales, al mismo tiempo amontonan los recursos que los consumos masivos de la fiesta (del «tiempo sagrado») aniquilarán (EH, 44).

Sin embargo, la trasposición de ese análisis temporal a la oposición Amo-Esclavo, lleva a señalar que el Amo introduce en el tiempo sagrado elementos del tiempo profano, pues, como hemos mostrado el amo actúa, es decir introduce a la instantaneidad sagrada un elemento que se le opone. Allí “donde el futuro ya no cuenta, donde los recursos se dilapidan, donde la víctima es destruida, aniquilada, donde ya sólo se trata de ser «soberanamente en la muerte» «para la muerte» ( en la aniquilación y la destrucción)” (EH, 45), el Amo introduce el elemento personal de su deseo de poder y duración.

Es evidente el hilo conductor que conecta los dos textos sobre Hegel (“Hegel, la muerte y el sacrificio”, y “Hegel, el hombre y la historia”) con el texto inacabado *La Souveraineté*. En este último, Bataille aborda la cuestión de la soberanía desde diversos “registros”, a saber, la relación entre soberanía y muerte, el desarrollo histórico del conocimiento de la soberanía, la subjetividad a la luz de la soberanía, entre otros. El desarrollo de la soberanía en estos tres textos señala el viraje que Bataille da a la

dialéctica del reconocimiento en la postulación de la soberanía<sup>97</sup>. La soberanía se caracteriza por indiferenciar “el poder absoluto y la impotencia definitiva” (*S*, 87): en este sentido Bataille verá que el amo no puede dar cuenta de la soberanía, pues se inscribe en la Historia trazada por el Esclavo, bajo el sentido de la duración, la postergación y la atención al futuro.

Desde aquí parece claro que en la conformación de la noción de soberanía interviene el sacrificio (y la dimensión de lo sagrado) en tanto pone en jaque al señorío a través del quiebre de la lógica servil: haciendo temblar la economía restringida de la conservación, adquisición y producción, la soberanía pone en movimiento la economía general en la que el sacrificio restituye lo que ha sido profanado y reducido a la servidumbre de lo útil, desde la impotencia, donde “la soberanía no es NADA” (*S*, 131), siendo en todo caso “rebelión” y no ejercicio del poder (*EI*, 199).

---

<sup>97</sup> Es preciso señalar que Kojève pone en cuestión la soberanía proclamada por Bataille (a partir de una reseña de tres novelas de Queneau (, en *Critique* (“Las novelas de la Sabiduría” de 1952). La soberanía se opone a las satisfacciones del sabio que, según Bataille, es risible. Bataille, en una carta a Kojève (Orleans, 8 de abril de 1952) escribe: “La soberanía del sabio en el fin de la historia debe ser considerada, al contrario, en los planos del reír, del erotismo, del combate y del lujo” (Bataille, *Choix de Lettres*, 1997).

## CAPÍTULO 3

### *Lo sagrado y el sacrificio (Valor de uso de Durkheim y Mauss)*

A partir del recorrido que estamos tramando, puede verse la puesta en diálogo y el cuestionamiento del pensamiento nietzscheano y el hegeliano en torno a la noción de soberanía. La soberanía parece no ser una noción, sino más bien el eje de irradiación que problematiza y pone en jaque la constitución de la subjetividad y también los modos de comprender las relaciones humanas o la conformación de lo social. La noción de soberanía, atravesada por las filosofías antagónicas que representan la dialéctica hegeliana y la perspectiva trágica nietzscheana, implica poner en tensión, por un lado, la crítica a la conservación en la que se inscribe la constitución de la subjetividad en el hegelianismo (bajo la lucha por el reconocimiento en las figuras del señor y el siervo, en la que es preciso que se conserve la vida) recuperando el valor de la negatividad; y, por otro lado, asumir la perspectiva trágica que considera que el hombre es algo que debe ser superado, poniendo en juego la aspiración extrema del hombre que -Bataille percibe en Nietzsche- de no subordinarse a ningún fin exterior (Dios o la moral).

Sin embargo, en función de los recorridos que hemos atravesado y en la contextualización de este pensamiento, ha sido necesario repensar la importancia de lo que llamaremos la vertiente de la Escuela sociológica francesa (sobre todo Emile Durkheim y Marcel Mauss), en relación a la incidencia de Nietzsche y Hegel respecto a la noción de soberanía que despliega Bataille.

A saber, es a partir de la reconstrucción de la procedencia de ciertos temas, nociones y conceptos en la obra batailleana que llegamos a Durkheim y Mauss, autores que son fundamentales en tanto se quiera dar cuenta de la relevancia de la noción de lo *sagrado* para la generación<sup>98</sup> de la que él formó parte (en un contexto signado por las guerras mundiales y la disgregación del ámbito social tras el desencanto de lo humano).

En este contexto, Bataille retoma los desarrollos de la sociología francesa, específicamente la distinción durkheimiana de lo *sagrado en tanto heterogéneo*, y la idea presente en los estudios de Hubert y Mauss sobre la *comunicación implicada en el sacrificio*. Sin embargo, respecto a la primera apropiación, Bataille dará un paso más,

---

<sup>98</sup> El *Colegio de sociología sagrada*, integrado por G. Bataille, R. Caillois, P. Klossowski, M. Leiris, entre otros, da una muestra de la fecundidad de la noción de *lo sagrado* a la hora de pensar las formas de lo social, sus posibilidades y obstáculos

pues verá que lo sagrado sólo es una de las formas en que se puede dar lo heterogéneo, ampliando la noción de heterogeneidad, que se aplica así a todo aquello que no es asimilable o lo que es inconmensurable para la razón y la ciencia. El mundo heterogéneo, desde su perspectiva, incluye el ámbito del gasto improductivo, es decir, en lo sagrado (tanto en sus formas puras como impuras) se da el exceso, la violencia. Cabe señalar así que lo sagrado será uno de los elementos que remitirá en este autor a la violencia fascinante y aterradora de la vida intensa, a la precipitación en lo que él ha considerado como *soberanía* (como esa revuelta contra la sumisión servil que liga al cálculo y a la conservación a la vida de los hombres).

Por otro lado, la apropiación que realiza de Mauss, específicamente del tratamiento sobre el sacrificio y sobre el don –o gasto – (entrevisto este último por Mauss en la práctica del *potlacht*), permite poner en relieve algunos aspectos centrales de la perspectiva batailleana: al elemento heterogéneo de lo sagrado se suma la alteración del principio económico que rige la vida humana: la pérdida, el gasto, el derroche, la destrucción total o parcial de lo que podría ser útil (o servil al principio de ganancia y producción), implican la insubordinación de lo humano a las formas homogéneas de la producción y ganancias racionales.

Bataille lleva a cabo desarrollos socio-antropológicos sobre religión y economía en los que toma tanto a Durkheim y a Mauss (incluso considerando especialmente a cada uno de los autores mencionados en los ámbitos respectivos que hemos mencionado), pero estas influencias no sólo son evidentes en la primera etapa de su obra (sobre todo en los ensayos de los años '30 y en las conferencias dictadas en el *Colegio de sociología*) y en los últimos desarrollos que pueden denominarse socio-antropológicos (como *La parte maldita*- de 1949-, el texto inacabado *La souveraineté* y *El erotismo*- de 1957-), sino también en *Summa ateológica* (que cronológicamente se sitúa entre las dos etapas mencionadas) donde se hace transparente la relación de estos autores y las categorías que ellos proporcionan con el concepto de soberanía.

Si la soberanía implica pensar en una *subjetividad herida*, en una *experiencia de la pérdida* y en la *negatividad de la transgresión* parece necesario enriquecer la tensión Hegel-Nietzsche que Bataille pone en juego, con los aportes de la sociología y la antropología francesa que, de la mano de Durkheim y Mauss, Bataille hará propios: las nociones de lo *sagrado* y el *sacrificio* y de *gasto* y *don* aparecen como una suerte de resorte entre la lectura que Bataille realiza de Hegel y Nietzsche, atravesando toda la

impugnación que puede proponer la noción de soberanía a las formas que ha cobrado lo social y la subjetividad y el sentido de la historia.

Si bien Bataille hace suyas estas nociones en un primer momento para pensar la sociedad proponiendo un abordaje antropológico, en la *Summa ateológica* esta apropiación cambia de eje y aparece transfigurado en *antropomorfismo desgarrado*, siendo ahora centrales en la construcción de su filosofía del sujeto, del no-saber y en la impronta impolítica que puede leerse a partir de ellas. La perspectiva batailleana concentra su atención en lo sagrado en tanto heterogéneo y en el sacrificio como sacrificio-de-sí, como pérdida y don del sujeto (autorepresentado en los esquemas de la modernidad como ser cerrado y completo, impugnado desde esta filosofía trágica que propone Bataille). En este entramado, la relevancia del fenómeno de lo sagrado y el sacrificio está vinculada a la posibilidad de reencontrar los lazos de comunicación intensa entre los seres, librando una batalla contra el mundo opaco, cerrado y servil que propone la burguesía.

En este capítulo proponemos considerar la impronta del pensamiento sobre lo sagrado y el sacrificio propios de los desarrollos de Durkheim y Mauss en el pensamiento batailleano y señalar la incidencia de ambos autores en la noción de soberanía. Es preciso señalar que Bataille establece una serie de deslizamientos respecto a la perspectiva socio-antropológica, en los que puede verse el valor de uso que cobran los conceptos que retoma: reconocemos en estos deslizamientos la puesta en tensión de los datos objetivos y los despliegues subjetivos y sociales que permiten considerar, a partir de la *experiencia*, la centralidad de un ámbito humano que no se circunscribe a la racionalidad ni a lo pragmático.

Teniendo en cuenta que la experiencia de lo sagrado señala hacia lo heterogéneo, el exceso, el contagio o la comunicación, se trama en este desarrollo la crítica que Bataille establece a la modernidad al atribuir los caracteres de lo profano y servil al mundo que ha conformado. Articulamos en cuatro apartados los principales vectores que surgen de esta incidencia: exponemos en primer lugar la acentuación de la *heterogeneidad en la vida social* que establece Bataille en los años 30 que, vinculada a su vocación revolucionaria y a la resistencia al fascismo, permiten pensar los rasgos de la existencia común heterogénea. En el segundo apartado contextualizamos la tentativa del *Colegio de sociología* y la conformación de una “sociología sagrada” haciendo hincapié en el trazado de una *comunidad humana que no excluye la exaltación y la*



*tragedia*. En el apartado siguiente, reconstruimos los principales caracteres del *sacrificio, el gasto y la violencia* -a partir de reconocer la incidencia de la obra de Mauss- que permiten establecer los rasgos de la crítica a la economía restringida (de la producción y conservación, vinculada a la servidumbre) en la propuesta de una Economía general que se rige por la pérdida (ligada al gasto improductivo y soberano). En el último apartado desplegamos la perspectiva batailleana sobre lo *sagrado como bastión de la experiencia*, cuyo carácter excesivo y transgresor será recuperado por nuestro autor en la crítica a la existencia humana profana.

### **3.1. Lo social y la heterogeneidad**

Es el período de los años 30 en el pensamiento de Bataille el que puede resaltarse como el más nítidamente político. Para resumir las preocupaciones políticas principales que desarrollará en estos años diremos que se trata de una crítica al Estado y, como contracara el trazado de su propuesta de comunidad. Los años que van desde 1933 hasta 1939 se caracterizan así por lo que llamaremos su “vocación revolucionaria”, que implica a la vez dar forma a la “resistencia al fascismo” y una propuesta para salir de atolladero de la existencia en la que férreamente se ha autoenjaulado el hombre moderno.

Una serie de textos publicados en *La Critique Social* dan cuenta de la conmoción política y del interés por producir una serie de intervenciones en respuesta al contexto político signado por momentos revolucionarios y contrarrevolucionarios: el capitalismo y la burocracia estatal, a la orden del día, menguan las perspectivas de una salida esperanzadora; al tiempo que las amenazas del autoritarismo fascista avanzan mostrándose como un movimiento heterogéneo capaz de encender pasiones excesivas, terroríficas. Bajo este contexto Bataille arremete contra el estado de cosas y apunta que “la revolución se identifica con el *valor* y con el sentido de quienes lo viven” (*OE*, 117), no es mero medio ni es concebida desde la mera utilidad.

Este abordaje de la cuestión revolucionaria ya implica cierta maldición, cierta tragedia, no de la acción política sino del valor que encarna, pues ese valor excede cualquier lógica del interés. La revolución está ligada a estados de excitación que de suyo permiten vivir, o esperar en caso que las condiciones no estén dadas o, si fuera necesario, precipitarse a una muerte atroz. Reseñando la novela de André Malraux *La condición humana*, Bataille señala que “el poder propiamente revolucionario está

basado, en su estructura psicológica, en una catástrofe, en la conciencia duradera de una catástrofe de la que ha dependido el destino de las multitudes” (*OE*, 119).

Dos textos de 1933 nos servirán para dar cuenta de la crítica a las tendencias dirigidas a la hegemonía del Estado y de la crítica a la “salida” que presentó el fascismo: *El problema del estado* y *La estructura psicológica del fascismo*. En el primero, Bataille señala la paradoja de la época cuya “esperanza de la revolución se describe como debilitamiento del Estado”, mientras que paralelamente “el mundo ve caer las fuerzas revolucionarias al tiempo que toda forma viva toma la forma del Estado totalitario” (*EPF*, 3-4). Lejos de abrirse camino la libertad revolucionaria en la conformación de nuevos horizontes políticos, “El problema del Estado se plantea en efecto con una brutalidad sin nombre, con la brutalidad de la policía, como una especie de desafío a toda esperanza” (*EPF*, 7).

### ***Las fuerzas sociales***

Ante la contundencia de la hegemonía del Estado, Bataille advierte la ingenuidad de negar su existencia y, ante esta imposibilidad, apunta que “[l]as dificultades sociales no se resuelven con principios, sino con *fuerzas*. Es evidente que sólo la experiencia histórica podría rendir la certeza de que puedan componerse y organizarse *fuerzas sociales* contrarias a la soberanía del Estado socialista dictatorial” (*ibid.*). Es preciso llamar la atención aquí acerca del término que utiliza Bataille para contraponer a los principios: ya no se trata de principios racionales, estratégicos o de la regulación de ciertos medios en torno a un fin, sino de *fuerzas*. Pero ¿a qué refieren estas “fuerzas”? No se trata de contraponer a los principios la fuerza propia de la acción, sino un tipo de fuerza que Bataille ligará, siguiendo traza de la escuela sociológica francesa, con la religión<sup>99</sup>.

Al comprender la vida social desde la tensión entre los aspectos homogéneos y heterogéneos, Bataille hace diáfanos otros aspectos de la aporía política Estado/vida-en-común propio de la época: en el comunismo, la coacción que ejerce el Estado dificulta la posibilidad de limitarlo desde dentro o fuera, pues no existe ninguna *fuerza* que sea independiente del Estado. En la democracia, se da la característica que, si bien las instituciones democráticas pueden limitar internamente las fuerzas del Estado, no se

---

<sup>99</sup> Las fuerzas de lo sagrado o lo heterogéneo serán aquel elemento distintivo de la propuesta batailleana acerca de la comunidad. Y es también lo que resulta en parte problemático a la hora de pensar la virulencia de esas fuerzas y su cercanía con las despertadas por el fenómeno fascista.

trata en ningún caso de *una fuerza viva* de lo común. Y en el fascismo se da ese retorno a las fuerzas heterogéneas, pero introyectadas en el seno del Estado (*EPF*, 38) bajo la soberanía imperativa y cuyo movimiento toma la dirección general del régimen de producción *homogénea*, atendiendo a las necesidades de la existencia homogénea.

En intervenciones publicadas en *Contre-Attaque*<sup>100</sup>, grupo de lucha de los intelectuales revolucionarios que reunió a Breton y Bataille, se hace evidente la impugnación de la autoridad capitalista y sus instituciones políticas al tiempo que proclaman la necesidad de una revolución agresiva contra los esclavos en el poder, subrayando que ese llamado a la revolución no está dirigido a una nación o a determinados países, sino a “todos los hombres de la tierra sin distinción de color” (*OE*, 179-183).

Estas intervenciones excesivas, atizadas por el calor de los acontecimientos, no deben hacer perder de vista una serie de elementos que luego se encuentran desplegados en la singular perspectiva política que Bataille desarrolla por aquellos años, a saber: la búsqueda de salir del adormecimiento de los hombres y la consecuente proclamación de la revolución; la expectativa de que la política no sea mera administración y gestión de las necesidades sino puesta en marcha de emociones y fuerzas que desencadenen en un retorno a lo tumultuoso<sup>101</sup>; la exaltación de la potencia colectiva, de la omnipotencia de la multitud (“¡Sólo este océano de hombres rebeldes podrá salvar el mundo de la pesadilla de impotencia y carnicería en que agoniza!” (*OE*, 216); y un vector, incipiente acaso, donde asoma la posibilidad de una comunidad humana soberana liberada tanto de los nacionalismos como del capitalismo (ambos sistemas ciegos: uno obliga a los

---

<sup>100</sup> *Contre-Attaque*, grupo que cristalizaba las fuerzas de Breton por una parte y de Bataille por otra, tuvo una existencia muy breve, duró menos de un año. El primer texto fechado del grupo (*Contre-Attaque – Union de lutte des intellectuels révolutionnaires*) es del 7 de octubre de 1935 y constituye el manifiesto inicial del grupo. Llegan a realizar varias reuniones, una serie de acciones, una serie de panfletos u octavillas y, si bien se anunció la publicación de “Les Cahiers de «Contre-Attaque»”, sólo un número apareció (en 1936) tras el cual se disuelve el movimiento. En un comunicado los surrealistas le anuncian que se desolidarizan y desentienden de las acciones y publicaciones que pudieran aparecer bajo el nombre de *Contre-Attaque*, y festejan la disolución del grupo ya que en él “se habían manifestado unas tendencias llamadas «super-fascistas», cuyo carácter puramente fascistas se mostraba cada vez más flagrante” (firmado por Breton, Péret y otros). Cf. “Apéndice” (*OE*, 491-493).

<sup>101</sup> En un texto titulado “Frente popular en la calle” Bataille anima a dejar atrás el “horror de la impotencia humana”, llamando a las masas de salir a las calles. Si bien reconoce la importancia del Frente Popular y su surgimiento al manifestarse frente al fascismo, reclama salir del atolladero de los partidos, los profesionales de la política y su fraseología y volver a tomar la calle para recordar la emoción que se suscitó en los inicios del Frente Popular: “Entonces ya no era únicamente una manifestación ni cualquier otra cosa meramente política: era toda la imprecación del pueblo obrero y no sólo en su cólera, sino EN SU MAJESTAD MISERABLE, la que avanzaba enaltecida por una especie de solemnidad desgarradora, por la amenaza de la matanza que en aquel momento aún pendía sobre toda la multitud”. Cf. “«Contre-Attaque» Unión de lucha de los intelectuales revolucionarios” (*OE*, 208).

hombres a destruirse entre sí en nombre de una nación contra otra y el otro obliga servilmente a trabajar en pos del beneficio de una minoría inhumana (*OE*,230). Lo que en definitiva sigue horadando en ese elemento trágico que atraviesa a la política.

Esta mirada viene a señalar que la vida homogénea y aplastante que se da bajo el Estado se muestra incapaz de alimentar y poner en movimiento *esas fuerzas* que, según Bataille, burbujean en cada hombre y en la vida en común. En este marco de crítica al avance de la modernidad y la secularización que ha llevado a cabo, puede leerse la tentativa de guerra contra esos presupuestos que presenta Bataille en *Acéphale*, en la que subraya la importancia de esos aspectos religiosos y afectivos de la vida común. Esas fuerzas sagradas, heterogéneas estarán en estos años que van de 1936 a 1939 ligados al aspecto dionisiaco de la existencia que, como vimos en el capítulo 1, cobran su imagen y valor en la figura del acéfalo.

Ahora bien, ¿cómo entender lo sagrado a instancias del “Dios ha muerto” nietzscheano? ¿en qué medida esta muerte viene a alimentar un retorno de lo sagrado desligado ya de la lectura unívoca que podría hacerse desde el cristianismo? La noción de lo *sagrado*, tan compleja y llena de matices, parece cobijar una serie de fenómenos que, desde la etnografía hasta el estudio del arte, desde la sociología hasta la filosofía política, pasando por supuesto por la antropología y la historia de las religiones, se presentan como lo humano, más aún, como aquello humanamente desconcertante aún en su apariencia de inhumanidad.

### ***Lo sagrado en el siglo XX***

Casi revitalizada en extremo, la noción de lo sagrado, fue la fuente de la que bebió gran parte de la generación que vivió las guerras y que vivió el desencanto de la política. Incluso dentro del arco de experiencias y representaciones que se dan bajo el nombre de lo sagrado, el sacrificio cobra un significado especial, convirtiéndose en el punto nodal en el que convergen diversas miradas que intentan entender las formas y configuraciones de la sociedad humana y su peculiaridad en el siglo XX<sup>102</sup>.

---

<sup>102</sup> El caso privilegiado del *Colegio de Sociología Sagrado*, (integrado por G. Bataille, R. Caillois, P. Klossowski, M. Leiris, entre otros) da cuenta, en el extremo que representa, de la fecundidad de la noción de lo sagrado a la hora de pensar las formas de lo social, sus posibilidades e imposibilidades, y la violencia que reina en esta civilización que se autorepresenta racional y autónoma. Es sabido que dicho Colegio dio pie a una comunidad secreta (y una publicación que contaban con el mismo nombre), *Acéphale*, cuya anécdota más risible y seria a la vez está vinculada a la tentación de obrar un sacrificio humano, del cual el mismo Bataille se autoproclamaba víctima.

La impronta que cobró *lo sagrado* bajo los desarrollos de la Escuela sociológica francesa, dio lugar a investigaciones que, bajo el impulso de Durkheim, revelaban el fenómeno religioso como objeto de investigación sociológica, es decir, como objeto de investigación científica, en la Europa de principios de siglo XX<sup>103</sup>. Si bien se trataba de investigar el fenómeno religioso, a partir de una singular mirada puesta en lo arcaico (en las sociedades primitivas, dirán los investigadores de la escuela), no sólo era para conocer el funcionamiento de esas otras sociedades, sino también para pensar y examinar a partir de su estudio la sociedad contemporánea signada por complejos procesos en curso (en la que no sólo se destaca la creciente división del trabajo estudiada ampliamente por Durkheim, sino también la acelerada secularización, el derrumbamiento de universos simbólicos sacralizados y la efervescencia de una sociedad en crisis).

La sustitución del término *sagrado* por el de *religioso* en el vocabulario de la Escuela sociológica implica una ampliación del campo semántico del concepto, ya que “desde que lo sagrado aparece como uno de los términos de una pareja de oposiciones puestas en paralelo con otra pareja -lo colectivo y lo individual- tiende a cubrir todo el campo de la vida colectiva” (Karady, en Mauss, 1970:35). En uno de sus primeros textos sobre sociología religiosa, Durkheim definirá que la religión no debe ser pensada en relación necesaria con los conceptos de divinidad y de más allá, sino atravesada por la división entre lo sagrado y lo profano: es sagrado aquello que es creación directa de la sociedad y es profano lo que cada uno ha configurado con su entendimiento y su propia experiencia (Durkheim en Matthes, 1971:149).

La centralidad de lo religioso en los desarrollos de los últimos años de la obra durkheimiana está ligada al descubrimiento del papel capital de la religión en la vida social<sup>104</sup>. En *Las formas elementales de la vida religiosa* (de ahora en más *Las formas*

---

<sup>103</sup> Es sabido que la Escuela sociológica francesa estuvo atravesada por múltiples intereses definidos en gran parte por su fundador, sin negar el mérito de la escuela que supo dar vida y cuerpo a un tipo de investigación colectiva que se alejaba de la formación individual e individualista propia del medio académico de finales del siglo XIX y principios del XX. Tanto Marcel Mauss, Henri Hubert como Robert Hertz, junto a Durkheim, orientarán sus estudios hacia la sociología religiosa, colaborando en áreas específicas y con diversas competencias. Prueba de lo que se menciona es el tipo de trabajo científico que se desarrolla en los artículos del *Année Sociologique* (que se encuentran actualmente integrados en las obras completas de Mauss y Durkheim, por ejemplo), y en los que se observa la construcción colectiva de conceptos y teorías.

<sup>104</sup> Recordemos que *Las formas elementales de la vida religiosa* tenía como objeto de estudio el totemismo en Australia, lo que no quita que los resultados de esta investigación sólo sean pertinentes en ese tipo de sociedades. Durkheim se encarga de aclarar que el estudio de las sociedades primitivas, tiene la ventaja respecto de las sociedades modernas de permitir acceder a las formas simples y cercanas al “origen” (por cierto no en sentido cronológico, sino lógico). Sin embargo, esta obra de Durkheim se

*elementales*), Durkheim (1982) plantea la inseparabilidad de lo sagrado y lo social (Richman, 2002) que, si bien se distinguen, son inseparables dado que lo sagrado aparece en *Las formas elementales*, como lo social elevado al punto máximo de imperativo categórico en la vida de los individuos.

En las *Formas elementales* (texto de 1912), Durkheim clasifica dos órdenes en los que se desarrolla la vida humana, lo sagrado y lo profano<sup>105</sup>, y remite la definición de lo sagrado hacia su aspecto negativo, a partir de constatar su absoluta heterogeneidad. Lo sagrado se presenta como algo de una naturaleza distinta, inasimilable frente a lo que se considera profano (y por contraposición homogéneo), donde la diferencia entre estos dos órdenes de lo social será radical, puesto que “las energías que actúan en el uno no son simplemente las que se encuentran en el otro pero acrecentadas; son de naturaleza distinta”(Durkheim, 1982:34).

La heterogeneidad de lo sagrado, su *desigualdad*, su *diferencia*, su *otra* naturaleza respecto de lo profano es tal que con frecuencia llega a degenerar en un verdadero antagonismo: no sólo se concibe su separación, sino que además se entrevé la hostilidad entre ambos, sosteniéndose la rivalidad entre ellos por ciertas interdicciones (prohibiciones o tabúes). Entre lo sagrado y lo profano, advierte Durkheim, hay “una especie de vacío lógico, el espíritu se resiste de manera invencible a que las cosas correspondientes sean confundidas o simplemente puestas en contacto” (Durkheim, 1982: 36), pues, lo sagrado, por excelencia, es aquello que lo profano no puede, no debe tocar sin impunidad.

El retiro de lo sagrado, o mejor, la clasificación en sagrado, la distinción de lo sagrado respecto (de lo homogéneo) de lo profano se efectúa, según Durkheim, mediante ciertas interdicciones y bajo la creencia de que lo sagrado cuenta con una energía absolutamente heterogénea, cuyo lado nefasto no sería conveniente despertar. Se trata de dos órdenes celosamente protegidos en cuanto a su contacto, pero que, a la vez, es preciso poner en relación, pues si no lo sagrado no podría ser siquiera sospechado o no afectaría a los hombres en su vida (profana). Tal será el sentido del

---

constituye en una obra clave del pensamiento de siglo XX en tanto posibilita el tratamiento de fenómenos político-sociales en los que la efervescencia se vincula a lo afectivo-religioso.

<sup>105</sup> Para un abordaje de la dupla sagrado/profano ver el texto de Borgeaud, Philippe, “Le couple sacré/profane. Genèse et fortune d’un concept ‘opérateur’ en histoire des religions”, *Revue de l’histoire des religions*, CCXI (1994), pp. 387-418. Allí Borgeaud realiza un rastreo de lo sagrado y lo profano que va desde la perspectiva sociológica de Durkheim al planteo subjetivo de Rudolph Otto, considerando asimismo el desarrollo de Roger Caillois (*El hombre y lo sagrado*) acerca de la imbricación del mito y lo sagrado.

ritual, posibilitar esa comunicación o esa intrusión de un ámbito en otro, sea de lo profano a lo sagrado, sea el retorno de lo sagrado a lo profano.

Desde esta perspectiva, la esfera sagrada está tanto protegida por los actos negativos (interdicciones) como recreada por rituales del culto positivo que promueven el contacto con lo sagrado<sup>106</sup> que, a la vez, generan la posibilidad de la recreación del vínculo de la comunidad. El crecimiento o el fortalecimiento de vínculos comunitarios es la función primordial de la práctica ritual, tal como lo encontramos hacia el final de las *Formas elementales*: la eficacia que los actos realizados repetidas veces pueden lograr supone la potencia que recrea la sociedad, *el renacimiento interior y moral* de la comunidad (tomando por caso el ritual del sacrificio, el autor señala que se trata de poner en marcha la “recreación de la sustancia del organismo”, la sociedad).

### ***La ambivalencia de lo sagrado***

Lo sagrado puede presentarse en la vida social bajo dos formas ambiguas (a partir de la distinción de Robertson Smith), bajo caracteres casi morales: lo sagrado puro y lo sagrado impuro. Tal como afirma Borgeaud (1994), a diferencia de su predecesor, Durkheim cree encontrar la causa de esta ambigüedad en el origen mismo de las representaciones colectivas, ya que la vida social, pasa indefectiblemente por estados de euforia y disforia colectivos, coloraciones contrastantes de la efervescencia colectiva (Borgeaud, 1994: 407) que se configuran según la diversidad de circunstancias de la vida social.

Así, la fuerza heterogénea de lo sagrado, se halla tensionada entre los polos que vivifican lo social o lo destruyen, pues mientras que unas (las puras) “son bienhechoras, guardianas del orden físico y moral, dispensadoras de la vida, de la salud, de todo lo que los hombres estiman” (Durkheim, 1982: 380)<sup>107</sup>, las otras son malvadas e impuras, desatan desórdenes, son causa de muerte, instigan sacrilegios. Desde aquí que esta ambigüedad de lo sagrado también repercute en lo social, o bien tiene la virtud de recrear lo social o puede ser causa de su destrucción.

---

<sup>106</sup> Cabe mencionar la complementariedad respecto a este punto de vista de los desarrollos de Marcel Mauss y Henri Hubert sobre la función del sacrificio en tanto ritual indispensable a la hora de lograr la comunicación entre el orden de lo sagrado y lo profano en *De la naturaleza y de la función del sacrificio* (1899) e *Introducción al análisis de algunos fenómenos religiosos* (1906) (cf. Mauss, t. I., 1970).

<sup>107</sup> Durkheim, atento a las representaciones sociales, dará cuenta de que la tensión entre estas dos formas de lo sagrado, entre lo puro y lo impuro, repercute en la afectividad de los hombres, pues si bien sienten respeto inspirado en el amor y el agradecimiento por todas esas bondades y virtudes que promueven la recreación, a la vez el respeto se haya mediado por el horror y el temor.

Lo sagrado puro y lo sagrado impuro si bien se mantienen en un antagonismo radical entre sí y separados respecto a lo profano, pueden pensarse como formas en tensión de una misma fuerza “animada” en sentidos opuestos, ya que “además un mismo objeto puede pasar de la una a la otra sin que cambie su naturaleza. Con lo puro se hace lo impuro, y recíprocamente. La ambigüedad de lo sagrado consiste en la posibilidad de tales transmutaciones” (Durkheim, 1982: 383). Durkheim señala que las formas que lo sagrado puro y lo sagrado impuro pueden cobrar no son más que *estados colectivos objetivados*. “Entre lo sagrado fasto y lo sagrado nefasto se da el mismo contraste que entre los estados de euforia y disforia colectivos” (Durkheim, 1982: 385), en los que hay comunión de conciencias y consuelo como consecuencia de la misma.

En lo desarrollado hasta aquí se hace patente la relevancia de los términos energéticos a la hora de estimar las características de lo sagrado<sup>108</sup>. Durkheim lo describe como un manantial de eficacia, refiriéndose a lo sagrado en términos de fuerza (el *mana* melanesio), de violencia, de efervescencia. Pero cabe reconocer, sobre todo teniendo en cuenta la forma en la que será tomado por el *Colegio de sociología*, que este elemento energético que caracteriza a lo sagrado es asimismo moral, pues representa aquel impulso que tiene, virtualmente, la potencia de vivificar los lazos de una comunidad.

Ya en *La estructura psicológica del fascismo* (de 1933) Bataille retoma los desarrollos durkheimianos mencionados, pero considera que lo sagrado sólo es una de las formas en que se puede dar lo heterogéneo. Ampliando la noción de heterogeneidad (recuperando a su vez a Sigmund Freud y estableciendo una analogía entre lo sagrado y el inconciente), la aplica a todo aquello que no es asimilable, a lo inconmensurable para la razón y para la ciencia. Así, considera la necesidad de construir una sociología sagrada o *heterología*, es decir, “*un conocimiento de la diferencia no explicable*” (EPF, 15). En este tratamiento temprano, lo heterogéneo se definiría a partir de las siguientes consideraciones; primero, lo sagrado puede considerarse como una forma restringida de lo heterogéneo:

Se puede decir que el mundo heterogéneo está constituido, en gran parte, por el mundo sagrado, y que reacciones análogas a las que provocan las cosas sagradas, revelan las

---

<sup>108</sup> La apelación a lo sagrado en términos de lo arcaico, el recurso que implica investigar la religión en términos de lo que aún está ligado al origen, remite no sólo a la interpretación de algún modo ingenua del positivismo, sino a la búsqueda durkheimiana de todo aquello que a la sociedad que le era contemporánea le faltaba: lazos fuertes entre los individuos, es decir, *algo* que hiciera de la sociedad más que la suma de las partes. Ese algo es la religión, es aquello que permite considerar lo social como un campo energético, en el que la religión podía inyectar vitalidad moral en un época que parecía estancada moralmente.



reacciones de las cosas heterogéneas que no se consideran sagradas propiamente dichas. Estas reacciones consisten en que la cosa heterogénea se supone cargada de una fuerza desconocida y peligrosa y que una prohibición social de contacto la separa del mundo homogéneo o vulgar (*EPF*, 15).

Segundo, y aquí resuena la relevancia del don a partir del estudio del potlatch en la obra de Mauss (2009), el mundo heterogéneo incluye aquel ámbito del gasto improductivo, esa parte maldita, cuya exclusión viene dada tanto por el exceso de significación positiva como por su valor negativo (como “valor superior trascendente” o como “desperdicio”). En tercer lugar, lo heterogéneo provoca reacciones afectivas variables entre la atracción y la repulsión. Además, es aquello que se produce “rompiendo las leyes del mundo homogéneo”, es decir, violencia, delirio, locura caracterizan en diferentes grados a los elementos heterogéneos. Por otro lado, si la realidad homogénea se concibe bajo el aspecto neutro y abstracto, lo heterogéneo tiene una realidad tal como la fuerza o el choque, cuyo *valor* pasa de un objeto a otro, presentándose así, tal como lo ha descrito Durkheim, como aquello que se contagia, donde la parte *vale* por el todo. Incluso su estructura, nos dice Bataille retomando a Freud y estableciendo así una síntesis entre sociologismo durkheimiano y el psicologismo del psicoanálisis, es idéntica al inconsciente. En suma, lo heterogéneo puede representarse en relación con la vida cotidiana y corriente como una experiencia de lo enteramente *otro* e *incommensurable*, que tiene, o mejor, que *es* un valor en sí.

En este punto cabe preguntarse si esa experiencia implica la definición durkheimiana (que aparece claramente hacia el final de las *Formas elementales*) donde lo sagrado es identificado con lo social. Si bien Bataille no acuerda completamente con tal identificación, sosteniendo que se ofrece de ese modo una representación *homogénea* (científica) que soslaya la presencia de elementos heterogéneos (*EPF*, 15), sí se trata desde su perspectiva de una experiencia “invasiva” que no sólo involucra al sujeto, sino que va más allá de él. Pero a su vez, va más allá también de la sustancia social, es decir, implica la idea de comunidad, donde “lo sagrado no es más que un momento privilegiado de unidad comunal, momento de comunicación convulsiva de lo que ordinariamente está sofocado” (*CS*, 266).

Bataille acentúa en este texto la dualidad de las formas de lo heterogéneo que se reparte entre las formas puras y las impuras. Es decir, lo sagrado para Bataille es este aspecto social heterogéneo, inasimilable, *otro* respecto de aquello que cabe ser pensado y medido. En lo sagrado, por tanto, hay exceso, hay violencia, tanto en sus formas

puras como impuras. Así, los extremos de la estructura social, lo más bajo y lo más alto, cuenta con una existencia heterogénea que atrae y repele distinguiéndose de la “homogeneidad apacible y impotente” que mantiene la regularidad de las cosas.

En este marco, los “caudillos fascistas”-Mussolini, Hitler- son interpretados por Bataille, como pertenecientes a lo que llama existencia heterogénea: “Cualesquiera sean los sentimientos que provoca su existencia actual en tanto que agentes políticos de la evolución, es imposible no ser consciente de la *fuerza* que los sitúa por encima de los hombres, de los partidos e incluso las leyes” (EPF, 19). Esta fuerza heterogénea, que suspende la legalidad en su acción, se opone a la homogeneidad que encarnan los políticos demócratas y a la sociedad en su conjunto.

En su análisis de la estructura psicológica del fascismo, el carácter nefasto de la heterogeneidad, que construye la autoridad recurriendo a sentimientos no utilitarios (empleando palabras como *superior, elevado, noble*) y actualiza formas de la crueldad y la imposición en vías de la opresión total, ejerce su influencia sobre una sociedad chata que no cuenta con lazos fuertes. Sin embargo, esta especie de “hipnotismo”, no asegura más que una obediencia dócil tras la efervescencia primera. Es decir, sólo amasa más la homogeneidad de la que se quería escapar.

Tomando en cuenta este desarrollo, se hace patente la distinción que puede trazarse entre sociedad y comunidad en Bataille, a partir de la cual es plausible proponer las siguientes caracterizaciones: mientras que la sociedad se inserta en el orden de lo homogéneo (desarrollando sus actividades e instituciones en el marco de la ley y del tiempo homogéneo propio de la división del trabajo), la comunidad implicaría la salida de ésta a un tiempo heterogéneo marcado por lazos que suponen la expresión de lo común en términos sagrados, o dicho de otro modo, la comunidad no es otra cosa que la existencia común heterogénea que transgrede las imposiciones y ataduras de la razón instrumental.

### **3.2. Sobre la comunidad y el destino trágico**

El elemento energético, la consideración de la heterogeneidad de lo sagrado y la incidencia de la efervescencia de lo sagrado en la sociedad serán los principales elementos que ejercerán una gran influencia en ese grupo de intelectuales de entreguerras aunados bajo el *Colegio de sociología*, bajo la pretensión de interpretar lo social y poner en relación la violencia de lo sagrado con las formas del poder.

Como ya hemos indicado en el capítulo anterior, entre 1937 y 1939 el *Colegio de sociología*<sup>109</sup> reunió a sus colegiados bajo afinidades electivas, torsionando el sentido de la sociología tal como era entendida desde la escuela sociológica francesa, al llevar a cabo una tarea de “sacralización en la que la sociología no será ya simplemente la ciencia (profana) de lo sagrado, sino que se verá elevada a la categoría de cuerpo de doctrina sagrado”<sup>110</sup> (Hollier, 1982: 10).

Allí la sociología, más que una ciencia, es tomada como aquel elemento contagioso que podía movilizar a una sociedad indiferente, extenuada, atomizada. En este sentido, es la noción de efervescencia, según señala Richman (2002), el hilo conductor entre la Escuela de sociología y el Colegio de sociología de entreguerras. Sin embargo, vale aclarar que realizan una lectura y, sobre todo, un uso particular de los desarrollos llevados a cabo por la escuela, estableciendo distancias, al menos en lo referente a cuestiones metodológicas y en las pretensiones que se imponían, realizando una singular síntesis con postulados del psicoanálisis freudiano, la filosofía nietzscheana y los intereses y abordajes propios de las vanguardias artísticas<sup>111</sup>.

Invocar la sociología de lo sagrado implicaba, para los intelectuales que participaron de esa colegiatura, la posibilidad de pensar las crisis sociales y políticas de su época (Richman, 2002), desde un ámbito nuevo (heterogéneo y heterodoxo), estableciendo vínculos entre las formas de poder de aquellos años, con aspectos del mito y de lo sagrado<sup>112</sup>. Como sostiene Marmande, no se trata ni de una sociología general, ni de una sociología religiosa, sino del desarrollo de una sociología sagrada que “toma en

---

<sup>109</sup>Para una contextualización del *Colegio de sociología y Acéphale*, ver apartado “Acciones y grupos” de Francis Marmande, en *Georges Bataille, político*. Allí Marmande señala las paradojas en las que se inscriben ambas experiencias tensadas entre la ideología de combate y el error necesario (Marmande, 2009: 68-79)

<sup>110</sup>Cf. “Bataille en el Collège de sociologie, un inédito” de Simonetta Falasca Zamponi, que referenciando la conferencia final de Bataille en el Colegio, del 4 de julio de 1939, dirá “el Collège se presenta, en fin, no sólo como un proyecto científico, sino como un proyecto de amor –el amor del destino humano, (en Bataille, 2006:16)

<sup>111</sup> En una carta a Caillois, Mauss muestra su aversión a la aventura del *Colegio de sociología*, señalando los riesgos en los que podía caer el irracionalismo que proclamaban los colegiados (Fournier, 1990).

<sup>112</sup> En este sentido, cabe señalar la importancia del mito que se proponía como un recurso, incluso exaltado por las vanguardias, para escapar del laberinto propio de la razón instrumental: “La controversia en relación al mito era grande en esos años en que la misma razón producía la crisis, es decir, en que la razón ponía en crisis a la razón, de forma autónoma y casi autoinmunitaria. El mito parecía ser entonces un antídoto contra ese proceso”. (Cf. Antelo en Métraux, 2011: 57). Sin embargo, es preciso mencionar que si bien Bataille en un principio se asume como mitólogo, no dejará de ver las paradojas de este renacer del mito, pues el mismo es usado no para liberar lo sagrado, sino que su invocación se da para ponerlo al servicio de una idea cerrada de comunidad (en el nazismo) y por tanto, al servicio de la obra de muerte. Por lo cual, Bataille propone luego la idea de la *ausencia de mito* (que es en realidad el *mito de la ausencia de mito*) y por tanto, la *ausencia de comunidad* (cf. Bataille, 2008 y Nancy, 2000).

cuenta el hecho específico del movimiento comunal de la sociedad” (Marmande, 2009:79).

Si bien es en torno a lo sagrado que este Colegio se funda, no habrá perspectivas ni compromisos idénticos entre sus fundadores, ya que Bataille y Caillois serán los más comprometidos con las actividades (conferencias, publicaciones, etc.), y, respecto a las diversas perspectivas, podemos aislar dos pares: Bataille-Caillois y, por otro lado, Bataille-Leiris. Entre el primer par de autores<sup>113</sup>, si bien desarrollaron perspectivas similares en lo que respecta al tratamiento de lo sagrado y lo profano, la importancia del tabú (prohibiciones) y en la reivindicación de la fiesta y la transgresión; la distancia está sobre todo en la mirada mística batailleana (que se acentuará en los años posteriores) y en la apuesta que Caillois realiza en torno al poder vinculado a “una comunidad secreta de amos”, establecida a partir de una jerarquía de “las cualidades del alma” -que implica, según la tesis de Fourny, una posición política enmascarada en una retórica aristocrática no muy diferente de las posiciones de extrema derecha que le eran contemporáneas (Fourny, 1985: 535-537).

Respecto al otro par, Bataille-Leiris, múltiples son los reconocimientos mutuos, sin duda acentuados por la amistad (Bataille, Leiris, 2008). Sin embargo, Gasquet remarca la posición nostálgica de Bataille en torno a lo sagrado (en la consideración que en las sociedades primitivas el mundo cotidiano era indisociable de la vida sagrada), mientras que para Leiris, “lo sagrado tiene un anclaje preciso cuya búsqueda no habría que hacerla por fuera del sueño y de los recuerdos provistos por nuestra infancia” (Gasquet, 2001:59). Por otro lado, Leiris mismo, en una carta a Bataille, se muestra en desacuerdo respecto a la utilización que se le daba a la perspectiva durkheimiana de lo sagrado al interior del Colegio (Bataille, Leiris, 2008: 112 y ss).

Teniendo en cuenta las diferentes miradas de sus fundadores, y considerando que el mayor número de intervenciones las hizo Bataille (al que le sigue Caillois, con

---

<sup>113</sup>Respecto al par Bataille-Caillois, múltiples son las ocasiones que podemos mencionar de encuentro y desencuentro: En *El hombre y lo sagrado*, Caillois expresa su gratitud a Bataille diciendo “se ha establecido entre nosotros una especie de ósmosis intelectual que no me permite, por lo que a mí se refiere, distinguir con exactitud, después de tantas discusiones, cuál es su parte y cuál la mía en la obra que realizamos juntos” (Cf. Caillois, 1942: 9). A su vez, Bataille mencionará en varios artículos a Caillois, por ejemplo “La guerra y la filosofía de lo sagrado” (*FEL*).

En cuanto a los desencuentros, serán posteriores a las actividades del Colegio, y harán sensible la disparidad de intenciones (e intensidad) de cada uno: Caillois descreerá del anhelo de continuidad que Bataille deposita en el sacrificio (Cf. Caillois, Roger, *Instintos y Sociedad*, Barcelona: Seix Barral, 1969) y por su parte, Bataille discutirá las ansias de poder y la afirmación de una aristocracia intelectual propuesta por su colega (Cf. Antelo, en *Revista Artefacto*, 2004: 148-154).

una única intervención de Leiris y múltiples invitados<sup>114</sup>), es posible señalar algunos elementos de coincidencia: partiendo de la afirmación de la ambivalencia de la cultura (que incluye tanto la prohibición como la transgresión) y acentuando, a diferencia de Durkheim, la transgresión a la regla, lo sagrado aparece como esa fuerza violenta, bipolar, cuya efervescencia se muestra, según la fórmula de Caillois en *El hombre y lo sagrado*, a la vez como un poder de cohesión cuanto de disolución.

### ***La comunidad electiva***

Acentuando el elemento sagrado aportado por la transgresión, el mito y la fiesta, y, como sostiene Fourny, impulsado por reorganizar la sociedad de una manera nueva, no bajo algún modelo político existente, sino recusando a la política misma (Fourny, 1985:533), el *Colegio de sociología* erige su crítica a una sociedad que considera anestesiada, señalando la caída de la vida social en lo profano y servil que caracteriza a la modernidad. Indicar lo mencionado implica a su vez la denuncia de la reducción del “hombre entero” a una simple función de la sociedad.

En este marco, la *sociología sagrada* será definida por ellos mismos como “el estudio de la existencia social en todas aquellas manifestaciones suyas donde apunta la presencia activa de lo sagrado” (Hollier, 1982: 17). Bajo la idea de que la modernidad significa el momento en que la existencia humana se halla disociada y, sosteniendo que el fascismo implica la exacerbación de la servilización del hombre, los colegiados ofrecerán múltiples ataques bajo la bandera antifascista, apostando a la comunión de los seres durante esos *instantes privilegiados* en que se manifiesta lo sagrado:

El hombre valora hasta el máximo ciertos instantes escasos, fugaces y violentos de su experiencia íntima. El Colegio de Sociología parte de este dato y se esfuerza por descubrir pasos equivalentes en el centro mismo de la existencia social, en los fenómenos elementales de atracción y repulsión que la determinan, así como en sus *composiciones* más acusadas y más significativas, como las iglesias, los ejércitos, las cofradías y las sociedades secretas. Tres problemas principales imperan en este estudio: el del poder, el de lo sagrado y el de los mitos (CSS, 25).

Así, la descripción que realizan de la sociedad está atravesada por la constatación de la inexistencia o debilidad de los vínculos sociales y el desarrollo del individualismo burgués, frente a los que sostienen y defienden la necesidad de “una forma de existencia colectiva que no tenga ninguna limitación geográfica o social y que

---

<sup>114</sup> Entre ellos se cuentan Pierre Klossowski, Jean Wahl, Anatole Lewitzky, Alexandre Kojève, entre otros. Entre los oyentes se cuentan desde Pierre Drieu de la Rochelle hasta Walter Benjamin, Theodor Adorno y Max Horkheimer.

permita mostrar cierta compostura cuando la muerte amenace” (CSS, 70). Así, la comunidad pretendida por el colegio y, específicamente por Bataille que seguirá profundizando en torno a la misma a lo largo de su obra, está ligada al contagio propiciado por los desgarros de la integridad de los seres humanos (los individuos) en pos de un ser comunional.

No deja de llamar la atención aquí, en este punto, que se trata de una comunidad que alejándose de la política se acerca, acaso hasta llegar a identificarse, con lo que podríamos llamar una comunidad religiosa. En ella el centro de energía, de heterogeneidad (respecto a lo profano del mundo servil) es la comunión misma de seres que pueden ofrecer una respuesta al enigma de la muerte. Esta idea de comunidad, atravesada por lo que Bataille llama en algunas ocasiones “movimiento *communiel* [comunional]”, halla allí su carácter sagrado, y es más, por ello mismo es que se aparta de una concepción contractualista de la sociedad. Como advierte Roberto Esposito, frente a la renuncia preventiva de toda amenaza que implica el contrato, Bataille “busca la comunidad en un contagio provocado por la ruptura de los límites individuales y la infección recíproca de las heridas” (2003: 201).

En esta confrontación se encuentra el elemento antifascista que encarnará también la publicación *Acéphale*, en alusión crítica a toda sociedad que pone en su “cabeza” un jefe que la reduce al simple funcionamiento, proponiendo la idea de una sociedad sin cabeza única, o en su extremo, una comunidad acéfala. De este modo, se pone en tensión la noción de *comunidad tradicional* frente a la de *comunidades electivas*: la primera procede de la unidad por la sangre y la tierra, mientras que las últimas “resultan de una elección por parte de los elementos que la componen, y presentan un carácter de totalidad -como las órdenes religiosas o las sociedades secretas-” (CSS, 103).

La apuesta por la comunidad electiva es una apuesta en la que el Colegio, como dirá Hollier, se aleja de los maestros de la Escuela sociológica francesa (que se aferraría en aquel contexto, a la idea de *comunidad de hecho* -como la patria- o de tipo *tradicional*). En esta diferencia, el colegio asume que la comunidad es el *valor* de la comunidad, la comunidad no es algo dado, sino aquello puesto en cuestión que, como afirma Blanchot, requiere del otro o de otro para ser efectuada (Blanchot, 1992:14).

El frente opuesto por el Colegio a la comunidad cerrada que se aísla de lo *otro*, de lo *desconocido*, del extranjero, lleva a pensar en la puesta en cuestión de un

paradigma político ligado a la identificación de aspectos asumidos como propios<sup>115</sup>. Tal como ya ha sido mencionado, bajo la constitución de lo social en el siglo XX, los elementos heterogéneos o sagrados sólo conforman un punto más de la instrumentalización que la modernidad propone a la humanidad (a partir de la guerra, la industria y la opresión del hombre por el hombre). Rescatar las formas fastas de lo sagrado será una de las metas perseguidas por el Colegio de sociología, que no quiso sólo describir su época sino ser también motor de efervescencia sacras.

Ahora bien, la defensa de una comunidad abierta, no cerrada al Estado, implicó a su vez un callejón sin salida. Este es el límite que, acaso, pudieron entrever los colegiados: este tipo de comunidad donde lo sagrado atraviesa comunionalmente a los seres, encuentra su tragedia en que siempre está expuesta, inacabada, incompleta. Expuesta a los estados extremos en que los hay participación con la violencia heterogénea; inacabada pues no podría cerrarse en la imposición de una identidad; e incompleta en su propia puesta en cuestión.

Así, sólo parece posible una perspectiva trágica en la que la sociedad humana atomizada, profana, no forja vínculos sociales intensos, y, en caso de hacerlo, los ata tan fuertemente a una identidad que niega todo aquello que se presenta como otro; o, en su contracara, la comunidad electiva nunca puede cumplirse o realizarse, debido a que ella misma siempre está puesta en cuestión. Surge la pregunta en este punto ¿Es que acaso la idea de comunidad no puede sino estar tensada entre su disolución y su enraizamiento en una identidad?

### ***El destino trágico de lo común***

No deja de llamar la atención que lo sagrado, término tan íntimamente ligado a la religión, recobra importancia en un contexto donde ésta ya no cuenta -ni en el ámbito de las representaciones ni las prácticas- con la contundencia de antaño. El hecho que sea imprescindible para esta generación recurrir a lo arcaico para dar cuenta de (lo que carece) su presente, señala fuertemente en este sentido y da cuenta a su vez de la contemporaneidad de lo arcaico, en tanto lo arcaico permite pensar el presente extendiéndose aún a pensar (especulativamente acaso) el futuro. Recordemos aquí las reflexiones de Durkheim hacia el final de *Las formas elementales*:

---

<sup>115</sup> Recordemos que el nazismo ha sido descrito por Levinas como la encarnación de una filosofía del engarzamiento en lo propio-la sangre, la tierra, la tradición, la raza (Levinas, 2002).

Llegará un día en que nuestras sociedades conocerán de nuevo horas de efervescencia creadora durante las cuales surgirán nuevos ideales, se desprenderán nuevas fórmulas que servirán, durante un tiempo, de guía a la humanidad; y cuando hayan vivido esas horas, los hombres experimentarán espontáneamente la necesidad de revivirlas de tiempo en tiempo con el pensamiento, es decir de conservar su recuerdo por medio de fiestas que revivifican regularmente sus frutos (1982: 405).

El desmigajamiento de los valores, las normas y las instituciones que tuvo lugar en la modernidad europea, despertó indudablemente el interés por forjar vínculos que, como los entrevistos o supuestos en las sociedades arcaicas, propusieran a los hombres confianza y protección. Lo *sagrado*, desprovisto de cualquier particularidad en lo que respecta al credo (no es una divinidad, sino una fuerza, una energía) puede interpretarse como el último intento de hallar sostén, de encontrar un puntal y cierto resguardo en una edad en la que los horizontes simbólicos se hallaban en constante cambio, y más aún, en los que se desdibuja el sentido mismo de la vida humana.

Respecto a la generación de entreguerra, parece que esos procesos (de secularización y de desacralización) han hecho mella muy rápidamente, puesto que toda valoración de lo sagrado se da a partir de una mirada nostálgica del pasado, se diría melancólica, ya que no se resuelve hacer el duelo por la caída del mundo intenso y religioso de antaño.

Jürgen Habermas ha interpretado este “rescate” del concepto de lo sagrado que realiza Georges Bataille (crítica que puede ampliarse a todo el Colegio de sociología) como una búsqueda -fallida, por cierto- de escapar de la modernidad (Habermas, 1989: 255-260), en cuyo intento de despedida, lo sagrado es buscado en términos ateos. Indudablemente, la crítica batailleana a la modernidad y a la profanación absoluta llevada a cabo sobre todas las esferas de la vida humana, se plantea en un horizonte de sentido distinto al de la adscripción a una religión particular. Desde nuestra mirada no es éste el punto débil de esta perspectiva, sino la fragilidad de este último intento que se vincula a las ambigüedades políticas en la que quedó cercada la idea de comunidad.

En este marco, lo sagrado tiene lugar en instantes privilegiados en los que hombres dejan de estar aislados y comunican abriéndose a un tipo de lazo que no supone ni la sumisión dócil ni su reducción a una maquinaria en la cual deben funcionar. Esta atención puesta en lo sagrado y la posibilidad de una comunidad abierta, implica una crítica tanto al liberalismo (que libra a los hombres a su propia suerte individual), al fascismo (que promete unidad a cambio de la servidumbre hipnótica y el horror de la obra de muerte), como así también a las democracias (que



reducen la vida individual y social a la chatura en la que no es posible hallar ningún tipo de intensidad religiosa). Pero no por ello escapa de las ambigüedades y paradojas en las que se inscribe el pensamiento de la comunidad.

Las ambigüedades a las que queda atado el proyecto del *Colegio de sociología*, más allá de las interesantes críticas al contexto social y los modelos políticos existentes, se vinculan al borroso umbral entre su idea de comunidad y la exaltación de la comunidad que se dio en el fenómeno del fascismo. En este sentido, más que plantear la necesidad de una trascendencia que dé sentido a la vida humana, Bataille y el *Colegio de sociología* plantearon la posibilidad de cierta inmanencia -en la comunión de los hombres- que, más allá de las esperanzas depositadas en ella, no dejó de mostrar sus paradojas, pues, ¿qué tipo de comunidad puede fundarse teniendo en cuenta afinidades electivas? ¿Cómo se definen esas afinidades y por tanto las cercanías que constituyen lo común y lo que queda fuera de lo común? ¿Hasta qué punto esas formas de efervescencia se distancian de los furores y efervescencias de *los paradigmas políticos de lo propio*? Estas dificultades se vinculan a la cercanía de esta perspectiva sociológica (en su intento de refundar el mito y lo sagrado) con los usos que hicieron poderes reales de los mitos en la conformación de poderes que basaban su autoridad en la afirmación de la identidad que se constituía en fundamento de lo común y que avalaba una jerarquía que se erigía en sostén de la misma.

### ***El furor sagrado contra la servidumbre***

Por otro lado, y más allá de los cruces que se establecieron en relación a lo político, vale decir que acaso sí es evidente que el desmedido furor entregado a las potencialidades de lo que denominaron *sagrado* va a contramano de las pruebas que la modernidad se encargó de ofrecer acerca de la viabilidad de un encuentro con lo sacro en un mundo secularizado. Vale señalar que las intervenciones de Bataille en el *Colegio de sociología* son intervenciones críticas respecto a la confusión de la función con la existencia propia del mundo moderno acentuado de inicios del siglo XX. La función, la servidumbre, opera como una anestesia frente a la preocupación por el destino, por la existencia y la tragedia de la existencia, pues tanto el trabajo como la guerra niegan la tragedia (cf. Falasca Zamponi en Bataille, 2006: 14)

Allí, se establece una contraposición entre la guerra y el mundo trágico sagrado: La guerra externaliza los conflictos, mientras que el mundo religioso y trágico los internaliza. Frente a la muerte que encuentra el soldado en la guerra por azar; “en la

muerte religiosa, el que sacrifica toma la muerte sobre sí como destino. El hombre trágico, en fin, es consciente de la existencia humana, del carácter absurdo de la naturaleza. El hombre trágico no puede ser el hombre militar, el hombre fascista, el conductor de multitudes” (Falasca Zamponi en Bataille, 2006: 15).

En la conferencia de Bataille “La sociología sagrada del mundo contemporáneo” (2 de abril de 1938) aclara que una vez explicitados los datos sobre los que se basa, ha tratado de definir la posición personal (sobre todo la del propio Bataille y la de Caillois):

En todo caso, estamos de acuerdo, siguiendo a Durkheim, en ver en el hecho social algo distinto de una suma de acciones individuales. (...) he intentado representar la sociedad como un campo de fuerzas cuyo pasaje puede ciertamente ser revelado en nosotros, pero de fuerzas en todo caso exteriores a las necesidades y a la voluntad consciente de cada individuo. (Bataille, 2006: 23)

Bataille analiza que tanto en el átomo, el organismo y la sociedad allende las composiciones, se da “un *movimiento de conjunto* que los reúne” (Bataille, 2006: 24), por lo que la sociología debe tener en cuenta fundamentalmente esos movimientos de conjunto<sup>116</sup>. Desde estas elucubraciones, la sociología cobra el lugar de “capítulo final, de la ontología compuesta, del estudio de los seres compuestos a los cuales se reduciría el estudio del ser” (Bataille, 2006: 26).

La sociología sagrada, podría dar cuenta de las exigencias propias de los movimientos de conjunto, pero ¿qué sentido tendría dar cabida a pensar esos caracteres propios de los movimientos de conjunto? Se trata en todo caso de, primero, ir más allá del simple psicologismo y más allá del sociologismo del “hombre del montón” y, segundo, dejar de aislar los procesos económicos, las luchas de clases, los análisis políticos e institucionales en tanto realidades de un orden secundario que están atravesadas por las fuerzas animadoras de la sociedad<sup>117</sup>.

El elemento contextual de estas consideraciones apuntan a ajustar la mirada sobre el mundo contemporáneo bajo la pregunta: “¿Estamos actualmente en un periodo

---

<sup>116</sup> Bataille agrega, “si, por el contrario, tal movimiento no existe, sólo queda reírse de mí. Y no puede haber término medio” (Bataille, 2006: 27)

<sup>117</sup> Es común que se reflexione sobre Adolf Hitler de la misma forma en que un especialista en el sistema piloso reflexiona sobre un pelo. Pero aquello no comporta aun así más que un inconveniente mínimo, porque Adolf Hitler ha sido elegido entre 75 millones de sus semejantes y porque está situado en el centro del movimiento de conjunto de esta masa. El error comienza sólo a partir del momento en que a este individuo que conduce a otros 75 millones se lo considera dotado de una existencia independiente” (Bataille, 2006: 28-29) Bataille sostiene así la urgencia marcada por el contexto de “dejar de hablar tanto de Adolf Hitler como de los hombres del montón que el día de hoy lo aclaman. Pero la virtud que niego al individuo no debe ser menos negada a la función, incluso si se trata de la función económica, y más lejos aún, incluso si se trata de la función política”(Bataille, 2006: 30).

de crecimiento o de repliegue de la intensidad del movimiento que reúne a los hombres?” (Bataille, 2006: 39), ante lo que Bataille responde “la intensidad del movimiento del conjunto social fue más grande en otras épocas que hoy. Este movimiento se construye, como veremos luego, alrededor de centros sagrados, y va de suyo que la intensidad de los lugares sagrados que subsisten actualmente ha decrecido” (Bataille, 2006: 40). Y aquí Bataille ajusta más la mira, al diferenciar agitación de movimiento de conjunto: cuando los movimientos de conjunto decrecen en intensidad, los movimientos individuales y funcionales aumentan, separándose de los movimientos de conjunto. Los movimientos funcionales son serviles, subordinados. Su gravedad está en que la existencia se somete a lo útil. Los individuos se hallan desintegrados en esa gravitación funcional.

En este sentido, Bataille constata cómo se da una lamentable evolución, al confundir la función con la existencia; la centralidad que cobra el trabajo convertido el fin de la actividad humana, hizo entrar la vida humana en el reino de la economía, lo que equivale a decir en el reino de la servidumbre. Si bien bajo estas condiciones el individuo se liberó de las coerciones ligadas al movimiento del conjunto social, en ese mismo paso entró en una servidumbre igualmente grande.

En el mundo contemporáneo, el hombre deja de pertenecer al mundo fantástico, trágico de su destino humano y parece encerrado en una laberíntica situación, pues al escapar del movimiento de conjunto es absorbido por un movimiento funcional hipertrofiado, pasando de la existencia plena a un automatismo vacío<sup>118</sup>. Privada la existencia de la preocupación por el destino, la muerte y la tragedia, el trabajo funciona como anestésico para la caída en la servidumbre. Y si bien los elementos trágicos siguen existiendo, ya no son vividos en común, como lo eran en la exaltación que de ellos se hacía antaño en las fiestas y sacrificios (*cf.* Bataille, 2006: 48).

Frente a la sociedad de su presente, signada por la existencia anestesiada bajo el dominio del trabajo, Bataille en el Colegio de sociología (en la sociedad secreta de *Acéphale*) analiza los datos de esos movimientos de conjunto en los que se revela su preocupación por la existencia total, sin que el análisis se disocie de la existencia en su totalidad, o de una experiencia posible de lo sagrado en ella. Al respecto, Caillois dirá

---

<sup>118</sup> En este punto Bataille señala que si bien la Revolución Rusa comienza con un movimiento de la misma naturaleza que la tragedia (la ejecución del Zar o la “puesta en muerte” -*mise à mort*- trazaría el vínculo con la tragedia), el mundo de trabajo que se impuso la volvió incompatible con la existencia trágica, a lo que debe añadirse el desarrollo de las fuerzas militares, la militarización del Partido, etc. (Bataille, 2006: 55-56).

sobre el *Colegio de sociología*- aunque implícitamente pueda leerse allí el nombre de Bataille:

Pero algunos de nosotros, llenos de fervor, no se resignaban de buena gana a interpretar solamente. Estaban impacientes de obrar por su cuenta. (...) En la exaltación del momento, parecía que nada que fuese menos que un sacrificio humano sería capaz de ligar las energías tan profundamente como era necesario para llevar a cabo una tarea inmensa y, por otra parte, sin objeto definido<sup>119</sup> (Caillois, 1969: 72).

### 3.3. El sacrificio, el gasto y la violencia.

Huelga decir que el sacrificio no es una noción entre otras en el marco del estudio de las religiones y la cultura. Muy por el contrario, la noción supone la intensidad del origen de lo sagrado, su identidad (en la permanencia de su cualidad) y el paso o el tránsito que opera con la esfera de lo profano<sup>120</sup>. Más aún, veremos en el desarrollo que sigue que la centralidad del sacrificio en el pensamiento de Bataille está ligada a la fascinación por lo sagrado, es decir, por el padecimiento ante lo imposible. Lo sagrado como lo imposible de asir, como lo imposible e imponderable en ese mundo de soledad opaca que construyó el hombre en la modernidad.

Lo sagrado entonces retorna en su imposible retorno, a pesar de lo cual es preciso hacer experiencia de ello. Ante la imposibilidad de volver a la práctica del sacrificio, será preciso poner en marcha la imaginación y la dramatización para captar la verdad del sacrificio. Es en este marco que los desarrollos de Hubert y Mauss acerca del sacrificio son iluminadores respecto a la violencia y la comunicación que pone en marcha, permitiendo reconocer en los mismos el uso que Bataille hará en relación a la soberanía.

Continuando en la vía de interpretación de lo sagrado como puro e impuro, Hubert y Mauss en *Introducción al análisis de algunos fenómenos religiosos* (de 1906) analizan el sacrificio mostrando que todo lo que sucede en él está ligado profundamente a la sociedad en la que se realiza, dando cuenta de que su eficacia está vinculada a su

---

<sup>119</sup>Caillois revela así algo del secreto de esa comunidad: “Dar muerte solemne a uno de los suyos parecía bastar a los nuevos conjurados a fin de asegurar para siempre su fidelidad. Al hacer invencibles sus esfuerzos, debería entregarles el universo. (¿Se creerá esto? Fue más fácil encontrar una víctima voluntaria que un sacrificador benévolo.) Finalmente todo quedó en suspenso. Cuando menos, eso me imagino, pues yo era uno de los más reticentes y tal vez las cosas fueron más lejos de lo que yo supe” (Caillois, 1969: 72)

<sup>120</sup>Benveniste llama la atención acerca del término sacrificio, en tanto refiere a “los actos positivos y de las ceremonias por los que se define y se mantiene lo sagrado: por las ofrendas, que son “sacrificios”, medios de hacer sagrado, de hacer pasar lo humano a lo divino” (Benveniste, 1983: 371).

naturaleza social. Es el ritual por excelencia que define el ámbito de la religión y a la vez el que opera de nexo entre los órdenes de lo profano y lo sagrado, distinguiendo en esa misma operación aquello que es asimilable de lo que no lo es, o dicho de otro modo, aquello que es apropiado (y apropiable) para la sociedad, de aquello que se presenta como *otro*, como in-apropiado (e inapropiable) y que por tanto está llamado a ser situado en otro orden, en ese otro orden que no puede ser traspuesto sin “quedar manchado”.

El interés que despierta el ritual de sacrificio está ligado a la mediación, a la “promiscuidad” mediada que él constituye: se trata de un puente que se traza, a partir de la destrucción, entre lo distante y la distancia, tendón, nervio que en la agitación de la violencia que pone en marcha muestra la distancia en su distancia, a tal punto que la muerte o la destrucción de uno de sus pilares (o extremos) es lo que acerca a lo sagrado. De todos modos, la consagración, el acercamiento que se da en el sacrificio está dirigido hacia algunos objetos o seres, pues lo sagrado se mantiene al resguardo de la indiferenciación homogénea de lo profano. Es lo absolutamente heterogéneo. Hubert y Mauss consideran esta heterogeneidad, al apuntar que sacrificando se con-sagra aquello que ya llevaba la marca de lo especial, sea tanto por su carácter fasto como nefasto.

Si bien los autores parten de la idea que el sacrificio, como todo rito, pone en funcionamiento fuerzas especiales, apuntan que su singularidad se basa en la posibilidad de la concurrencia de esas fuerzas y de la comunicación con lo divino. Sacrificar es una forma de hacer, una forma de crear un vínculo religioso, vale decir, entre los participantes del ritual y entre las esferas sagradas y profanas: “El sacrificio es un medio para que el profano pueda comunicarse con lo sagrado a través de una víctima”(Mauss, 1970: 70).

En este punto quisiéramos llamar la atención sobre algunos elementos vinculados a la violencia. Primero, está presente en esta definición del sacrificio, la idea de que la comunicación entre estos dos órdenes es una relación que supone la violencia, más aún, que la requiere, puesto que la víctima, siendo el medio, el “a través” de lo cual se da la comunicación, está ofrecida a la violencia, a la destrucción total o parcial<sup>121</sup>.

Segundo, y en esto nuevamente tomamos a Benveniste, el término “sacrificio”, asocia una concepción y una operación que, en apariencia, no tienen nada en común: ya que “sacrificar” quiere decir, de hecho, “ejecutar”, cuando propiamente significa “hacer

---

<sup>121</sup>Ya Benveniste nos pone sobre el aviso que el latín *uictima* significa “animal ofrecido a los dioses” (Benveniste, 1983: 348).

sagrado” (1983:349). Nos vemos llevados entonces a ligar el sacrificio con una ejecución, donde la violencia es la que pone en contacto los dos órdenes, el orden de lo asimilable (la vida de la sociedad) y lo inasimilable que se presenta a través de la muerte, que no puede asirse.

### ***Sacrificio y comunicación***

En *De la naturaleza y función del sacrificio* (de 1899) de Hubert y Mauss, encontramos que en la consagración, la operación propia del sacrificio que implica el paso de un objeto del dominio común al dominio religioso, la cosa consagrada viene a re-mediar la distancia entre el hombre y el dios: “la cosa consagrada sirve de intermediaria entre el sacrificante, o el objeto que debe recibir los efectos útiles del sacrificio, y la divinidad a la que generalmente está dirigido el sacrificio. El hombre y el dios no están en relación inmediata” (Mauss, 1970: 153). El sacrificio opera una transformación en tanto que pone en marcha fuerzas convocadas o creadas por su intermedio que irradian su poder más allá de lo ofrecido.

Bajo el tratamiento que ofrece Mauss, “la acción irradiante del sacrificio es particularmente sensible” (Mauss, 1970: 152), ya que el sacrificante (sea un individuo o la sociedad) es también afectado, y no sólo el objeto ofrecido sobre el que se pretende actuar, él recoge los beneficios del sacrificio o sufre sus efectos. Está allí presente y no queda indemne tras el rito. Aquello que se consagra viene a cumplir la función de medio, de intermediario entre la divinidad y los hombres. Remedia la distancia en esa fulguración o “irradiación” conmovedora y violenta que modifica el estatuto de los seres y objetos tras su paso.

La mediación que promueve el sacrificio implica el paso violento de un dominio a otro, y en este sentido interesa apuntar que la violencia que pone en marcha el sacrificio está controlada de alguna manera; no es violencia “desbandada”, sino que se le ha puesto un coto. Si bien en el sacrificio se le da rienda suelta a la destrucción o a la ejecución, hay momentos del sacrificio que demarcan que se trata de un tipo de violencia religiosa. Así, en el esquema de sacrificio que presentan Hubert y Mauss, se puede reconocer una fase de *entrada en el sacrificio* que tiene por fin dotar del carácter religioso a todo lo que rodeará el ritual, pues si bien el sacrificio en tanto acto religioso debe realizarse en un medio religioso y por agentes religiosos, sin embargo ni el

sacrificante, ni el sacrificador, ni el lugar, ni los instrumentos ni la víctima, tienen antes de la ceremonia el carácter religioso que se pretende<sup>122</sup>.

Acaso pueda hablarse de una delgada y a la vez firme diferencia entre el sacrificio y la violencia descontrolada o el crimen: si no se diera la fase de consagración o de entrada, no se trataría de un ritual de sacrificio, sino de un simple asesinato. Pero llamamos entonces la atención sobre este aspecto: en el sacrificio *hay crimen*, hay una puerta que abre a la violencia criminal, pero está delimitada, está diferenciada, ya que todos los participantes, convocando lo sagrado y la comunicación con ello a través de una serie de acciones prescritas, obran esa diferencia.

Incluso la referencia al sacrificio como “espectáculo”, o “drama”, nos lleva a pensar en el límite estrecho y contundente que se establece entre sacrificar y asesinar. Si se trata en definitiva de una puesta en escena en la que domina la imagen de la muerte que se da, o por decirlo de otro modo, donde la escena está conformada por la víctima cuya destrucción real es la representación de la comunicación con lo sagrado, se acentúan los caracteres religiosos en desmedro de los caracteres violentos y criminales. Pareciera borrarse la criminalidad del sacrificio al focalizar la mirada en la escena que representa todo el conjunto implicado en el ritual: en el centro está la víctima, y a partir de ella se podrían describir una serie de círculos concéntricos que van de la mayor a la menor intensidad religiosa.

Así, la víctima es el punto de irradiación máximo de lo sagrado. Es el punto hacia el cual convergen los diferentes círculos; siendo ella misma, por ello, la fuente de sentido del sacrificio, será la imagen de su muerte (volveremos sobre esto) la que liberará a la víctima del mundo profano, la que obre la *comunicación* con lo sagrado. Su muerte o el momento solemne de la destrucción, dirá Mauss, culmina la consagración definitiva e irrevocable<sup>123</sup>. Sin embargo, la ambivalencia de la muerte que se pone en escena en el sacrificio es tal que se exigen actos expiatorios (que en algunas ocasiones

---

<sup>122</sup> “Así, los numerosos ritos que se practican sobre la víctima, en sus rasgos esenciales, pueden ser resumidos en un esquema muy sencillo. Se empieza por consagrarla; después, las energías que esta consagración ha suscitado y concentrado sobre ella, escapan, unas hacia los seres del mundo sagrado, las otras hacia los seres del mundo profano. La serie de estados por los que pasa podría representarse, por lo tanto, por una curva: cuando sólo falta un instante, se eleva a un grado máximo de religiosidad, y después, desciende progresivamente. El sacrificante pasa por fases homólogas” (Mauss, 1970: 196).

<sup>123</sup> Explican los autores que la destrucción (incineración y/o consumición de la carne) se daba bajo el interés de resguardar a la víctima (o lo que queda de ella) de los caracteres de lo sagrado impuro. El cadáver se trocaría en impuro. Pero también puede pensarse que la incorporación de aquello que ha obrado de medio, de puente, es la asimilación, la identificación con lo sagrado, donde regiría el principio de que “la parte vale lo que el todo”.

recuerdan a la expiación del criminal), puesto que no deja de estar cargado de lo nefasto. Al referirse al momento álgido del ritual Hubert y Mauss expresan con contundencia: “es un crimen lo que va a comenzar, una especie de sacrilegio”(Mauss, 1970: 181).

Este crimen que se monta como la puesta en escena de la muerte se hace bajo la angustia propia de una escena que condensa en sí la comunicación con lo sagrado, es decir, bajo la angustia ambivalente de lo que fascina y repele. Pero esta violencia ambivalente debe tener un fin. Por ello, una vez producidos los efectos útiles del sacrificio, es preciso realizar la *salida* de aquel carácter sagrado que aislaba al sacerdote, la víctima y el sacrificante del mundo profano. Es preciso regresar, dejar atrás la intensidad de lo sagrado, cuyo punto más elevado fue el descrito por la víctima, que ya no regresa, ha sido abandonada, destruida.

La ambigüedad de lo sagrado está presente en el estudio de Hubert y Mauss, para quienes el sacrificador lleva una marca que lo distingue, sea que la contrae al no observar las leyes religiosas, sea a causa del contacto con cosas impuras. Llegan a afirmar incluso que “el pecador, igual que el criminal, es un ser sagrado. Si sacrifica, el sacrificio tiene como finalidad, o al menos es una de las finalidades del sacrificio, librarle de la mancha. Se trata de la expiación. Mas, destaquemos un hecho importante: enfermedad, muerte o pecado, son idénticas, desde el punto de vista religioso”(Mauss, 1970: 203). Este carácter pecaminoso, culpable, *maldito*, será retomado por Georges Bataille.

La violencia que atraviesa el ritual está direccionada, está *re-conducida*, puesto que apuntará a la sustitución (de allí el valor y la función del sacrificio: la sustitución que ejerce la víctima, intermediaria entre el sacrificante y las fuerzas sagradas que se ponen en marcha) que resguarda a los participantes del ritual, permitiendo, de alguna manera que la vida, parafraseando a Kojève, viva una muerte, que la vida se done y se abandone a la muerte. Complejidad de este ritual que irradia vida a partir de la muerte, que supone cierta proximidad en la distancia: “carácter de penetración íntima y de separación, de inmanencia y de trascendencia” (Mauss, 1970: 247) que estará presente en el sacrificio bajo la mirada maussiana.

En el tratamiento que Bataille ofrece sobre el sacrificio, resuena el eco de las investigaciones de Hubert y Mauss, pero la vertiente antropológica será ampliada con giros de metafísica, cosmología y teología. En una de sus últimas obras, Bataille dirá que la violencia exterior (criminal, podríamos decir) que el sacrificio pone en marcha



revela “la violencia interior del ser tal como se discernía a la luz del derramamiento de la sangre y del surgimiento de los órganos”(E, 96), ofreciendo bajo esta formulación la imagen de la vida que sucumbe, de la que sólo cabe hablar desde una *experiencia interior*.

En este sentido, no será desde el discurso homogéneo, indiferente y creador de equivalencia desde donde hable Bataille. No será desde la ciencia, sino desde la exaltación de una experiencia heterogénea, desde la fascinación reavivante de lo sagrado en tanto experiencia de comunicación intensa y profunda. Experiencia, ya imposible, que pretende la transparencia irradiante de lo sin distancia. Es en este sentido que, siguiendo a Leslie Hill, podemos decir que la cuestión del sacrificio es la cuestión última, en tanto el sacrificio implica en Bataille un discurso sobre el ser y “una metafísica que no tiene sentido si ignora los juegos que la vida está obligada a jugar con la muerte” (Hill, 2001: 36)

Es en este punto que el sacrificio se instala como uno de los problemas más importantes e inquietantes del pensamiento batailleano. En *La noción de gasto* (de 1933) verá Bataille que el sacrificio exige el gasto (improductivo, por cierto) de hombres y animales en la producción de cosas sagradas (CS, 115). Lo sagrado se constituye así en torno a la pérdida, a la operación improductiva que no quiere conservar cosas, sino que sacrifica seres a la fulguración. Nuevamente reencontramos el tópico del *valor-que-es-en-sí-mismo, valor absoluto* que se opone al valor relativo de la duración de la comunidad y los sujetos.

### ***El valor heterogéneo***

Es preciso en este punto, pensar el fenómeno del sacrificio situándolo en el marco del desarrollo de la economía heterogénea que Bataille pensó en uno de los textos más importantes de su producción, *La noción de gasto*, en los que desarrolla *in nuce* de alguna manera la economía general que presenta en *La parte maldita*. Bataille establece una crítica al principio de utilidad clásica, y señala que su insuficiencia está dada en que si bien teóricamente el objeto de la utilidad es el placer, sólo lo es de una forma moderada y limitado, en último término, no por el placer mismo, sino por la posibilidad de nutrir la rueda de la adquisición, la producción o la conservación de los bienes por una parte y por otra a la reproducción y a la conservación de las vidas humanas.

A partir de esto, Bataille señala la contradicción entre las concepciones sociales corrientes (por ejemplo, el principio de la utilidad clásica) y las necesidades reales de la

sociedad: “A este respecto, es triste decir que la *humanidad consciente ha seguido siendo menor de edad*: se otorga el derecho a adquirir, a conservar o a consumir racionalmente, pero excluye en principio el *gasto improductivo*”. Sin embargo, Bataille advierte que en la vida práctica la humanidad da rienda suelta a aquello que se limita bajo estas “concepciones surgidas de la chata suficiencia” (CS,112). La concepción de la vida bajo el principio de utilidad se adecua a un modo servil de concebir las relaciones del hombre con el mundo.

Frente al principio de utilidad clásica, Bataille propone el “principio de pérdida”, bajo el cual los intercambios fruto de la actividad de los hombres permiten no reducir la actividad humana a los procesos de producción y conservación, y bajo el cual el consumo aparece diferenciado en dos partes. Por un lado, un consumo o gasto reductible a la utilización de lo que se requiere para la conservación de la vida de los individuos de una sociedad en pos de la recreación o continuación de la actividad productiva. Por otro lado, se trata de aquellos “gastos improductivos” que, siendo irreductible a la utilidad para la producción o conservación, son un fin en sí mismos. Para este tipo de consumo improductivo, Bataille reserva el nombre de *gasto*, acentuando así el elemento de pérdida (que debe ser la mayor posible para que la actividad cobre su verdadero sentido).

A partir de un análisis simbólico de las actividades humanas y sus productos, Bataille brinda algunos ejemplos del *gasto* donde se empeña el consumo improductivo: las joyas los juegos competitivos, las producciones artísticas, y los cultos que “exigen un derroche sangriento de hombres y de víctimas de *sacrificio*” (CS,115). El sacrificio, así, entre las formas del gasto improductivo, se caracteriza por ser una actividad en la que se da la producción de cosas sagradas, teniendo en cuenta que “las cosas sagradas se constituyen mediante una operación de pérdida” (*ibid.*).

Vale decir, lo sagrado, según hemos visto, es al mundo profano de la producción, lo perdido, la pérdida misma, aquello que no puede someterse a sus reglas y leyes. Lo sagrado y el sacrificio específicamente vienen a abrir en la economía de lo profano, la singularidad de lo que se “produce para perderse, para gastarse”. De allí que Bataille señale su cercanía con la poesía, siendo ésta la expresión de un estado de pérdida o “creación por medio de la pérdida. Su sentido es entonces cercano al del *sacrificio*” (CS,117).

Pero la torsión que realiza Bataille en este texto -que es la torsión que se imprime en todo su pensamiento como una marca propia- es aquella en la que se

invierten las relaciones entre la economía de la producción y la economía del gasto: las actividades productivas son vistas como meros medios subordinados al gasto. El gasto es el fin, fin que la minoría de edad de la humanidad no puede ver, haciendo que la preocupación por la conservación -prevaleciendo sobre el gasto improductivo- lleve a situar la producción como un fin.

Bataille se apoya en los análisis de Mauss (*El ensayo sobre el don*) en torno a las instituciones primitivas para dar cuenta del carácter secundario de la producción y la adquisición, dado que el intercambio aparece como “pérdida suntuaria de objetos donados: se presenta así, básicamente, como un proceso de gasto sobre el cual se ha desarrollado un proceso de adquisición” (CS,119). Allí donde la economía clásica concibió que el fin del intercambio era la adquisición, Bataille, vía Mauss, acentúa que el intercambio tenía como origen la necesidad de destrucción y pérdida. En este sentido, la diferencia entre la moderna economía burguesa y las instituciones y prácticas económicas de las sociedades “arcaicas” está en la forma en que las diferentes culturas manejan el plusvalor de la labor humana (cf. Hill: 2001: 44).

### ***El gasto improductivo***

Bajo el nombre de *potlacht*, Mauss pensó esa institución arcaica del intercambio (tomada de los indios del noroeste americano) atravesada por la obligación de dar y recibir en un agonística de la pérdida o del don, donde se juega el prestigio<sup>124</sup>. Si en Mauss el *potlacht* es un tipo de intercambio basado en la usura, Bataille entenderá que en la usura del *potlacht* no sólo se manifiesta como *don*, sino también como *destrucción ostentosa*, de allí su ligazón con el sacrificio.

La destrucción y la pérdida cambian de signo, o mejor, son valoradas positivamente, pues de ellas se derivan el honor, la nobleza, el rango. Como en la dialéctica amo-esclavo, quien se pone más en riesgo es quien gana en prestigio: aquí, “la riqueza aparece como adquisición en tanto el hombre rico adquiere un poder, pero está íntegramente orientada hacia la pérdida debido a que ese poder se caracteriza como la posibilidad de perder” (CS, 122). Esta caracterización de la riqueza como posibilidad de

---

<sup>124</sup> Mauss en el *Ensayo sobre el don* estudia los caracteres de la usura en las prácticas y prestaciones en las que el intercambio le permitió reconocer las ambigüedades del don.: las mismas, en apariencia tienen un carácter voluntario y gratuito, sin embargo se encuentra forzado por intereses ligado al prestigio. Mauss describe su tentativa como el estudio de “la moral y la economía que intervienen en esas transacciones” (2009: 72) que, asume, todavía intervienen en nuestras sociedades. En el sistema de prestaciones totales que estudia, lo que se intercambia no son sólo bienes y riquezas, sino también cortesías, ritos, fiestas (Mauss, 2009: 75).

entregarse a la pérdida, será un elemento fundamental de la concepción de soberanía batailleana, y da cuenta de las inversiones de valor y torsiones de conceptos que lleva a cabo nuestro autor.

La soberanía, veremos en el próximo capítulo, está atravesada por el principio de pérdida que rige en el *potlacht*. El principio de pérdida, opuesto al principio de conservación, torsiona el valor de la riqueza o la fortuna: estas lejos de salvar a su poseedor de los avatares de la necesidad, resguardándolo y conservándolo, tiene más bien la función de ponerlo a merced de una necesidad de otro orden: la necesidad de pérdida desmesurada que se da en los gastos de tipo agonístico. Bataille asegura que la función última de la riqueza es perderse, aunque asume que:

Actualmente las formas sociales, grandes y libres, del gasto improductivo han desaparecido. Sin embargo, no se debe concluir que el principio mismo del gasto haya dejado de ubicarse al término de la actividad económica.

Una determinada evolución de la riqueza, cuyos síntomas indican enfermedad y agotamiento, desemboca en una vergüenza de sí misma y a la vez en una hipocresía mezquina. Todo aquello que era generoso, orgiástico, desmesurado, ha desaparecido (CS,124).

La manera en que Bataille interpreta que el gasto se aborda en la sociedad burguesa, le permite establecer una crítica respecto de la época moderna: si el gasto (lo heterogéneo o lo sagrado) se da en ella sólo es a condición de ser llevado a cabo con hipocresía y vergüenza y la mayor de las veces poniendo en juego sólo la rivalidad individual. Este costado racionalizante, homogéneo, individualista, profano, servil prevaleciendo sobre los rasgos excesivos, dionisíacos, comunitarios o soberanos dan cuenta de aquellos caracteres de la modernidad que Bataille no dejará de señalar y criticar desde distintos abordajes pero que, en el abordaje que presenta en *La noción de gasto* (y en su continuación en *La parte maldita*) apunta claramente a las concepciones económicas racionalistas<sup>125</sup> de la Economía Política<sup>126</sup>.

---

<sup>125</sup>Antonio Campillo en *Contra la economía. Ensayos sobre Bataille*, expone los supuestos básicos de la Economía Política, a partir de los que se podría comprender el alcance de la crítica llevada a cabo por Bataille, teniendo en cuenta tres axiomas: 1. La Economía Política consiste en suponer que las relaciones sociales básicas son relaciones económicas, por las cuales los seres humanos se apropian de los recursos naturales para asegurar su supervivencia. Es por las necesidades materiales que los seres humanos están obligados a relacionarse entre sí (bajo la forma de la colaboración, el intercambio o sus derivados), punto en el que coincidirían el liberalismo y el marxismo. 2. El segundo axioma de la Economía Política moderna, compartido también por el liberalismo y el marxismo, consiste en interpretar que la historia de las sociedades humanas es un proceso evolutivo ilimitado y unidireccional, en el que se da el crecimiento acumulativo y generalizado de la riqueza material disponible (bajo el supuesto de la inagotabilidad de los recursos naturales y el aumento progresivo del dominio técnico del hombre sobre los mismos). 3. La ideología economicista postula que las reglas sociales básicas que rigen tanto la organización económica de la sociedad como el movimiento general de la historia humana, deben ser consideradas como leyes naturales que rigen en todo tiempo y lugar, más allá de las diferencias entre culturas y entre épocas, y

La sociedad burguesa es el foco de la crítica, que como representante de las *concepciones humillantes del gasto restringido* ha desarrollado la mezquindad universal, atrofiando los modos tradicionales del gasto: la lucha de clases es la atrofia de la lucha agonística propia de las sociedades arcaicas, y un signo de su impotencia para dar lugar a lo heterogéneo que implica el gasto, la pérdida, el lujo sin culpa<sup>127</sup>. El cristianismo, en este sentido, coadyuvó en este proceso al suspender la lucha real sustituyéndola por una agonística simbólica (que, entre otros procesos implicó –tal como Bataille lo desarrolla en *Teoría de la religión*– la idealización de lo sagrado y la divinización de su principio puro).

### ***La pérdida soberana***

En definitiva, si es que puede hablarse de una constante antropológica atravesada por la tensión entre el principio de utilidad y el principio de pérdida, entre la servidumbre y la soberanía, su manifestación en la modernidad ha dado lugar a un desarrollo exacerbado de la economía restringida a la utilidad. Acaso por ello, volver sobre las instituciones y las prácticas de las sociedades llamadas arcaicas no tiene otro sentido más que señalar el modo agonal propio del gasto, en el que el sacrificio es una forma privilegiada de pérdida. El olvido de estas dimensiones del gasto, marcan también el olvido del sacrificio como ritual religioso en donde se produce lo sagrado, donde se produce lo separado de lo profano y el uso. El recurso a la recuperación de las instituciones y modalidades de lo sagrado en las sociedades arcaicas refleja la imposibilidad de la vida soberana en la modernidad y la chatura de la vida burguesa.

Leslie Hill, acentúa el punto de encuentro entre la agonística que se pone en juego aquí, punto de contacto entre Kojève y Mauss: a la confrontación agonística kojéviana en la que surgen las subjetividades del amo y el esclavo, se suma la

---

porque se imponen inexorablemente a todos los seres humanos, al margen de su voluntad y de sus intenciones conscientes: las leyes del mercado para el liberalismo; las leyes de desarrollo de las fuerzas productivas para el marxismo. (Campillo, 2001: 64-69).

<sup>126</sup> Si bien Bataille no lo explicita, se podría trazar un mapa en el que la Economía Política se consolida en correspondencia con las fases de desarrollo de la moderna sociedad capitalista que incluye a Rousseau (*Discurso sobre la Economía Política*, redactado en 1755 para la *Enciclopedia* de D'Alembert y Diderot), Adam Smith (*Investigación sobre la naturaleza y causa de la riqueza de las naciones*, de 1776), David Ricardo y Karl Marx (Cf. Campillo, 2001: 63).

<sup>127</sup> Sin embargo, Bataille se encarga de volver ambigua esta valoración de la lucha de clases, pues afirma que “la lucha de clases, en cambio, se vuelve la forma más grandiosa del gasto social cuando es asumida y desplegada, esta vez por parte de los obreros, con una amplitud que amenaza la existencia misma de los amos” (CS, 129).

confrontación agonística en la interacción social que da lugar al prestigio atravesado por la posibilidad del don. “La historia del amo y el esclavo tomado como fábula antropológica encuentra su soporte empírico en las obras de Mauss, permitiéndole a Bataille el desarrollo del doble vínculo entre la antropología y la filosofía” (Hill, 2001: 41).

Si el gasto improductivo, tal como lo entiende Bataille es el gasto que no es usado para la reproducción de la vida humana, sino que está investido de rango (cultural y religioso), y, teniendo en cuenta que el sacrificio es una de esas actividades dilapidadoras pero que a la vez expresa el pasaje al límite de la muerte o la comunicación por la herida de seres expuestos a su propia nada, vemos la importancia de la figura del sacrificio en tanto permite poner en el centro de la escena a la violencia, sea la violencia religiosa originaria de lo social, sea la violencia que destituye a los sujetos de su posición separada.

Como se ve por este recorrido, la violencia que atañe, que atraviesa al sacrificio, es una violencia económica: la escenificación, la sustitución, el direccionamiento de la violencia, la redención que supone el sacrificio, nos llevan a plantear la necesidad de pensar este ritual dentro de cierta *economía de la violencia*. Una economía que, siguiendo el esquema batailleano, se inscribiría dentro de lo que el autor llamó *economía general*.

En *La Parte Maldita*, Georges Bataille ofrece un planteamiento sistemático de su visión de mundo, e intenta responder a la siguiente pregunta: ¿Cuál es el punto en que la experiencia interior<sup>128</sup> y el mundo o representación exterior se tocan? La respuesta es que están vinculados por el gasto, por la donación: tanto el mundo en que vive el hombre como él mismo están llamados a la pérdida, y, si las sociedades sobreviven a costa de llevar a cabo gastos improductivos cada vez más crecientes, los hombres llevan adelante su vida entre el cálculo de sus posibilidades y su donación lujosa (por ejemplo, en experiencias religiosas). La idea que subyace es que en el hombre, tanto la interioridad como la actividad social no pueden limitarse a lo razonable y al cálculo. Toda reserva, por lo tanto, constituye un momento que desemboca en la liberación de lo reservado, en el exceso, en la violencia.

---

<sup>128</sup>Si bien sería difícil intentar en unas pocas líneas circunscribir lo que la expresión “experiencia interior” designa en el pensamiento batailleano, podríamos acercarnos que se trata de un tipo de experiencia que liga al erotismo, la risa, la poesía y la mística (entre otras) en tanto que están atravesadas por la apertura (a la continuidad del ser) y por el silencio del no-saber.

Así, entiende Bataille que el hombre, en relación al gasto cósmico, es un ser señalado que presenta como su característica principal tomar a cargo esa dilapidación en sí mismo. Esto es, puede transgredir voluntariamente toda necesidad y operar un movimiento soberano. Este mismo esquema puede ser considerado respecto a las sociedades, las que históricamente dedican su energía al consumo improductivo. Entre estos gastos violentos estaría el sacrificio, cuyo sentido está atravesado no por la producción o adquisición, sino por la pérdida y la destrucción. Como se ve, esta interpretación nos pone a considerar una inversión de la economía tradicional.

Mientras que la ciencia económica se ha preocupado por definir la actividad productiva del hombre en torno a los conceptos de utilidad, escasez, adquisición, crecimiento y ganancia; esta nueva interpretación de las sociedades se propone sustituir este enfoque “restringido” por uno “general”. Esta economía general que habla de “la parte maldita” se rige por conceptos como el derroche, la exuberancia, la donación, la destrucción y la pérdida<sup>129</sup>.

### 3.4. Experiencia de lo heterogéneo

Es en este contexto de gasto, de *potlatch* de los seres donde podemos comprender la importancia que cobrará el término *comunicación* en el pensamiento de Bataille, que creemos está directamente vinculada a la apropiación de los desarrollos de Hubert y Mauss en torno al tratamiento sobre el sacrificio. Respecto a ésta, podemos mencionar algunos puntos que resuenan, y que se tornan radicales bajo la mirada fascinada que el autor sostiene.

Bataille hará mención a la idea de la sustitución que se da en el sacrificio, en el que el sacrificante es sustituido por un animal. Se trata de un tipo de violencia tan extrema, apunta, que derivará en la penetración de la víctima en esa zona peligrosa del sacrificio, al punto de que, en su punto cúlmine, está allí para sucumbir, viendo en esos sacrificios “comunes” un subterfugio de los hombres para no “darse” por completo a la muerte, para no donarse (sin cálculo sustitutorio) a la violencia de lo sagrado<sup>130</sup>.

---

<sup>129</sup> Por esto mismo y dado que la violencia en el pensamiento batailleano está vinculada a las formas de exceso que, en tanto tales, comunican en su rebasamiento, nos preguntamos si la misma no queda “atrapada” en el esquema de la comunicación, en una perspectiva quizá mística, o de religión profunda. O dicho de otra forma, sospechamos que Bataille acentúa el momento del sacrificio que corresponde a la economía general, sin ver aquello que le cabe a la economía restringida: ese sentido propio del sacrificio que se inserta en la lógica de la economía de la producción y de la conservación de la sociedad.

Acaso gran parte de la obra de René Girard permitan ahondar en los cruces entre la economía sacrificial, la violencia y la conservación de lo social (cf. Girard, 1986 y 1998).

<sup>130</sup> Cf. “La mutilación sacrificial y la oreja cortada de Vincent Van Gogh” (CS, 87).

Si ya en este punto se hace transparente la radicalización que promueve Bataille, pueden tomarse en cuenta algunos elementos más. En primer lugar, pese a que en Bataille el sacrificio también es una puesta en escena, pese a que se trata de una dramatización, el sacrificio pone en marcha un mecanismo de *alteración* de la persona (y también de la vida colectiva). Se caracteriza por su “capacidad de liberar elementos heterogéneos y romper la homogeneidad habitual de la persona” (CS, 88). Así, el sacrificio es pérdida, gasto, es experiencia del valor que vale sin medida: al exigir el derroche sangriento de seres, la destrucción total o parcial de lo que podría ser útil (o servil al principio de ganancia y producción), el sacrificio implica desde ya, la insubordinación de un aspecto de la existencia a las formas homogéneas de la producción y ganancias racionales<sup>131</sup>.

### ***La violencia interior***

Dar la muerte bajo el sacrificio alude en Bataille paradójicamente a una forma de cuidado, de restitución si se quiere. En 1948 Bataille dicta una conferencia titulada “Esquema de una historia de las religiones”, desarrollo que luego extenderá y corregirá en parte en *Teoría de la religión*, en la que muestra esta perspectiva en la cual el animal (en este caso) al que se da muerte no es destruido con el afán de atacarlo, sino que se lo sustrae de la posición de objeto al que ha sido reducido bajo la representación profana. La supresión, la reparación de esa distancia con el animal (considerado objeto), es la que introduce, por la violencia, el mundo de la inmanencia, el mundo de la inmediatez (TR, 75).

La destrucción de la que habla Bataille es la que posibilita la inmanencia, ese desencadenamiento en el que hay *participación* con lo sagrado. En el caso del sacrificio humano, el hombre al que se da muerte bajo el sacrificio (el esclavo o el enemigo reducido a cosa) es transformado en una realidad inmanente, en una existencia sagrada. Hay entonces un “retorno a la participación por medio de la destrucción” (TR, 78).

Participación que vuelve a reinstalar el problema de la distancia, bajo el intento de interrumpirla allí donde se hace evidente, allí donde cierta distancia entre el hombre

---

<sup>131</sup> Goldhammer establece una genealogía de la violencia sacrificial en el pensamiento francés revolucionario partiendo de tres pensadores: Joseph de Maistre, Georges Sorel y Georges Bataille. Señala que Bataille critica a los revolucionarios franceses por poner al sacrificio y su violencia al servicio de estructuras autoritarias de poder. Así, remarca la progresiva despolitización del sacrificio en la obra de Bataille, pasando de la comunidad sacrificial de los años 30 a los escritos de posguerra en un sentido apolítico e improductivo, ligado al erotismo y la literatura. Así, el sacrificio pasa de “las calles al texto” (Goldhammer, 2005: 160 y ss).



y la vida (del animal, de otro hombre, su propia vida) parece insalvable. Sacrificio, entonces, en el que Jean-Luc Nancy verá en “Lo insacrificable” el juego entre *methexis* (participación) y *mimesis*. La *methexis* propia del contagio y la comunicación implica a su vez la *mimesis* en tanto “apropiación del otro por alteración o supresión de lo propio”(Nancy, 2002:63). Apropiación de lo otro por lo mismo y participación en lo mismo, resumen el valor del sacrificio. ¿Pero qué es *lo mismo* aquí? ¿Cómo delimitar el paso de lo *otro* a lo *mismo*?

El sacrificio será un punto de irradiación en el pensamiento batailleano en tanto permite poner en contacto lo *otro* y lo *mismo*: será la destrucción de lo profanado por la homogeneidad del mundo que dura lo que permita ese paso, ese salto a la inmanencia del ser. Esta potencia del sacrificio en el pensamiento de Bataille está atada a la negatividad que pone en juego el reconocimiento de (en) lo mismo. Negatividad y reconocimiento desgarrados, puesto que la muerte es bisagra hacia la participación.

El pasaje que obra el juego de *mimesis-methexis* supone una oposición, en el desencanto y en el deseo de intensidad imposible. A la distancia y la diferenciación que promueven la ley y las prohibiciones al instaurar el mundo humano del trabajo y la comunidad que produce y se conserva; se enfrenta la violencia profunda que el sacrificio pone en marcha a través de la destrucción y la muerte, un tipo de violencia desencadenada, una “violencia tan divinamente violenta eleva a la víctima por encima de un mundo aplanado, chato, en el que los hombres llevan una vida calculada. En relación con esta vida calculada, la muerte y la violencia deliran; no pueden mantenerse en el respeto y en la ley que ordenan la vida humana socialmente” (E, 87).

Fortuna y miseria de este tránsito y su imposibilidad que llegará a ser crucial para Bataille en tanto permite poner en contacto la experiencia interior y la representación del mundo social, a partir de la violencia que se abre en el sujeto y lo destituye, y a partir de la violencia o la ruptura generada en lo homogéneo/en la producción/en la racionalidad, dando lugar a *la comunicación intensa*. Tanatología bajo la que puede leerse el intento desesperado de hallar lo sagrado, puesto que la violencia que opera en el sacrificio, tiene el sentido de la muerte, pero más fuerte aún, tiene el sentido de la *continuidad del ser*. Desde aquí, entenderá Bataille que en el sacrificio se da una participación en la revelación de lo sagrado:

Lo sagrado es justamente la continuidad del ser revelada a quienes prestan atención, en un rito solemne, a la muerte de un ser discontinuo. Hay, como consecuencia de la muerte violenta, una ruptura de la discontinuidad de un ser; lo que subsiste y que, en el silencio que cae, experimentan los espíritus ansiosos, es la *continuidad* del ser, a la cual se

devuelve a la víctima. Sólo una muerte espectacular, operada en las condiciones determinadas por la gravedad y la colectividad de la religión, es susceptible de revelar lo que habitualmente se escapa a nuestra atención (*E*, 87-88).

Vemos aquí que la revelación en la que se participa por la violencia (y el silencio de la palabra imposible) implica dos planos: el de la subjetividad que se fascina en la violencia (el sacrificio en tanto experiencia interior), y el plano social en el acceso a las formas de *comunicación* intensa entre los seres. Pero aquí hay que pensar que la disolución de las formas (socialmente) establecidas y la experiencia interior, son vías que no sólo hieren la cerrazón de los seres y su seguridad reglada y medida, sino que además implican la participación en/con lo otro, que aquí se nombra bajo el nombre fulgurante de *continuidad de los seres*. Frente a la comunicación con lo divino o la trascendencia que encontrábamos en el desarrollo de Mauss, encontramos ahora la comunicación inmanente (entre los seres) que el sacrificio pone en marcha: “El sacrificio consagra por la aniquilación a un ser vivo que es apartado del mundo profano, lo arranca de la esfera del trabajo, del cálculo y de la economía y lo devuelve a una consumación susceptible de restablecer entre la víctima, el sacrificante y la divinidad una continuidad que había sido suprimida”(De Fontenay, 2009:211).

El valor decisivo del sacrificio estará dado en que es el fundamento de la religión, puesto que es la transgresión que “abrió los ojos del hombre a la contemplación de esa realidad excesiva, sin medida común con la realidad cotidiana y que, en el mundo religioso, recibe el nombre de lo sagrado” (*LE*, 244). Y lo sagrado ya es lo otro, lo otro del pensamiento, lo otro de los sujetos, lo otro del orden social que debe ser mantenido. Lo sagrado es lo otro de la separación y la distancia<sup>132</sup>. Al punto que “El mundo sagrado es un mundo de comunicación o de contagio, donde nada está

---

<sup>132</sup> Es interesante en este punto la mirada crítica de Elisabeth de Fontenay (2009) en *Le silence du bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité*, que en el capítulo “Le temps des sacrifices” pondera la mirada sobre la animalidad en Bataille a partir del tratamiento sobre el sacrificio. Si bien sitúa los intentos del Colegio de sociología por volver a despertar lo sagrado en aquellos años como una tentativa ridícula (refiriéndose a los colegiados como “viejos adolescentes obsesionados por el primitivismo”) y tomando sus actividades como un *Happening sangriento*, por otro lado se encarga de reconocer que la reflexión de Bataille en *Teoría de la religión* sobre la esencia del sacrificio permanece incontestable: allí Bataille refiere que nada nos está más cerrado que la vida animal de la que hemos salido y señala que animal no es simplemente una cosa, y que abre delante de la humanidad una profundidad que nos es familiar. de Fontenay subraya que “jamás se han pronunciado palabras sobre la animalidad más cercana al indecible enigma que estas que aparecen en las páginas de *Teoría de la religión*” (209) La autora también pone en valor la descripción de Bataille de la inmediatez e inmanencia del animal que permanece impenetrable y el motivo del sacrificio como una manera de reparar una ofensa ya que sustrae al animal del mundo de la cosa, permitiendo pensar una comunidad de lo humano, lo divino y los animales (De Fontenay, 2009: 211).

separado, donde precisamente es necesario un esfuerzo para oponerse a la fusión indefinida” (*FEL*, 158).

### ***Fascinación por lo sagrado y el sacrificio***

Por ello, la pregunta sobre la potencia de lo sagrado, y sobre todo la potencia del sacrificio en este pensamiento transita la fascinación y transita el espanto. ¿Cómo no dejarse seducir por la intensidad de la vida que se presenta sin distancia consigo misma? ¿Cómo no querer dejar atrás la separación y las miserias de la vida opaca que bajo la profanación cotidiana se sostiene a sí misma como si fuera la máxima posibilidad humana?

Una tanatología que desencadena una erotología cósmica: allí la fascinación, en el juego hacia esa economía del exceso, donde la vida se da como el sol. Dice Bataille en *El erotismo*, “Suele ser propio del sacrificio el otorgar vida y muerte, dar a la muerte el rebrote de la vida y, a la vida, la pesadez, el vértigo y la abertura de la muerte. Es la vida mezclada con la muerte, pero, en el sacrificio, en el mismo momento, la muerte es signo de vida, abertura a lo ilimitado” (*E*, 97). Allí el sacrificio es acaso el portal donde la transparencia de la vida irradia su plenitud<sup>133</sup>, con todo lo que la transparencia puede mostrar.

Y allí mismo el espanto, el horror. Puesto que la violencia del sacrificio es lo otro también respecto de nuestra sensibilidad. Allí donde la muerte muestra una herida, la carne abierta y sangrante, allí se descompone nuestra sensibilidad orgullosa de completud. Vale entonces para este balance el reconocimiento que Nancy ha realizado sobre este punto, al leer en Bataille ese pensamiento obsesionado, fascinado por el sacrificio, un pensamiento que quiso “pensar según el sacrificio, y quiso el sacrificio mismo, en acto, y por lo menos no dejó de presentarse su pensamiento como un necesario sacrificio del pensamiento” (Nancy, 2002:51).

Nancy tomará a Bataille para hablar de aquello que se compromete en la fascinación por el sacrificio, de aquello que se compromete (y se olvida) extrañamente en el espacio sacrificial como “espacio para la comunicación y la participación” (*Ibíd.*).

---

<sup>133</sup> En este sentido va también la valoración de Franco Rella, quien sostiene que “Bataille ha comprendido que el verdadero sacrificio es *el sacrificio desnudo, sin carnero y sin Isaac*. El sacrificio debía permitir tomar la vida incluso en su lado oscuro, vale decir, el lado de la muerte que lleva a la vida misma a su cumplimiento. Tal cumplimiento, fuera del sacrificio, es imposible, ya que en el momento en que - en nuestra espera de ser- alcanzamos la completud tocando lo cumplido (vale decir, la muerte dentro de la vida, o la vida dentro de la muerte) cesa entonces la conciencia de esa plenitud, que es por lo tanto solamente supuesta. Bataille, en este punto, ha dado otro paso importante, el mismo que lo había liberado de Hegel y también de Nietzsche” (Rella, Mati, 2005).

Bataille en este sentido será aquel que llegó al límite de lo posible en su furioso anhelo de una vida intensa, pero en ese límite también se muestra la faz imposible del sacrificio en Occidente.

Bataille ha sabido que el sacrificio faltaba, irremediamente y de todas las maneras. Ha sabido que faltaba en tanto que práctica de un mundo desaparecido. Ha sabido que faltaba una segunda vez en tanto que, de ese mundo a nosotros, la continuidad no se deja aprehender (...) Ha sabido que faltaba una tercera vez en que para nosotros, la exigencia sacrificial le pareció a la vez mantenida e imposible de satisfacer. Así, el pensamiento de Bataille fue acaso menos, a fin de cuentas, un pensamiento del sacrificio, que un pensamiento implacablemente tendido, desgarrado, por la imposibilidad de renunciar al sacrificio (Nancy, 2002: 65-66).

El sacrificio estará signado así por lo imponderable que se muestra en su misma operación, puesto que es la muerte la que se revela allí, pero a la vez, esa muerte lleva la carga de su misma superación. Negatividad de la muerte en el sacrificio, superación y negación de sus límites, de los que dará cuenta nuestro autor, de la que dirá incluso “la negación de ese límite de la muerte, que fascina como la luz”(OC, t. XI: 484).

Pero se trata, una vez más, de la magnificencia del universo que se “gana” en la pérdida, que se muestra en el horror de la sangre que fluye y que consagra. Y es ese paso desgarrador el que llama a ser considerado. Bataille reconoce las frías posibilidades en que ha caído el mundo en relación a lo sagrado, y sin embargo, en su revuelta, sostiene que no quiere quebrantarse por esa frialdad. Esa es la protesta que encontramos en una conferencia titulada *Lo sagrado en el siglo XX*, en la que pronuncia que “lo sagrado murió de demasiada elevación de espíritu, hecha ella misma de un miedo incoercible, de eso que es fascinante y violento. No murió solamente de un desarrollo excesivo de lo profano, del mundo de la ciencia y de la máquina: murió al mismo tiempo de una suerte de marchitamiento, de pobreza exangüe”(OC, t. VII:188).

La ruina de lo sagrado está directamente ligada a la pobreza y la debilidad humana para enfrentar eso que moviliza el sentimiento de lo sagrado: el horror. En la conferencia dice “Ese sentimiento muere con la debilidad de los hombres actuales: que ya no saben, que ya no quieren saber que nada es más fascinante que el horror. Eso que nos da más horror es la muerte y, en el sentimiento de lo sagrado, la existencia es vecina de la muerte” (OC, t. VII:188).

Bajo esta protesta, Bataille extenua sus esfuerzos por recuperar lo sagrado, a sabiendas de ir a contramano de la humanidad en el siglo XX, que busca más la seguridad que la embriaguez, más la duración tranquila que el éxtasis. Y quizá por ello su planteo se resiente al sostener el horror como aquello que nutre el sentimiento de lo

sagrado. Como si hubiera necesidad de apostar al todo o nada y en esa elección definir por el lado nefasto de lo sagrado, por su cara impura, por su parte desgarradora. Incluso llegando al extremo de reconocer lo sagrado en el “suplicio chino”, promovido por el horror que suscitaba y que durante años lo atormentó y fascinó. Pero ¿qué sucede si lo sagrado no sólo sucumbe por su espiritualización? ¿Qué sucede si a la elevación de espíritu se le opone el hundimiento en la carne que revela sus jirones? ¿Acaso no se cae presa de una exaltación del crimen, del barro, del mal?, ¿y si en el hundimiento, si en lo bajo no hay tal cosa como la intensidad pretendida?<sup>134</sup>

Esta sospecha hace tambalear la fascinación por lo sagrado bajo la vía del horror, puesto que pone en tela de juicio el acceso que el horror parece prometer, pero a la vez, diagonalmente, dispone a pensar en la víctima que es el *medium* por el cual se alcanza el horror sagrado. ¿Podría reprochársele a este esquema del sacrificio que al suponerlo como la escena de la comunicación intensa, olvida la violencia “real”, que olvida de alguna manera a las víctimas?<sup>135</sup>

### **Excesos**

La mirada batailleana obnubilada bajo la potencia del horror, hace que se caiga en lo que puede considerarse un equívoco, puesto que, bajo la seducción de la violencia sacrificial llega a interpretar también la violencia de la ley, corriendo el riesgo de ampliar demasiado los márgenes para inscribir así diversas violencias bajo la lógica sacrificial. Esto es lo que es posible interpretar a la luz de la fascinación que produjo la imagen del suplicio chino.

El equívoco está vinculado, en este caso, a que la violencia y la carne que surge de las heridas infligidas, son el resultado del castigo propiciado por la ley (aquel castigo denominado *Cien pedazos* reservado para los delitos más graves). Y aquí, como vemos,

---

<sup>134</sup> Acaso esta sospecha es la que introduce Caillois al revisar las motivaciones e intereses del Colegio de Sociología y el deseo de sacrificio no realizado: “Finalmente todo quedó en suspenso. Cuando menos, eso me imagino, pues yo era uno de los más reticentes y tal vez las cosas fueron más lejos de lo que yo supe. Nos alentábamos sin embargo, con diversos ejemplos antiguos y modernos, exóticos o muy cercanos, y si esta conspiración no fue sellada por algo irremediable, debiese a cobardía elemental y al efecto de una duda, que no se confesaba, sobre la fecundidad de tal lluvia de sangre. Faltó el ánimo y también, creo, la convicción. Al menos por lo que a mi respecta, temía que ese asesinato, que debía llevar a nuestros corazones vacilantes una especie de bautismo, no nos diese ninguna de las virtudes ni los ardores que permiten mover las montañas. Yo temía que nos dejase vacilantes y tímidos, más desamparados todavía como criminales que como inocentes. Tan vano me parecía pensar que el horror de un crimen compartido pudiese efectuar en el alma transformaciones milagrosas y hacer, para ella sola, indomable el valor y eterno el juramento de algunos hombres que pretenderían de pronto oponerse a todos los otros.” Caillois, R., *Instintos y Sociedad*, Seix Barral, Barcelona, 1969, p.73.

<sup>135</sup> Balibar sostiene que en la perspectiva batailleana acerca de la violencia se trataría de una forma de “idealizar la violencia” (cf. Balibar, 1999).

se trata de irrupción de la violencia que viene a corregir una transgresión, pero que, estando del lado de la ley/de la homogeneidad, parece no ser transgresora de la prohibición de matar (tal como sería el caso del sacrificio). Sin embargo, Bataille insiste en subrayar el papel decisivo que tuvo en su vida este cliché, al punto de enunciar “Nunca he dejado de estar obsesionado por esta imagen del dolor, extática (?) a la vez que intolerable” (cf. LE, 247).

Pero aquí se establece la identidad de lo que se consideran perfectos contrarios, puesto que *el éxtasis y el horror extremo* son vislumbrados en esta víctima hecha jirones pero, cabe decirlo, la víctima es presa de la justicia (de la sociedad homogénea que queriendo mantener su homogeneidad discurre por momentos en la sima de lo heterogéneo) y, por otro lado, quien ve en los ojos del supliciado el éxtasis es aquel que mira con la conciencia obnubilada por la identidad de esos contrarios (experiencia de la muerte violenta que hace jirones en la conciencia de aquel que ve en el ajusticiado a una víctima cuasi sacrificial, es decir, que ve en ella el ligamento entre el horror y el éxtasis divino).

La imagen del suplicio chino cobra todo su valor al permitir considerar la importancia de la escenificación del sacrificio, imagen que es la puesta en escena que exterioriza aquello que Bataille entrevió como experiencia interior. En esa imbricación de exterior/interior bajo la cual Bataille ligará el suplicio chino con la experiencia del sacrificio, vemos que la violencia desencadenada en el sacrificio, es pensada como experiencia interior, pero *desde* la experiencia exterior de esa escena que se abre para los que la ven. En este sentido es que se olvida la violencia real sobre la víctima<sup>136</sup>, acentuando aquellos caracteres de la experiencia que permiten la comunicación. Donde el sacrificio, lo mismo que el dolor extático que Bataille lee en el supliciado y que según sus palabras experimenta él mismo, es la experiencia donde la desgarradura hace presencia, o donde la presencia es desgarradura.

Nancy acaso nos ayude a pensar esta experiencia, cuando a partir de Nietzsche y la experiencia de la muerte de Dios, escribe:

La presencia ya no se recorta sobre un fondo, tampoco desaparece de él: se tensa, vacilante, al borde del aparecer en un mundo donde ya no hay desgarradura entre el ser

---

<sup>136</sup> Girard se podría inscribir en una suerte de *teoría de la sospecha del sacrificio*, pues su lectura de los textos mitológicos e históricos hace ver que el sacrificio enmascara la persecución colectiva. A partir de su análisis de las distorsiones que sufren las formas de la violencia colectiva tras la selección de una víctima propiciatoria (que encarna el valor sagrado de lo que irrumpe descomponiendo el orden social y de lo que tiene el poder de recomponerlo), amplía la representación “tradicional” del sacrificio prestando atención a las *violencias reales* (Cf. Girard, 1986 y 2006).

y el parecer. Ella misma, la presencia, devino esa desgarradura. (No hay desgarradura entre el ser y el parecer, o bien: no hay más que desgarradura entre ellos) (Nancy, 2008: 132)

Y es en esta desgarradura hecha presencia/presencia desgarrada en la que está tensada la experiencia de lo sagrado que abre a pensar nuestro autor: ya que en la desgarradura puede leerse la implicación de la *mimesis* y la *methexis*. El sentido del sacrificio y de lo sagrado se juega de algún modo en esa desgarradura que hace presencia. Es la *mimesis* la que propicia la participación con esa presencia de lo sagrado, es la alteración de lo propio en el deseo o la supresión de la propia vida la que posibilita la comunicación con lo sagrado, como ese mundo de contagio y de fusión al que hemos referido más arriba. Pero a la vez, lo sagrado como presencia implica su propio desgarramiento, en tanto que la *methexis*, la participación, implica la *mimesis*, implica el deseo de ser lo mismo que el universo/continuidad de los seres, deseo que *hace* una herida y que tiende a la comunicación, a la participación<sup>137</sup>. Pero la *methexis* misma, supone a la vez la desaparición de lo mismo y lo otro, la disipación de la diferencia entre lo propio y lo impropio, la destrucción de la distancia: *methexis* que es deseo de ya no desear.

La ponderación de la muerte en el sacrificio implica así la intensidad de la *mimesis* en la *methexis* y el fulgor de la *methexis* en la *mimesis*. Intensidad que se consume y se consume en sí misma, en la desaparición del sujeto para fundirse en ese fondo. Así el sacrificio en Bataille es sacrificio de sí, sacrificio del sujeto que está encadenado a esa vida que se le presenta como lejana, distante, diferente de la vida misma. Y esa mismidad de la vida-otra debe leerse bajo la clave de la intensidad que la depone, que la sustrae a su fulgor a partir de la violencia, el horror y la muerte. Entramado en torno al sacrificio que nos lleva a pensar en cómo la noción de comunicación (rescatada del pensamiento de Mauss) es exaltada al punto de superponerse o solapar al fenómeno de violencia que encarna el sacrificio.

Lo sagrado es exceso que desborda, exceso que no puede permanecer en sus supuestos límites. Pero ¿exceso de qué? Porque si bien Bataille no hace coincidir lo

---

<sup>137</sup> Nancy apunta sobre la *mimesis* que “*mimesis* no designa la imitación en el sentido de la reproducción de o en una forma, y no designa tampoco la representación en el sentido de la constitución de un objeto frente a un sujeto –representación que responde a la imitación en cuanto el objeto deja tras de sí, inimitable, el fondo oscuro de la cosa en sí, al igual que su “forma” se recorta destacándose del fondo de la materia, ella misma tan reunida como expandida en su compacidad impenetrable–. La imitación presupone el abandono de un inimitable, la *mimesis* por el contrario expresa el deseo de ello” (Nancy, 2006:9).

sagrado con un ser personal que en su derramamiento, en sus emanaciones comunica, sí lo concibe como una realidad impersonal. Y así como en algunos escritos juega con la identificación de la noche con el sol cegador, puede verse que esa realidad impersonal, esa no-sustancia, es tan inconcebible, tan heterogénea como metáfora tanto como esa nada que Bataille llamará continuidad del ser. Abismo abierto del exceso al exceso, donde la comunicación será el fondo que emerge de esa experiencia del valor heterogéneo.

En lo sagrado, por tanto hay exceso, hay violencia, tanto en sus formas puras como impuras. Excedencia de la que se hace experiencia, o mejor, excedencia de la que sólo cabe la experiencia. Parafraseando a Jean-Luc Nancy, se trata de un valor que vale sin medida. Es en este sentido que lo sagrado, en tanto heterogéneo, se experimenta como un valor que está por fuera de la equivalencia general que puede medirse. Tal como nota Nancy, Bataille hace justicia a la contemporaneidad de Marx y de Nietzsche al considerar lo sagrado en tanto inconmensurable, puesto que “La heterogeneidad no es valor de uso ni de intercambio: es asunto de experiencia” (Nancy, 2008: 133).



## CAPÍTULO 4

### *Hacia la soberanía. Ateología y desgarramiento del sujeto*

Como hemos desarrollado en los capítulos precedentes, la concepción de Bataille acerca de la vida humana y sus movimientos, está atravesada por tensiones que ponen en jaque cualquier perspectiva apaciguadora sobre la vida y sobre las formas que esta cobra en la humanidad. En este sentido, se podría decir que Bataille no escapa a la ambiciosa tentativa en la que muchas veces se embarca el pensamiento, el conocimiento y el saber. Es claro el interés que atraviesa de parte a parte su pensamiento en tanto estaba dirigida a poder dar cuenta de los movimientos contradictorios del espíritu humano, sin dejar de lado sus ambivalencias, sin reducir sus temblores a lo que la razón podía describir, sin cercenar la experiencia a lo que el discurso podía describir. Si bien se hace patente esta búsqueda, también se hace patente el fracaso, la falta, la impotencia en la que se inscribe esta búsqueda ambiciosa.

Hemos recorrido de diferentes maneras las formas en que el pensamiento de Bataille se inscribió en límites de la filosofía, de la sociología, la antropología, de la economía (aunque no hemos desarrollado aquí el umbral con la literatura y la poesía) intentando abrir a la comprensión que el hombre tiene de sí mismo sin restringirse al primado de un discurso y las reglas que le son correlativas. Al criticar la razón (o lo que llama “discurso” sintetizando razón, filosofía, inteligencia), Bataille parece mostrar un doble juego: por un lado, dar los pasos hasta adentrarse en los terrenos de las diferentes ciencias y saberes o discursos y, por otro lado, jugar con su lenguaje para poner en marcha una crítica a los mismos criticando a su vez su modernidad. En última instancia es la modernidad como época de desencanto<sup>138</sup>, racionalización y servilización lo que está puesto en la mira de la crítica.

Más allá de las posibles periodizaciones que pueden establecerse de su pensamiento, encontramos de manera constante la perspectiva trágica, la tensión entre la economía de la conservación y la producción y la economía orientada por el principio de pérdida, la insistencia en lo heterogéneo a la razón y la importancia de su experiencia, la necesidad de salida a la fragmentación del hombre propia de la época

---

<sup>138</sup> La influencia de Max Weber en el pensamiento de Bataille es indudable. Si bien no nos ocupamos aquí de establecer la misma, referimos principalmente a *La parte maldita*, *Teoría de la religión* y *El erotismo* para su confrontación.

moderna y la revuelta a la reducción servil de lo humano bajo la lógica utilitarista. Encarnando una crítica a la modernidad que a menudo reconocemos como una demolición certera, contundente y muy ajustada, puede leerse a su vez una suerte de deriva que señala su reverso positivo en la propuesta de soberanía.

En la soberanía batailleana parecen coexistir la *pars destruens* y la *pars construens* de su pensamiento signado por la preocupación por concebir la existencia humana desde una perspectiva total que contemple las contradicciones y ambigüedades en las que el espíritu humano “constantemente se da miedo a sí mismo” (EI, 11). La soberanía es central en la obra de Bataille (Gasquet, 1996) en tanto permite, por un lado, tener en cuenta la crítica que Bataille establece a la servidumbre humana que se refleja en la existencia fragmentada, atada al tiempo en que se pospone la existencia total en pos de un proyecto y su vez señalar el movimiento o el tipo de existencia fulgurante, no reducida, soberana que no deja de existir y ser lo más propio del hombre. Soberanía y servidumbre dan cuenta de la complejidad que Bataille se obstina en señalar respecto de la existencia humana, tensada entre el sentido y el sin sentido, entre el saber y la experiencia interior (o no-saber), entre la acción y la puesta en cuestión.

Centrándonos en los desarrollos que realiza Bataille en la *Summa ateológica* abordamos en este capítulo aquellos elementos que consideramos medulares de su concepción de soberanía. La *Suma ateológica* (que reúne *La experiencia interior*, *El culpable* y *Sobre Nietzsche*) escrita durante la Segunda Guerra Mundial, durante la ocupación nazi en Francia, muestra cierto deslizamiento en las preocupaciones de nuestro autor, que va de su ansiedad por una existencia que dé cuenta del *hombre total* (existencia que no quede encerrada en el mundo homogéneo-profano), la inquietud por una comunidad acéfala y la experiencia de lo heterogéneo-sagrado; hacia un tipo de experiencia de la interioridad<sup>139</sup> que ya no tiene como barrera un afuera, ya no es el exterior lo que le ofrece resistencia, sino su propia interioridad. La complejidad de los desarrollos de esta *Summa* no sólo están ligados a su obstinación en comunicar aún aquello que se resiste al saber y la expresión clara, sino antes bien al fragmentarismo y

---

139 Debemos decir aquí que *La experiencia interior* no debe ser entendida como un simple retiro a la individualidad, puesto a que en ella se pone en tensión la interioridad y la pérdida o la desgarradura del sujeto en la experiencia, pero entramada en una compleja relación con la *comunicación*. Surya sostiene que se trata de poner el acento en la comunicación (como negación del aislamiento) más que en la comunidad (Cf. Surya, 1987: 322); en nuestra lectura, la comunicación lleva a considerar los rasgos de una comunidad de la experiencia desde una ontología de la desgarradura.

al dionisismo en el estilo que expresa esotéricamente muchos de las problemáticas y temas propios de nuestro autor.

Teniendo en cuenta lo anterior, hemos optado por un abordaje que de algún modo nos permite ordenar ciertos temas indiscernibles de la propuesta de soberanía batailleana. De modo que en el primer apartado, establecemos la caracterización de la *muerte de Dios configurando la ateología* bajo la que Bataille “enmarca” el derrotero de la experiencia interior expuesta (de pérdida y fusión), en la que la subjetividad aparece atravesada no por la sustancia, sino por la herida. Tomando en cuenta la extinción de Dios como garante del yo, en el segundo apartado abordamos el declive de la experiencia que, en su pérdida, permite pensar *la comunicación y la comunidad*. En el tercer apartado, proponemos sostenemos que el desgarrón de la subjetividad señala hacia lo que hemos denominado una *ontología de la insuficiencia* desde la cual es posible comprender la crítica de Bataille a la sustancia que subraya los caracteres del ser como *inter* y el valor de la comunidad. Por último, abordamos la perspectiva trágica bajo la que Bataille concibe la *subjetividad herida como sacrificio de sí* lo que nos permite avanzar en la exposición de los caracteres y aporías de la subjetividad soberana

#### **4.1. Muerte de Dios y ateología**

¿Cómo entender la suma ateológica de Bataille? ¿Cómo entender la complicidad de *La experiencia interior*, *El culpable* y *Sobre Nietzsche* como una suma? ¿se trata sólo de una provocación o hay algo más allá de la provocación desafiante en el uso de este término (negado)?

Si tenemos en cuenta que la *Suma teológica* de Santo Tomás es considerada como un “código fundamental de la Teología católica”<sup>140</sup>, la provocación de Bataille parece clara en tanto su suma no podría presentarse como código, ni como una verdadera explicación completa y ordenada de la ciencia de la negación de Dios, menos aún como la doctrina de una nueva iglesia. Si en la suma de Santo Tomás encontramos que la teología se reduce a tres partes en la consideración de Dios en sí mismo (y como principio de todas las cosas), Dios como último fin de todas las cosas y la consideración de Cristo como único camino para la posesión de Dios; todas y cada una de estas partes están atravesadas por una negación en la ateología batailleana, suma de la muerte de Dios que es de suyo una proclamación patética: *Ecce homo* ante la ausencia de Dios. Si

---

<sup>140</sup>Cf “Introducción general” a la *Suma teológica* (Santo Tomás de Aquino, 1964)

en la teología no es más que Dios lo que se considera en ella (todo se mira en Dios y bajo la razón de Dios), en la ateología es su ausencia lo que se revela y la existencia humana atravesada por el desgarramiento, por la experiencia de pérdida y las consecuencias que puedan desprenderse de allí en relación a la subjetividad, el saber y el sentido.

La *Summa ateológica* bien puede pensarse entonces como la condensación del pensamiento de Bataille en la que no se da la sistematicidad socio-político-económico que se encuentra en (la otra Suma batailleana) *La parte Maldita*, sino la mirada trágica de la verdad que más claramente remite a Nietzsche. Escritos patéticos, atravesados por el dolor, la experiencia de soledad y aislamiento, y una risa desconsoladora ante la ausencia de Dios que en su vaciamiento da cabida a una mística atea, sin dios, sin sujeto, casi atravesada por el ritual escriturario del sacrificio de sí.

Frente al andamiaje racional requerido para la construcción del edificio teológico Bataille ensaya la martirización en/por la escritura, la escritura fragmentaria, los planes de obra que se impone y que hace fracasar una y otra vez, dando cuenta de la imposibilidad del proyecto de la suma ateológica, de la imposibilidad de comunicar la experiencia interior que la suma revela. Allí donde la teología puede ser pensada como “el tratado del fin último del hombre”<sup>141</sup>, la ateología bataillena puede ser pensada, invirtiendo los términos y el sentido, como el despliegue nietzscheano de la crítica y el *fin del último hombre*<sup>142</sup>.

Los elementos de esta ateología están presentes en los tres escritos que la componen, pero es acaso en *La experiencia interior* donde con más ahínco Bataille se pone en la tarea de distanciar su experiencia (¿místico-atea?—nos lo preguntaremos en estas páginas-) de la experiencia de la mística cristiana, y en esa distancia está señalada la tentativa de una soberanía ya despojada de todo reaseguro en la figura garante de Dios.

---

<sup>141</sup>Cf. “Introducción general” de R. P. Mtro. Santiago Ramirez a la *Suma teológica* (Cf. Santo Tomás de Aquino, 1964: 209)

<sup>142</sup>Nietzsche en el “Prólogo de Zarathustra” subraya lo despreciable del *último hombre*, que empequeñece todo y cree haber descubierto la felicidad, indicando que el hombre es puente y no meta. Es el hombre lo que debe ser superado, ese es el sentido de la proclamación del superhombre en Nietzsche. (Nietzsche, 2004: 33-49)

En este sentido, Cragolini señala que el hombre del mundo del mercado es equiparable al *último hombre* de Nietzsche, “como aquel que piensa desde la lógica de la equivalencia. Por ello la crítica de Nietzsche al último hombre implica al mismo tiempo una crítica al mundo capitalista. El sujeto moderno sólo puede ser pensado dentro del mundo del mercado: con sus caracteres fundacionales, con su necesidad de apropiación del mundo, con esa tendencia a objetivar todo, responde al modelo del hombre propietario de la lógica capitalista” (Cragolini, 2006: 169).

Siguiendo a Nietzsche en *Ecce homo*, en el prefacio de *La experiencia Interior*, Bataille hace análoga su búsqueda a la del filósofo dionisiaco, dando cuenta de la transvaloración, de la transmutación hacia la perspectiva trágica, bajo cuyo ideal se contornea “un ideal que parecerá inhumano con mucha frecuencia”, un “ideal prodigioso, seductor, lleno de peligros, hacia el cual no quisiéramos persuadir a nadie, pues a nadie concedemos fácilmente el *derecho a él*: el ideal de un espíritu que juega ingenuamente, es decir, sin quererlo y por una plenitud y potencialidad exuberantes, con todo lo que hasta ahora fue llamado santo, bueno, intocable, divino” (Nietzsche, 2005: 96).

Dar cita a Nietzsche en el comienzo de este libro que es expresión de un tipo de experiencia de la subjetividad desgarrada, imprime el sello al gesto en el que Bataille irá horadando, ese gesto en el que lo divino y lo trágico se encuentran imbricados, donde el humanismo es transgredido hacia una suerte de inhumanismo, un antropomorfismo desgarrado que se torno una ontología de la ausencia de sustancia, del fragmento, de la insuficiencia y la composición de los seres. Estos elementos atraviesan la ateología batailleana de parte a parte, signada como está por la experiencia de la muerte de Dios y del desgarramiento del sujeto.

### ***Experiencia de la herida***

Podría decirse que *La experiencia interior* es la expresión de un pensamiento a merced de la suerte, en los límites de la coherencia, en los límites del pensamiento mismo, expresión de un tipo de experiencia propia del soberano. Se podría decir que la “experiencia interior” es a lo único que está sometido el soberano, expuesto a las laceraciones de su identidad y de su certeza, excediendo así cualquier límite de las parcialidades servilizantes en que se ha circunscrito la vida humana. Gasquet señala al respecto la semejanza entre el superhombre nietzscheano y el soberano: ambos desprecian la subordinación y la utilidad, ambos atraviesan estados de ebriedad y exaltación insubordinada, pero si el soberano está expuesto a una suerte de experiencia mística atea, el superhombre nietzscheano está “más expuesto a las relaciones de fuerza establecidas con los otros, incluso si estas se apoyan también sobre la voluntad de afirmación del yo” (Gasquet, 1996: 53).

La fascinación por Nietzsche, ya lo hemos tratado en el primer capítulo, está ligada a la posibilidad de existencia de un hombre total, de allí la cercanía entre el soberano y el superhombre. La experiencia del soberano, la experiencia interior que no

es la experiencia de una interioridad cerrada ni tesaurizada, es la experiencia de la exposición como herida, experiencia del hombre total que asume su ser como grieta, su don como pérdida, que exceden su individualidad en la comunicación.

En este marco, debemos preguntar qué despejes hace posible la muerte de Dios, alejándonos de su formulación retórica o vacía. Volpi ha señalado que en *La Gaya ciencia*, el “Dios ha muerto” remite a “experiencia decisiva en la cual se adquiere la conciencia del desconocimiento de los valores tradicionales (...) La muerte de Dios, imagen que simboliza la venida a menos de los valores tradicionales, se convierte en hilo conductor para interpretar la historia occidental como decadencia y suministrar un diagnóstico crítico del presente” (Volpi, 2005: 59), de modo que Nietzsche interpretará cada vez más netamente este proceso histórico en términos de nihilismo<sup>143</sup>.

Los sentidos filosóficos en los que puede entenderse la muerte de Dios, no sólo señalan hacia el despeje de la trascendencia en la acción y la experiencia humana, también alude a la disolución de los fundamentos, de los límites, del horizonte, y a la disolución de la metafísica. Así como Vattimo apunta, la muerte de Dios en los propios términos de Nietzsche, tiene el sentido antropológico bajo el que se designa la idea de que la humanidad ha dado muerte a Dios porque ya no lo necesita y puede afrontar los peligros y contingencias de su existencia y sus consecuencias: si “Dios ha nacido en la conciencia humana para proporcionarle cierta seguridad frente a los peligros de la vida en la naturaleza” (Caputo, Vattimo, 2010: 137), pero ese estadio parece superado ya que, según Vattimo, la humanidad descubrió que Dios era una mentira, instancia en la que la muerte de Dios cobra un carácter emancipatorio para el hombre.

Sin embargo, se podría decir que en Bataille la significación de la muerte de Dios no es unidireccional, no sólo apunta a la liberación del yugo de la moral de la trascendencia, la liberación del hombre como súbdito antela figura regente de lo divino que Dios (el dios cristiano) representaba, sino que además está tensada hacia cierta nostalgia o desesperación ante esa muerte (Bataille como sobreviviente a la muerte de Dios como dice Sartre). En esa tensión entre la libertad y la caída en desgracia, la muerte de Dios viene a obrar una suerte de espaciamiento en el que lo sagrado tiene lugar: el lugar perdido por el Dios personal trascendente es ganado por lo sagrado impersonal, por la inmanencia de la existencia en la que lo sagrado acentúa la

---

<sup>143</sup> Diagnóstico atravesado por el descubrimiento de Bourget y Dostoievsky, en el que la muerte de Dios, el nihilismo y la desvalorización de los valores son inescindibles como se presenta en el fragmento de 1887: “Nihilismo: falta el fin; falta la respuesta al ¿para qué?»; ¿qué significa nihilismo? Que los valores supremos se desvalorizaron” (Cf. Volpi, 2005: 47-63)

comunicación de los seres. Es por esta vía de lo sagrado que se puede entrever la posibilidad de la existencia del hombre total, delineándose en ella la figura del soberano que no escapa a la tragedia. .

Ahora bien ¿qué elementos hace intervenir la muerte de Dios en la ateología que se trama en torno a la experiencia del hombre? Una respuesta general, que habrá que ir matizando y volviendo comprensible por sus aspectos y consecuencias apunta a señalar que la muerte de Dios en el pensamiento batailleano, y específicamente en la Suma ateológica, refiere a una experiencia soberana, experiencia de éxtasis de la ausencia de Dios. La recusación del principio de autoridad garantizado por Dios, impone una reflexión acerca de los límites del hombre, del conocimiento y de la experiencia que no queden subsumidas en la lógica homogénea de lo profano, del útil; sino una salida a un más allá que, como indica Robert Sasso, no es un más allá metafísico o religioso, sino “la parte excluida por el proyecto, el trabajo, el cálculo; un más allá de algún modo interior, que no está en un trasmundo, en un cielo inteligible” (Sasso, 1978: 100).

La ateología a la que apunta Bataille, distanciándose de la teología y la mística no busca el conocimiento (fusional) de Dios ni a Dios, sino el movimiento extático mismo, lo que hace comprensible que en *El Culpable* este movimiento esté ligado a una experiencia paradójica que “no se opone en absoluto al erotismo: transcurre, empero, en el éxtasis; inmoral, no tiene otra posibilidad que la suerte. Es una especie de juego sin refugio, perdición, angustia en su comienzo, esencialmente violencia interiorizada” (*El*, 8). Si bien Bataille dice de *El culpable* que es el “el relato de una experiencia «mística» paradójica”, acaso sea posible determinar que ese elemento paradójico se define mejor como heterodoxo, ya que ese misticismo exige un método, una forma de ascesis y cierto trabajo en vistas de poseer a Dios, ser poseído por Dios, o en vistas de su contemplación: el misticismo exige de algún modo estar subordinado.

La ateología en Bataille no es más que la experiencia de la Ausencia, de la transgresión de los límites del saber y del ser individual aislado. Por ello no podría ser determinada fácilmente como una experiencia mística (como Sartre lo hizo en su texto “Un nuevo místico”), pues eso neutraliza y reduce la provocación de Bataille, y la insubordinación a la que alude. Pero entonces, ¿cómo dar cuenta de esta mística paradójica sin reducirla ni someterla? En todo caso habría que tener en cuenta todas las transgresiones que ofrecen resistencia a esta denominación, o, determinar esa mística como lo hace Bataille, adjetivándola como heterodoxa, paradójica, ateológica, etc. En este punto interesa la indicación de Sasso cuando subraya que la experiencia a la que

alude Bataille no refiere a una presencia, por lo que subraya la a-teología, y que no puede ofrecerse como un saber, ni como una reflexión organizada, sino en los confines del saber, en los confines de las posibilidades del lenguaje, subrayando allí su carácter *ateológico* (Sasso, 1978 : 101).

### ***La ausencia de Dios***

Si bien no es objeto de nuestro estudio la obra literaria de Bataille, es preciso referir a *Madame Edwarda* para dar cuenta de la incisiva provocación a la autoridad que Bataille pone en marcha, por lo que resulta importante señalar que es en este relato erótico en el que la Muerte de Dios no es identificable con su inexistencia: es su ausencia la que abre el espacio de la transgresión<sup>144</sup>. El espacio abierto por la muerte de Dios, abre la posibilidad de una experiencia extática de la transgresión, en la que se está en presencia de una mujer desnuda, una prostituta dice “¡Ya ves... soy Dios!” (ME, 44) y, quien es testigo de esa desnudez divina sabe, en su suplicio, el sinsentido.

No es la presencia de Dios lo que determina las formas de la transgresión, sino, como sostiene Foucault, es la Ausencia lo que se configura como el espacio preeminente en el que se dispone la transgresión<sup>145</sup>. En el “Prefacio” a *Madame Edwarda*, Bataille establece la relación entre la reflexión patética a la que da lugar la muerte de Dios y la transfiguración de Dios en esta mujer impúdica: allí donde el misticismo calla, habla el erotismo. Y lo que dice el erotismo es “Dios no es nada si no es desbordamiento, transgresión de Dios mismo en todos los sentidos; en el sentido del ser vulgar, en el del horror y la impureza; en fin, en el sentido de la nada...” (ME, 28). La transgresión llega a trocar el sentido de la palabra Dios hasta aniquilar su sentido, hasta destruir sus límites: indicios de lo que, en las notas al prefacio, Bataille llama “primera teología propuesta por un hombre al que la risa ilumina y que se digna no limitar «aquello que ignora lo que es el límite»” (ME, 32).

Interesa en este punto remitir a la caracterización que realiza Foucault, a partir de Bataille, de la muerte de Dios que no debiera ser entendida como el final histórico,

---

<sup>144</sup> Si bien en nuestro abordaje no profundizamos en los aspectos eróticos de la mística ateológica batailleana, interesa en este punto retomar a Michel de Certeau que en *La fábula mística* establece la relación existente entre la mística y la erótica, en la que a la desmistificación religiosa corresponde una progresiva mitificación amorosa: “Lo único cambia de escena: ya no es Dio, sino el otro y, en la literatura masculina la mujer. A la palabra divina (que tenía también valor y naturaleza físicos) se sustituye el cuerpo amado (que no es menos espiritual y simbólico en la práctica erótica)”. (Certeau, 1993:14)

<sup>145</sup> Si bien en el “Prefacio a la transgresión” Foucault hace referencia a la literatura de Bataille, puntualmente *Eponine*, creemos que su reflexión vale para el marco en el que se desarrolla la *Summa ateológica*. (Cf. Foucault, 1999: 124 y ss).



ni como la comprobación de inexistencia, sino como el espacio a partir de ahora constante en el que se juega la experiencia humana, arrojada a su ausencia:

La muerte de Dios, al suprimir de nuestra existencia el límite de lo Ilimitado, la reconduce a una existencia en la que nada puede anunciar yala exterioridad del ser, a una experiencia *interior* y *soberana*. Pero una experiencia así, en la que estalla la muerte de Dios, descubre como su secreto y su luz, su propia finitud, el reino ilimitado del Límite, el vacío de ese salto donde desfallece y se ausenta. En este sentido, la experiencia interior es por completo experiencia de lo imposible (siendo lo imposible aquello de lo que se hace la experiencia y lo que la constituye) (Foucault, 1999: 125).

Es en el marco de la heterología que esta experiencia cobra su valor y su autoridad: no es una sustancia lo que allí está puesto en juego, sino sus desgarramientos, no la contemplación de una plenitud, sino los movimientos de contagio y comunicación que dan cuenta de la insuficiencia de los seres, su *pasaje al límite*. En suma, es lo sensible lo se hace presente por el contacto con lo heterogéneo, lo que hace que no sea aprehensible completamente para la razón lo que pone en juego. En este sentido, la ateología no dista de los movimientos angustiantes y violentos del erotismo, cercanos a la muerte, a la risa y a la disolución del sujeto (no es una nada que sigue siendo un todo, como indica Sasso, sino una nada que es la nada *-rien-* de la insignificancia). Ese más allá terrestre, más allá interior disolutorio, es el más allá por lo bajo propio de la risa.

En esa risa (que no es cómica, sino trágica), se transparentan rasgos del recusamiento a la autoridad, que ya estaba presente en la expresión acefálica de la búsqueda del hombre total. La risa, lejos de ser respetuosa, es signo del horror. En el “Prefacio” a *Madame Edwarda*<sup>146</sup>, Bataille escribe: “La risa es la actitud de compromiso que el hombre adopta en presencia de un aspecto que le repugna, cuando este aspecto no le parece grave. De la misma manera, el erotismo, concebido gravemente, trágicamente, representa una subversión total” (*ME*, 24), es la risa la que muestra la identidad entre el ser y la muerte, del saber y el no-saber. La risa también revela el miedo.

---

<sup>146</sup>Llamamos la atención aquí sobre que Bataille, en la misma época en que elabora *La experiencia interior* tomará en un epígrafe en su novela *Madame Edwarda* a Hegel, pero ejercerá una torsión: el epígrafe retoma la frase del prólogo de la *Fenomenología de Espiritu* donde Hegel escribe: “La muerte, si así queremos llamar a esa irrealidad, es lo más espantoso que hay, y retener lo muerto lo que requiere una mayor fuerza” (Hegel, 1998: 24). La frase continua, y Hegel sostiene allí que el Espiritu no halla su verdad más que en el desgarramiento. Así, Bataille considerará que la verdad para hombre no es otra cosa que mirar de frente aquello que lo desgarrar, que lo espanta, aquello que, como el erotismo, supone la “aprobación de la vida hasta el extremo de la muerte” (*E*, 15). Sin embargo hasta aquí el “Espiritu” le había “dado la espalda a este tipo de violencia desgarradora” (*ME*, 30)

Recordemos que Bataille publica *Mme. Edwarda* bajo el pseudónimo Pierre Angelique, presentando él mismo (bajo la firma Georges Bataille) la novela.

Bataille alude a ponerlo todo en cuestión, pues se trata del descubrimiento del hombre de sus límites angostos, y de la imposibilidad de satisfacción de la negatividad que lo constituye. Bataille expresa ese descubrimiento en *La experiencia interior* con las fórmulas “no serlo todo”, “no querer serlo todo”, siguiendo de allí que ese gesto impone a su vez ponerlo todo en cuestión:

*No querer serlo todo es ponerlo todo en cuestión. Cualquiera subrepticamente, queriendo evitar sufrir, se confunde con el todo del universo, juzga cada cosa como si la fuese, del mismo modo imagina, en el fondo que jamás morirá. Estas ilusiones nubosas las recibimos con la vida como un narcótico necesario para soportarla: pero, ¿qué es de nosotros cuando, desintoxicados, nos enteramos de lo que somos? (EI, 10)*

A la evidencia de la muerte de Dios se suma la evidencia de la muerte del hombre; al fin de lo teológico, se suma el fin del humanismo. Por lo que la experiencia a la que alude Bataille es aquella en la que se da una suerte de despertar no a la magnificencia de un saber que reportará la verdad luminosa, sino un despertar a la verdad trágica en la que la experiencia no es apaciguadora, no revela más que lo desconocido. Más aun, se trata de una experiencia en la que se da la unión de los contrarios, una experiencia en la que “las regiones insospechadas” abrían las puertas de lo posible.

La experiencia de la que se trata es una experiencia de éxtasis, pero ¿podemos decir esto sin aclarar qué quiere decir éxtasis o qué tipo de éxtasis es el del que se trata, y, en todo caso su cercanía o distancia con el éxtasis de la experiencia mística? Las distinciones en este punto son centrales, pues marcan el sentido de la provocación de Bataille y su distancia con la mística (que abrirán a nuevas determinaciones sobre el proyecto, el saber, el sentido, etc.)

### ***El extremo de lo posible***

Comenzaremos por la distancia respecto al misticismo que nos permitirá abordar luego el tipo de éxtasis que supone la experiencia interior como puesta en cuestión.

En la primera parte de *La experiencia interior*, “Esbozo de una Introducción a la Experiencia interior”, se muestra una de las aristas de la posición de Bataille respecto al misticismo, al encarar una crítica de lo que llama “servidumbre dogmática (y del misticismo)”, señalando sin embargo la ambigüedad en la que se encuentra la experiencia interior: se trata de la experiencia de éxtasis que habitualmente recibe el nombre de “mística”, pero que se diferencia de la mística en el punto en el que no está atada a ningún dogma, a ninguna experiencia confesional:

La experiencia interior responde a la necesidad en la que me encuentro –y conmigo, la existencia humana- de ponerlo todo en tela de juicio (en cuestión) sin reposo admisible. Esta necesidad funcionaba pese a las creencias religiosas; pero tiene consecuencias tanto más completas cuando no se tienen tales creencias. Las presuposiciones dogmáticas han dado límites indebidos a la experiencia: el que sabe ya, no puede ir más allá de un horizonte conocido (*EI*, 13)

En este punto de partida puede reconocerse la importancia de la experiencia de ausencia de Dios (que implica a su vez la ausencia de autoridad, de fundamento y de sentido), en tanto que Bataille asume un tipo de experiencia que no se guiará por nada más que ella misma, sin un fin de antemano. Es el no-saber su principio, es decir, la puesta en cuestión permanente. Es desde aquí que Bataille distingue la experiencia soberana y extática de la experiencia mística en las que las presuposiciones dogmáticas desde el inicio ofrecen límites a la experiencia.

El no-saber es su principio, sin embargo hay un método. Según Bataille la experiencia interior no es inefable, pero no responde a las preguntas del saber. Experiencia que escapa al entendimiento, que escapa a cualquier nombre, puesto que llamar Dios o fondo de los mundos a esa experiencia supondría “esclavizar lo desconocido inconcebible, lo salvaje” (*EI*, 14). Nos permitimos citar largamente *El culpable*, en donde claramente se muestra a qué se opone el autor y qué está en juego:

*[M]ás que la verdad es el miedo lo que quiero y busco: el que abre a un deslizamiento vertiginoso, el que alcanza lo ilimitado posible del pensamiento.*

*Me ha parecido que el pensamiento humano tiene dos términos: Dios y el sentimiento de la ausencia de Dios: pero al no ser Dios más que la confusión de lo SAGRADO (de lo religioso) y de la RAZÓN (de lo utilitario) no tiene sitio más que en un mundo en el que la confusión de lo sagrado y lo utilitario se convierte en la base de un proceso tranquilizador. Dios aterra si no es lo mismo que la razón, estoy ante la ausencia de Dios. Y la ausencia se confunde con el último aspecto del mundo – que no tiene ya nada de utilitario-, no teniendo, por otra parte, nada que ver con las retribuciones o los castigos futuros; finalmente, la pregunta se plantea de nuevo:*

*- el miedo...; sí, el miedo, al cual sólo alcanza lo ilimitado del pensamiento...; el miedo, sí; pero ¿el miedo de qué?...*

*La respuesta llena el universo, llena el universo en mí:*

*- ...evidentemente, el miedo de NADA...” (EC, 14)*

La experiencia soberana e interior (expandida en sus límites tras la muerte de Dios) de la que habla Bataille no evoca ningún Dios de la infancia, no evoca un más allá (más que ese más allá por lo bajo), sino lo desconocido, la desnudez del sujeto que deja caer sus seguridades y que va tras la experiencia de desgarramiento como único valor y única autoridad. No obstante, es la escritura la que hace manifiestas desde el principio las contrariedades de la expresión de la experiencia: la escritura supone un

proyecto (la postergación del instante presente en una sucesión temporal que “avanza” en un proyecto) mientras que desde aquí, la experiencia necesita de algún modo ser fiel a la misma.

Acaso ese movimiento oscilante entre escritura y experiencia o proyecto del anti-proyecto se hace patente en las fluctuaciones e irresoluciones de Bataille respecto al plan de escritura de *La Experiencia interior*. Podría decirse que se da una suerte de interrupción de cierto programa para dar cabida a la máxima fidelidad posible a la experiencia en sí misma: “La experiencia interior, no pudiendo tener su principio ni en un dogma (actitud moral), ni en la ciencia (el saber no puede ser ni su fin ni su origen), ni en una búsqueda de estados enriquecedores (actitud estética, experimental), no puede tener otra preocupación ni otro fin que ella misma.” (EI, 16).

En tanto la experiencia interior no puede responder más que a su propio movimiento, no parece viable exigir la homogeneidad de una obra, la homogeneidad propia del proyecto y la acción, lo que no va en detrimento de lo que enuncia como “rigor de método y la existencia de una comunidad” (EI, 17). Esto no sólo genera complicaciones al interior del anti-proyecto batailleano, sino también, al exterior, en el abordaje que pueda hacerse desde la filosofía o el discurso filosófico de esta experiencia.

En tanto la experiencia es un viaje hasta el extremo de lo posible, quien se embarca en el mismo niega las autoridades y los valores existentes, pues son éstos los que limitan lo posible. La única autoridad es la puesta en cuestión, la única autoridad es la transgresión de las formas que sitúan al hombre en un plano de servidumbre, transgresión de la experiencia entendida como medio para la salvación o la satisfacción, transgresión de lo que limita la experiencia en pos de la ganancia de un conocimiento. La experiencia lejos de representar la vuelta o el cierre del sujeto sobre sí, supone la apertura a los otros<sup>147</sup>, allí donde la experiencia “hace jirones” (EI, 17).

En tanto que la experiencia interior, es como afirma Derrida (1989), una experiencia expuesta, una experiencia de comunicación donde la “suficiencia de cada ser es puesta en tela de juicio inagotablemente por quienes le rodean” (EI, 91), donde ya no hay distinción y separación, es que puede pensarse que si bien no implica la fusión mística con el todo –Dios, sí supone la comunicación o una ley de comunicación

---

<sup>147</sup>Experiencia interior que, como afirma Jay, invocaba esa comunidad sagrada inacabada.

que no está asegurada ni garantizada por ninguna entidad trascendente, sino por los desgarramientos y deslizamientos de la inmanencia de los seres.

#### **4.2. Experiencia de la pérdida: comunicación y comunidad.**

Ha sido *La experiencia interior* la que despertó en Sartre el interés de refutar punto por punto los momentos de la reflexión de Bataille en su texto crítico “Un nuevo místico”, en el que Sartre no sólo encara la crítica apuntando a los aspectos formales de lo que llamó “ensayo mártir”, sino que va tras las apuestas transgresoras del “panteísmo negro” de Bataille, en lo que refiere a su crítica del sujeto, del saber y del proyecto.

El disgusto de Sartre<sup>148</sup> ante el modo en que Bataille ofrece su pensamiento herido en el ensayo se hace patente en la calificación que hace de Bataille como un mártir exhibicionista por la escritura: “Bataille se desnuda, se exhibe” (Sartre, 1960: 107). Sartre no concibe cómo desde esa desnudez impúdica pueda Bataille afrontar una reflexión filosófica que visite el *cogito* cartesiano o el sistema de Hegel. En ese azoramiento de Sartre se hace manifiesta la diferencia de estilos, las diferencias en las maneras de afrontar el pensamiento filosófico (como trabajo o como algo a transgredir o a poner en juego) y a la vez los puntos nodales que los sitúan en las antípodas. Pero esa distancia entre Bataille y Sartre, no sólo remite a los diferentes estilos personales de dos pensadores, sino a la manera de abordar el pensamiento mismo: en un sentido profesional y profesoral, o en un sentido iniciático, experiencial no determinado por las reglas de juego de la academia (es Sartre quien inscribe a Bataille en la tradición abierta por Pascal, pero que también involucra a Montaigne, a Epicuro, a Descartes, etc.).

Hay algo indisociable respecto al estilo o la forma y aquello que es pensado a partir o a través de la misma en Bataille. Sartre critica ambas, al señalar que el aparato de demostración que Bataille pone en marcha en *La experiencia interior* está cargado de potencial afectivo “Para el señor Bataille, el sentimiento está en el origen y en el final” (Sartre, 1960: 109). Sartre señala que Bataille emplea el discurso con pesar, aborrece el discurso y el lenguaje, en tanto que el lenguaje es proyecto, por ello la tensión entre el discurso filosófico y la escritura poética, o la interrupción del discurso

---

<sup>148</sup> Abraham refiere, no sin ironías, en “Sartre vs. Bataille” algunas de las facetas de la confrontación intelectual entre Bataille y Sartre contextualizando la disputa no sólo en torno a *La experiencia interior* y la *Discusión sobre el pecado*, sino también a los avatares de aquellos años signados por el nazismo (Cf. Abraham, 2000: 39-58).

filosófico que es proyecto y la fragmentación a partir de la escritura poética que viene a mancillar el proyecto, a sacrificar el lenguaje.

Las modulaciones y movimientos que Bataille lleva a cabo son caracterizados por Sartre como un círculo vicioso en el que las palabras deben sacrificar a las palabras, Bataille estaría de acuerdo con esta caracterización, pues no se trataría más que de la tensión en la que habita el hombre, el pensamiento, la comunicación. Si bien Sartre parece comprender la propuesta de Bataille, no comparte en absoluto su posición, por lo que lo que a los ojos de Sartre aparece como una crítica feroz, es desde la perspectiva batailleana asentido gustosamente (como lo hace en el Apéndice de *Sobre Nietzsche*, en el apartado “Respuesta a Jean-Paul Sartre” en el que realiza una defensa de *La experiencia interior*<sup>149</sup>).

Ahora bien, ¿cuáles son los elementos propios de la experiencia interior? Ya hemos avanzado algo acerca de la experiencia interior, hemos dicho que se trata de la experiencia que hace el hombre (que puede hacer el hombre) en tanto hay algo en él que no se deja reducir a la existencia homogénea de la producción, del trabajo y del conocimiento como un trabajo. Hay una experiencia que no se deja contar, calcular bajo el registro de la economía de la conservación del individuo, ni bajo la economía del acrecentamiento del conocimiento, ni bajo la economía de la acción que fija metas alcanzables y hace postergar el tiempo presente en pos de un resultado que se tiene como deseable.

La experiencia interior no tiene un valor exterior o por fuera, ni posterior a sí misma: es su autoridad y su valor (la ateología abre el campo a que la situación en la que, desacreditado el valor y la autoridad de Dios, sólo se trate de la autoridad de la experiencia de un hombre que lo pone todo en cuestión, que no se guía por ninguna presuposición).

El principio que enuncia Bataille con la fórmula “La experiencia interior es en sí misma la autoridad” (*EI*, 18) implica incluso franquear el límite ofrecido por la inteligencia, por el conocimiento, por lo que resulta comprensible que su tentativa se aleje de las formas más o menos ortodoxas de la filosofía: “Por el lado de la filosofía, se trata de acabar con la división analítica de las operaciones escapando de esta manera

---

<sup>149</sup> Dice allí Bataille: “Lo que en *La experiencia interior* intenté describir es ese movimiento que, al perder toda posibilidad de detenerse es ese movimiento que, bajo los ataques de la crítica misma no está cogida en el movimiento. Mi caída vertiginosa y la *diferencia* que introduce en el espíritu pueden no ser captadas por quien no las experimenta en sí mismo: entonces se puede, como lo hace Sartre, reprocharme sucesivamente ¡acabar en Dios y acabar en el vacío! Tales reproches contradictorios apoyan mi afirmación: *no acabo nunca*” (*SN*, 221)

a la sensación de vacío de los interrogantes inteligentes” (*EI*, 18) Por el lado de las religiones, se trata de dejar de medir la experiencia en función de valores tradicionales. En definitiva, se trata de combatir “el resecamiento de la vida” (*EI*, 18) fruto del desarrollo de la inteligencia o fruto de los valores y autoridades tradicionales que ya no tienen sentido para gran número de personas.

Dice Bataille:

Estos enunciados tienen una oscura apariencia teórica y no le veo ningún sentido más que decir: «Es preciso captar el sentido desde dentro». No son demostrables lógicamente. Es preciso *vivir* la experiencia, no es accesible fácilmente e incluso, considerada desde fuera por la inteligencia, sería preciso ver en ella un conjunto de operaciones distintas, unas intelectuales, otras estéticas, otras finalmente morales, y se haría preciso retomar de nuevo todo el problema. Sólo desde dentro, vivida hasta el trance, aparece uniendo lo que el pensamiento discursivo debe separar. (*EI*, 19)

Bataille definirá esta experiencia como ir hasta el límite de lo posible, y esta extremidad en la que se embarca supone que el conocimiento como fin también debe ser traspasado, de allí la dificultad de inscribirla como un proyecto del saber, de allí la dificultad de que sea asimilada por la filosofía. La experiencia interior se presenta como una provocación a la filosofía, en particular, y a los discursos del saber, en general. A los límites analíticos del saber que separa el sujeto que conoce y el objeto del conocimiento, la experiencia de la que habla Bataille opone la indistinción entre sujeto y objeto.

Acaso para comprender la magnitud de la tentativa batailleana en torno a la experiencia, y contextualizar más ampliamente el sentido vasto que se ha dado a esta noción, es que sea preciso retomar los desarrollos de Martin Jay<sup>150</sup> en *Cantos de Experiencia* (2009). Jay señala la paradoja en la que se encuentra atrapada la noción de experiencia, pues, por un lado, a menudo se ha usado este término para señalar aquello que no se ajusta a la delimitación conceptual, aludiendo a lo que excede al lenguaje, donde la experiencia es aquello que le sucede a un sujeto; y por otro lado, tras el giro lingüístico, esta idea ha sido criticada pues se sostiene que nada significativo puede aparecer fuera del lenguaje, por tanto no puede hablarse de experiencia fuera de la

---

<sup>150</sup> Teniendo en cuenta que no hay nada más incierto que el significado preciso del término aurático “experiencia” – que Gadamer ha señalado con justicia como uno de los más oscuros que poseemos- , y dado que hay una crisis tanto de la palabra “experiencia” como de su presunto significado, Jay señala que para cualquiera que busque una meta-narrativa de la historia de esta idea se hace evidente que no hay una historia única posible de ser contada. En este sentido, Jay no se pone el objetivo de legislar acerca de la acepción de esta palabra, sino descubrir y explorar sus múltiples y a menudo contradictorios significados y así comenzar a comprender el porqué de sus efectos tan poderosos en ámbitos tan heterogéneos como la estética, la religión, la política, la epistemología, la historia (*Cf.* Jay, 2009).

mediación lingüística. En este marco, la experiencia es “sólo una función de los conceptos postulados contra ella (contra-conceptos) en un campo discursivo”. Cabe señalar que Jay se sitúa en el cruce entre las dos posibilidades. Su posición se mantiene en la tensión creada por la paradoja y así la experiencia aparece en el “punto nodal de la intersección entre el lenguaje público y la subjetividad privada, entre los rasgos comunes expresables y el carácter inefable de la interioridad individual” (Jay, 2009: 20). Otra de las paradojas de la experiencia que se señalan apunta a que si bien es interpretada como algo propio, como una posesión personal, no se adquiere más que en el encuentro con la otredad, con lo nuevo.

### ***En torno a la experiencia***

Comenzando por los significados sedimentados en la palabra experiencia, Jay da cuenta que la palabra latina *experientia* denota “juicio, prueba o experimento”. Y en el recorrido que va desarrollando en torno a la palabra en diversas lenguas, subraya aquello de la experiencia que está vinculado al peligro, a la salida, al sobrevivir a los riesgos (sentidos en los que connota la mundanidad del que ha dejado tras de sí la inocencia primera para enfrentar nuevos desafíos). Asimismo destaca dos antecedentes griegos vinculados a la experiencia: en el primero, *empeiria*, la experiencia aparece ligada a la sensación cruda, no especulativa, no reflexiva y, por tanto, sus dimensiones prácticas se activan. En el segundo, *pathos*, la experiencia parece ligada a algo que nos sucede, algo que se soporta, se sufre, y en este sentido, la experiencia no es algo a lo que se puede acceder por cierta actividad, sino que más bien se pondera su aspecto pasivo. Si bien Jay indaga los equivalentes de experiencia en alemán, en inglés y en francés, posibilitando situar la complejidad de la noción, pues si en algunas lenguas se vincula más a la prueba propia del conocimiento científico (*experience*, *expérience* y *esperienza*), en otras señala ese elemento vinculado a la experiencia vivida, a la vivencia (*Erlebnis*), o a una noción dialéctica de la experiencia que supone un proceso que implica cierto peligro (*Erfahrung*). Reflexionado acerca de esta variedad de sentidos afirma “si las pruebas etimológicas indican algo, es que ‘experiencia’ es un término repleto de significados sedimentados, pasibles de actualizarse para servir a diversos propósitos y de yuxtaponerse a una gama de antónimos putativos”. Así, apunta la casi inmanejabilidad de la noción de experiencia que se vincula a la multiplicidad de enfoques y argumentaciones a las que ha dado lugar que, tanto puede señalar elementos vinculados a la memoria y la importancia de la narración (San Agustín), como también



connota aquello que se inclina, con los místicos, hacia lo inefable; tanto puede ser tomada como la fuente de la legitimidad del método y de toda una tradición (Bacon), como puede ser el fundamento del escepticismo que se repliega en el yo como única verdad indiscutible (Montaigne).

Jay, allende la vena epistemológica del problema de la experiencia, presta atención a aquellas alternativas que surgieron en respuesta a lo que se percibió como una reducción limitada y restrictiva de la experiencia<sup>151</sup>, que, en el marco de la filosofía contemporánea señala una nueva noción de experiencia que la restablecería a una integridad (holística) que parecía fisurada en la modernidad. En las variaciones de este tema universal, Jay propone repensar la intención contemporánea de devolverle a la experiencia su carácter integral, sea partiendo, como lo hace Benjamin<sup>152</sup>, de la angustia ante la “metódica destrucción de la experiencia”, sea teniendo en cuenta la reconstitución de la experiencia sin sujeto que Jay le adjudica a Bataille como “predecesor” del posestructuralismo que encarnan Foucault y Barthes.

En un escenario ganado por la “muerte de Dios” que señala hacia el sinsentido y en el que el sujeto ya no puede “ganarse” tras la experiencia, la tentativa de Bataille es entrevista aquí como la de quien anhela la reconstitución de la experiencia: una experiencia que ya no toma al sujeto como centro, delineando así lo que llaman una experiencia imposible, sin sujeto y que no se dirige al sentido.

En todo caso se trata de una experiencia que rompe con esa configuración moderna-hegeliana (que tendría sus antecedentes en el modelo cristiano de salvación) en la que se da la conjunción de un sujeto que narra los avatares del tiempo de una conciencia presente, el sentido de las transformaciones y devenir de ese sujeto y su posesión del sentido en el retorno a sí mismo -vuelta en que el “el mundo no es una entidad externa al sujeto, es el nombre común de los objetos en los que el sujeto se

---

<sup>151</sup> Así explora la modelización de la experiencia en sentido religioso (tomando a Schleiermacher, James, Otto y Buber- en la que experiencia religiosa aparece recusando la reducción de la experiencia en términos cognitivos, bajo la idea de experiencia en términos de *pathos*, sentido en el cual la experiencia será revalorizada en tanto *Erlebnis*), en sentido estético (en la vinculación de experiencia y arte, subrayando la importancia de lo vivido donde la experiencia en su variante estética es más un *desiderátum* que un dato de la condición humana), en la apelación de la experiencia en términos políticos (en los debates que se han suscitado en torno a la política de la experiencia está presente la negativa a reducir la experiencia a su función cognitiva, subrayando las dimensiones emocional, retórica e incluso corporal) (Jay, 2009).

<sup>152</sup> Benjamin y Adorno serán los pensadores que toma Jay para hablar del lamento por la crisis de la experiencia y en este entramado muestra cómo la experiencia holística parece ya imposible en el siglo XX. El diagnóstico benjaminiano del empobrecimiento de la experiencia (que pone énfasis en los aspectos histórico y político) implica asimismo una lectura crítica de la cultura, ya asimilada a barbarie, incapaz de narrar y, por tanto, de comunicar generaciones entre sí (Jay, 2009: 365-417).

aliena a sí mismo (se pierde a sí mismo, muere para sí mismo)” (Lyotard, en Jay, 2009: 419).

Diferenciándose de la versión hegeliana de experiencia, Bataille más bien expone una versión en la que quien narra la experiencia es un sujeto partido, atravesado por la imposibilidad de retornar a sí mismo, sin posesión de un nuevo saber, sino abierto por la grieta de la experiencia de exposición a un afuera que no es el mundo, sino “fondo de los mundos”. Si el viaje es hacia lo desconocido, no se da la situación en la que, dialectizada esa negatividad desconocida, llegue a conocerse y a sintetizarse en un nuevo saber, sino que conforma una región más vasta, que permanece desconocida. Como señala Derrida, no hay ninguna presencia o plenitud en esta experiencia (Derrida, 1989:362), ni tampoco una “realización narrativa” (Jay, 2009: 424), pues hay un fracaso consciente de la reconstitución de la experiencia en un relato que se encuentra tensado entre el sujeto y su ausencia, entre el lenguaje y lo que lo excede. Dice Bataille,

La experiencia alcanza finalmente la fusión del objeto y el sujeto, siendo, en cuanto sujeto, no saber y, en cuanto objeto, lo desconocido. Puede dejar romperse contra ella la agitación de la inteligencia: los fracasos reiterados no la sirven menos que la docilidad última que puede uno esperar (*EI*, 19)

La experiencia aquí, menos que vivencia, es “salida del perecer”, desplazamiento, padecimiento de la angustia, suplicio ante la NADA, y por ello, experiencia que se resiste a ser localizada en un sujeto integrado, coherente. Aquello que ya estaba presente en las intervenciones de Bataille en el *Colegio de sociología*, cobra otra dimensión en los escritos de la *Suma ateológica*, ¿se trata de un giro subjetivista? Pero, ¿es posible reducir esta experiencia a un giro subjetivista si en Bataille la pregunta que atraviesa esos textos es cómo salir del aislamiento, del aplastamiento de la vida privada de salida? Incluso teniendo en cuenta que Bataille traza un “principio de método y de una comunidad” resulta al menos complicado sostener que se trata de un giro subjetivista. En los mismos Bataille señala, respecto al método, la importancia de la *dramatización para acceder al éxtasis* (bajo la forma del sacrificio, por caso). En el desarrollo que establece Bataille, la dramatización aparece como una condición decisoria de los estados de arrobamiento, es una llave esencial en toda religión<sup>153</sup>, que permite salir de la indiferencia por el drama “afectando en nosotros al hombre en general, alcanzamos la autoridad, lo que causa el drama” (*EI*, 20).

---

<sup>153</sup>En el cristianismo, la dramatización de la “creencia en un Dios traicionado que nos ama (hasta el punto que muere por nosotros), nos rescata y nos salva, desempeñó largo tiempo este papel” (*EI*, 20), y otros

### ***Dramatizaciones***

Dramatizar aquí impone pensar en términos religiosos, enhebrar aquellas incidencias de la sociología religiosa de Mauss y Durkheim que Bataille hará suyas: dramatizar no sólo significa montar una representación exterior (ritual) de eso que cobra valor, sino la interiorización de la dramatización en el punto en que se da la ruptura en que los seres individuales se pierden, “nos olvidamos de nosotros mismos y nos comunicamos con un más allá inaprensible” (*EI*, 20). La dramatización como inmolación, como ese momento álgido en el que la angustia no permite separar ni medir las distancias. Pero dramatizar es también permitir la posibilidad del surgimiento de la comedia, de la risa: “Si no hubiéramos sabido dramatizar, no sabríamos reír, pero en nosotros la risa está siempre lista a hacernos volver a arrojarnos a una fusión renovada, de nuevo rompiéndonos al azar de los errores cometidos al querer rompernos, pero ya sin autoridad esta vez” (*EI*, 21).

Sin embargo, una vez más, Bataille llega a distinguir su tentativa (que no reconoce más autoridad que la de la misma experiencia y en la que la dramatización, llegando a ser interior, permite la risa) de la dramatización de los místicos cristianos que, llegando a ser una dramatización general impone la seriedad celosa que ya no admite la risa y que se monta como autoridad exclusiva. Bataille señala aquí que la dramatización de esta experiencia llega a convertirse en una suerte de dramatización normada, atravesada por su propia autoridad al punto de dogmatizarse. El riesgo, como se ve, es que la seriedad genere un repliegue en la interioridad en la que el sujeto deviene individuo.

Entonces, dramatizar es, por un lado, “salir de nosotros mismos” para acceder a la fusión, a la comunicación y, por otro lado, rechazar los medios exteriores a la misma experiencia, dado que no hay salvación, la experiencia es comprendida como refutación, pues se llega al éxtasis como una refutación del saber (por lo que Bataille advierte la imposibilidad de definir el éxtasis – ya que eso supondría saber).

Por lo que se ve hasta aquí el método impone cierto trabajo sobre el discurso (cierto trabajo para que el discurso no trabaje, no sea proyecto, no sea servil y no encierre la experiencia bajo su ley enunciativa). Bataille advierte desde aquí que las palabras son una forma de huida: “En este punto vemos el segundo sentido de la palabra

---

pueblos desconociendo esta creencia, también dramatizaron la existencia general, conociendo así el éxtasis.

dramatizar: es la voluntad que se añade al discurso, de no atenerse al enunciado, de obligarse a sentir lo helado del viento, a estar desnudo” (EI, 23).

No querer serlo todo, “aprehender en nosotros lo que subsiste al abrigo de las servidumbres divagando, enhebrando frases” (EI, 25), hace que la experiencia se sitúe en las cercanías del fracaso. Mientras que el valor en la mística cristiana es la salvación, (hay un proyecto), la Experiencia interior plantea que el valor es la misma experiencia de renunciar a *serlo todo: perderse*. La pérdida a la que está expuesta la experiencia asume los elementos que Bataille delineó en *La noción de gasto*, en los que el principio de pérdida prevalecía sobre el principio de utilidad, pero deslizando este principio desde lo social-antropológico hacia lo ontológico. El ser en sus límites es lo que se pierde, de allí la importancia de la comunidad.

Sin embargo, la comunidad a la que alude Bataille en el entramado de la suma ateológica no es una comunidad que pueda pensarse en términos políticos, ni siquiera en los términos de una comunidad (antipolítica) en franca oposición al Estado (como sí puede entenderse la comunidad electiva de la época de *Acéphale* y el *Colegio de sociología*). Es más bien una comunidad de experiencia, que atraviesa a los seres en cuanto tales, que constituye lo que Bataille, retomando el léxico fenomenológico-existencialista de Heidegger (o mejor, la forma en que fue traducido al francés por H. Corbin) llega a llamar “realidad-humana”<sup>154</sup>.

Pero, ¿cómo debemos entender la “realidad-humana” a la que alude Bataille? ¿Por qué retomar así, diríamos casi fuera de contexto, esta terminología que en parte le es ajena? Permítasenos citar en extensión la referencia a Heidegger, para dar cuenta de las distinciones que traza Bataille respecto a Heidegger y que remiten al problema de la comunidad:

*Una frase de Was ist Metaphysik? me ha impresionado «Nuestra realidad-humana (unseres Dasein) -dice Heidegger- en nuestra comunidad de investigadores, de profesores y de estudiantes, está determinada por el conocimiento.» Indudablemente tropieza de esta manera una filosofía cuyo sentido debería unirse a una realidad-humana determinada por la experiencia interior (estando la vida más allá de las operaciones separadas). Esto menos para señalar el límite de mi interés por Heidegger que para introducir un principio: no puede haber conocimiento sin una comunidad de investigadores, ni experiencia interior sin comunidad de los que la viven. Comunidad se entiende en un sentido diferente de Iglesia, de orden. Los sanyasin de la India tienen entre ellos menos lazos formales que los «investigadores» de Heidegger. La realidad humana que el yoga determina en ellos no por eso deja de ser la de una comunidad; la*

---

<sup>154</sup>Sartre señala los errores de la lectura que Bataille realiza del existencialismo heideggeriano del que “toma prestada” las palabras que Corbin vierte al francés: proyecto, realidad humana, etc. (Sartre, 1960: 125)

*comunicación es un hecho que no se sobreañade en modo alguno a la realidad humana, sino que la constituye*<sup>155</sup>(EI, 34-35).

Remontarse a Heidegger aquí es parte de un desplazamiento que Bataille realiza respecto a la manera de concebir la realidad humana allende el conocimiento, allende las operaciones asiladas, dirigiendo su mirada hacia una forma de la experiencia que no está atada al proyecto del saber ni de la acción. Se trata de una comunidad, pero no una comunidad que se ampara en el saber, en la autoridad del conocimiento. Volver a situar a la razón en el lugar de la autoridad, creer en las respuestas de la razón es volver a darle autoridad a la razón, volverla divina, de modo que sus respuestas tengan la función de calcar las respuestas de la revelación. En estos desplazamientos, la realidad humana se piensa como comunicación (y la comunicación es pensada como herida).

Una ontoteología aparece tachada aquí, donde el sujeto está herido, desgarrado y la “comunidad sin comunidad”. No querer serlo todo aparece aquí como el *dictum* de la soberanía, de la experiencia soberana. Por ello, consideramos que no es posible reducir la experiencia interior soberana a la experiencia de un sujeto, sino, antes bien, afirmamos que la experiencia interior también supone una “experiencia soberana ampliada”, soberanía ampliada que no se circunscribe al sujeto individual.

No es a la individualidad subjetiva hacia la que apunta Bataille (típica del protestantismo en la que el individuo “negocia con Dios”), sino que está atravesada por su quiebre como centro de identidad. Nutrida por la temporalidad del instante, de la búsqueda dionisiaca de destrucción del principio de individuación nietzscheano y en confrontación con la impronta hegeliana en la que el sujeto es capaz de atravesar un proceso de formación que se da en el tiempo, se configura una experiencia de lo sagrado en la que tiene lugar una suerte de “actualización” batailleana de la experiencia de Nietzsche.

Pero lo dionisiaco nietzscheano está, a su vez, atravesado por la incidencia de la Escuela sociológica francesa: la importancia de la comunicación en el sacrificio, la posibilidad de pensar lo sagrado como puro (alto) e impuro (bajo) permite dar cuenta de la experiencia soberana que no remite a la pura espiritualidad individual, sino que involucra lo que Bataille llama lo sensible (donde el erotismo, la risa, la embriaguez, y

---

<sup>155</sup>(El texto sigue así...) *Me es preciso ahora desplazar el interés. La comunicación de una «realidad humana» dada supone entre los que se comunican, no lazos formales, sino condiciones generales, Condiciones históricas, actuales, pero actuando en un cierto sentido. Digo esto en un intento de alcanzar lo decisivo. Cuando, por otra parte, he inferido la herida y después he abierto la llaga* (EI, 35).

el éxtasis, la poesía, son formas bajo las que se da la experiencia de desgarramiento del sujeto individual, de comunicación).

Sin embargo, lo que es comunicado no es un saber, no es una verdad, no es una sustancia; lo que es comunicado es una pérdida fulgurante: “La necesidad de perderse es la verdad más íntima y la más lejana, verdad ardiente, movida, sin nada que ver con la sustancia supuesta” (EC, 44). Si tiene algún valor la individualidad, la particularidad dirá Bataille, es que es necesaria para la pérdida, es necesaria para ser destruida, para la fusión, el sacrificio la requiere. Es en este sentido que “la diferencia entre el sacrificio (lo sagrado) y la sustancia divina –teológica- es fácil de discernir. Lo *sagrado* es lo contrario de la sustancia. El pecado mortal del cristianismo es asociar lo sagrado a lo « general creador de lo particular». Nada es sagrado que no haya sido particular (aunque dejando de serlo)” (EC, 44).

El método de meditación batailleano se mueve en las cercanías del sacrificio, lo imita de algún modo, el método de meditación que traza Bataille trata de romper interiormente la particularidad en el sujeto, una suerte de experimento del sujeto que se expone desde y en su destrucción. En este marco, acordamos con la idea de Jay cuando sostiene que “la experiencia nietzscheana significaba para Bataille la voluntad de vivir la vida como un experimento radical, que involucraba el cuerpo como la mente, además de arriesgarse a enfrentar los peligros implícitos en la búsqueda de una cierta versión de redención” (Jay, 2009: 426). Se trata de hacer un experimento radical de la vida, pero es preciso señalar que si de allí se deriva una “versión de la redención”, no puede ser inscrita en lo que Bataille llama una *economía de la salvación*. Es decir, la redención no es un remedio, un recurso ni un refugio, es más bien la posibilidad de huir de la esclavitud o servidumbre a la que está atada la vida humana (homogénea): redención que en todo caso supone liberarse del aislamiento particular.

Vemos así que si la experiencia batailleana se resiste a ser localizada en un ego, señala hacia una ampliación de la soberanía subjetiva, una ampliación de la soberanía que tiene hacia la comunidad:

*He hablado de la comunidad como existente: Nietzsche refirió a ella sus afirmaciones, pero permaneció solo.*

*Ardo respecto a él como por una túnica de Neso, con un sentimiento de ansiosa fidelidad. (...) [S]i es cierto que, en tanto que filósofo, tuvo como fin no el conocimiento, sino sin separar las operaciones, la vida, su punto extremo, en una palabra, la experiencia misma, Dionysos philosophos. Es de un sentimiento de comunidad que me une a Nietzsche de donde nace en mí el deseo de comunicarme, no de una originalidad aislada (EI, 37)*

### 4.3. Una ontología de la insuficiencia.

Al establecer una suerte de genealogía de la comunidad en términos de comunidad desustancializada<sup>156</sup>, vale tener en cuenta que uno de los primeros en señalar hacia esta perspectiva en la que la comunidad no es pensada desde rasgos identitarios ni sustancialistas fue Bataille. Pero la relevancia del pensamiento de Bataille no sólo estaría dada por su posibilidad temprana, sino por la premura y la lucidez que encierran.

Esposito sitúa a Bataille junto a Heidegger en tanto ambos llevaron el pensamiento sobre la comunidad hasta el punto de máxima intensidad y a la vez su límite extremo (Esposito, Galli, Vitiello, 2008: 49), límite en el que –desde su perspectiva– se hace patente la superposición del nihilismo y la política.

Cabe entonces señalar que en la crítica a la sustancia, en la crítica a la concepción moderna del sujeto y en la propuesta de soberanía de Georges Bataille, es posible reconocer una ontología atravesada por el *principio de insuficiencia de los seres*. Este principio es central en los desarrollos sobre la comunidad (que retomará por caso Blanchot en *La comunidad inconfesable*), y es inescindible de la perspectiva trágica que, como hemos visto, Bataille pone en marcha tanto a partir de la filosofía de Nietzsche, como de las trazas propias de la etnología respecto al sacrificio con Mauss.

Como se puede advertir la tentativa de minar el edificio de la modernidad es abordada por Bataille desde distintos flancos: tanto la crítica al saber en la propuesta de una (imposible) heterología<sup>157</sup> –o ciencia de lo heterogéneo– como la asunción del principio de exhuberancia y exceso (frente al principio de utilidad y escasez propio de la economía política) bajo la perspectiva de la Economía General<sup>158</sup>; tanto la perspectiva trágica sobre lo social que niega el contractualismo en la composición de la comunidad a partir de afinidades electivas<sup>159</sup> hasta el materialismo (bajo) desplegado en el erotismo pueden ser leídos y abordados como críticas a las formas de la existencia en la modernidad.

A través de estos desarrollos puede verse un sutil trabajo en torno a la ontología que va royendo la estructura monolítica bajo la que se pensó el ser y la relación entre los seres. En múltiples desarrollos de su obra puede notarse el desenvolvimiento de una

---

<sup>156</sup> Como sostiene Surya, es a Nancy a quien le debemos que el motivo, la palabra, el tema “comunidad” haya recobrado fuerza en el pensamiento, haya forzado al pensamiento a ese retorno. (Surya, 2012: 183)

<sup>157</sup> La “aventura” del *Colegio de sociología* da cuenta de esto.

<sup>158</sup> Cf. tanto *La noción de gasto* como *La parte maldita*.

<sup>159</sup> Cf. *Acéphale* y *Colegio de sociología*.

ontología desgarrada, de la herida o de la incompletud que rompe con la tradición filosófica para pensar desde allí aquello obturado, reprimido, olvidado por la racionalidad moderna.

En esta ontología, que quisiéramos señalar como una *ontología de la insuficiencia*, la suficiencia de la sustancia, de los seres es puesta en cuestión, dando cuenta que la insuficiencia, la incompletud, la falta está en la base de todo ser. Dado que la vida humana está atravesada por este principio de insuficiencia, Bataille señalará que se hace patente en algunas efusiones (como la risa y el llanto) que quiebran en su aparición el reaseguro que intenta establecer el cierre del ser y el “trabajo del sentido” (en la que se tensa la totalidad del ser que le adjudica a la filosofía de Hegel).

Quisiéramos entonces, abordar esta ontología de la insuficiencia a partir del entramado de tres motivos que se cruzan indefectiblemente: la crítica a la sustancia, la comunicación como motor de la puesta en cuestión de la suficiencia de los seres y las derivas de una ontología relacional en torno a la comunidad no sustancializada. Si bien, como mencionamos arriba, se puede seguir el rastro de una crítica a la idea de sustancia en los textos anteriores a la *Suma ateológica*, consideramos que es en *La experiencia interior*, *El Culpable* y *Sobre Nietzsche* –incluso en su fragmentarismo–, donde toma peso, señalando hacia esa ontología de la insuficiencia que es indispensable para delinear la soberanía batailleana.

### ***La sustancia en tensión***

Según lo que hemos desarrollado a partir de *La experiencia interior*, es posible advertir la denuncia que realiza Bataille respecto de la vanidad del hombre de querer serlo todo, pretensión que da cuenta de la imposibilidad de cierre y de conocimiento total. Desde allí es que Bataille desliza una denuncia más fuerte aún, al expresar que querer ser hombre sin violar las últimas corazas es hacerse cómplice de las mismas. Romper las corazas implica así, destruir la certeza de completud y la confianza en esa seguridad derivada de la supuesta completud.

La vía abierta por la experiencia, es una vía abierta a quebrar esa coraza, desgarrar las seguridades del sujeto y el ser. Y esto, llevado al plano de la comunicación, también impone señalar que si Bataille busca la comunicación, esta nunca es plena, no puede-decir-todo. Más bien se trata de una comunicación que implica estados de desgarramiento del sujeto, donde las palabras faltan o si están, están en exceso para dramatizar y dar cuenta de la puesta en cuestión. Se trata de una



comunicación de “espíritu desvestido”, de desnudez del espíritu antes que de resguardo. La comunicación no es plena, ni un estado permanente, no la comunicación con un todo sustancial, sino con una ausencia, con la sustracción de la sustancia.

En *El Culpable* encontramos cierta condensación de la cuestión de sustancia que permite avanzar en los motivos señalados:

Lo que llaman *sustancia* no es más que un estado de equilibrio provisional entre la irradiación (la pérdida) y la acumulación de la fuerza. Nunca la *estabilidad* rebasa este equilibrio relativo, poco duradero: me parece que nunca es estática, pero el equilibrio relativo significa solamente que es posible; no por ello la vida deja de ser acumulación y pérdida de fuerza, constante compromiso del equilibrio sin el cual ella no sería (*EC*, 24).

La sustancia, parece indicar Bataille, sólo es un momento, un estado provisorio de equilibrio entre las tensiones del ser. El ser, como la vida, como la sociedad, no es más que una conformación compuesta, de equilibrio provisorio, de inestabilidades que devienen, y que así como es preciso que lleguen a cobrar cierta formalización, es preciso poner en cuestión esas formas provisorias. No se trata de la verdad del ser, de la vida como acumulación y producción, de la sociedad como lo homogéneo, se trata sólo de formas precarias que “contienen” eventualmente el flujo (el movimiento y la composición) de eso que llamamos ser (vida y sociedad- por seguir con esos ejemplos).

Desde aquí Bataille señalará que no puede haber sustancia aislable, si bien la sustancia (o el equilibrio que hace que los múltiples movimiento parezcan tal cosa) puede ser concebido como unidad o mejor, tendiendo a la unidad, es preciso incorporar la variable de la fragilidad, de la inestabilidad y precariedad de esa unidad que no puede ser duradera: “la unidad quiere ese sistema de concentración-estallido, que excluye la duración. Lo que pertenece al universo parece así de otra naturaleza que la sustancia, al no ser la sustancia más que la cualidad precaria cuya apariencia se une a los seres particulares” (*EC*, 14).

La noción de sustancia, la noción de universo, están atravesadas por la mirada trágica y crítica de Bataille, ya que señalará que si bien es posible hablar de sustancia, de universo, es menester tener presente que no son reductibles a las nociones que suelen forjarse de ellos. Es risible, dice Bataille, reducir “lo que hay” a una noción, convertirlo e una idea necesaria para volver lo objetos manejables. Es risible reducir lo que hay a lo útil. Y es risible también querer huir de la fragilidad o de la no-sustancia por medio del ascetismo –allí está la miseria del cristianismo al que, tras forjar y asegurar la sustancia con tanto esfuerzo, le hace falta, sin embargo, sacrificarla (*EC*, 32)–.

Ahora bien, parece improbable no preguntarse por qué posibilidades quedan o cuáles son los medios que propone Bataille para atinar en la comprensión de la (ausencia de) sustancia. La irreverencia de Bataille señala hacia los desplazamientos respecto a las formas de conocimiento, incluso, hacia aquellos movimientos que “no engendran noción, gestionan alcances más verdaderos de «lo que hay» que las ideas necesarias para volver los objetos manejables”. Frente a la subordinación de *lo que hay* a la inteligencia productiva de lo útil, Bataille propone (provoca) otras instancias: “Reír, amar, incluso llorar de rabia y de impotencia para conocer son medios de conocimiento que no deben ser puestos en el plano de la inteligencia” (EC, 24).

El carácter disolvente de la risa parece corresponder mejor a la informidad de *lo que hay*. Aquello que se contagia con la risa, que se pone en movimiento no es otra cosa que la insuficiencia de los seres que, lejos de mostrarlos cerrados y asilados, los muestra penetrados por movimientos de descomposición. A esta ontología de la insuficiencia en la que la sustancia ya no tiene garantizada ninguna estabilidad ni plenitud, le corresponde una ontología de la comunicación (que, claramente está atravesada por el principio de gasto improductivo que hemos desarrollado en el capítulo precedente). Hay una verdad que acontece allí donde se sale del aislamiento (en el que se resguarda el ser particular): “Imagino que el mundo no se parece a ningún ser separado y cerrado, sino a lo que pasa de uno a otros cuando reímos, cuando nos amamos: imaginándolo, la inmensidad se me abre y me pierdo en ella” (EC, 55).

### ***La comunicación culpable***

En *Sobre Nietzsche*, Bataille caracteriza bajo las figuras de la cumbre y la del ocaso, las posibilidades de los seres respecto al bien y el mal. En esa suerte de inversión (moral aunque más bien supone una ampliación de la moral más allá de los límites de la mera duración y conservación), el bien siempre es el bien de un ser, el respeto a los seres en su cerrazón y su duración; mientras que el mal es perjuicio inferido a un ser, su violación, su apertura. En este marco dirá:

La posición de los hombres es insostenible. Deben “comunicar” (tanto con la existencia indefinida como entre ellos): la ausencia de “comunicación” (el repliegue egoísta sobre sí mismo) es evidentemente lo más condenable. Pero la “comunicación”, al no poderse hacer sin herir o mancillar a los seres, es ella misma culpable (SN, 49)

Es entonces el movimiento de ida y vuelta en la comunicación y el aislamiento lo propio de los seres humanos, o dicho de otro modo, la tentación que propone la pérdida y el regreso a la soledad inhóspita. En la comunicación los seres están

inclinados en su propia nada, de ahí el vértigo que esta situación implica. Lo que está en juego es la degradación de la vida que es conocida por ellos, la vida angustiada y a la espera.

La herida de los seres, su apertura a la nada, es lo que atrae el deseo de comunicación propio de la cumbre. Se presenta ante nosotros la perplejidad frente a lo que puede concluirse: la soberanía, al querer la comunicación y la pérdida, debe querer el mal. Debe querer también el crimen. Propuesta que escandaliza a la razón. Sin embargo, eso es la cumbre que, destruyendo la integridad del ser, se presenta con su brillo solar<sup>160</sup> más allá de sus consecuencias (SN, 56)

En torno a estas elucubraciones, hablar de una ontología desgarrada que transparenta la crítica a la concepción moderna del sujeto bajo la propuesta batailleana de soberanía parece más que plausible. Sin esta ontología difícilmente se comprenda la singularidad de los desarrollos sobre la comunidad desde Bataille. Será Maurice Blanchot quien retome en *La comunidad inconfesable ese principio de insuficiencia de los seres* que Bataille aborda en un texto temprano titulado *El laberinto*<sup>161</sup>: “La suficiencia de cada ser es refutada sin tregua por cada uno de los otros. Incluso la mirada que expresa amor y admiración se dirige a mí como una duda que afecta mi realidad” (CS: 217).

Este principio de insuficiencia se inscribe en la perspectiva trágica bajo la que Bataille reconsidera la negatividad dialéctica sin reconciliación posible, perspectiva en la que la satisfacción no es alcanzable. La insuficiencia que está en la base de toda vida humana, se hace patente en algunas efusiones (como la risa y el llanto) que quiebran en su aparición el reaseguro que intenta establecer el sentido: se hace patente la noche vacía, “noche universal en que todo se encuentra- y en seguida se pierde- parecería una

---

<sup>160</sup> Esposito hace notar la importancia de la metáfora solar para comprender las características de la soberanía, teniendo en cuenta el artículo de 1933 titulado *La Noción de Gasto*: “Ya en éste la singular capacidad de extrañeza, de amalgama, de penetración analítica y de herejía científica, que convierte la página batailleana en algo tan intenso e inquietante, está toda ella desplegada: basta pensar en el híbrido paralelismo allí establecido entre la energía derrochada sin contrapartida por el Sol con respecto a la Tierra, y el irresistible impulso a la auto consumación de quien tiene el coraje de apartar la mirada de los objetos para dirigirla soberanamente a la luz que desde lo alto los ilumina: donde el rechazo de la potencia del *theorien* contenida en la mirada horizontal alude a aquella dilapidación de lo *propium* que constituye el impulso más profundo y secreto de nuestra vida” (Esposito, 1991:89). Vale notar que ya en *Documents* se hace presente el mito solar, pero en ese caso Bataille lo remite a Van Gogh (Cf. D, “La mutilación sacrificial y la oreja cortada de Vincent Van Gogh”)

<sup>161</sup> Este texto con fecha de febrero de 1936 es incorporado, como tantos otros textos de años anteriores a la “redacción” de la *Suma ateológica*, en la Tercera parte “Antecedentes de suplicio (o la comedia)” de *La experiencia interior* donde aparece titulado como “El laberinto (o la composición de los seres)”. (Cf. EI, 90- 101).

existencia para nada, sin alcances, equivalente a la ausencia de ser, si no surgiera la naturaleza humana para darle su consecuencia dramática al ser y a la vida” (CS, 217).

El ser no sólo es precario, sino también cuenta con la complejidad de la insuficiencia, complejidad que se torna laberinto, donde se extravía lo que había surgido. En el marco de esta ontología desgarrada regida por el principio de insuficiencia, el ser autónomo es profundamente ser en relación. “El intercambio entre dos partículas humanas posee en efecto la facultad de sobrevivir a la separación momentánea. *Un hombre no es más que una partícula inserta en conjuntos inestables y mezclados*” (CS, 220).

Sin embargo huelga decir que el materialismo de Bataille involucra esas formas del ser que no tienen la conformación de lo humano. En este marco, todo elemento aislable del universo aparece siempre como una partícula que puede entrar en composición con un conjunto que lo trasciende, atravesado por fuerzas de atracción y repulsión. Bataille asume que esta descripción de los hechos es la que es velada por la distancia en la que “emerge” un sujeto, un sí mismo, un *ipse* que pone *todo* en cuestión, marcando los movimientos de composición -en la que van encadenándose agregaciones sucesivas- y movimientos de descomposición.

Bajo este modelo o estructura de laberinto, “ser es aquello que, deseado hasta la angustia, no puede soportarse” (CS, 222), la “partícula humana” tiene la sensación de suficiencia, la ilusión de ser suficiente o autosuficiente con la que intenta reducir el impacto último de eso que se resuelve en NADA (*RIEN*): la muerte. De la periferia al centro y del centro a la periferia, la vida humana se construye múltiples barreras para protegerse del “deterioro del ser”, sin ver que la verdad de la ipseidad está en sus “paredes agrietadas” (CS, 223).

Frente a estas construcciones momentáneas en las que la subjetividad encuentra su reaseguro y estabilidad posponiéndose en la espera de un porvenir que se va aplazando constantemente, Bataille profundiza en aquellos elementos que abren la grieta de la insuficiencia del ser: del sacrificio a la risa, se podría tramar la distensión de las efusiones humanas que descomponen las estabilizaciones que siendo precarias se quisieran alzar sobre un fundamento seguro, sustancial.

Bataille provocativamente asegura que la risa señala nuestra falta y, respecto a la totalidad del ser, tiene el sentido o el valor de mostrar la insuficiencia:

Por encima de las exigencias cognoscibles, la risa recorre la pirámide humana como una red de olas sin fin que se reanudan en todos los sentidos, que se vincula también a

la agonía de Dios (...) El ser alcanza el resplandor deslumbrante en la aniquilación trágica. La risa no adquiere todo su alcance en cuanto al ser sino en el momento en que se reconoce cínicamente, en la caída que la desencadena, como una representación de la muerte (CS, 225-226).

### ***Comunidad de lo impropio***

Esta ontología atraviesa asimismo los desarrollos sobre la comunidad que despuntan a finales de los años 30 con *Acéphale* y con el *Colegio de sociología*<sup>162</sup> y muestran de manera patente la representación de lo político atravesado por esa insuficiencia. Frente a la cabeza de la comunidad unitaria, Bataille opone una sociedad bi-policéfala, en la que se recorta impolíticamente la comunidad acéfala<sup>163</sup>. En este sentido, la tragedia representa lo irrepresentable, en ese paso a lo impolítico: un ser sin cabeza es la figuración de la ausencia de jerarquía y de principio racional que dé unidad a un cuerpo (político) atravesado por la potencia de la violencia y la muerte.

La preponderancia de la muerte, la preeminencia de la negatividad sin empleo de la muerte que se presenta en esta comunidad afectiva o del sentimiento hace patente la impronta de esta ontología diversa. En este sentido es que puede resultar esclarecedor ese señalamiento que Esposito realiza de la relevancia de Bataille en torno al pensamiento sobre la comunidad. El *inter* de la comunidad en Bataille asoma en la herida bajo la que es concebido el ser del sujeto. La comunidad afectiva que Bataille concibió en los años treinta en *Acéphale* está atravesada luego por una experiencia de la nada (*rien*) desarrollada en la *Summa ateológica*. El ser no es lo cumplido y, por cumplido, cerrado en sí mismo: el ser coincide con la herida que desgarrar todo cierre y todo cumplimiento.

No comunico más que fuera de mí, soltándome o arrojándome fuera. Pero fuera de mí, no soy yo. Tengo esta certeza: abandonar el ser en mí, buscarlo fuera, es arriesgarme a malograr –o aniquilar– aquello sin lo que la existencia del exterior no se me habría aparecido siquiera, ese “mí” sin el que nada de lo que es para “mí” sería. (SN, 53)

Es esa desgarradura del ser como *inter* lo que comunica. Esposito (2008) lee allí una superposición de la antropología y la ontología en el pensamiento de Bataille: hay una desgarradura, una nada del ser que pone al hombre en jaque, situándolo en la paradójica complejidad en la que quiere comunicar y a la vez teme perderse, o, como lo enuncia Esposito, a condición de poder escapar al aniquilamiento por implosión corre el riesgo de aniquilarse por explosión. En *Sobre Nietzsche* dirá Bataille: “El ser en la tentación se encuentra, si puedo atreverme a decirlo así, triturado por la doble tenaza de

---

<sup>162</sup> Cf. Bataille, G., “Sociedad, organismo y ser” (Hollier, 1982)

<sup>163</sup> Cf. (Esposito, 2006)

la nada. Si no se comunica, se aniquila –en ese vacío que es la vida que se aísla. Si quiere comunicarse, se arriesga igualmente a perderse.” (SN, 53)

El ser es originariamente faltante a sí mismo y el hombre (ser) puede asomarse a su propia nada, su propio límite y allí comunicar, ya que el fondo de las cosas no está constituido por una sustancia, sino por una apertura originaria. En este sentido, la experiencia interior es experiencia de exposición, como ya señalaba Derrida (1989, 375), o, para decirlo de otro modo, la experiencia que desgarra al sujeto es la dimensión subjetiva de la ausencia de ser. La comunidad por tanto está atravesada por esa ausencia o vacío de ser: “el hombre es la herida de un ser a su vez, y ya desde siempre, herido. Desde aquí se puede entender que el ser-en-común, no es un continuo homogéneo, sino aquel vórtice – el *munus* común- en el cual lo continuo se confunde con lo discontinuo, como el ser con el no ser” (Esposito: 2008, 47). La comunicación no deja indemnes a los seres, ocurre entre seres asomados a su propia nada, donde su identidad está puesta en juego: “Todos los seres en el fondo no son más que uno [...] Se rechazan unos a otros en la medida en que son uno. Y en ese movimiento –que es su esencia- se anula la identidad fundamental” (SN, 95-96), lo que se rechaza es la cosa encallada, la identidad como estado, como elemento fijo. De allí que Bataille refiere a un juego cuando refiere a la superación del aislamiento o la individualidad, pues el movimiento es lo propio del juego: no es un estado que pudiera señalarse como “unidad teórica o fundamental”, es la transparencia de juego.

Huelga señalar que ese “fondo en el que los seres no son más que uno” no puede identificarse con el Ser, con el Uno cerrado en sí mismo, cumplido. No hay instancia en la que el ser puede ser leído en Bataille como sustancia, el ser es ya y está desde siempre desgarrado, roto, herido. La tragedia atraviesa esta ontología. No hay drama en el que finalmente se da un reencuentro de los seres fragmentarios o discontinuos con La Unidad, o la continuidad. No hay aventura redentora del ser en la que él se encuentre satisfecho al final de su búsqueda.

El ser está desde siempre expuesto *en* su herida. Desde esta ontología, lejos de coincidir la comunidad con el todo, con lo lleno de sí mismo, con la sustancia, se hace explícita más bien la expropiación de la propia sustancia, su propensión a la nada. Esposito en sus análisis etimológicos y filosóficos sobre el *munus* señala en este sentido que lo compartido por los miembros de la *communitas* es justamente la expropiación de la propia sustancia que en el mismo movimiento corroe su mismo “ser sujetos”:

que la comunidad esté ligada no a un más, sino a un menos, de subjetividad, quiere decir que sus miembros ya no son idénticos a sí mismos, sino constitutivamente expuestos a una tendencia que los lleva a forzar sus propios confines individuales para abismarse en un «afuera» (2008, 38).

Acentuando la centralidad de lo impropio (frente a lo propio) la comunidad no puede engarzarse en una identidad autocontenida, no puede fijarse; en todo caso, es el lugar constitutivo de la ausencia de identidad, subjetividad y propiedad. Esposito referirá a una cierta coincidencia entre la nada y la comunidad: “la nada no es la condición o la consecuencia de la comunidad -el presupuesto que la libera de su «verdadera» posibilidad-sino su único modo de ser” (2008: 49). La comunidad está constituida por la nada<sup>164</sup> (no velada por ella, ni ocultada, ni prohibida, ni oscurecida).

Bajo esta afirmación, la comunidad se va hilvanando no sólo en torno a una ontología negativa de la comunidad sino sobre todo, una ontología relacional. La comunidad no es un sujeto colectivo ni un conjunto de sujetos. La comunidad no es un ente constituido y estabilizado. La comunidad es la *relación* que interrumpe la sunción de los sujetos individuales como tales, la comunidad es la alteración que atraviesa a estos seres puestos en juego: “el «con», el «entre», el umbral sobre el cual ellos se cruzan en un contacto que los relaciona con los otros en la medida en que los separa de sí mismos” (Esposito: 2008, 39).

El abordaje de los “seres puestos en juego asomados a su propia nada” de Bataille es tomado como piedra de toque para los desarrollos de lo que a partir de Esposito se puede entender como una ontología de la relación, en la que el *ser* es *inter*, nunca está fuera de la relación. El sujeto no se suma a un conjunto, ni adscribe a una comunidad que modela su ser. El ser mismo es relación y, por tanto, “el ser de la comunidad es la distancia, el espaciamento, que nos relaciona con los otros en una común no-pertenencia” (Esposito: 2008, 39).

#### **4.4. Subjetividad herida: Sacrificio de sí.**

Según hemos desarrollado, en lo que proponemos llamar ontología de la insuficiencia, la sustancia no es una entidad estable e imperecedera, sino que está atravesada por la

---

<sup>164</sup>Esposito reflexiona sobre la coincidencia entre comunidad y nihilismo, afirmando que el nihilismo es el telón de fondo de la comunidad, es decir, la nada del sentido desgarrado, lacerado, desertificado que “abre el espacio de contemporaneidad en la emergencia de un sentido singular”. El vínculo entre comunidad y sentido estaría dado es que ella no es sino el confin y el tránsito entre esa devastación del sentido y la necesidad de hacer lugar a la singularidad, al carácter singular y plural, un sentido todavía impensado (Cf. Esposito, 2008: 49 – 50).

fragilidad y la posibilidad de la desgarradura. El pensamiento de Bataille está atravesado por la muerte, por la conciencia de muerte, desde una perspectiva trágica que no sólo revela la imposibilidad del cierre del ser sino que marca un tipo economía de la finitud que señala hacia la insuficiencia de los seres (repercutiendo a su vez en una concepción de la temporalidad que privilegia el instante).

Sin embargo, la muerte no despliega su reinado absoluto, sino que está en tensión con el deseo de romper las corazas que constituyen a los seres y con la comunicación que es puesta en juego de los seres en su finitud. De allí que Bataille sostenga que “inacabamiento, muerte y deseo insaciable son para el ser la herida jamás cerrada, sin la cual la inercia –la muerte absorbiendo en la muerte y no cambiando nada– la encerraría” (*EC*, 33).

Vale tener en cuenta que esa fisura del ser que implica en Bataille una experiencia de desgarramiento del sujeto, remita a la ausencia de diferencia entre el conocimiento y la pérdida de conocimiento extático. Desgarrado el sujeto se desgarran el conocimiento, pues bajo esta experiencia, hay identidad del objeto y del sujeto: el sujeto de conocimiento (el hombre) entendido como lo inacabado, comprendido que el saber es inacabado, disipa las ansias de encontrar el objeto acabado de su conocimiento (Dios). En esa representación del inacabamiento afirma Bataille la coincidencia de la plenitud intelectual y el éxtasis: de allí el distanciamiento respecto a Hegel (que se basa en el acabamiento).

De la ontología de la insuficiencia es posible deslindar una suerte de antropología batailleana que se basa en el inacabamiento:

Mi concepción es un antropomorfismo desgarrado. No quiero reducir, asimilar, el conjunto de lo que es a la existencia paralizada de servidumbres, sino a la salvaje imposibilidad que soy, que no puede evitar sus límites, y no puede tampoco mantenerse en ellos. La *Unwissenheit*, la ignorancia amada, extática, se convierte en ese momento en la expresión de una sabiduría sin esperanza (*EC*, 34).

Este *antropomorfismo desgarrado*, en su límite, lleva a considerar un salto hacia la esfera del sacrificio que no sólo se da en relación al hombre, sino también en relación al sentido de la historia y del saber (que desarrollaremos en el próximo capítulo). Así, en cada ser es preciso perseguir, explorar ese punto que lesiona su integridad supuesta, el lugar sacrificial, su herida. Sin embargo, difícilmente bajo las operaciones serviles en las que se encadena la vida homogénea se llegue a encontrar la vulnerabilidad del ser (podría decirse que aún, cuando un hombre se sabe inacabado, imagina pronto el ser acabado como verdadero donde surge la angustia o malestar frente a su propio



inacabamiento). Al destacar los aspectos heterogéneos de la vida humana, Bataille señala hacia aquellas experiencias que, saliendo del ámbito de la servidumbre esclava a las necesidades y la conservación de la vida en su duración, marcan ese punto en que sucumbe el ser<sup>165</sup>.

En esta urdimbre se hace evidente la necesidad de la filosofía de Nietzsche y de la muerte de Dios, en tanto supone la puesta en escena para la conciencia humana de lo inacabado (de la historia, de la obra, la ciencia y de la realidad humana). Desde aquí, la ilusión del acabamiento se muestra como una ilusión humana, demasiado humana que se deshace en tanto se transgrede el supuesto de su completud. En tanto los seres parecen perfectos, permanecen aislados, cerrados sobre sí mismos, pero “la herida del inacabamiento les abre. Por lo que puede ser llamado inacabamiento, desnudez animal, herida, los diversos seres separados se comunican, toman vida, perdiéndose en la *comunicación* de uno con otros” (*EC*, 35- 36)

Podríamos decir que si la modernidad estableció la distancia entre el sujeto que conoce y el objeto conocido, distinción asentada sobre una metafísica del sustrato que ha tomado lugar en el emplazamiento de lo humano en tanto lugar de sostén, de sustento, de sustancia, de lo que es, de lo que es conocido o puede serlo; Bataille, dará cuenta de un espacio de ruptura, de un espacio herido que no es sustento de nada, pero que puede ser puente, materia de paso de la comunicación profunda con otros seres. Así, “El «sí mismo» no es el sujeto que se aísla del mundo, sino un lugar de comunicación, de fusión del sujeto y el objeto” (*EI*, 19).

Desde esta concepción, el sujeto no es más que una ilusión, conjunto formalizado que cobra apariencia de realidad, pero es sólo apariencia (que estabiliza una realidad móvil, fragmentaria, inaprensible). Es un antropomorfismo en tanto el mundo es a la medida del hombre, pero un *antropomorfismo desgarrado*, que sabiendo que el hombre no puede serlo todo, no lo puede todo, es el gozoso y trágico constatar que el mundo responde a esa imagen de lo inacabado: El hombre es inacabado, el mundo también.

Para Bataille es justamente la visión del espanto la que lo libera –que no se distingue de la experiencia interior–. El espanto es muerte, noche, animalidad, deseo, desnudez, embriaguez, salvajismo, inacabamiento, herida. Es acaso por ello que, por momentos, la escritura de Bataille se muestra como la de un iluminado, como la voz de

---

<sup>165</sup>Dirá Bataille, “una mujer bajo la ropa” en el erotismo, “un dios en la garganta del animal del sacrificio” en la religión (*EC*, 34), en el mismo sentido, podríamos agregar, la risa y el llanto en las representaciones habituales, el silencio y la poesía en el discurso, entre otras.

quien se ha apoderado de un secreto (que no difiere para nuestro autor, del que revela el erotismo y la muerte). Su visión estática es “la visión del fondo de los mundos”, en la que el hombre se descubre ya sin salvaguarda trascendente:

Sólo un ser soberano conoce el éxtasis. ¡A no ser que el éxtasis esté concedido por Dios!

La revelación unida a mi experiencia es la de un hombre ante sus propios ojos. Supone una lubricidad, una maldad, que no tiene freno moral; la amistad feliz por lo que es sencillamente malvado, lúbrico. El hombre es su propia ley, se desnuda ante sí mismo.

El místico tenía ante Dios la actitud de un *súbdito*. Quien pone el ser ante sí mismo tiene la actitud de un *soberano*. (EC, 51)

Desde aquí puede leerse una crítica al humanismo. Todo *hombre cada vez más hombre*, homogéneo y cerrado sobre sí mismo, apresado para Bataille en el servilismo de la hipocresía moderna, es un hombre que se encuentra excluido de todo aquello no humano, de cualquier inhumanidad del hombre<sup>166</sup>. La hipocresía se descubre en el artificio de una humanidad que creyó hallar la libertad allí donde cerraba su mundo, y escapaba a lo que, ponderado como “horroroso”, no podía reducirse a su orden tranquilizador.

Esta forma de concebir al hombre, inserta en lo que se quería el círculo cerrado del sentido, la herida que hace ver la falla, el mal, la nada: el sujeto lejos de ser el portador de un poder y de una potencia que lo constituye en su identidad, está herido, mancillado (en *Sobre Nietzsche* leemos: “El hombre, en el acto de la carne, franquea mancillando- y mancillándose – el límite de los seres<sup>167</sup>”). Se da así un extraño movimiento en el que el sujeto no es más que el lugar de la falta de sustancia, sacrificio del sujeto que era antaño su propio sustrato.

---

<sup>166</sup> Resulta interesante establecer puentes con la lectura que realiza Bataille de Kafka en *La literatura y el mal* (LM), donde Kafka aparece mostrando al hombre y a sus límites, dibujando las formas impropias que le son propias, escribiendo la inhumanidad presente en la humanidad. Lo que Bataille llama el infantilismo kafkiano señala hacia la puesta en cuestión de lo humano, tensionado hacia su fatalidad. Infantilismo que se revelaba como una verdad profunda e impotente: “Esta fue la fuerza silenciosa y desesperada de Kafka: el no oponerse a la voluntad que le negaba la posibilidad de vivir, y de separarse del error común, que compromete, frente a la autoridad el juego de la rivalidad. Desde luego, no luchar para no destruir a un adversario más fuerte es cruel, es entregarse a una muerte segura” (LM, 116 )

La rebelión del niño contra el mundo del bien, contra el mundo de los adultos, está tramada por la fatalidad de todo lo que es humano de una manera soberana, lo que es soberano no puede durar sino en la negación de sí mismo o el instante duradero de la muerte (Cf., LM, 122).

<sup>167</sup>Lo que atraviesa el “deseo soberano de los seres” en el erotismo “no es inmediatamente el ser, es su herida: es un punto de ruptura en la integridad del cuerpo y el orificio de la basura. Esta herida no pone realmente la vida en peligro, sino sólo su integridad, su pureza. No mata, pero mancha” (SN, 51- 52). Esta idea se encuentra ampliamente desarrollada en *El erotismo* (E) (si bien no tomamos esta obra como parte del *corpus* de nuestra investigación, es preciso señalar que allí es Sade quien encarna la soberanía, o el hombre integral. Bajo la mirada de Bataille, Sade dio rienda suelta al carácter ilimitado de la literatura, proponiendo una especie de humanidad soberana. Cf. “El hombre soberano de Sade” y “Sade y el hombre normal” (E, 170-182 y 183-203).

Si la experiencia interior, soberana, es la renuncia a serlo todo, ya no será posible una fenomenología de la experiencia de la conciencia, sino una fenomenología de la experiencia que no puede ganarse en síntesis sucesivas, sino que se pierde a cada instante. Una fenomenología del sujeto desnudo, deslizante, que va desgarrándose, más aun, desintoxicado de todo halo de autoridad en esa desnudez.

Si la herida es la imagen del hombre, ¿cómo no volver sobre aquella cercanía con Hegel en la que la verdad se encuentra en el desgarramiento? Nuevamente vale preguntarse, ¿cuál es la distancia respecto al hegelianismo? Ya hemos señalado que cuando Bataille contrapone a Hegel el hombre del sacrificio, está abriendo allí la brecha en la que lo sagrado - inasimilable al saber y al discurso y a la negatividad de la acción- impone pensar en una negatividad sin empleo, en un sujeto que no será el sujeto del saber, ni amo, ni esclavo, sino soberano. Pero, ¿cómo se configura el soberano?, ¿o qué tipo de experiencia es la que permite hablar de soberanía en el hombre?

Permítasenos un rodeo. Ha sido Surya quien pone en aviso del título con el que apareció en 1943 *La experiencia interior negativa* (Surya, 1987: 322), ¿a qué refiere lo negativo?, ¿se trata de la negación del sujeto de la experiencia, de su transformación, de la posibilidad de dar sentido a la experiencia?

La negación, en primer lugar, puede entenderse en torno al sujeto: si bien la experiencia interior narra las desventuras de un yo, a la vez niega la posibilidad de pensar ese yo en términos de sujeto. Se trata en este caso, de un sujeto desdibujado, hecho jirones, amenazado por lo desconocido, puesto en cuestión por su propia experiencia. Se trata de un yo (el de Bataille), pero que a la vez supone a los hombres disponiendo de sus posibilidades, es decir, de transgredir aquello que obtura ese viaje hasta el extremo de lo posible (*cf. EI*, 18).

En este sentido, la negación que es propia de este tipo de experiencia supone también hacer tambalear el lugar del sujeto en tanto sujeto separado, en tanto sujeto de conocimiento: el sujeto llega hasta el extremo de no distinguirse del objeto. Sin un objeto de la experiencia, ni un afuera que se separe de él, la experiencia interior no es más que la experiencia de la desgarradura, de estar frente a lo imposible. Dice Bataille, “vivo la experiencia sensible y no la explicación lógica” (*EI*, 42), y esa sensibilidad desligada de los sentidos, llega a ser interior.

### ***La soberanía del antropomorfismo desgarrado***

Así, la configuración de la experiencia en esta obra (y en los otros textos que conforman la *Summa ateológica*) muestra ese aspecto de exuberancia y de exceso, que hace de quien se halla inmerso en ella, una especie de víctima de lo imposible: y esta parece ser la realidad de la experiencia ateológica de lo “divino”, donde si hay algo que se muestra, no es una presencia plena. En todo caso, lo propio de esta experiencia de lo imposible supone negar en el sujeto aquello que es individual, negar en él su posición de sujeto frente a un objeto, dando lugar en definitiva a la comunicación de esa *noche de la experiencia* en la que “las cosas se abrían, estaban al desnudo, como si yo hubiese muerto” (*EI*, 42). De este modo, la experiencia interior negativa, o bajo la expresión que Bataille da en muchas ocasiones *la experiencia en el punto extremo de lo posible*, exige más que devenir todo, dejar de querer serlo todo; y continuando por esa vía, implica el deseo de comunicar, el borramiento de los límites, la ausencia de la diferencia con los otros.

El soberano, aparece así, contorneado por la figura de un sujeto desgarrado que se sumerge en la experiencia interior negativa. La subjetividad aparece en el pensamiento de Bataille como una presencia ausente, una presencia que se muestra como lo imposible de asir simplemente porque ya no está. Vale decir, ya no está intacta en tanto que esa presencia encarnaba la totalidad, la completud, el cierre.

Sin embargo, por momentos pareciera que la noción de soberanía viene a reparar esa subjetividad lacerada. Y aquí el juego irónico al que invita Bataille al tomar conceptos caros al pensamiento occidental para transgredir su tradición, para llevarlos hasta el límite de su comprensión: hablar del *soberano*, es tensionar esa posible comprensión para decir que aquel ya no es más que pura impotencia, o, mejor, potencia de negatividad sin empleo, potencia de lo inhumano.

El soberano, la soberanía, para hablar del sujeto allí donde de éste ya no queda nada más que jirones. El soberano que ya no será una figura autoevidente, pues “no es el sujeto pleno y homogéneo de la auto representación moderna” (Esposito, 1991: 84) sino la sombra de una experiencia que deja destrozada toda posible identidad segura de sí, de su dentro y de su afuera, de sus límites y posibilidades.

Parece entonces que esta conciencia propia del antropomorfismo desgarrado, opone al sujeto productor, cerrado, conocedor de la verdad, una pregunta, un tropiezo “con la cuerda de la verdad”, un rumbo interrumpido. Verdad herida de muerte, obra ofrecida a las llamas, escritura insatisfecha, vida humana sin salvaguarda de sentido.

La existencia humana, desde esta idea de soberanía, está atravesada por el sinsentido, pues la incidencia de la pregunta que el hombre es para sí mismo, es herida de los seres, apertura a la nada, que no encuentra satisfacción, y no puede ser cumplimiento. La soberanía trama la desposesión de lo humano y su sentido, porque el punto extremo de lo posible, el punto extremo del ser implica el desgarramiento.

El hombre es fruto del azar, él representa un incidente. Su existencia no es más que una interrogación que hiere la idea del sentido pleno y su saber. Ahora bien, ¿qué quiere decir que el hombre representa un incidente? La palabra empleada por Bataille es *échéance*, traducida como incidencia pero que, en relación a la noción de azar, también podría dar cuenta de otros términos como “casualidad”, “ocasión”, “acontecimiento”, “ocurrencia”. Bataille señala entonces,

Si el hombre es una incidencia, lo que incide no es respuesta a la pregunta: es una pregunta que incide. El hombre interroga y no puede cerrar la herida que una interrogación sin esperanza abre en él: ‘¿Quién soy? ¿Quién soy?’

Yo soy, el hombre es –la puesta en cuestión de lo que es, del ser allí donde esté, la puesta en cuestión sin límites o el ser transformado en la puesta en cuestión del mismo ser (Bataille, C, 103)

Evento desconcertante, ocurrencia que pone en cuestión, incidente de la pregunta que no puede ser reducida a una respuesta. Ese incidente representa el hombre. Y más. También cuestionamiento a lo acabado del saber o de un hacer (obra) que se da como respuesta, puesta en cuestión del proyecto de la modernidad, de la obra como obra.

La soberanía, en este punto, podría ser tomada como un concepto que ilumina la apertura del ser a una experiencia de desposesión, experiencia de la puesta en cuestión de aquello que se nos muestra como la verdad acabada y que se presenta como una respuesta que no está precedida por ninguna pregunta. Si todo lo que es puede pensarse como un incidente, ofreciendo desde esta mirada la apertura frente a lo dado, entonces la existencia humana puede presentarse como aquella pregunta que, no sólo pone en cuestión lo dado, sino más bien cuestiona lo que se ofrece al hombre como lo dado que él es. Bataille marca esta diferencia al decir:

cada incidencia (cada ser) es el grito de la puesta en cuestión, es la afirmación de lo aleatorio, de lo eventual. Pero el hombre es más: la puesta en cuestión no es en él solamente como en cada estrella (o como en cada animalillo), el hombre conjuga todos los modos de puesta en cuestión en las formas de su conciencia, acabando por convertirse él mismo –por reducirse- a pregunta sin respuesta. (EC, 104)

El conjunto de la obra de Bataille podría revelarse en un profundo empeño por delinear un nuevo concepto de soberanía, subversivo de su contenido tradicional, extranjero al mismo. En esta distancia fundamental, la gravedad de la noción de soberanía se descubre como apertura de una profunda reflexión sobre la subjetividad, y de una obstinada revuelta contra el humanismo.

Frente al hombre liberado de cualquier alteridad, seguro de sí mismo y de su obra cumplida, Bataille señala una peculiar revuelta, decimos, ya que no se compromete en el juego de la rivalidad, buscando una salida satisfactoria, sino que se inscribe como la herida que da cuenta del inacabamiento de aquello que llamamos humano.

Desde Bataille, la soberanía, será ese nuevo espacio para pensar la subjetividad como espacio de la herida, del desgarramiento. El sacrificio del sujeto moderno da lugar al soberano que puede hacer experiencia de lo sagrado, de las efusiones de lo sagrado en las que no hay ni un resultado de su acción esperado, ni un conocimiento acabado logrado por él. La soberanía señala hacia ese espacio despejado por la experiencia que marca la apertura del sujeto, liberado de la servidumbre al mundo de la acción y del trabajo (o de la ciencia que trabaja). En este sentido, desarmado el complejo del cumplimiento servil en la esfera homogénea (en el que el proyecto se desarma a su vez negándose, fracasando), no hay autoridad que irradie luz, más que la propia consumación, más que la propia pérdida, sólo queda gastarse en la experiencia que el hombre puede hacer yendo hasta el límite de lo posible. Sólo queda la soberanía (aunque, para ser tal la soberanía no pueda ser buscada ni forjada como proyecto).

La subjetividad es entendida aquí como el lugar de “un combate” (*EC*, 24) donde la interioridad expuesta, la conciencia deshecha que se reconoce siendo el lugar de la negatividad sin empleo no gana esa pelea. La pierde. Bataille llega a preguntar: “¿Qué significa, además, la soberanía que no reina, desconocida por todos, ante el ser y empero ocultándose, sin nada que no sea ridículo o inconfesable?” (*SN*, 131). La respuesta, lejos de apuntar hacia la majestad o autonomía, celebra su ausencia. Celebra incluso la extinción del sujeto como propiedad: “La soberanía verdadera es un darse la muerte, una «ejecución» tan concienzuda de sí misma que no puede, en ningún instante, plantearse la cuestión de esa ejecución”. (*SN*, 131).

En este marco, parece difícil comprender la noción de soberanía batailleana sino en un diálogo crítico con la dialéctica del señor y el siervo, un diálogo donde Bataille

cuestiona las nociones hegelianas, atravesando y forzando a la dialéctica misma<sup>168</sup>. Este forzamiento se vincula a la apropiación que realiza acerca de la negatividad. Si en Hegel la negatividad implica el devenir mediado en el que la conciencia va ganándose a sí misma en sus múltiples enajenaciones y superaciones para llegar a reencontrarse, o ser para sí, es que ella [la negatividad] supone entonces el cierre de un círculo, implica la satisfacción final tras contradicciones que aparecían como insatisfacción. Bataille, en cambio, tomará de la dialéctica hegeliana esta idea de negatividad, sólo que no confirmará su cierre, su acabamiento, su satisfacción. Más bien, se tratará en esta perspectiva de mostrar que no hay tal cosa como la ganancia final de la conciencia en el Saber Absoluto, sino pérdida, inacabamiento.

A partir de lo anterior, es posible avanzar en la comprensión de lo que Bataille llamó *antropomorfismo desgarrado*: La perspectiva batailleana concentra su atención en torno al sacrificio del sujeto, a la pérdida del sujeto (auto representado en los esquemas de la modernidad como ser cerrado y completo, impugnado desde esta filosofía trágica que propone Bataille). En este entramado, la relevancia del fenómeno del sacrificio está vinculada a la posibilidad de reencontrar los lazos de comunicación intensa entre los seres, librando una batalla contra el mundo opaco, cerrado y servil que propone la burguesía.

La concepción batailleana trama la situación en la que el sujeto, atravesado por lo sagrado, se auto inmola, se autosacrifica como yo. Lo sagrado, entonces allí, lejos de ser una presencia (que por caso encarnaría Dios) es más bien el deslizamiento, las aperturas, la “coincidencia” en la herida del sacrificante y la víctima, experiencia del afuera, desgarrón que corre el riesgo de lo posible hasta lo imposible.

Desde esta mirada, la noción de soberanía quiere profundizar la crítica al mundo de la razón que encadena toda acción al cálculo y a la servidumbre, proponiendo una experiencia que se liga a lo sagrado y esa economía de la donación de sí que no implica salvación, ni ganancia ni trascendencia ni redención. La faz sagrada que está presente en el éxtasis del soberano, en su heterogeneidad, representa el reverso del servilismo en el que queda apresada la negatividad hegeliana. La negatividad sin empleo del sujeto tal como se puede pensar a partir de la figura del soberano en Bataille, impone su inscripción en la ausencia de satisfacción. Se traza lo que podríamos llamar un *reconocimiento desgarrado*, que nunca es total, que no tiene cierre.

---

<sup>168</sup> Cf. Campillo, A., «El amor de un ser mortal» (S, 9-43)

## CAPÍTULO 5

### *La soberanía negativa. La crítica batailleana al sujeto, la acción, el saber y el sentido*

Surya ha señalado un elemento del pensamiento que vale para la noción de soberanía: la aparente simplicidad del vocabulario batailleano puede llevar a confusiones, ante lo que Surya recomienda más bien atender aquellos movimientos que establece Bataille y los corrimientos que pone en juego en los que, como en el pensamiento de Nietzsche, se debiera buscar debajo de las apariencias ese “paciente y herético trabajo de distorsión” (Surya, 1984: 340) que vuelve extraños los términos y los hace hostiles a cualquier tradición.

La molestia, la perplejidad, la confusión que puede despertar en un primer momento el uso que Bataille hace del término soberanía llevan a considerar múltiples aspectos en contra de los cuales Bataille mide “el valor de uso de la soberanía”: lo inadmisibles, heterogéneo, excrementicio se conjuga en un vocablo que en apariencia sólo indica lo elevado, lo supremo, el poder. Campillo por su parte sostiene que:

La “soberanía” de la que habla Bataille es esencialmente paradójica. De entrada, la palabra indica superioridad, supremacía; y, de hecho, Bataille la utiliza para referirse a los estados extremos de lucidez, de coraje, de inocencia y de gloria. Pero, al mismo tiempo, el propio Bataille repite una y otra vez que la lucidez no lo eleva a las cumbres del “saber absoluto” sino que lo arroja a la noche del “no-saber”; y que el coraje no le otorga ningún dominio sobre el mundo y sobre los otros, sino que le lleva a reconocer humildemente su impotencia y su fragilidad; y que la inocencia no le devuelve al estado de inconsciencia infantil o animal, sino que le obliga a cargar con la culpa de quien ha transgredido las leyes de la tribu y ha mostrado su desnudez ante los otros; y que la gloria no lo aísla ni lo eleva por encima de sus semejantes, sino que más bien lo entrega a las formas de comunicación más extremas: el erotismo, la amistad y la solidaridad compasiva con el resto de los humanos (Campillo, 2001: 96).

La soberanía en Bataille más que referir a una superación del hombre, supone dar lugar a aquello que el hombre ya es, pero que está reducido, domesticado, servilizado. En el valor de uso de la soberanía batailleana, en la transgresión de la noción de soberanía tradicional, múltiples son los flancos que son atacados: la que refiere a una atribución de estatus y poder de una subjetividad autónoma y “sustancializada”, la que remite a la atribución de poder religioso o sagrado, la que es compatible con un orden del saber que estipula un orden de objetos, la que refiere a su significación política.



¿Cómo dar cuenta del valor de uso en el que Bataille inscribe a la soberanía, corriendo esta noción de su eje político, moderno, leviatánico? ¿Cómo mostrar los múltiples flancos que entran en batalla en el uso que Bataille hace de la noción de soberanía? La soberanía, en tanto concepto del ámbito propio de la filosofía política, no es ajena a las operaciones que Bataille realiza con otros conceptos o nociones. Sometida a cierta violencia o forzamiento, deja de ser un concepto propiamente dicho y, puesta a prueba de sus límites, llega en el extremo a resultar irreconocible para la filosofía política. Se trata de un trabajo sobre el lenguaje en sus umbrales, que retoma conceptos de la tradición para dislocar su significado: en la soberanía vienen a confluír aspectos de la figura del acéfalo, de Dioniso, del superhombre, del amo hegeliano, del hombre de la negatividad sin empleo reconocida, y del hombre del sacrificio.

Atendiendo a los caracteres improductivos y críticos bajo los que nuestro autor concibe esta noción, proponemos la denominación de “soberanía negativa” para dar cuenta de la tentativa batailleana de una soberanía-sin-soberanía. Planteamos en este capítulo, entonces, los caracteres de la soberanía negativa que propone Bataille, refiriendo a la crítica al sentido que se despliega en la crítica que establece al sujeto, a la acción (y el proyecto) y al saber. Para ello, tomamos los desarrollos de la *Summa ateológica*, considerando luego algunos elementos que remiten a *La Souveraineté* para, por último, sopesar la influencia de Bataille en el pensamiento político contemporáneo crítico de la soberanía teológico-política.

Hemos organizado este capítulo que expone el núcleo negativo de la soberanía en cuatro apartados (los primeros tres centrados en la *Summa ateológica* y el último en *La Souveraineté*): Establecemos en el primer apartado la crítica al sujeto y la reconfiguración de la noción de decisión (atendiendo a su vínculo con una temporalidad kairológica), reconociendo la relación entre la *improbabilidad del sujeto y la soberanía*. En el segundo apartado, realizamos una caracterización negativa de la soberanía considerando las particularidades de la *operación soberana*: que se alza *contra la acción, la obra y el proyecto*. En el tercero, presentamos el *deslizamiento del saber al no-saber* que corresponde a la soberanía negativa, trazando la crítica al sentido en su pérdida. En el cuarto apartado, exponemos las paradojas de la soberanía negativa tensada entre la subjetividad y la comunicación con los otros, entre la soledad y el reconocimiento no servil para, por un lado, dar cuenta de la *condición impolítica de la*

*soberanía* batailleana y, por otro, introducir la recepción que ha tenido la noción de soberanía en algunos debates filosófico-políticos contemporáneos.

### 5.1. Improbabilidad del sujeto y soberanía

En un texto temprano titulado *Sacrificios* (1933), encontramos una apuesta que recorrerá toda la trama de la obra batailleana: la idea de que el hombre es sólo una posibilidad improbable. Este texto forma parte del mito que Bataille construye desde 1927 para dar cuenta de la diferencia entre el hombre y el animal en *El ano solar* y las numerosas versiones de *El ojo pineal* y es retomado (y reinscripto) como motivo muchos años después, en *La Experiencia Interior* (aunque el autor no dé allí su título, el texto es retomado, corregido, en partes ampliado).

Con interés de señalar que en la mitologización que propuso Bataille en *El Ojo pineal*<sup>169</sup> está presente una figuración de la soberanía del hombre, retomaremos este desarrollo en el que la improbabilidad de lo humano conjuga la imagen de lo más luminoso y reverenciado con lo más infame, dejando al descubierto las contradicciones e infirmitades que están a la base de la vida y su representación. Criticando específicamente el abordaje de las ciencias en la descripción de lo humano, Bataille desarrolla a partir de estos textos lo que llamaríamos una *poiesis* mitologizante, viendo en el mito la posibilidad de esa producción que haga transparente una verdad que a la antropología científica y racional se le escapa.

En este sentido, el mito remarca lo informe del universo y la inutilidad de la vida humana que el mismo produce<sup>170</sup>. Bataille propone una antropología mítica que no reduzca el origen del hombre a las limitaciones que la ciencia y la razón permiten concebir. De modo que mitologizar el origen del hombre - su distinción respecto a la naturaleza, su distancia con la animalidad y sus posibilidades y transgresiones- no sólo implica la crítica a la ciencia, sino también impugnar la reducción que del universo y del hombre se realiza en su nombre; de modo que ante la certeza de un origen irrepresentable, el mito propone una representación de la vida y de su sentido que

---

<sup>169</sup> El mito del ojo pineal, resulta del desarrollo de una intuición que aparece en *El ano solar* (escrito en 1927) en la que Bataille describe el universo, la tierra y los seres que en ella habitan tomando como principio al movimiento y una erótica singular que alimenta al mismo.

<sup>170</sup> Tiempo después, en 1929, en aquel proyecto de “diccionario crítico” (o lo que puede leerse como un diccionario mitológico) que apareció en *Documents*, el universo aparece atravesado por el calificativo de *Informe*, proponiendo “que el universo no se asemeja a nada y que sólo es informe significa que el universo es algo así como una araña o un escupitajo (cf. CS, 55).

excede todo marco de comprensión meramente racional, es decir, que excede la mera representación (*OP*, 53).

El rol que Bataille le otorga al mito en estos textos tempranos, no está cargado de las solemnidades con las que el romanticismo a menudo lo revistió. Por el contrario, el mito no se despoja de la parodia: el mito y su comedia se asoman a la representación de la totalidad y sus ambigüedades, pero bajo la conciencia de que “está claro que el mundo es puramente paródico, es decir, que cada cosa que miramos es la parodia de otra, o incluso la misma cosa bajo una forma engañosa” (*OP*, 15).

La instancia mítica no es simple representación sino “consumación violenta del ser” (*OP*, 62)<sup>171</sup>, en la que Bataille distingue la humanidad de la animalidad, señalando que esta última está ligada a la necesidad<sup>172</sup>: mientras que el animal sigue atado al eje horizontal del mundo, o mejor, a la visión horizontal que sólo ve en su transitar los frutos que éste puede ofrecer para su sustento, el hombre puede transgredir esa visión horizontal gracias a la existencia (virtual) de un ojo pineal. Se trata de un ojo soberano que se abriría en la parte superior del cráneo, permitiendo la contemplación del sol de frente: “creía necesario que después de un largo período de servidumbre los seres humanos tuvieran un ojo expresamente para el sol (en tanto que los dos ojos que se encuentran en las órbitas se apartan de él con una especie de estúpida obstinación)” (*OP*, 46).

### ***Lo improbable***

Bajo esta mítica consumación violenta del ser, la vida humana señala hacia la consumación de una libertad soberana. Las coordenadas que la vida ofrece son asumidas en la humanidad y consumadas en la misma excesiva potencia de la vida. El mito del ojo pineal trasunta la antropología batailleana, mostrando cómo aquello más improbable se presenta a sus ojos como lo más necesario: un ojo que se abriría en el centro del cráneo, en su parte superior, permitiendo la visión celeste o la contemplación del sol de frente. Un ojo que no es del espíritu o un producto del entendimiento, “sino más bien una existencia inmediata: se abre y se ciega como una consumación o como una fiebre que devora al ser, o, más exactamente, la cabeza” (*OP*, 61). El sol cegando al

---

<sup>171</sup>En esta mitología cómica Bataille despliega una suerte de geometría materialista del movimiento erótico, dejando al descubierto las contradicciones que una representación racional no mostraría

<sup>172</sup> La perspectiva acerca de la animalidad irá complejizándose en el desarrollo del pensamiento de nuestro autor, pues Bataille valorará luego en la animalidad la instancia de la inmanencia o continuidad que la humanidad ha perdido (*cf. TR*).

ojo, encendiendo a la cabeza revela la impronta de la noción de gasto del cual es imagen.

Esta mitología de la consumación, del otro-hombre que brinda indicios de la perspectiva que sobre la soberanía traza Bataille, es presa del destino de todo mito solar: representando la elevación suprema, implica a su vez la precipitación al desastre. *El Ojo pineal* señala su propio imposible, pues si bien el hombre está llamado a la verticalidad solar, su mirada se mantiene en el horizonte animal, en el eje horizontal que refleja la existencia encadenada a la necesidad. Lejos de entregarse a esa liberación, a la ausencia de límites a la que virtualmente accedería, los ojos, en cambio, le mantienen aferrado al eje de la necesidad y el dominio. Este carácter mutilado (de la mirada) del hombre, no deja de señalar las ambigüedades entre la soberanía virtual y la servidumbre real que Bataille a lo largo de su obra se encargó de desplegar.

Es en el marco de esta mitología que encontramos el texto que será retomado en *La Experiencia interior*<sup>173</sup>, texto en el que se presta a pensar la subjetividad bajo la figura del *yo*, atravesando ese centro por una de las formas en que se da el exceso y la violencia sagrada en los seres: el sacrificio. Es sabido que el sacrificio fue una de las imágenes y fenómenos que arrebató la atención de Bataille durante gran parte de su vida, pero creemos que en este contexto es una hebra que nos permite pensar cuál es el tipo de temporalidad que corresponde a esa figura herida que es el hombre desde este retrato que intentamos acercar.

El sujeto en tanto *yo* es presentado en aquel texto como una conjunción que cobró su posibilidad en un momento único, momento de suerte que decide que una improbabilidad infinita sea, ya que “si la más mínima diferencia hubiera sobrevenido en el curso de los acontecimientos sucesivos de los que yo soy un término, en el lugar de ese *yo*, íntegramente ávido de ser *yo*, se encontraría *otro*” (*OP*, 27).

Una presencia que se desvanece en su mismo aparecer, el *yo* como una “improbabilidad infinita” (*OP*, 28), un vacío consumado en el que se juega la existencia, como en un sacrificio de posibilidades que se encuentran e irrumpen en un instante quimérico, inaudito. En esta idea, ya resuena con un tono potente la idea misma de la suerte, del juego en el que sumido el ser humano, se encuentra arrastrado a una existencia imperativa a partir del *yo*, pero cuya existencia no es más que una posibilidad, de hecho, atravesada por la más profunda e infinita rareza. Y así, nos

---

<sup>173</sup> (Cf. *EI*, 77 y ss).

encontramos con que el imperio del yo se ejerce en un vacío: no es más que una construcción improbable e inestable, sin fundamento más que la suerte.

Bataille, como hemos visto, concibe la subjetividad desde una perspectiva crítica de la representación moderna sea que esta esté ligada a aspectos epistemológicos (en el dominio del saber), políticos (en el dominio de la acción y la decisión), teleológicos (como constructor del sentido de la historia y del mundo). Quebrando desde diversos frentes esas posibilidades de pensar el sujeto se deja ver el quiebre de la representación del tiempo y de la historia. El gusto por la pérdida, o más bien, la mirada batailleana que se extiende a partir del horizonte del gasto, de la pérdida, de lo escatológico se ve en la incidencia que tiene la noción de catástrofe, que llega hasta convenir a la temporalidad misma.

Desde este “*pensamiento del desastre* (es decir pensamiento que sigue pensando aunque el astro se haya perdido); y *pensamiento catastrófico* también (es decir, pensamiento que sigue pensando después de la caída del astro, en el borde del hoy dejado por el meteorito)” (Tatián, 2009:360) se da una preeminencia de la suerte en un mundo ateológico. El término catástrofe da cuenta de suyo de aquello que, destruyendo, altera el orden regular de las cosas. Es decir, refiere a la dinámica del cambio que es dramática en algún sentido, cuyo desenlace está mancillado por el *mal* inesperado. En este sentido, el autor no ahorra en imágenes que despliegan estos alcances, pues la imagen de un estrépito de trenes en colisión da cuenta de la potencia de aquello que decide la vida humana: la suerte, la improbabilidad, o ese momento único en relación a la improbabilidad que el hombre es.

En este pensamiento de lo inacabado, el tiempo tiene su lugar relevante. La improbabilidad posible que es el sujeto se juega en momentos en que su existencia profunda puede aparecer como tal. Existencia en profundidad que ya no se despliega en su propia aprehensión (como sujeto cerrado y autosuficiente) sino que aparece como éxtasis, como existencia-fuera. Así el sacrificio, junto con el erotismo, la risa, la fiesta, entre otros, son las efusiones donde la existencia profunda hace experiencia de su ser inacabado, de su insuficiencia, de su ser herida, de su afuera. El objeto (y arriesgamos, el tiempo) de la experiencia extática se descubre como catástrofe: “en esta posición del objeto como catástrofe, el pensamiento vive el aniquilamiento que lo constituye como una caída vertiginosa e infinita; de este modo la catástrofe no sólo constituye su objeto, sino incluso su estructura” (*OP*, 35).

Dos tiempos se trazan. Uno el de las circunstancias comunes, en las que el tiempo es apresado, anulado, *encerrado*, en las formas bajo las cuales el hombre produce su ganancia, sus intercambios, su satisfacción proyectada y su crecimiento. Se trata del tiempo de la duración, de la homogeneidad en la que el yo es demorado en pos de una salvación. En otros términos, podríamos decir que se trata del tiempo profano donde toda equivalencia es subsumida en un cuadro de homogeneidad. Sin embargo este tiempo de la duración, si bien está atravesado por la finitud, la misma aparece enmascarada en la postergación y la espera. El tiempo que se proyecta (o el tiempo del proyecto) es el tiempo que se extenúa ante la finitud: “así es como el tiempo, virtualmente reversible, languidece, y con el tiempo toda existencia” (*OP*, 36).

El otro tiempo es el tiempo catástrofe, tiempo que se manifiesta más bien como intensa rebelión contra la finitud, si bien la muerte es su horizonte. La experiencia de este tiempo catastrófico está atravesada por la posibilidad improbable de la comunicación (o lo que Bataille llama aquí la noche que reúne erotismo, poesía, fiesta, embriaguez, etc.), es una experiencia de consumo, de destrucción, de pérdida, de sacrificio. Mientras que la salvación hace postergar la satisfacción del deseo, la dramatización de la escena de ese instante imposible al que estamos prometidos (o la muerte) es la liberación del tiempo de sus ataduras. La heterogeneidad aparece en el rostro desquiciado, enfermo, roto de quien sabe que es una falla que quiere comunicar con un ser tan insuficiente como él mismo. Tiempo de la violencia sagrada que ya no es más espera sino resolución, decisión.

La catástrofe es todo aquello que abarca un horizonte nocturno, aquello por lo que la experiencia desgarrada entra en trance —es la revolución—; es el tiempo libre de toda cadena y cambio puro; es el esqueleto que surge de un cadáver como de un capullo y vive sádicamente la existencia irreal de la muerte (*OP*, 36-37).

La existencia del tiempo como catástrofe, es también la ruina del conocimiento, o de esa separación que la tradición supo ver entre sujeto y objeto. La catástrofe del instante sacrificial arruina cualquier fijeza y valor que el entendimiento quisiera atribuirle al mundo. Nuevamente aquí, pero en este punto desde la temporalidad, la construcción del valor del yo, del mundo de objetos y su conocimiento, es puesta en cuestión para dar cuenta que el mundo profano y su tiempo de producción y de esperas, no es más que una existencia empobrecida, minada, caída.

La perspectiva batailleana no supone entonces que todo deba “someterse al juicio de las cosas cuya existencia es profunda, sino que la existencia profunda debe proyectarse en la ilusión [del yo y del tiempo profano o del mundo de la espera] que la

encierra” (*OP*, 39). Esta advertencia es claramente asimilable a la relación entre la economía restringida y la economía general, vale decir, que el sentido del tiempo de la producción, la acumulación y el trabajo que se enmarca en la duración, es el sin sentido del gasto del tiempo que estalla sin por qué.

En *La Experiencia Interior* encontramos la noción de *catástrofe* como ese objeto de la pasión, de la experiencia mística ateológica que quiere comunicar Bataille, y allí, el tratamiento acerca del tiempo nos lleva a comprender porqué el tiempo sagrado, tiempo catástrofe o tiempo de la pérdida en el instante, se opone al tiempo del proyecto, de la demora, de la postergación. El tiempo catástrofe cobra su singular significado y fulgor en el sacrificio. El sacrificio es lo contrario del proyecto; en el primero “el acto concentra en sí el valor” (*EI*, 145), mientras que en el proyecto el resultado es lo único que cuenta. Se trataría, desde aquí, de hacer ver cómo en el instante sacrificial todo está puesto en juego, algo así como un presente en el que todo está comprometido.

Del lado del proyecto, la demora, la postergación, la instrumentación de medios para lograr ciertos fines, tienen la extravagante significación de que, importando sólo el resultado, es en los medios en los que se pone toda la atención y la tensión para acceder, por la mediación, a ese presente-postergado (futuro) que se interpreta como la redención o salvación de todas las mediaciones y servilismos previos. En el otro extremo, el sacrificio “abrió los ojos del hombre a la contemplación de esa realidad excesiva, sin medida común con la realidad cotidiana y que, en el mundo religioso, recibe el nombre de lo *sagrado*” (*LE*: 243).

### ***El instante maldito***

En este sentido, vale decir que la paradójica constitución del tiempo-proyecto mientras rescata la presencia imperativa de lo sucesivo en la postergación y promesas continuas, niega el elemento de *mal* que el tiempo posee. El *elemento maldito* del tiempo es aquello que domina las cosas y las acciones, llevándolas hacia su propia negación: “es lo incognoscible mismo que, a cada sucesión de instantes, se abre en ellas, como se abre en nosotros lo que viviríamos si no nos esforzásemos en regirle con apariencias de conocimiento” (*EI*, 145). El mal de este tiempo que recoge las cosas y los seres en su destrucción no niega lo sagrado sino que, por el contrario, lo supone constituyendo la temporalidad como sacrificio de todo lo que es en el tiempo.

Considerando que el problema del tiempo es una de las aristas del pensamiento batailleano que ilumina otros problemas que el autor pone en juego, caemos en la cuenta

de su relación con la soberanía y la servidumbre. La subordinación a tareas previas en la consecución del proyecto se opone a la *urgencia que decide*, sin cálculo, sin mediación posible. Así, la operación soberana tiene tal carácter de urgencia que “ser soberanamente significa no poder esperar” (*EI*, 183).

Un cataclismo sin redención, catástrofe del mundo sin salvación posible: esa parece ser la imagen que Bataille deja tras las huellas de ese pensar que pone en tensión las estancias en que se dispersa el laberinto de lo humano. El tiempo del sentido, la historia como sentido se desdibuja sin una garantía (o un garante) trascendental. De modo que aquí, la muerte de Dios hace lugar a la matriz informe de lo sagrado: “Ahora la suerte está echada, la partida perdida mil veces, el hombre definitivamente solo –sin poder decir nada (a menos que actúe: que decida)” (*EI*, 36).

Puesto que ya hemos tratado de indicar que el sujeto desde el pensamiento de Bataille es el lugar de combate de lo servil y lo soberano, sujeto que no queda indemne tras la experiencia que hace jirones, ser que es herida comunicante, en suma, sujeto que ya no es sustancia y conciencia, sino que es fragmento, deslizamiento, etc., cabe preguntarse ¿qué es lo que en él decide?

Frente a la figura del hombre (acéfalo, moribundo, roto) que se presenta desde pensamiento batailliano, la idea del automatismo irreflexivo<sup>174</sup> o inconsciente pareciera surgir sin muchas complicaciones. En cuanto pensamos en ese ser desgarrado y que “ha perdido la cabeza”, también aparece como su sombra la visión de un cuerpo moviéndose más allá del control que tiene de sí mismo, relacionándose con el mundo y los otros en un desencadenamiento que no controla y, menos, decide. Sin embargo Bataille habla de decisión. Pero ¿qué decide si el límite, los límites del sujeto son tan borrosos?

La decisión requerida es la de ese ser que está tensado entre el proyecto y la suerte, entre el servilismo y lo soberano, una decisión que se toma desde esa “salvaje imposibilidad que soy, que no puede evitar sus límites y no puede tampoco mantenerse en ellos” (*EC*, 34). Decisión humana desde un *quien* que es fragmento, cuyo punto de incidencia (su hacia qué, la decisión misma), está dirigida a renunciar al aplazamiento y saberse inacabado, imperfecto, mancillado. Se trata de la decisión en la tragedia, “cada vez que un trágico desorden exige una decisión inaplazable” (*EI*, 37).

La decisión remite entonces una tirada de dados, a la puesta en juego, incluso a pérdida. Esta decisión entonces, es un salto, pero un salto sin red. La decisión

---

<sup>174</sup> Automatismo que puede leerse en “Mimetismo y psicastenia legendaria” (Caillois, 1939).



atravesada por la suerte parece escapar de la economía de la especulación y la ganancia. En todo caso, la decisión que apunta a la puesta en juego no puede ser idéntica a la decisión racional que se encamina hacia un proyecto (que sigue manteniendo, según Bataille, la vida en su forma miserable amparada en la seguridad y estabilidad del proyecto): Decidir en este marco es saltar, es ir hasta el límite de las posibilidades aún en su improbabilidad. Decidir es querer al hombre con toda ferocidad, forzando incluso ese momento único que decide la existencia, forzando la suerte.

Hay decisión, pero la misma está atravesada por ese elemento heterogéneo y perturbador como escapa a la razón. Querer la suerte, ir ferozmente hacia el hombre, hacia lo que el hombre es en sus posibilidades es no reducirlo. Así, el gesto que introduce la suerte habla también de ese aspecto sagrado, incontrolable, de *lo que es*. La suerte ha decidido cada ser, instante único de desencadenamiento que dio origen a lo improbable que el hombre es.

No hay un fundamento para la suerte, tampoco mérito. El mérito reduce lo improbable a la lógica del esfuerzo y el trabajo, reduce la suerte al logro. Fuera de esta lógica de reducción, Bataille remarca que la suerte crea de golpe, podría decirse incluso, caprichosamente. Es la creación de un niño que juega sin tener en cuenta qué pasará en ese después que sucederá al instante en el que él juega. Mientras que la disposición teleológica busca un fin, un sentido y una razón de lo que es, en Bataille está comprometido *lo que es* al puro azar, a la suerte.

Se comprenderá que la preeminencia de la suerte se da en un pensamiento que ha conjurado la teología y que se piensa desde la ateología. La teología imagina el mundo acabado, pero ya muerto Dios (sostén del acabamiento, del cumplimiento de los fines), se abre la desgarradura que muestra al mundo inacabado. La ateología no reduce el desgarramiento, lo profundiza, lo muestra al desnudo: en su aspecto risible y en su aspecto trágico.

### ***La suerte o el desencadenamiento***

La ateología batailleana llama a pensar desde esta perspectiva: ya sin dios y en el fondo de los mundos no hay revelación, hay decisión. Hay experiencia interior, noche y suerte. No hay salvación ni proyecto. Hay puesta en cuestión. El acento está situado en la apuesta a la cuestión, en el juego que cuestiona el mundo de las previsiones. La suerte es aquí una herida que se abre en el orden y el tiempo del mundo, desarreglando toda

regla posible que pudiera establecerse y cualquier especie de necesidad de que todo siga la regla.

Pero así como no hay Dios ni sustancia, Bataille lleva a pensar la suerte desde la idea de la incidencia, del desencadenamiento, donde la “suerte es el arte de ser o el ser el arte de acoger la suerte” (EC, 87). Desencadenamiento, caída, que acoge lo improbable en su seno y hace que lo inesperado sea. De modo que es difícil imaginar una suerte definitiva, pues la misma iría en contra de su propia improbabilidad. La suerte es juego y, a la vez, estado de gracia que no se logra tras meritorias tareas y negaciones. Se la acoge o no, se va hasta el extremo de lo posible o no.

Pero la suerte no puede desligarse de la cumbre moral, tal perspectiva es la que se propone en *Sobre Nietzsche*. Pues si la suerte es la puesta en cuestión, el juego, el desencadenamiento del hombre en el instante solar, también “la suerte es el punto doloroso en que la vida coincide con la muerte: en el goce sexual, en el éxtasis, en la risa, en las lágrimas” (EC, 91). Sin embargo, es imposible habitar esa cima, habitar el éxtasis, estar fuera de sí; es improbable que el hombre pueda permanecer en ese pináculo trágico entre la vida y la muerte, abierto a la desnudez de la herida que comunica, sabiéndose y sintiéndose en el tiempo inacabado e improbable.

La vida humana, desde la perspectiva de Bataille, está tensada entre la comunicación y el resguardo del sí mismo, sin embargo claramente Bataille ubica su pronunciamiento en la tragedia, en oposición a la miseria y previsión (burguesas): “Vivir es lanzar los dados locamente, pero sin retorno. Es afirmar un estado de gracia y no alarmarse de las consecuencias posibles. En la preocupación por las consecuencias comienzan la avaricia y la angustia” (EC, 92).

Ya sin reaseguro, la vida humana es pensada desde la suerte: “Sin mirada, sin absoluto, sin universo, mero instante en que se toca y cada uno se comunica con algún otro, un semejante anonadado, ofrecido y ante quien ofrecemos nuestro ser mortal” (Mattoni, 2006: 117). Por ello la ateología batailleana da un lugar fulgurante al instante desencadenado, en tanto que es el que tienta al sujeto en su propia perdición en los mares de la suerte. Ya no hay Dios o moral o poder celeste que dé lugar a las previsiones de la acción y pueda responder a ellas certificando su mérito. Ya no hay Dios que pueda retirar del juego al yo y calmar su ignorancia ante aquello del porvenir que está más allá de él. Si “el Dios de la teología no es más que la respuesta a la nostalgia que tiene el yo de ser finalmente retirado de juego” (EC, 99), la apuesta

ateológica exige la alegría ante el juego, o la *práctica (extática) de la alegría ante la muerte*.

Si en este cuadro debemos pensar la soberanía bataillena, es preciso entonces acentuar, en primer lugar, ese pensamiento sobre el tiempo y la suerte que implica salir de la lógica de lo utilitario en una fulguración del instante y de la experiencia trágica que se hace de él; en segundo lugar, reposicionar la decisión en la paradójica composición con la suerte, como si fuese posible decir que la decisión a la que apunta Bataille está *en la suerte* inclinada hacia el estado de gracia o, si es posible decirlo así atendiendo a las paradojas en la que queda confinada, una decisión que se da en concordancia con la suerte, hacia un sentido desconocido de antemano e imprevisible.

Bataille no colocó al Dios creador como la pre-forma del soberano: la pre-forma del soberano es el dios desmembrado (Jay, 2003: 114), o mejor, lo sagrado del instante que el sacrificio abre en el desmembramiento. Por tanto, la soberanía está atravesada de parte a parte por la matriz de la heterogeneidad extática, y por tanto la decisión no apunta de ningún modo de fortalecer el poder<sup>175</sup>, sino a la intensidad del instante y lo sagrado. El soberano responde por una figura divina trascendente, sino por lo in-forme sagrado. Así, como señala Jay “la noción de soberanía ofrecida por Bataille se opone a la expectativa de que pueda fundarse algún fundamento positivo o *arché* en la voluntad no racional de un soberano indiviso” (Jay, 2003: 114)

Deseoso de mostrar la falla de las formalizaciones y de desmontar la apariencia de las estructuras y la sustancia, Bataille propone una forma de la soberanía en la que lejos

---

<sup>175</sup> El texto de Martin Jay “La reafirmación de la soberanía en época de crisis: Carl Schmitt y Georges Bataille” (en *Campos de Fuerza*) pone en relación el tratamiento sobre la soberanía en Bataille y Schmitt, tomando en cuenta que ambos tan distintos y ajenos entre sí, dan cuenta de uno de los “fenómenos intelectuales más interesantes de la época que les tocó vivir: la revalorización del concepto de soberanía, un objetivo perseguido con igual fervor en ambos casos, aparentemente muy distintos” (100) Si bien Jay sostiene que “los conceptos de soberanía que proponían eran a todas luces diferentes, al menos en la superficie”(101), en ciertos aspectos sus planteos eran complementarios en tanto los dos reflejaban la importante influencia de una noción residual –contraria a la Ilustración– de religión secularizada. Jay señala que el problema de la soberanía no fue para Schmitt sólo un problema teórico, sino el elemento fundamental de su pensamiento acerca de los problemas políticos del periodo de Weimar y posteriormente también, donde se destacan la importancia de la revalorización de un concepto fuerte de soberanía que suponía: la capacidad de tomar decisiones políticas esenciales que se dan en el contexto de suspensión del orden constitucional (o “estado de excepción), que el poder que asume el soberano es indivisible y que sus actos están determinados por su voluntad y no se ajustan a ningún principio trascendental (racional o ley natural). Si bien estos elementos definen las antípodas entre Bataille-Schmitt, sin embargo, el paralelismo que traza Jay, se apoya, primero en que ambos buscaron detrás de la fachada racional de la ley, una base anterior de la soberanía: en ambos las decisiones eran existenciales y se tomaban sin atenerse a criterios; segundo, que tanto Schmitt como Bataille invocaron la soberanía como “antídoto contra la circulación y el intercambio interminables de mercancías y de ideas que, para ellos, constituían la esencial del mundo moderno” (Jay, 2003: 109).

de forjar o querer mantener un orden determinado, la soberanía es un ejercicio de puesta en cuestión: esa propensión al exceso, al éxtasis en Bataille hace que la soberanía este esencialmente infundada, “solo transformando en oportunidad (*chance*) su necesidad puede el sujeto soberano dejar de ser un momento más dentro de la razón y la historia universales (Weiss, 1986: 141).

## **5.2. La operación soberna: contra la acción, la obra y el proyecto.**

Es acaso por esa voluntad de exceso y éxtasis que las diversas formas en las que pueden transparentarse elementos de la soberanía aparece Bataille en contextos no políticos, sino más bien en aquellos atravesados por esa negatividad sin empleo que apunta hacia la inoperancia. Por tanto, la soberanía no conforma un Estado ni una Obra, sino que incide en cualquier conformación de tal índole para revertir su apariencia de forma acabada. Como sostiene Gasquet, tanto el superhombre como el soberano exceden el umbral propio de la acción, en tanto que “toda acción, inclusive si fracasa, está inclinada hacia una suerte de utilidad” (Gasquet, 1996: 54).

Al poner en entredicho el principio de utilidad Bataille ponen en entredicho el principio del sentido del hacer humano, el sentido del proyecto: la importancia del exceso muestra la imposibilidad del cierre de la acción y el sentido. La importancia del gasto, de la pérdida, de aquello que no puede reducirse al círculo cerrado de la producción y la ganancia hace que, revertidos su marginalidad y llevados al centro, sean indistinguibles de la soberanía. La soberanía está atravesada por un principio de pérdida. La soberanía significa entonces ese umbral de impotencia por el cual se dan las prácticas del gasto improductivo, en un derroche que ostenta lo irreductible de la vida humana. Principio cuyo sentido es el sin sentido.

### ***El tiempo heterogéneo del anti-proyecto***

Desde aquí puede entenderse la *Summa ateológica* como anti-proyecto, sin que por ello escape a la paradójica situación en la que es proyecto contra el proyecto, proyecto que fracasa y se sabe fracasado. Si bien puede leerse como cualquier otra obra, su fragmentarismo, la superposición de textos de distintas épocas y el salto de temas que Bataille lleva acabo ex profeso, hace casi imposible que sea leída desde la mirada

ingenua que considera que es una obra. Se podría decir que la *Summa* como anti-proyecto es más bien la escritura en la que la suerte incide:

La palabra "*chance*", como es sabido, tiene una amplia gama de significados; Bataille la emplea en su texto con casi todos: como "suerte", "oportunidad", "ocasión", "ocurrencia", "incidencia", "fortuna favorable" (opuesta a "*malheur*"), etc... En definitiva, la palabra francesa *chance* la emplea Bataille para "traducir" la palabra griega *kairós*. (Campillo, 2001: 97)

El proyecto contra el proyecto que encarna de forma privilegiada *La experiencia Interior* puede leerse a su vez como la escritura liberada a la suerte, a la voluntad de suerte. En este sentido, a la voluntad de suerte – como advierte Campillo- corresponde el *kairós* (y no *chronos*). Mientras que la noción de *chronos* "exige subordinar nuestras acciones a un proyecto, a una meta, a un fin, a un bien futuro"; *kairós*, o la suerte en Bataille, alude a la dispendiosa posibilidad de "hacer de cada acción un fin, una cumbre que se basta a sí misma" (Campillo, 2001: 97).

En muchos pasajes de *La experiencia interior*, la acción y el proyecto se oponen a la experiencia heterogénea que apunta a la soberanía:

He comprendido que evitaba el proyecto de una experiencia interior y me contentaba con estar a su merced. Tengo de ella un deseo sediento, su necesidad se me impone, sin que yo haya *decidido* nada. En verdad, nadie podría, pues la naturaleza de la experiencia es, salvo irrisión, no poder existir como proyecto (*EL*, 54).

La soberanía no puede ser proyecto, pues si lo fuera sería la puesta en marcha de un hacer (o saber) en pos de un estado de gracia soberano que supondría a su vez la cuenta de los pasos sucesivos que llevaron al mismo. Dice Bataille: "Comportarse como un amo significa no rendir cuentas jamás, me repugna la explicación de mi conducta. La soberanía es silenciosa o depuesta" (*EC*, 51).

Sin embargo, parece imposible mantener el silencio, la *Suma ateológica* y principalmente *La experiencia interior* y *El Culpable*, son claras muestras de ello: fracasa el silencio ante la soberanía<sup>176</sup>. No obstante, el exceso en la escritura de aquello que debería ser callado parece señalar algo que aún escapa de ser dicho ¿El exceso como otra forma de silencio?

Ahora bien, este elemento irreductiblemente excesivo del hacer humano es el chispazo que arremete contra la idea de un obrar que puede representarse como

---

<sup>176</sup> Sartre ha escrito sobre *La experiencia Interior* que se trata de un libro escrito desde el "mimetismo del instante", un libro que responde a su "propio movimiento", que pone en duda todo. Sartre ve en Bataille la estrategia de aligerar las palabras, vaciarlas, embeberlas en silencio, para desde allí desviar el sentido, deslizar su significado original (Sartre, 1978: 110).

completo y acabado. En este marco, Bataille establece una suerte de hegelianismo revertido arremetiendo contra la idea de Kojève del cumplimiento (del fin de la historia) que llevarían a cerrar la temporalidad de la acción en la que la misma deviene obra completa y en la que la historia se revela al fin discursivamente desde su comienzo. Ya hemos tomado en cuenta la carta a Kojève, en la que discutía la idea del cumplimiento de la historia o de su acabamiento, presentando la noción *negatividad sin empleo*, que pondría en jaque la idea del sentido y lo acabado de la obra (humana, histórica, etc.) abriendo a pensar, con su propia vida como ejemplo, en lo excesivo e irreductible de la vida humana.

Teniendo como marco estas críticas a la negatividad como acción, la experiencia interior soberana se muestra como negatividad sin empleo (de lo que se deriva la impotencia del soberano atravesado por la suerte):

Llego esta posición: la experiencia interior es lo contrario de la acción. Nada más.

La «acción» está toda ella, por completo, en la dependencia del proyecto. Y, lo que es más grave, el pensamiento discursivo está él mismo comprometido en el modo existencial del proyecto. El pensamiento discursivo es obra de un ser comprometido en la acción, tiene lugar en el a partir de sus proyectos. El proyecto no es solamente el modo de existencia implicado en la acción, necesario a la acción, es una forma de ser en el tiempo paradójica: *es el aplazamiento de la existencia* (EI, 54-55).

Como puede verse Bataille señala la complicidad de la acción, el proyecto, el pensamiento discursivo, el compromiso y el aplazamiento de la existencia. A este encadenamiento- del que la guerra es una parte más en tanto que niega el horror mismo<sup>177</sup>- Bataille lo identifica con una elusión de la existencia, con la suspensión de la intensidad de la vida en un movimiento que “no es morir, sino estar muertos. Es marchar por el mundo apagado y pálido por el que nos arrastramos habitualmente: ahí todo está suspendido, la vida está aplazada, de aplazamiento en aplazamiento...” (EI, 55).

---

<sup>177</sup> En algunos pasajes de *La Experiencia interior* Bataille vincula la guerra con el proyecto y la acción, no sin tener en cuenta que en la guerra se da el horror y la destrucción, pero el horror mismo “es superado”, en el engranaje en el que la batalla es una forma más de acción y negatividad en función de un proyecto de poder. (EI, 54) Por otro lado, es necesario indicar que Bataille concibe a la guerra como forma de gasto (LPM), pero se trata de un gasto que desde la modernidad se inscribe cada vez más en la lógica servil propia de los intereses nacionales que busca la obtención de ganancia o la adquisición de poder (en detrimento del prestigio). Aquel sentido de consumación violenta de la guerra, en el que podría leerse un tono nostálgico, es revertido bajo el señalamiento de las posibilidades que puede tomar el gasto: Bataille insiste en la toma de conciencia de la necesidad del gasto, de modo que frente a sus formas nefastas, la humanidad se pueda inclinar a sus formas fastas o festivas. (Cf. PM, Tercera y Cuarta parte). Ver también el texto de Antelo “La acefalidad latinoamericana” donde se despliega la polémica entre Bataille y Caillois en torno a la guerra (Cf. *Revista Artefacto*, 2004-2003, 148-154).

La postergación, el aplazamiento de la existencia coincide con la ascesis propia del proyecto. Ascesis que incluso involucra al ejercicio del pensamiento, en el que el espíritu está también suspendido. Frente a esto, Bataille dirá “La experiencia interior es la denuncia de la tregua, es el ser sin demora” y “Principio de la experiencia interior: salir merced a un proyecto del dominio del proyecto” (EI, 55). Laberíntica situación entonces, en la que la experiencia, el pensamiento y expresión se encuentran encerrados: Bataille reconoce que la razón discursiva es imprescindible en la experiencia interior, pues esta conducida por ella dado que “sólo la razón tiene el poder de deshacer su obra, de demoler lo que edificaba” (EI, 55) y, sin embargo, encontramos múltiples instancias en la que el pensamiento o la razón discursiva es transgredido en su negatividad<sup>178</sup>.

El proyecto no sólo es el límite formal de lo que existe es también la imposición de lo cronológico al tiempo, es decir, el tiempo bajo la lógica de lo previsible y controlable. Desde este señalamiento, es posible reconocer que Bataille sitúa al cristianismo y la modernidad como momentos paradigmáticos en la primacía del aplazamiento: en un caso la salvación dirige el proyecto de la existencia, en el otro el progreso. En ambos momentos según Bataille la vida se confunde con el proyecto, y es esta confusión la de le adjudica a la modernidad la construcción de este mundo apagado. Nuevamente la crítica a la modernidad se asoma dejando ver la tensión entre lo sagrado y lo profano, la tensión entre la risa y el pensamiento, entre la insuficiencia y el cumplimiento, Nietzsche contra Hegel. Permítasenos citar extensamente el siguiente apartado a partir del cual Bataille opone la filosofía de Hegel (en tanto filosofía del trabajo y el proyecto) una “filosofía sagrada” (filosofía del suplicio):

*Hacer converger todas las inclinaciones del hombre en un punto (...), no dejar fuera la risa que desgarrar la trama (la urdimbre) de la que el hombre está hecho, por el contrario, saberse de una insignificancia garantizada en tanto que el pensamiento no llega a ser él mismo ese profundo desgarramiento de la urdimbre y su objeto-el ser mismo-, la urdimbre desgarrada (Nietzsche había dicho: “mirar como falso lo que no ha hecho reír al menos una vez”: Zaratustra. Viejas y Nuevas tablas<sup>179</sup>), en esto mis esfuerzos recomienzan y deshacen la Fenomenología de Hegel. La construcción de Hegel es una filosofía del trabajo, del “proyecto”. El hombre hegeliano – Ser y Dios- se realiza, se perfecciona en la adecuación del proyecto. El ipse que debe llegar a serlo todo no fracasa, no se hace cómico, insuficiente, pero lo particular, el esclavo comprometido en el camino del trabajo, accede, tras muchos meandros a la cumbre de*

<sup>178</sup> “¿Dejaré que mi pensamiento, lentamente –solapadamente y trampeando lo menos que pueda-, se confunda con el silencio?” (EC, 16).

<sup>179</sup> En las “tablas viejas y nuevas” nietzscheanas encontramos los caracteres de la existencia soberana que, no sólo señalan hacia la “sabiduría salvaje” con la que se hermana Bataille, sino también indica la semejanza con el superhombre, con la superación del hombre preso del espíritu de la pesadez (es decir, “la coacción, ley, necesidad y consecuencia y finalidad y voluntad y bien y mal”); lo dionisiaco, la precipitación en el azar, etc. Cf. “De tablas viejas y nuevas” (Nietzsche, 2004: 278-301).

*lo universal. El único obstáculo de esta manera de ver (de una profundidad inigualada por otro lado, en cierta manera inaccesible) es lo que en el hombre es irreductible a al proyecto: la existencia no discursiva, la risa, el éxtasis, que unen –en último lugar – el hombre a la negación del proyecto que, sin embargo, él es - el hombre se abisma en último término en un desvanecimiento total de lo que él es, de toda afirmación humana” (EI, 89).*

Por el camino horadado por Nietzsche, Bataille continúa su impugnación a la filosofía de Hegel considerando que confundió la existencia con el proyecto, con lo discursivo, con el trabajo. Acentuar el valor de la risa, de la insuficiencia y de lo sagrado cobra el sentido de volver la mirada sobre aquello que es irreductible a la negatividad entendida como acción. Recobrar el valor de una *filosofía sagrada del suplicio*<sup>180</sup> vía Nietzsche, lleva a pensar en la propuesta de una antropología batailleana en la que la soberanía del superhombre es pensada en término de impotencia, de inacabamiento, de insuficiencia, allí donde la risa des-obra, donde la risa es índice de comunicación.

En pos de rescatar a la existencia de la reducción al proyecto, Bataille traza una suerte de transgresión a la negatividad entendida como acción, en lo que puede entenderse como la posibilidad de dar contenido a la negatividad sin empleo con la que refutaba al hegelianismo de Kojève, a saber, la operación soberana. Podría decirse que si a la filosofía como proyecto corresponde la negatividad propia del pensamiento discursivo (y el compromiso con el proyecto, la acción y el saber<sup>181</sup>), a la filosofía sagrada del suplicio, corresponde la negatividad reconocida sin empleo, la negatividad de una operación que transgrede la negatividad de la acción.

---

<sup>180</sup> La expresión de Bataille en la experiencia interior es “filosofía sagrada”, que el suplicio expresa y que supone la comunicación. (EI, 89). Es interesante notar que hay un viraje de una *sociología sagrada* a una *filosofía sagrada*.

<sup>181</sup> En este punto se hacen evidentes las diferencias de Bataille con Kojève y con Sartre. Besnier permite poner en relación la figura de la intelectualidad en Bataille y Kojève y sus vínculos con la política y el compromiso político: presenta a Bataille como el intelectual que ahondó la incompatibilidad de la revuelta soberana con el compromiso político, mientras que Kojève (y Sartre) encuentran modulaciones de compatibilidad: en Kojève el intelectual es lo contrario de un ser que se sacrifica por algún universal y Sartre llega a hacer análogo su compromiso existencialista con el compromiso político (Besnier, 1988: 21). Besnier señala que Bataille encarna el intelectual que euforiza el desasosiego (1988:27). Ver también (Aufrett, 2009; Castro, en *Deus Mortalis*, 2008: 97 y Lanzillo en Esposito, Galli, Vitiello, 2008).

Respecto a las diferencias con Sartre, es posible señalar el compromiso sartreano ligado a la acción y el compromiso con la filosofía, al que Bataille es ajeno. Para contextualizar los momentos cruciales de su confrontación (en torno a *La experiencia interior* y *La Discusión sobre el pecado*) ver (Marmande: 2009:81-97). Por otra parte, Sichére en “Sartre ou Bataille: subjectivité et révolution” resitua la diferencia entre Sartre y Bataille en la dimensión subjetiva de la empresa revolucionaria: Sartre da testimonio de su asunción en tanto proyecto y práctica militante, mientras que Bataille da testimonio de la insubordinación a partir de la subjetividad soberana -que no tiene otro reino que el fracaso del proyecto. (cf. Sichére, 2006: 115-137)



La culpabilidad del hombre respecto a esa transgresión no sólo remite a su oposición a la naturaleza, sino también a la su dificultad para asumirse como “la insumisión *que es*” (EC, 152). El hombre es culpable en ese doble movimiento que define las formas de servidumbre y las formas de lo soberano. “La negatividad es la acción; la acción consiste en tomar posesión de las cosas” (EC, 153), Bataille señala que la acción ha tomado posesión por el trabajo definido como la actividad humana en general (sea intelectual, política, económica); “al que se oponen el sacrificio, la risa, la poesía, el éxtasis, etc., que son las rupturas de los sistemas cerrados *que toman posesión*” (EC, 153). De aquí que pueda verse que el hegelianismo invertido de Bataille remite a reconocer un doble movimiento en la negatividad: como “puesta en acción” y como “puesta en cuestión”. Ese doble movimiento de la negatividad define al hombre, define su hacer y su puesta en cuestión:

Puesta en acción y puesta en cuestión se oponen inacabablemente, por un lado, en tanto que adquisición en provecho de un sistema cerrado, por otro, en tanto que ruptura y desequilibrio del sistema.

(...) la puesta en cuestión introduce una crítica general que versa sobre los resultados de una puesta en acción lograda, desde un punto de vista que no es el de la producción, sino el suyo (el del gasto, el del sacrificio, el de la fiesta) (EC, 154).

A partir de lo que Bataille llama *operación soberana* puede verse la crítica a la negatividad de la acción en tanto se reduce a una operación subordinada, es decir, una operación que es medio para otro fin que no es ella misma, inscribiéndose así en la medianidad propia de la servidumbre. Si el recurrir a medios define la esfera de la acción y la actividad, la operación soberana se definirá por la transgresión de esa esfera de los medios y la experiencia de esa transgresión en la que Bataille acentúa no la posición de un sujeto individual que “hace” experiencia, sino de un *continuum* que transgrede la individualidad cerrada.

La operación soberana no señala ni hacia la excepcionalidad de un sujeto individual soberano, ni hacia una jerarquía que sustenta esta excepcionalidad. Fuera de la estructura jerárquica y más allá de la excepcionalidad, la soberanía de la que da cuenta esta operación (que Bataille llega a llamar también experiencia interior, punto extremo de lo posible, operación soberana y meditación cómica) supone el “*continuum* [en tanto] un medio continuo que es el conjunto humano, que se opone a una

representación rudimentaria de *individuos* insecables y decididamente separados”<sup>182</sup> (*EI*, 177).

### ***La operación sin empleo***

El exceso de decisión en la operación soberana se opone a la ascesis del proyecto, pero la decisión aquí no tiene otro sentido que decidir comunicar, que poner en juego esa “herida [que] no es sino un *continuum* perdido” (*EI*, 177). Ese *acto que decide comunicar* sólo puede darse en esa temporalidad *otra* del instante, “momento soberano”, *kairós* imprevisible, imposible de fabricar o buscar a la manera de un proyecto, que remite a “toda forma de exceso y de éxtasis, de derroche y de pérdida, toda forma de acción sin dilación” (Campillo, 2001: 94). Aquí el rigor que no se distingue del abandono, de un “profundo relajamiento” que se distancia tanto como es posible de lo que sirve: en este sentido es que hay algo de inconfesable de la soberanía. Ahora bien, ¿qué es la operación soberana? ¿qué tipo de operación impone la soberanía decidida como comunicación?

Primero, se trata de una operación que suspende la acción que conforma una obra, es decir, la operación (movimiento, acción, ejercicio) soberana niega el empleo de la negatividad que pone en movimiento negando de ese modo su inscripción en una lógica y sentido servil: Bataille señala que sin subordinarse a un resultado ulterior, la operación soberana no se ata al tiempo cronológico de la sucesión y la espera, pues “«ser soberanamente» significa «no poder esperar»” (*EI*, 183).

Segundo, trama “lazos de inmanencia” sin admitir superioridad de ningún tipo. Se trata de lazos eróticos, cómicos, lazos con lo sagrado que niegan la separación entre sujeto-objetos que a su vez, se distancia de la actividad -cuyo dominio es lo posible<sup>183</sup> -, abriendo ese dominio que Bataille llama *lo imposible*. En este sentido, la operación soberana está atravesada por la impronta del sacrificio, es decir, por la destrucción de lo que en la cosa hay de objeto. La destrucción del objeto “repara el carácter vacío del mundo trascendente por el sacrificio” (*EI*, 187), vale decir que el sacrificio desgarrar el dominio de la actividad, el dominio de lo posible y, llevándolo hasta el punto extremo, lo vuelve imposible, lo vuelve sin empleo. La marca de lo sacrificial se encuentra

---

<sup>182</sup> Bataille reconoce la separación de los seres, pero en lugar de hacer prevalecer la aparente discontinuidad (entre el *tú* y el *yo*) enfoca su atención en la continuidad, en el *continuum* “que define al ser humano” (*EI*, 177). Para profundizar en esta caracterización ver nota de la página 177 de *EI*, y el abordaje sobre la discontinuidad y la continuidad que desarrolla en amplitud Bataille en *EI erotismo*.

<sup>183</sup> Dios se subordina a lo posible, lo posible señala hacia el desfallecimiento de la vida en la esfera de los objetos.

incluso en el pensamiento: “*alcanzo la operación soberana, donde el pensamiento no acepta ningún objeto subordinado, y perdiéndose él mismo en un objeto soberano, aniquila en sí mismo la exigencia del pensamiento*” (EI, 188). Pero el sacrificio del pensamiento compromete a la risa, al deslizamiento que la risa provoca.

Tercero, la operación soberana no se subordina a nada y es indiferente a las consecuencias, efectos y resultados. Bataille sostiene que si *a posteriori* se reduce la operación soberana al pensamiento subordinado, es preciso notar que “el conocimiento que refiere los objetos al momento soberano, se arriesga finalmente a ser confundido con ese momento mismo” (EI, 194). Vale decir, sin el *conocimiento neutro* (liberado de su función servil) la operación soberana no podría representarse, de allí que Bataille asegura la coincidencia del momento soberano y la operación de pensamiento, que resulta indiscernible de la experiencia.

Cuarto, se trata de una modificación del orden de los objetos y del orden del sujeto. Bataille sitúa ciertas conductas o efusiones en lo que llama operación soberana (experiencia interior u operación cómica): la embriaguez, la efusión erótica, la risa, la efusión del sacrificio, la efusión poética (EI, 196). Se trata en cada caso de excluir al objeto y al sujeto de la esfera de la actividad en la que se inscriben en un servilismo de ser meros medios. La poesía, la meditación cómica, la risa, etc. suponen esa economía del gasto que se condice con la puesta en juego trágica.

La operación soberana es rehuir de lo útil de la acción que hace de un hombre un ser fragmentario. La soberanía al querer carácter total debe rehusarse a obrar - negando la eminencia del tiempo reservado para la acción, negando la trascendencia del sujeto-objeto y su orden, negando la separación- , debe negar lo posible: quiere lo imposible: “una existencia soberana, de ninguna manera, ni por un instante siquiera, se separa de lo *imposible*, yo no podría vivir *soberanamente* más que a la *altura de lo imposible*” (EI, 189).

En la tensión entre lo posible y lo imposible, o en otros términos, en la tensión entre la negatividad de la acción y su transgresión es posible señalar una distinción entre una soberanía menor y una soberanía plena: de un lado, las formas de soberanía que de un modo u otro están insertas en el ámbito de la actividad, aunque –apunta Bataille- no completamente subordinadas, La risa, la embriaguez, la poesía, el erotismo, si se dan en esfera de la negatividad, subsisten autónomos “en una reserva” rechazando el dominio de la actividad, “[s]on dentro de sus límites, soberanos menores, que no pueden rechazar

el *dominio* de la actividad” (EI, 198). Por otro lado, Bataille contrapone a estas formas de la soberanía menor -que como la poesía están insertas en la esfera de la actividad bajo la impronta del rechazo del orden de cosas y el compromiso por cambiar el mundo- una suerte de soberanía arcaica, impotente: una soberanía plena, mayor. De esta soberanía plena dice: “la soberanía es rebelión, no es el ejercicio del poder. La auténtica soberanía rechaza...” y más aún “la plena soberanía difiere de la menor en esto: que pide la adhesión sin reservas del sujeto, que debe, si es posible, ser un hombre libre, teniendo en la esfera de la actividad recursos reales” (EI, 199).

La dificultad de esta posición sobre la soberanía no pasa inadvertida: la plena soberanía no se distingue de su imposibilidad: no puede ser buscada, no puede ser acabada, no puede ser tenida por un bien, no es excepcional, no se define por ningún elemento ulterior a ella misma, no quiere la duración ni su imperio. Es en este marco que se hace comprensible que –al igual que la experiencia interior- “la operación soberana, *que obtiene su autoridad sólo de sí misma, expía al mismo tiempo esta autoridad*” (EI, 200). Vale decir, sólo puede ser captada como deslizamiento.

### ***La potencia de la operación impotente***

Desde esta posición en la que la impotencia y la ausencia de duración define la soberanía es que Bataille lleva a cabo un combate del anegamiento de la existencia determinado por la subordinación a operaciones serviles, operaciones que determinan la acción y la obra. La soberanía no puede hacer obra. En *El culpable* encontramos algunos señalamientos que nos llevan a ampliar esta perspectiva, pues no se trataría sólo de una crítica a la obra, sino a todo aquello que, como la obra, pueda ser tenido por acabado. Es en este sentido que Bataille dirá que Hegel elabora una filosofía del trabajo, una filosofía que queda subordinada a la figura del esclavo (cf. EC, 112). A Hegel le faltó la risa y la suerte que descompone cualquier apariencia de acabamiento, y por ello Bataille compensa la profundidad seria de Hegel con la risa de Nietzsche. Como sostiene Derrida: “Desde el momento en que la soberanía quisiera subordinar a ella a alguien o algo, se sabe que se dejaría volver a atrapar por la dialéctica, se subordinaría al esclavo, a la cosa y al trabajo. Fracasaría por querer ser victoriosa y por pretender conservar su superioridad” (Derrida, 1989:363).

Así, según Esposito, el verdadero fuego de irradiación nietzscheano en la obra de Bataille “está seguramente asignado a la figura de lo impolítico, es decir, a la crítica de la obra” (1991: 88). Crítica que, como vimos, bien puede llamarse negatividad sin

empleo, inacabamiento de la obra, incumplimiento, herida siempre abierta. Es decir, la crítica de lo acabado, de lo cumplido puede entenderse como la rasgadura que abre los límites para pensar la existencia como *ex-tasis*, como herida que comunica la imposibilidad de la comunicación total, del acabamiento total, del cumplimiento total.

En esta urdimbre se hace evidente la necesidad de la filosofía de Nietzsche y de la “muerte de Dios”: la filosofía de la muerte de Dios supone la puesta en escena para la conciencia humana de lo inacabado de la historia, de la obra (la ciencia) y de la realidad humana. En este marco, es posible comprender el pensamiento trágico de Bataille como la tentativa de comunicar el éxtasis, el sufrimiento, comunicar las formas del derroche, afrontando una ley de comunicación: vías para reencontrar lo que comúnmente se halla desligado. Un pensamiento que es el reencuentro con ese punto donde el pensamiento se pierde. Comunicación y contagio de la conciencia de ser inacabado, de ser herida.

Las paradojas en las que queda sumergido este proyecto (negativo) de *abolir el proyecto*, la escritura que se excede a sí misma como operación, la posibilidad de pensar desde una filosofía sagrada, remiten a las tensiones en las que se encuentra la vida humana: entre lo sagrado y lo profano, entre la soberanía y la servidumbre, entre el éxtasis y el saber objetivo. La paradoja de la negatividad propia de la soberanía, la paradójica caracterización de la soberanía como rechazo, rebelión (no como poder) acaso lleva a pensar en la tentativa de sacar al hombre del escenario de la economía restringida al intercambio y la circulación, interrumpir esa inercia interminable de la acción que cosifica las relaciones, actividades, experiencias, saberes, etc.

La tentativa de la *suma ateológica*, o la tentativa de una filosofía sagrada, de conocimiento soberano está atravesada por la imposibilidad de forjar una subjetividad estable, planteo que pone en juego otros problemas. Volvamos a Foucault:

El desmoronamiento de la subjetividad filosófica, su dispersión en el interior de un lenguaje que la desposee, pero que la multiplica en el espacio de su cavidad, es probablemente una de las estructuras fundamentales del pensamiento contemporáneo. No se trata aquí todavía de un final de la filosofía. Más bien del final del filósofo como forma soberana y primera del lenguaje filosófico. Y tal vez a todos los que se esfuerzan por mantener la unidad de la función gramatical del filósofo –al precio de la coherencia, de la existencia misma del lenguaje filosófico- se les podría oponer la ejemplar empresa de Bataille, que no ha dejado de romper en él, y con encarnizamiento, la soberanía del sujeto filosofante. Con lo que su lenguaje y su experiencia fueron un suplicio (Foucault, 1999:134)

Si Bataille habla ahora de filosofía sagrada es para dar cuenta de una operación en la que el conocimiento no tiene más fin que sí mismo (sin ser castrada por otros fines ajenos al conocimiento), que, a su vez, se distancia de “esa tradición profesoral de la

filosofía y ese amontonamiento de materiales que en nada se parece a la operación soberana” (*EI*, 182). Filosofía en todo caso paradójica que debe escapar –como operación soberana- a someterse ciertas condiciones preliminares, a la dilación que somete y la vuelve un trabajo más, que se promete al progreso y avance de la ciencia o el conocimiento humano general. Una filosofía de la inmediatez, acaso esa que Sartre criticaba por mimetizarse con el instante, un deseo de conocimiento soberano que no retrasa la urgencia que se le plantea.

Los distintos registros de la escritura, el desenganche del lenguaje y el yo que escribe, las traiciones y fracasos interiores a la soberanía, dan cuenta de la fisura del sujeto que piensa y escribe: el sujeto filosofante -como dice Foucault- se pierde en el límite, derramado fuera de sí mismo. Bataille plantea: “La filosofía, si es el ser esforzándose por alcanzar sus límites, tiene en primer término que resolver un problema en la persona del filósofo: esta ocupación (esforzarse por alcanzar sus límites), ¿es urgente?, ¿para mí?, ¿para el hombre en general?” (*EI*, 181)

### **5.3 Deslizamiento del saber al no-saber**

La filosofía de Hegel interpretada desde esta perspectiva, es -como hemos desarrollado- una filosofía del proyecto, de la postergación, de la servidumbre, que “al confundir la existencia y el trabajo (el pensamiento discursivo, el proyecto), reduce el mundo al mundo profano: niega el mundo sagrado (la comunicación)”(*EI*, 90). El saber, que se da en el tiempo y en el discurso, implica la satisfacción tras la operación completa que supone el esfuerzo del hombre, su servidumbre (por eso dice Bataille “el saber trabaja”). Ahora bien, hemos visto que Bataille se enfrenta y diferencia de esta posición: la experiencia interior o la operación soberana es aniquilación del pensamiento en tanto servidumbre. El fracaso del saber señala el deslizamiento al no-saber.

Este deslizamiento debe ser pensado en sus diversas aristas: indica salir del discurso de la razón, salir del saber como proyecto; revela la importancia de la comunicación (en la que el sujeto está abierto, de allí la importancia del sacrificio y del hombre del sacrificio); a la borradura del sujeto se añade que el punto extremo no es alcanzado hasta ser comunicado (ya no hay objeto ni sujeto, sino la brecha distendida entre ambos); además, en la experiencia, la comunicación “le quita la silla al Sujeto y al objeto”, por lo que el no-saber no sólo comunica el éxtasis, sino que se opone al saber y

a la satisfacción del saber (de allí la importancia de las formas del gasto que, como el arte, señalan hacia la soberanía del hombre).

Sasso afirma la existencia de un sistema del no-saber en Bataille, como transgresión al sistema del saber hegeliano. De allí que señala la subordinación del saber como trabajo en Hegel y es despliegue que establece Bataille al hacer coincidir su discurso nuevo con la impotencia del discurso (Sasso, 1978:77). Sin embargo, Sasso complejiza la afirmación de un sistema del no-saber al señalar que el mismo debe ser pensado a partir de su inacabamiento, en una *ontología del juego*. “Sistema inacabado del no-saber” que ya desde su denominación excede todo posible ajuste al sistema. (Sasso, 1978: 13).

Bataille por tanto, podría ser inscripto en una tradición especulativa -según Sartre (1978) junto a Pascal y Montaigne- o del pensamiento del afuera -según Foucault (1989), junto a Klossowski y Blanchot-, de la escritura en el ensayo en el límite de su experiencia. Si algo reúne a estos autores en torno a una “tradición” es que el saber no se presenta como su objetivo principal, sino justamente, aquella liberación del pensamiento, esa especulación que lleva a lo impensado, y por ello, se arriesga en una escritura que se tensa entre el saber y el no-saber<sup>184</sup>.

Lo propio del saber es ordenar, establecer, definir, en el trazado de los límites ante lo que está seguro. A causa de ello suele alejarse de los objetos de los que trata, para, desde esa distancia, poder incorporarlos a un sistema de saber y un discurso que pueda acogerlos. Según Bataille, el saber no puede entenderse sino en el marco de la distancia respecto de lo que intenta conocer y respecto a sí mismo. En su antropología filosófica este pensador plantea la diferencia entre el hombre y el animal, a partir de una perspectiva sobre el saber. Frente a la indistinción e inmanencia en la que vive el animal, la humanidad ha llevado a cabo una tarea de negación, interrumpiendo esa continuidad al instaurar una distancia. Hay entonces trascendencia de la conciencia con

---

<sup>184</sup> Acaso por estos elementos, Pascal Quignard sitúa a Bataille dentro de la tradición retórica (En la que convoca desde Frontón a Marco Aurelio, pasando por Nicolás de Cusa, hasta llegar a autores contemporáneos como Freud, Lacan, Heidegger, Caillois, Klossowski, entre otros.), inscripción que implica reconocer la prevalencia de la imagen ligada a la investigación en el lenguaje que va hasta el fondo de las palabras para poder decir desde su más irreconocible profundidad. En esta tradición “el escritor es el que escoge su lenguaje y no es dominado por él” (Quignard, 2006: 10), más que importar el *logos*, importa el *psophos*, es decir, el sonido que está detrás de *logos*, donde es la materialidad del lenguaje lo que está en la base de esta investigación. Vale decir, sin embargo, que en la tradición que recoge este autor, el lenguaje humano no deja estar fuertemente ligado a ese fondo insondable, biológico, inhumano, no reconocido habitualmente en la humanidad.

respecto al resto de los seres y del resto de los seres con respecto a la conciencia (cuando se opone el objeto al sujeto y el primero se subordina a él con vistas a un fin).

El hombre deja de estar en relación de intimidad (o continuidad) con el mundo, entra en una relación de exterioridad con respecto al resto de los seres, pero también con respecto a sí mismo. El hombre niega en sí la inmediatez animal y afirma el cálculo racional para asegurar la perduración de su vida. Detrás de la racionalidad humana está la conciencia y la angustia de la muerte, pero lo que obtiene a cambio no es más que una vida reducida a su mera condición de subsistencia, una vida que se limita a reproducirse con la sola voluntad de perdurar.

El saber es entonces una de las formas de perdurar como seres discontinuos en la vida. En el conocer se da el distanciarse de los avatares de la vida y la muerte, la distancia de todo lo que arremete contra la subjetividad cerrada que la humanidad ha forjado para cada vida separada. En esa distancia y resguardo que promete y permite el saber se reduce la vida humana a enmarcarse en un proyecto, a subordinarse tras un objetivo y a predisponerse en actividades que postergan el fin, retrasando asimismo la humanidad del hombre en tanto “fin en sí mismo”. El sujeto que sabe, está siendo el medio para un hacer posterior o para un saber que se encastrará sobre él.

Parece entonces que el conocimiento, desde esta perspectiva, es en sí mismo una actividad servil, un trabajo, una actividad sometida a fines, al primado del futuro, regida por el principio de utilidad. Es un saber hacer. Sin embargo, los confines del saber, los límites del sujeto y del reino de los objetos no pueden permanecer incólumes, puesto que el círculo del saber no puede cerrarse sin más. Justamente es lo desconocido lo que tienta a abrir sus propias fronteras, amenazando de alguna manera este reino seguro. Y es allí que la experiencia muestra los límites del esquema del saber, desencadena una transparencia, la desnudez de lo que rehúye de ser dicho fácilmente.

Bataille expresa del siguiente modo la importancia de la experiencia: “La experiencia 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” (*EI*, 14), y si bien Bataille dice que hay allí *algún tipo de aprehensión*, también admite no puede ésta permitir un enunciado descriptivo sin más, o una representación como las que se traban desde el saber. Se trata, por el contrario, de una aprehensión que en todo caso, *escapa al entendimiento*, donde no es posible aferrarse a una evocación que resulte familiar. Más bien, “lo desconocido nos deja por el contrario fríos, no se hace amar antes de haber derruido en nosotros toda cosa” (*EI*, 15). Es ese ir hacia lo desconocido lo que Bataille considera al



intentar comunicar lo que sea la *experiencia interior*, aquella experiencia que exige la desnudez. Mas el trabajo del discurso es el de cubrir la desnudez de la experiencia. Hablar entonces de “comunicación”, “éxtasis”, “desnudez”, es tensar el acceso a algo que sin embargo no es un saber.

Pero aquí nos encontramos con cierta incomodidad ante lo que sabemos o esperamos, puesto a que la filosofía, en alguna de sus expresiones, ha reconocido en el “conocimiento el valor de un fin al que se llega por la experiencia” (*EI*, 18), poniendo en la experiencia mucho y poco a la vez. Mucho, al situarla como un medio para un fin que se supone magnánimo (el conocimiento). Poco, porque no puede ver que la experiencia desborda toda tentativa de limitación, de utilidad, de uso, de apropiación. De modo que inevitablemente surge en el desarrollo propuesto la figura de la filosofía hegeliana, ante la que Bataille se enfrenta en estas consideraciones, promoviendo al mismo tiempo un deslizamiento a partir de la dislocación de sus términos.

En *La experiencia interior* Bataille lleva a cabo una lectura de Hegel, bajo la cual realiza una crítica al Saber, a su circularidad y a su acabamiento, para luego considerar su corrimiento: mediante la dislocación de la noción de experiencia propone lo que denomina no-saber. Éste no es circular, sino movimiento abierto a la desgarradura, herida, inacabamiento. Frente al proyecto del saber, anima el movimiento hacia lo desconocido y el instante:

Conocer quiere decir relacionar con lo conocido, captar que una cosa desconocida es la misma que otra conocida. Lo cual supone o un suelo firme en el que todo reposa (Descartes), o la circularidad del saber (Hegel) (...) La cadena sin fin de las cosas conocidas no es para el conocimiento más que el acabamiento de sí mismo. La satisfacción descansa en el hecho de que un proyecto de saber, que existía, ha alcanzado sus fines, está realizado, que no queda ya nada por descubrir (*EI*, 116).

Verá Bataille allí una contradicción que afecta al círculo entero del saber, pues suponiendo que se alcance el saber absoluto, sólo quedaría el cierre y el vacío del sujeto (“sé que no sabría ahora nada más de lo que sé”); el saber absoluto sólo ha podido convertirse en tal, tras los acabamientos por grados de la conciencia de sí, convirtiéndose en todo. Pero surge un problema ante este esquema, y Bataille lo plantea al considerar ese “más allá de los límites alcanzados, no ya algo desconocido, sino algo

incognoscible y no por insuficiencia de la razón, sino por su propia naturaleza”. Se pregunta entonces “¿por qué es preciso que haya *lo que yo sé?*”<sup>185</sup> (EI, 117).

Bajo este cuestionamiento muestra su crítica a Hegel por querer conocer discursivamente hasta el final, por considerar que el discurso puede apropiarse de todo. Hay una inversión entonces en el plano del saber y de su sentido del saber, puesto que la existencia no es reducible al conocimiento: de ser así, la reducción exigiría que lo conocido fuera el fin de la existencia y no la existencia el fin de lo conocido.

No se trata en esta crítica de revertir a Hegel, sino de ir con Hegel más allá de él; pues Bataille reconoce la importancia del conocimiento, dice “[también] mi existencia va de lo desconocido a lo conocido (refiere lo desconocido a lo conocido), (...) el conocimiento en nada es distinto de mi mismo: *lo soy*, es la existencia que soy” (EI, 118), pero hay un punto en que la existencia no coincide con el saber: la existencia no es reducible al conocimiento. Lo posible en el hombre, aquello que excede a toda apropiación, ese exceso que es “negatividad sin empleo”, muestra el *punto ciego del entendimiento*: La poesía, la risa, el éxtasis hacen que la vida se deslice en sentido contrario, yendo hacia lo desconocido.

### ***Desgarramientos***

Hay en esta lectura una torsión de la idea de experiencia. Si en la Fenomenología de Hegel leemos que “experiencia” es “Este movimiento dialéctico que la conciencia ejecuta sobre sí misma, tanto sobre su saber como sobre su objeto, en la medida en que surge aquí para ella el nuevo y verdadero objeto” (Hegel, 1998:58); la experiencia para Bataille será un movimiento, pero no por el camino prefijado del saber. Lo que el autor llama “experiencia interior”, implica el desgarramiento del saber, donde éste sólo es medio y cuyo fin será el no-saber. Bataille traspone a Hegel: el saber se muestra en su faz servil, es medio. El fin es ese punto ciego que Bataille llamó no-saber, que es pura pérdida en la Noche.

El saber trabaja, se inscribe en la historia del sentido, es servil; mientras que el no-saber, es la exposición a la aniquilación del pensamiento y su servidumbre, donde la experiencia “hace jirones”. Estos jirones repercuten, por supuesto, en la expresión, en la comunicación de esa desesperación ante el enigma del mundo. Por ello hay una suerte

---

<sup>185</sup> Como se ve, Bataille retoma la pregunta leibniziana que hará contemporáneamente el propio Heidegger al preguntar *¿Por qué hay ser y no más bien nada?* La pregunta parece reunir y distanciar en un mismo movimiento a estos dos pensadores, Bataille y Heidegger.

de deslizamiento hacia formas en las que el discurso filosófico se tensa hacia el decir poético. Derrida señala:

Sólo hay un discurso, el cual es significativo, y en esto Hegel es insoslayable. Lo poético o lo extático es aquello que *en todo discurso* puede abrirse a la pérdida absoluta de su sentido, al (sin)fondo de lo sagrado, del sin-sentido, del no-saber o del juego, a la pérdida de conocimiento de la que se despierta mediante una jugada de dados (Derrida, 1989: 358).

Como ya hemos señalado, la escritura de *La experiencia interior* coincide con la de su novela *Madame Edwarda*, en la que tomará en un epígrafe a Hegel, animando cierta tracción entre filosofía y literatura. El epígrafe retomado del prólogo de la *Fenomenología de Espíritu* reza lo que sigue: “La muerte es lo más terrible que hay, y mantener la obra de la muerte es lo que exige la mayor fuerza” (ME,23). Hasta aquí la frase de la que se apropia Bataille; sin embargo la frase continua, y Hegel sostiene allí que “la vida del Espíritu no es la vida que se asusta ante la muerte y se mantiene pura de la desolación, sino la que sabe afrontarla y mantenerse en ella. El Espíritu sólo conquista su verdad cuando es capaz de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento”<sup>186</sup> (Hegel, 1998:24). Así, Bataille considera que la verdad para el hombre no es otra cosa que mirar de frente aquello que lo desgarrar, que lo espanta, aquello que hace ir hasta el extremo de lo posible. Sin embargo hasta aquí el “espíritu” le había dado la espalda a este tipo de violencia desgarradora.

Podemos preguntarnos desde aquí ¿qué es la filosofía en este esquema? ¿Qué papel juega en el saber? ¿Qué posibilidades se muestran en ella en torno al desgarramiento y la verdad de éste? Nuestro autor parece señalar un terreno brumoso entre filosofía y no-saber: “la filosofía nunca es súplica, pero sin súplica no hay respuesta concebible: ninguna respuesta precederá jamás a la pregunta; y qué significa la pregunta sin angustia, sin suplicio. En el momento de volvernos locos acaece la respuesta: ¿cómo podríamos oírla de otro modo?” (EI, 44).

### ***Hacia una filosofía sagrada***

Es necesario entonces llegar hasta el extremo de lo posible, atravesar las negaciones de lo dado, transgredir lo que se muestra como una autoridad, traspasar (transvalorar) la servidumbre que hace de la experiencia un medio y un saber. Ese desgarramiento de la reducción a la que se ha sometido el hombre y sus posibilidades, desliza hacia a la

---

<sup>186</sup> Bataille tomará esta frase años después en el artículo “Hegel, la muerte y el sacrificio” para dar cuenta de la grandeza e insuficiencia del sistema de Hegel, proponiendo su planteo acerca de la soberanía.

experiencia interior, que es suplica, temblor y soledad. “El extremo de lo posible es ese punto en el que, pese a la posición, ininteligible para él, que tiene en el ser, un hombre, tras haberse desprendido de espejismos y terrores, avanza tan lejos que no se puede concebir una posibilidad de ir más lejos” (EI, 47) En esta experiencia se da el derrumbe de la razón. Y pese a ello, podemos considerar que se da, asimismo, un regreso a la filosofía, transfigurada en lo que nuestro autor llamó *filosofía sagrada*: desde allí, cada hombre que llega a ese punto en que la razón se derrumba vive la angustia como medio de conocimiento y el punto extremo de lo posible.

Percibimos aquí la extraña fibra de la filosofía, si bien no pocas veces se ha ligado la angustia a la filosofía, desde esta posición, la angustia da testimonio del miedo a perderse en *ese punto extremo del saber*, y sobreviene en los momentos previos a la *experiencia pura* en que se alcanza el extremo del saber (en las fórmulas del no-saber: *saber de NADA, Noche, desnudez*). Aquí se hacen patentes los movimientos contradictorios del espíritu humano: siente angustia en los mismos límites del saber porque queriendo comunicar, perdiéndose yendo hasta su extremo, se amotina en la seguridad de su subjetividad, en la discontinuidad que lo constituye. Esa es la angustia del saber. Ella supone el deseo de comunicar pero no la completa resolución.

La experiencia interior, según Bataille, se desencadena en el momento en que es abandonada la angustia y comienza el arrobó, el éxtasis: se abren las puertas de la noche del no-saber. Hay pérdida del *ipse* o “sí mismo” del sujeto que lo retiene en la discontinuidad que es y que puede conocer. Junto a la pérdida del sujeto se desmorona el edificio mismo de la razón: hay *comunicación*.

Sin embargo, cuando el éxtasis cobra un sentido, cuando las palabras se encadenan para narrarlo, cuando la escritura se dispone a trazar sus marcas, es que se ha regresado al yo (*ipse*), al sujeto centrado y amarrado a su conciencia. Bataille afirma que en ese momento ha cesado la comunicación intensa. Bajo la impresión de estar en posesión de un saber nuevo, el sujeto destituido por la experiencia de la noche del no-saber, es restituido puesto a que justamente, es nuevamente el sujeto (*ipse*) que conoce, que sabe la angustia del saber.

En este retorno puede elaborarse discursivamente la experiencia, y volver a tomar la rueda que a querer saber, a la angustia y luego al no-saber y la comunicación en esta noche. No obstante, es posible sostener que Bataille privilegia el no-saber como fondo primario: “Puedo elaborar esta representación del mundo y verla en primer lugar como solución de todo enigma. De repente advierto lo mismo que con la primera forma de

saber, que este supremo saber deja como un niño de noche, desnudo en lo más espeso del bosque” (*EI*, 63).

Se trata de un deslizamiento que no salva, ni puede prometer salvación por el conocimiento. El no-saber no lleva al apaciguamiento ni la serenidad. En todo caso, lleva a pensar nuevamente en el fracaso de la soberanía: En la comunicación que, según Bataille, pretende nuestro espíritu se escapa la unidad del ser aislado. La verdad exige, al igual que la existencia, esa unidad de ser aislado. Pero según afirma el autor, la existencia no se limita al ser cerrado, por el contrario, se abre, comunica, contagia. Bataille sostiene que “el punto extremo no está alcanzado hasta ser comunicado”(E, 59). En este sentido la comunicación de la experiencia reviste especial importancia, pues, de algún modo, es parte de la experiencia misma, casi tentados de decir que la completa, diremos, sí, que es parte de ese viaje hasta el extremo de lo posible<sup>187</sup>.

Por eso mismo resulta interesante reflexionar acerca de la escritura que pone en marcha la comunicación de esa experiencia y, que la dirige hacia los otros para comunicar lo imposible. Recordemos, si bien el pensamiento discursivo sirve (es el criado de la experiencia interior), no es él mismo el que importa, *importa el viento*. Al respecto, es preciso traer a colación ese neologismo que Jean-Luc Nancy, pensando en Bataille, acuñó para nombrar ese estatuto de la escritura en la que ella se desborda a sí misma, proponiendo un discurso que va más allá de la economía del sentido, del discurso del sentido: lo *excrito*.

Bataille me comunica inmediatamente la pena y el placer que provienen de la imposibilidad de comunicar cualquier cosa sin tocar el límite en el que el sentido todo entero se derrama fuera de sí mismo, como una simple mancha de tinta a través de una palabra, a través de la palabra “sentido”. A ese derramamiento del sentido que produce el sentido, o a ese derramamiento del sentido a la obscuridad de su fuente de escritura, yo lo llamo lo *excrito* (Nancy, 2002: 39).

Al derramamiento del sentido del que habla Nancy, hacia esta extralimitación del sentido es a lo que se dirige la escritura batailleana, que puede leerse como un deslizamiento constante del saber al no-saber, de lo conocido a lo desconocido. Esta tentativa que en la *suma ateológica* refleja su lado esotérico, implica, a su vez, mostrar

---

<sup>187</sup> Jacques Derrida en “Un hegelianismo sin reserva”, muestra las dificultades de la experiencia interior en Bataille, pues asume que ni puede llamarse experiencia, ni puede llamarse interior: puesto a que ella no se relaciona con ninguna presencia, sino solo con su imposible, la experiencia interior no es experiencia. Y por otro lado, no es interior, ya que está expuesta, abierta, desnuda, sin fuero interno, profundamente superficial (*Cf.* Derrida, 1989).

la imposibilidad de nombrar la experiencia de su época, o dicho de otro modo, hace patente lo imposible, el sentido ausente<sup>188</sup>.

Como hemos visto, la experiencia es tomada como única autoridad, lo que implica, a su vez, la necesidad de rebelión ante el mundo. Pero la rebelión soberana no refiere a la adscripción a un proyecto que tiene al mundo como objeto. Ella no es otra cosa más que la condición de refutar toda otra posible autoridad: así, la experiencia impugna todo llamado a la acción, toda evocación de compromiso. Quizá una manera de hacer patente esta intransigencia respecto a la autoridad de la experiencia, es lo que encontramos en insistencia bataillena por hurtar la mirada de los acontecimientos ensordecedores que lo rodean y concentrarse en la escritura de la experiencia de lo imposible.

No obstante, el escamoteo de los acontecimientos del mundo a su alrededor no es completo, constantemente están hilados con su escritura. Encontramos en *El Culpable*: “La fecha en la que comienzo a escribir (5 de septiembre de 1939) no es una coincidencia. Comienzo por motivo de los acontecimientos, pero no para hablar de ellos” (*EC*, 19); y en la Tercera parte de *Sobre Nietzsche* la escritura toma la forma de un diario que registra escasísimos, aunque contundentes, sucesos (de la guerra, de los bombardeos, de las torturas) para dedicarse en definitiva a ahondar, a partir de Nietzsche, en la “total liberación de lo posible humano” (*SN*, 13). Sustracción, corrimientos que nos llevan a plantear el estatuto de la escritura bataillena en relación con el tema de la experiencia.

### ***Lo imposible***

Algo de esa experiencia de la que Bataille quiso hablar (escribiendo, llamándose al silencio, negando o deslizando el sentido) lejos de “saberse de una vez por todas”, está siempre negándose a sí misma, mostrando su propia inconmensurabilidad. Inmensurabilidad que adopta la estrategia del deslizamiento (como formas de negación de la presentación), que no sólo se dan en la *Suma ateológica*, sino también a las novelas y relatos de Bataille. En *Lo imposible* (titulado en un primer momento *El*

---

<sup>188</sup> Teniendo en cuenta la impotencia de dar cuenta de la experiencia que el siglo XX abrió para los hombres, acaso haya en Bataille y en su intuición de lo imposible, un signo de su actualidad y vigencia. Surya apunta al respecto la reflexión exasperada de Bataille (aparecida en *Critique*) acerca de Auschwitz e Hiroshima como el reflejo de lo que de allí en adelante la humanidad debía saber de sí misma: horror, irreproductibilidad, fatalidad. Bataille denuncia el carácter irremediamente humano del exterminio, del que ya ninguna categoría teratológica podría dar cuenta, pues sus responsables tenían narices, boca, voz (Surya, 1987: 364)

*odio a la poesía*) se reúnen tres relatos ficcionales en los que se pone en marcha esta negación del mundo que lo rodea, pero que se “presentan con la intención de pintar la verdad” (I, 9). Verdad impresentable, inconmensurable que, bajo el escamoteo de los lugares comunes, sobre todo a instancias del momento histórico en el que fueron escritos, permite asegurar la apertura y ebriedad del sinsentido (que parece dejar ver más que el sentido opaco de aquellos años). Allí nos topamos con el frío, los heridos, la muerte, la guerra, pero negados:

Si hablase de guerra, tortura...: como la guerra, la tortura, hoy en día se sitúan en los puntos que ha fijado en lenguaje común, me desvía de mi objeto –que me arrastra más allá de los límites admitidos. (I, 38)

La negación que allí se lee, que para Tibloux da muestra de la sensibilidad reactiva de Bataille a su época, parece mostrar todo un escenario montado para poner en tela de juicio lo que es el sentido (y no sólo el sentido común). Y esa operación, de deslizamiento, de negación, involucra no sólo la negación del lenguaje común, sino una forma de comunicar la experiencia que es trágica, pues dibuja su propia imposibilidad. La dramatización que se propone frente al discurso, nos da la pauta de la impostura de estabilizar cualquier sentido posible.

Más aún, el gesto batailleano de sustraer la experiencia de cualquier idea de proyecto, de acción o compromiso, acaso muestre lo inconmensurable de la realidad que, por un lado, se acercaba a las más desgarradoras de las ficciones y, por otro, ponía en jaque toda reflexión apaciguadora. En *Sobre Nietzsche*, Bataille acentúa su reflexión sobre la experiencia, sin que esta deje de tener relación con la muerte que lo rodea, con los bombardeos, con la suerte y la necesidad de comunicar -más allá del sentido- y asegura haberse guiado por principios negativos. Con fecha de junio de 1944 escribe, “De momento, como pez sobre la arena, sensación de malestar y opresión. Tiempo de espera en el engranaje: observo la maquinaria: la única salida es el imposible” (SN, 173).

Frente a esto hay algo así como una ficción, una dramatización en la escritura de ensayos filosóficos y cierta pretensión de verdad en los relatos de ficción, lo que parece señalar que ya no es posible la experiencia sin ese deslizamiento o negación de la que se hace cargo Bataille: la experiencia “realista” no puede dar cuenta de la experiencia humana del horror real, de la pesadez de lo imposible:

El realismo me da la impresión de error. Solo la violencia escapa al sentimiento de miseria de las experiencias realistas. Sólo la muerte y el deseo tienen la fuerza que

opreme, que corta la respiración. Sólo la exageración del deseo y de la muerte permite alcanzar la verdad (I, 9).

Así, sea en *La experiencia interior* como en *El culpable*, en *Sobre Nietzsche* o en ficciones como *Lo imposible*, lo imposible del sentido, o el sinsentido, atraviesa la experiencia. Bataille opone a experiencia en términos de un “proceso acumulativo de formación”, el carácter imposible, excedentario, inasumible de la misma. No hay transparencia posible sino sólo la presentación opaca e inconmensurable de lo inconcebible, ante lo cual Bataille opta por cerrar la posibilidad de la acción o el sostén de un proyecto que la haga posible: “*si no hay una ingente máquina [de sentido] en cuyo nombre hablar, ¿cómo dirigir la acción, cómo solicitar que se actúe y qué hacer?*” (SN, 179). Acaso esta es la pregunta que señala el horizonte en el que deben ser interpretados los deslizamientos de la reflexión batailleana y la negación de un compromiso posible.

La soberanía señala – como sostiene Derrida- inevitablemente hacia el fracaso absoluto, por “perder el sentido mismo del fracaso al ganar el no-servilismo”. El fracaso relativo (servil) que se inscribe en la historia del sentido, es llevado al límite por el soberano, esa diferencia “tendría que regular todos los «deslizamientos» de la escritura soberana” (Derrida, 1989:364).

#### **5.4. La soberanía impolítica**

Si bien hemos centrado nuestra investigación en la *Summa ateológica*, es decir, en el modo esotérico de expresión de los aspectos interiores de la soberanía desde el que se trazan los caracteres de la subjetividad soberana, es preciso en este momento remitir por último a ese texto inacabado que se edita póstumamente bajo el título *La souveraineté*. Allí Bataille reconcentra su atención en los elementos interiores (subjetivos) y exteriores (sociales) de la soberanía, considerando la dificultad de dar cuenta de la soberanía en la época moderna.

En la primera parte, titulada “Lo que entiendo por soberanía”, Bataille se aboca a señalar cuál es su singular posición respecto a este término, que claramente difiere de su significación política: “La soberanía de la que hablo tiene poco que ver con la de los Estados, que define el derecho internacional. Hablo en general de un aspecto opuesto, en la vida humana al aspecto servil o subordinado” (S, 63).

Aunando los aspectos afectivos de la vida social y los elementos subjetivos, la soberanía remite a los elementos heterogéneos (lo que escapa del orden de lo productivo



y conmensurable, lo que vale por sí mismo) y la insubordinación en la propuesta de una subjetividad (insubordinación de los seres al mundo profano, insubordinación del instante respecto al futuro, insubordinación de la pérdida).

En este planteo, se resignifica la soberanía que antiguamente pertenecía tanto a los hombres que encarnaron las figuras (heterogéneas respecto a la sociedad) como el jefe, el rey, entre otros, así como la soberanía perteneciente a las diversas divinidades y los sacerdotes que estaban a su servicio (figuras heterogéneas y sagradas). El autor retoma de esas figuras el importante papel que jugaron en relación a la formación del ser con el que se identifica el ser humano en tanto que no subordinado.

Esta soberanía no sólo pertenecía a los hombres que poseían el valor atribuido a dioses y dignatarios, sino también a aquellos que, estando por debajo del orden de la productividad, hacían de su vida una pérdida. Así, sacerdotes y señores feudales, se emparentan con el mendigo o el hampa... siendo los extremos que se distancian a la vez del hombre productor, del burgués moderno.

El hombre soberano para Bataille está desligado, o puede estarlo, del mundo de la utilidad, no sólo saliendo del circuito del trabajo, sino también viendo y concibiendo el mundo desde un más allá del cálculo racional:

Lo que distingue a la soberanía es el consumo<sup>189</sup> de las riquezas, en oposición al trabajo, a la servidumbre, que producen las riquezas sin consumirlas. El soberano consume y no trabaja, mientras que en las antípodas de la soberanía, el esclavo, el hombre sin recursos, trabajan y reducen su consumo a lo necesario, a los productos sin los cuales no podrían subsistir ni trabajar (S, 64)

Soberanía entonces quiere decir supremacía, superioridad. El ser soberano es el sujeto que se niega a ser siervo y se afirma como señor. Para Bataille, la subjetividad humana alcanza su cumbre en esta afirmación de su soberanía. Pero la cumbre también es el lugar de la ruina, de la perdición, porque para acceder a ella es necesario poner en cuestión la propia vida, la propia razón, la propia individualidad separada y segura de sí, en una palabra, la idea misma de propiedad. En otros términos podemos decir que la soberanía en este sentido abre las puertas a la violencia humana y de la vida en general. Al alterar el orden servil de la existencia, recrudece también la amenaza para el hombre.

---

<sup>189</sup> Consumir, es un término que en francés (*Consumer*) ha sido utilizado por el autor para dar a entender también la acción de consumir (un sacrificio, un crimen, etc.)

Y el soberano, entre los sujetos, es aquel que puede enfrentar esa amenaza sabiendo que se reduce a Nada<sup>190</sup>.

Esta alienación relativa, y no la esclavitud, definió, desde el principio al hombre soberano, quien, en la medida en que su soberanía es auténtica, es el único que goza de una condición no alienada. Sólo él tiene una condición comparable a la del animal salvaje, al estar por encima de las cosas, a las que posee y de las que se sirve. Pero lo que hay en él tiene, respecto a las cosas, una violencia destructora, por ejemplo la de la muerte<sup>191</sup> (S, 79).

### ***La muerte y la soberanía***

Bataille enuncia que “La soberanía es esencialmente el rechazo a aceptar los límites que el miedo a la muerte aconseja respetar para asegurar generalmente, en la paz laboriosa, la vida de los individuos” (S, 85). Este desgarramiento opone el mundo práctico, en donde el hombre se subordina a lo útil, y lo que Bataille llama mundo sagrado. Si el esclavo, el trabajador, el burgués en el mundo práctico está totalmente alienado, el soberano goza de una alineación relativa. Y esa es la fuente de su desgarramiento, tampoco él puede desligarse por completo del mundo del trabajo, pues goza de él.

La muerte, al igual que el sujeto soberano, no puede ser insertada sin violencia en el mundo claro y coherente que representa el mundo servil. La muerte instauro lo sagrado, aquello que *resulta imposible* de comprender y de captar y sin embargo *está ahí*. Y el sujeto soberano, frente a la muerte, presenta una actitud distinta de la de los hombres atados a su trabajo. El soberano es quien no tiembla ante la muerte, pues es el ser que vive el instante sin posponer su propia captación. Ahora bien, este ser que ante la muerte no se angustia, subjetivamente tampoco sería un individuo. Entonces encontramos nuevamente esa dialéctica inmóvil en la que la angustia es tan necesaria como su contraria, la huída. O, en otras palabras, en que la servidumbre es tan necesaria como la soberanía en la constitución de la subjetividad humana. Sólo que luego de una primera aceptación de la angustia servil, podemos, según Bataille, acceder a una subjetividad más valiosa que la que se propone en ese punto inicial:

---

<sup>190</sup> Ya en el primer capítulo nos hemos referido someramente a la caracterización del sujeto soberano en tanto aquel sujeto que entre los sujetos ha logrado ir más allá del orden servil.

<sup>191</sup> La muerte, en este sentido, está ligada a la soberanía que perturba el orden del mundo del trabajo para instaurar el ámbito de lo sagrado, de lo imposible, de la Nada. Lo imposible para Bataille es aquello que es y al mismo tiempo no es, por ejemplo, un objeto sagrado, que esta fuera de la circulación de los bienes del trabajo, pero a la vez termina por tener una utilidad. O en el caso del sujeto, es una presencia y a la vez una ausencia... *siendo* se resuelve en *Nada*.

“La muerte destruye, reduce a Nada al individuo que se tomaba y al que los demás tomaban por una cosa idéntica a sí misma. No solamente este individuo estaba inserto en el orden de las cosas, sino que el orden de las cosas había entrado en él y, en su interior, había dispuesto todo según sus principios. Tenía como las otras cosas, un pasado, un presente y un porvenir, y una identidad a través de este pasado, este presente y este porvenir” (S, 80).

Por eso, de una manera fundamental, vivir soberanamente es escapar, si no de la muerte, al menos de la angustia de la muerte. No es que sea odioso morir -pero vivir servilmente es odioso. El hombre soberano escapa de la muerte en este sentido: no puede morir *humanamente*. No puede vivir en una angustia susceptible de someterlo, de decidir en él el movimiento de huida ante la muerte que es el inicio de la servidumbre (S, 82).

Mientras que el hombre servil muere humanamente, aceptando la subordinación a la cosa, el hombre soberano no puede morir huyendo, pues ese movimiento es el inicio de la servidumbre. Bataille va un poco más allá afirmando que el soberano muere como un animal pero siendo hombre, y de ahí la cumbre de su subjetividad pero también su ruina.

El soberano se acerca al animal, pero es un hombre, pues conociendo la muerte se opone a la conciencia individual, hace de su vida un juego, no se afirma como individuo, lo cual es propio del trabajo. “Lo que el soberano se toma en serio no es la muerte del individuo, sino a los otros: prefiere, al hecho de sobrevivir personalmente, un prestigio que ya no le engrandecerá si muere, y que sólo contará en la medida en que los otros cuenten” (S, 84), lo que es igual a decir “en la medida que la ley cuente”, para acceder a la soberanía desde la trasgresión, desde la violación de la prohibición que en principio ha aceptado<sup>192</sup>.

La humanidad no puede entregarse sin reservas al reinado de la necesidad, pues la muerte interrumpe esa estabilidad en movimiento (que representa el trabajo) y, por otro lado, se yergue el movimiento propio de la *transgresión* humana afirmando el reino de la soberanía. Ese es el precio de la existencia soberana, un precio alto, dado que esta existencia se niega a vivir aceptando los límites impuestos por el miedo, y acepta la exigencia de este reino: dominar el estremecimiento profundo. Así, el mundo soberano es el dominio de la muerte. En estos pasos que hemos intentado trazar, se hace clara la relación entre la muerte y la soberanía, así como la constante preocupación batailleana de recuperar una experiencia de proximidad con el mundo, es decir, la recuperación nostálgica de la animalidad en el hombre.

El autor plantea la siguiente cuestión “debemos preguntarnos con calma si el mundo que hemos concebido conforme a la razón es en sí mismo un mundo viable y entero. Es un mundo de la operación subordinada al resultado esperado, un mundo del encadenamiento en la duración, no es un mundo del instante” (S, 89). En este mundo no

---

<sup>192</sup> Es preciso aclarar que Bataille reconoce tanto las necesidades humanas como su negación (en tanto afirmación de la soberanía y negación de la servidumbre), por ello sostiene que el hombre completo es aquel que respondiendo a sus necesidades niega su servidumbre.

tiene lugar la soberanía que en otras épocas se expresaba en el orden militar y religioso y sin embargo “el problema del momento soberano (de ese momento cuyo sentido en ninguna medida depende de sus consecuencias) finalmente se plantea en nosotros no como un problema secundario, sino como una necesidad de colmar el vacío del mundo de las obras útiles” (S, 89).

La dificultad de la soberanía en época moderna, y su conocimiento, llevan a Bataille a hablar de una soberanía virtual que subsiste en momentos aislados, que podrían alcanzarse secretamente. Y sin embargo, esos movimientos soberanos aislados, pueden acercar el sentido de la soberanía en tanto “búsqueda de un lugar en donde convergen todas las posibilidades milagrosas de este mundo” (S, 93). Entre esas efusiones Bataille inscribe al erotismo, el éxtasis, lo sagrado, el arte como formas difusas en que se da el instante en el mundo moderno<sup>193</sup>.

### *Aporías*

Interesa en este punto retomar las reflexiones de Balibar sobre el “juego de palabras” que se da en torno a la construcción y uso de la noción de “sujeto”: *subjectum* (como la traducción del *hypokeimenon* griego) y *subjectus* (que remite al *subditus* medieval). De la primera se derivan las significaciones lógico-gramaticales y ontológico-trascendentales; mientras que de la segunda, las significaciones jurídicas, políticas y teológicas (Balibar, 2013: 73). Como señala el autor – a partir de un extracto de *Más allá del bien y del mal* de Nietzsche- estas derivas no se han mantenido independientes dentro de la reflexión filosófica, muy por el contrario no dejaron de sobredeterminarse, en torno de la articulación problemática de la “subjetividad”.

Bataille es tomado por Balibar como el primero de los autores franceses contemporáneos que “explota conscientemente la posibilidad de inscribir una antinomia dialéctica (o mística) en el corazón de la antropología, definiendo el sujeto por su «soberanía», es decir, su no-sujeción” (Balibar, 2013:76). Balibar remite a la tensión

---

<sup>193</sup> La lista enunciada por el autor consta de los siguientes elementos: “La risa, las lágrimas, la poesía, la tragedia y la comedia –y más generalmente toda forma de arte que implique aspectos trágicos, cómicos o poéticos- el juego, la cólera, la embriaguez, el éxtasis, la danza, la música, el combate, el horror fúnebre, el encanto de la infancia, lo sagrado –cuyo aspecto más ardiente es el sacrificio- lo divino y lo diabólico, el erotismo (individual o no, espiritual o sensual, vicioso, cerebral o violento, o delicado), la belleza (ligada muy a menudo a todas las formas enumeradas precedentemente y cuyo contrario posee un poder igualmente intenso), el crimen, la crueldad, el espanto, el asco, representan en su conjunto las formas de efusión de las que la soberanía clásica, la soberanía reconocida no es ciertamente la unidad acabada, pero de las que la soberanía virtual lo sería, si la alcanzáramos secretamente” (S, 91-92).

presente en el desarrollo sobre la soberanía que hace que sea imposible su definición objetiva-exterior al ser designada como subjetividad profunda.

Desde aquí, podemos reconocer una serie de problemas asociados a la caracterización de la soberanía como subjetividad profunda. Primero, la inconveniencia de hablar de soberanía en términos objetivos, haría de la soberanía una cosa y, en ese punto, supondría su subordinación que corresponde a la relación objeto-sujeto. Dice Bataille en una nota al pie: “La costumbre de los soberanos al decir : «mis súbditos» (*mes sujets*) introduce un equívoco que me resulta imposible de evitar: el sujeto para mí es el soberano. El sujeto del que hablo no está en absoluto *sometido (assujetti)*” (S, 97).

Segundo: en el sujeto el aspecto interior y el exterior son inseparables, pero la subordinación de los objetos siempre está determinada por la preeminencia que es obra el sujeto. En esta distinción se elabora la distinción entre el plano de la soberanía y el plano de los objetos serviles, ante lo que Bataille subraya que mientras la soberanía tradicional destaca la excepción en la que un “único sujeto tiene las prerrogativas del conjunto de los sujetos”, en la existencia del hombre en general participa de la soberanía pues “cualquier sujeto que mantenga el valor soberano opuesto a la subordinación del objeto posee este valor compartido con todos los hombres” (S, 98). Esta forma de soberanía general se opone a la subordinación de las cosas y el trabajo, sin embargo la necesidad y el trabajo produce el deslizamiento que hace de la soberanía un privilegio, reservándola en la excepción.

Tercero: el soberano se presenta a los otros como el intermediado en el cual *reconocen* el sujeto, es decir, la existencia interior:

Quiero decir que el individuo de la multitud, que, durante una parte de su tiempo, trabaja en beneficio del soberano, lo *reconoce*; quiero decir que se *reconoce* en él. El individuo de la masa ya no ve en el soberano el objeto que en principio debería ser a sus ojos, sino el *sujeto* (...) el soberano, resumiendo la esencia del sujeto, es aquel por el cual y para el cual el instante, el instante *milagroso*, es el mar donde se pierden los arroyos del trabajo (S, 99-100).

Como puede verse el motivo de “reencontrar la soberanía perdida” (OC, t. VIII: 401) no escapa a las oscilaciones que Bataille visualiza en torno a la misma: exterior/interior, excepcional/general, trabajo/consumo, oscilaciones que en el plano de lo relacional supone la tensión entre reconocimiento/comunicación: “La *subjetividad* nunca es el objeto del conocimiento discursivo, si no es por un rodeo, pero se comunica de *sujeto a sujeto* por un contacto sensible de la emoción: así se comunica en la risa, en las lágrimas, en el tumulto de la fiesta” (S, 101).

Acaso el título que pensó Bataille para *La souveraineté*, bajo la fórmula *Nietzsche y el comunismo*, precise el punto problemático de la soberanía: la conjunción de la insubordinación del *sujeto y los sujetos*; o dicho de otra manera, plantear la posibilidad de que el hombre no sea reducido a objeto y a su vez, que en el reconocimiento de la subjetividad no sea necesaria la subordinación del siervo: ¿Un comunismo nietzscheano? ¿Una subjetividad soberana que no se reduce a un reconocimiento que la vuelve servil<sup>194</sup>, pero que está atada al reconocimiento (comunicación) de los semejantes?

En esa torsión en la que la soberanía virtual supone la comunicación de un sujeto con otro sujeto (sin subordinación) resuena la impronta nietzscheana del hombre total-que señala a su vez una “soberanía del ser” no hegeliana<sup>195</sup>.

En este punto se hace inevitable mencionar la figura de Sade, tomada Bataille<sup>196</sup> a fin de recuperar la visión del *hombre total*. A partir de la ausencia de la soberanía real o histórica, Sade se presenta a los ojos de Bataille como el índice de una soberanía interior, no política: Sade propuso, por medio de la literatura, una humanidad soberana cuyos privilegios no fueran solicitados al consentimiento de las masas. Sin embargo, es preciso trazar distancias, pues en la base del sistema de Sade está la negación de los otros, pues el deseo de sus personajes se contrapone al deseo de los demás, reduciendo la soberanía a la negación del otro. Es necesario hacer notar que la comunicación que pretende Bataille no puede simplemente ser obra de muerte hacia el otro:

Este gran señor declara con toda razón que debemos disponer sin limitaciones de nosotros mismos y del mundo, pues de lo contrario somos víctimas o somos serviles. Sin duda su error estuvo en imaginar que podemos tratar a los otros a nuestro antojo, como exteriores a nosotros, de tal manera que sólo puedan contar para nosotros de forma absurda, o por el miedo que les tenemos, o por el beneficio que de ellos esperamos (S, 110).

---

<sup>194</sup> Derrida señalando el *hegelianismo sin reserva* de la soberanía batailleana sostiene que “la soberanía no tiene identidad, no es *sí, para-sí, de sí, junto a sí*. Para no dominar, es decir, para no someterse, *no debe subordinarse nada* (complemento directo), es decir, no debe subordinarse *a nada ni a nadie* (mediación servil del complemento indirecto): tiene que gastarse sin reserva, perderse, perder el conocimiento, perder su memoria, su interioridad; contra la *Erinnerung*, contra la avaricia que se asimila el sentido, tiene que *practicar el olvido*, la *aktive Vergesslichkeit* de la que habla Nietzsche y, última subversión del señorío, no pretender hacerse reconocer” (Derrida, 1989: 364).

<sup>195</sup> Sloterdijk y Heinrichs en *El sol y la muerte* señalan las tensiones de Bataille con el hegelianismo de Kojève, indicando la pregunta que asediaba el desarrollo de Bataille “¿Es posible una soberanía que no sea lógica? ¿Existe un camino a la cima que no pase por Hegel? La respuesta la terminó brindando él mismo en su obra, donde se presenta el salto del logicismo al vitalismo” y, más adelante, “[Bataille] quiere superar la soberanía monológica lejos de la soberanía del pensamiento, y se dirige hacia la soberanía del ser” (Sloterdijk, Heinrichs, 2003: 94-95)

<sup>196</sup> En *Lo que entiendo por soberanía* se encuentran múltiples referencias a Sade y en *El Erotismo*, específicamente en los Estudios *El hombre soberano de Sade* y *Sade y el hombre normal*.

Señalando así que desde esa perspectiva el supuesto soberano sigue atado a la lógica servil del miedo y la utilidad. Si bien Bataille reconoce que la grandeza de Sade estaría en introducir en la conciencia humana el mal presente en la comunicación soberana - que fue apartado de la vida del hombre (normal) que responde a la moral del ocaso-; se distancia en la concepción del ser. Mientras que Sade sucumbe a la glorificación de la sustancia del sujeto del deseo, Bataille rehabilita -con sus oscilaciones- la relación en detrimento de la sustancia del sujeto: “En esto consiste el gran error: podemos considerar de esta manera, a nuestro antojo, a otro, a algunos o incluso a un gran número, pero el ser no es nunca *yo solo*, es siempre *yo y mis semejantes*” (S, 110).

### ***Una soberanía indócil a la política***

Una soberanía del ser atravesada por lo imposible, por lo que Bataille llama milagroso como aquella búsqueda que se resuelve en NADA; no subordinada a un proyecto ni a las demoras de la acción política ni a una política de lo posible<sup>197</sup>; soberanía interior (pero) en la que los otros cuentan, lo que supone la ampliación de la soberanía subjetiva, la posibilidad virtual de la comunidad (o la amistad que, como vio Blanchot, forma parte de la operación soberana<sup>198</sup>).

Estos caracteres hacen del pensamiento de Bataille un pensamiento indócil a las categorías de la filosofía política, que se resiste a la política, desafiando al pensamiento político en su propio límite, haciendo de la soberanía, concepto caro al pensamiento político, una soberanía ampliada. En este sentido, Hervás (2008) ha señalado el pensamiento de Bataille (junto a Heidegger y Benjamin) como uno de los motivos principales que será retomado por el paradigma crítico de la soberanía estatal moderna.

---

<sup>197</sup> En 1958, Mascolo queriendo oponerse a la toma de poder por De Gaulle presiona Bataille a unirse a esta empresa, pero Bataille no se suma. Responde a la invitación precisando en una carta dirigida a Mascolo que “Se trata para mí de una imposibilidad de estar de acuerdo con el principio sobre el que reposa la acción real en una sociedad organizada (...) “El dominio político que nos queda es el dominio de lo posible, al que yo no puedo aportar más que poco interés (...) En tal lucha, yo no veo nada de un rechazo incondicional, sino una confusión irrisoria con el rechazo. El rechazo incondicional es la afirmación de mi soberanía. No quiero dejar tal violenta afirmación en el barro del compromiso [...]. En materia de política, puedo únicamente acordar con rigor con lo que evita lo peor” (Bataille, 1997:481-483). Para contextualizar esta carta respecto a la amistad Bataille-Mascolo-Blanchot (cf. Surya, 2012).

<sup>198</sup> “Para Bataille la amistad forma parte de la “operación soberana”; no es por ligereza por lo que *El culpable* lleva en primer lugar este subtítulo: *La amistad*; la amistad, es verdad, se define mal: amistad por uno mismo hasta la disolución, amistad del uno al otro, como paso y como afirmación de una continuidad a partir de la necesidad de la discontinuidad” (Blanchot, 1992: 32).

Derrida por su parte, en *Políticas de la amistad* retoma el derrotero en torno a la comunidad que convoca a Bataille, Blanchot, Nancy, ubicando esos pensamientos en las cercanías del “acontecimiento firmado «Nietzsche». Pertenecen, pero la palabra no es propia, pertenecen sin pertenecer al tiempo intempestivo de Nietzsche” (Derrida, 1998: 56)

Dicho paradigma conforma lo que Hervás llama “comunitarismo impolítico”, en el que inscribe a Jean-Luc Nancy, Maurice Blanchot y Giorgio Agamben (Hervás, 2008: 19).

Así, la soberanía se sitúa como tema central en el entramado contemporáneo acerca de la comunidad pensada en términos impolíticos, justamente pensando *la comunidad sin soberanía*<sup>199</sup>, en la que la resistencia frente a la soberanía de la teología política abandona el discurso y los conceptos jurídicos, “para centrarse en otro de abierto carácter ontológico” (Hervás, 2008: 111). *La soberanía de la inacción*, remite aquí a la “reivindicación de la prioridad e in-obrabilidad de la comunitariedad humana” (Hervás, 2008: 120) que debe ser pensada bajo la economía del gasto, es decir, más allá de la política y de la acción eficaz.

La soberanía que disuelve al sujeto, se da en tres formas de la experiencia interior que se oponen al poder: el erotismo, el arte y la religión. Estas tres formas de la experiencia interior soberana ligadas al inacabamiento del sujeto, señalan la resistencia a la inmanencia en la que está tensada la soberanía: llevado a su exposición, al afuera, el sujeto no es más que herida que comunica.

La soberanía es una de las formas que cobra lo imposible en el hombre, se trata de una noción que no puede entenderse sino en el límite mismo de la experiencia que demarca: vinculada a la política, es su negación y desde este umbral es tomada por el pensamiento político contemporáneo (Nancy, Agamben, Esposito). Se comprende desde aquí que si la soberanía en Bataille no afirma el poder, sino la disolución, ubica la especificidad de su gesto en un plano impolítico, es decir, “en la voluntad de trascender lo político desde su interior, criticando su valor y sus determinaciones, explicitando su constitutiva problematicidad y contingencia” (Hervás, 2008: 129).

En Nancy, Blanchot y Esposito – y más allá de las diferencias entre ellos- se da una suerte de retorno a Bataille para pensar la comunidad, para reflexionar sobre la comunidad contra la Comunidad, como una forma de criticar, de deconstruir y de

---

<sup>199</sup> En lo esencial este pensamiento de la comunidad nació en Francia a partir de dos publicaciones simultáneas, de 1983: *La communauté desoeuvre* de Jean-Luc Nancy y *La Communauté inavouable* de Maurice Blanchot, textos que se refieren a Bataille y lo que podría llamarse su planteo de comunidad. Surya ha señalado que, en esa suerte de diálogo en torno a la comunidad y en torno a Bataille, hay una suerte de desfazaje en las referencias con las que Nancy y Blanchot se “autorizan” a partir de Bataille. No toman los mismos textos, ni siquiera textos del mismo periodo del pensamiento de Bataille (mientras que Nancy se apoya en los textos posteriores a la guerra, Blanchot toma textos anteriores y posteriores a la guerra), sino que además –señala Surya- Blanchot enfatizar “los motivos que no sólo le son completamente extraños, sino antagónicos: el ser, el otro, el prójimo [*autrui*], el cercano, el “*próximo*” (!) Para “valorizar” la subordinación de mí al otro, al prójimo, al cercano, al próximo (invirtiendo el sacrificio, o reduciéndolo a esta subordinación). Motivos que Bataille no hubiera tenido dudas en calificar no sólo de edificantes sino de idealistas, distintos de los que Blanchot había sostenido (consideración con reservas puesto que sería Blanchot quien les hacía valer de este modo)” (Surya, 2012: 188).



establecer los problemáticos umbrales de la comunidad. En este marco es capital el texto *La "retirada" de lo político* de Nancy y Lacoue-Labarthe de 1981, pues juega un papel preponderante en este retorno del motivo de la comunidad. Allí se encuentra delineada la implicación recíproca entre filosofía y política, la cuestión del totalitarismo como re-sustancialización forzada del cuerpo político y la cuestión de la retirada de lo político ligada a la retirada de la trascendencia (que había instalado el totalitarismo).

Repensar lo político desde allí, desde una retirada de lo político que, convocando a Bataille, implica la retirada de la soberanía, impone que se re-trace la apuesta por lo político que "no puede ser la de un *fundamento* (o un nuevo fundamento) de lo político"(Lacoue-Labarthe, Nancy, 2000: 43). Los rasgos determinantes de este re-trazado de lo político -la *sustracción de fundamento* metafísico, el motivo de la *finitud* y la cuestión de la *relación*,- están a la base de este pensamiento sobre la comunidad y supone cierta ontología de lo común.

En la reinterpretación existencial de la comunidad que lleva a cabo Nancy, se trata de oponer la comunidad a la onto-teología política de la soberanía. Frente a otras visiones de la comunidad, Nancy traza en su concepción una ontología diversa, una perspectiva ontológica no sustancialista, que no parte del sujeto ni tiene como meta la constitución de un sujeto, sino que parte del carácter singular-plural del ser (Nancy, *Ser singular plural*, 2006). Desde esta ontología sin soberanía llega a constituir un pensamiento de la comunidad partir de dos derivas que señalan que la existencia es esencialmente co-existencia.: el ser-*con* como determinación fundamental del ser (siguiendo a Heidegger) y su exposición a la apertura en el "entre" (que deviene de la comunicación de la herida y la nada de Bataille).

La desustancialización de la comunidad impone, desde Nancy, una torsión en la que la comunidad no es un punto de llegada sino un punto de partida (que dista de pensar que el sujeto, sea individual o colectivo, está detrás de ella). En *La comunidad inoperante* (2000) Nancy advierte que la comunidad es simplemente la posición real de la existencia, es decir, exposición. Años más tarde, dirá Nancy que el comunismo no es una hipótesis sino un dato, el dato primero: somos en común, "seguidamente debemos llegar a ser lo que somos: el dato es el de una exigencia, y esta es infinita" (Nancy, 2009: 25).

Acaso el mérito que Nancy señale en el pensamiento de Bataille es haber vuelto a poner en cuestión la comunidad, poniendo en cuestión la obra, la operación, la operatividad (Nancy, 2000: 49). Esta puesta en cuestión es imposible de pensar fuera de

la insistencia batailleana en lo sagrado que en el pensamiento de Nancy se modula en términos de ese “más-que-la-obra” que importa en la existencia, o lo incalculable -que carece de valor por que está al margen de todo valor calculable- que excede a la política (Nancy, 2009: 34).

Ese rasgo impolítico que Cacciari (1994) vio en la comprensión nietzscheana de lo político, la crítica radical de lo político para descubrir los fundamentos *de valor* que enmascara<sup>200</sup>, es el que Esposito a su vez señala en Bataille. La soberanía impotente, que no se posee, imposible es índice de la transgresión del “sujeto pleno y homogéneo de la autorepresentación moderna” (Esposito, 1996: 85):

no podemos *ser* nunca soberanos”, desde el momento en que el sujeto soberano no puede producirse más que con la retirada del sujeto y su obra. Con el corte mortal que separaba las dos partes del rey: en la infinita diferencia de una existencia finita. Bataille no ha resuelto la paradoja de la soberanía. Pero finalmente la ha «revelado»: desvelado en su rostro huidizo, y de nuevo velado en su pura evidencia (Esposito, 1996: 94).

Del análisis de la expropiación de la subjetividad (como propiedad más propia), Esposito se propone analizar la comunidad por fuera de los esquemas tradicionales, siguiendo rastros de lo impolítico batailleano<sup>201</sup>, de allí que entiende por comunidad no a un grupo que comparte una propiedad o pertenencia, es decir, una posesión, sino como el conjunto de personas ligadas por una deuda, una carencia, un don-a-dar. Según Esposito “*communitas* es el conjunto de personas a las que une, no una «propiedad», sino justamente un deber o una deuda. Conjunto de personas unidas no por un «más» sino por un «menos» una falta” (2003: 29).

Agamben es uno de los autores que sitúa su pensamiento en confrontación con la soberanía teológico-política, bajo el intento de desenmascarar el nexo entre derecho y violencia oculto en ella. Reivindicando una ontología de la potencia, establece sus diferencias con la noción batailleana de soberanía: si bien Agamben vuelve sobre el desobramiento, se distancia de la forma soberana que le dio Bataille a la negatividad sin empleo. Sostiene así que el desobramiento o la inoperancia “debe ser pensada como

---

<sup>200</sup> “Lo «impolítico» nietzscheano es la crítica de lo «político» en cuanto afirmación de Valores. Lo «impolítico» no es rechazo nostálgico de lo «político», sino crítica radical de lo «político»: va más allá de la máscara de lo «político» (su desencanto, su necesidad, su ser destino) para descubrir los fundamentos *de valor*, el discurso *de valor* que aún lo funda.” (Cacciari, 1994: 65)

<sup>201</sup> En *Communitas. Origen y destino de la comunidad* (1998), Esposito realiza una reconstrucción etimológica de la *communitas* a partir de tres significados del término de la cual deriva. El primer significado del sustantivo *communitas*, y del correspondiente adjetivo *communis*, es, de hecho, el que adquiere sentido por oposición a “propio”. Este significado de la *communitas* como lo no propio (público, general) se haya en relación con el término latino *munus* (social). Este término, advierte Esposito, oscila entre tres significados, no del todo homogéneos entre sí, que expulsan al *munus* del campo de la oposición de público/ privado y lo remiten a una idea de deber.

modo de existencia genérica de la potencia” (Agamben, 2003: 83). Por otro lado, Agamben concibe la relación entre la soberanía y lo sagrado de otro modo: la figura del *homo sacer* lo lleva a señalar (a partir de la puesta en discusión de Schmitt y Benjamin) que la sacralidad es “la forma originaria de la implicación de la nuda vida en el orden jurídico-político” (Agamben, 2003: 111), en la que el *homo sacer* designa la exclusión inclusiva de la vida en la decisión soberana.

Es posible decir entonces que si bien Agamben desarrolla su planteo en terrenos de algún modo abiertos o propiciados por Bataille, se despega del mismo impugnando las ambigüedades de su pensamiento para abrir a nuevos problemas: criticando el paradigma del sacrificio abre a la dimensión biopolítica de la nuda vida; más allá del sujeto soberano piensa el singular cualsea en *La comunidad que viene* (1996).

## CONSIDERACIONES FINALES

El recorrido que hemos realizado en esta investigación siguió los trazos de la insubordinación en Bataille bajo el vector de la noción de soberanía. Se ha tratado, como se habrá visto, de un recorrido en una obra laberíntica en torno a la indagación, la obstinación y la insistencia que encontramos en nuestro autor en torno a la posibilidad de una forma de existencia que module lo posible y lo imposible de la vida humana. En el tránsito y detención en los textos del autor bajo esta preocupación, hemos tocado más de una vez algunos tópicos, en ocasiones transitando en distintas direcciones por las mismas estancias de su pensamiento y bajo el intento de reconocer la presencia de la exaltación de la vida insubordinada.

De los múltiples abordajes posibles de la noción de soberanía en la obra de Bataille, hemos mostrado el encuentro entre una perspectiva que piensa lo sagrado y otra que piensa la política (desde la crítica –desde lo impolítico). Otra vía posible es la que piensa la soberanía ligada al arte o al erotismo, perspectiva cuyo seguimiento conduciría el desarrollo hacia otras consideraciones, vinculadas a la estética, a la historia del arte y a la crítica literaria. Han sido de nuestro interés los encuentros o cruces entre la filosofía política, la filosofía del sujeto y una sociología de lo sagrado (devenida en Bataille filosofía sagrada). En la composición que esta trama, hemos considerado textos de los años 30 y profundizado en la *Summa ateológica* de los años 40, valorando la incidencia y valor de uso de la filosofía de Nietzsche, del pensamiento hegeliano y de la fenomenología socio-religiosa de Durkheim y Mauss.

Recapitulamos a continuación el tránsito y atravesamiento de la serie de tópicos que se han dado en este recorrido teórico y sus resultados parciales, dando lugar por último a algunas reflexiones y consideraciones bajo las que puede entenderse el inacabamiento de nuestro interés y la imposibilidad de dar cierre absoluto a nuestra marcha.

### *Estancias*

. Bataille asegura por un lado que el pensamiento no es algo que se logre en soledad, sino que el fundamento de un pensamiento es el pensamiento de otro, donde la imagen del pensamiento es la del ladrillo cimentado en la pared, y por otro, que las obras, los libros, la escritura son lugares de comunicación, de contagio. Desde esta

senda, indagamos en la procedencia de ciertos motivos y pensamientos, reconociendo figuras, lugares de contagio, puntos de irradiación en torno a la soberanía. Al reflejar la incidencia de otros pensamientos en su pensamiento, al mostrar el uso en la construcción de la noción de soberanía, hemos mostrado también- esa es al menos nuestro anhelo- la singularidad de la construcción del pensamiento de Bataille, o al menos, algunos pasadizos y sendas del laberinto de su pensamiento. No pretendimos remontarnos al “origen” de la influencia de Hegel o de Nietzsche en la soberanía batailleana, tampoco realizamos una lectura comparada de los mismos (lo que haría del pensamiento un lugar detenido, petrificado, del que se podría calcar más o menos correctamente su forma)

Bataille reconoce en Nietzsche la amistad del pensamiento, el pensamiento soberano en cuya crítica del humanismo y la cultura reconoce la posibilidad de escribir en comunidad. En el trazado de una genealogía de la incidencia de Nietzsche respecto a la noción de soberanía en Bataille, consideramos la importancia de *la muerte de Dios* en relación al quiebre de la ontología política, a partir de la que Bataille traza la impugnación a las formas que la política cobró en las primeras décadas del siglo XX. Crítico de la democracia en la atenuación de las fuerzas y potencia de los lazos sociales y crítico del fascismo que conforma lo social en torno a comunidades unitarias, Bataille piensa la existencia humana en torno a la posibilidad de una comunidad abierta, una sociedad policéfala, atravesada por la tragedia y las experiencias dionisiacas de borramiento de los límites individuales.

La comunidad de pensamiento que establece con Nietzsche le permite trazar una ética de la insubordinación en la que hemos reconocido los rasgos de lo que luego desarrollará bajo la noción de soberanía: la *transvaloración del sentido de la moral* que lleva a cabo permiten inscribir la cumbre y el ocaso morales en los modos de existencia soberana y servil (respectivamente). Asimismo, afirmamos la importancia medular de la experiencia del instante, de éxtasis, que Bataille advierte en Nietzsche, en cuyo contagio puede distinguirse el deslizamiento que establece Bataille respecto a la voluntad de poder nietzscheana con la presentación de la *voluntad de suerte*.

Desde los deslizamientos y reverberaciones que Nietzsche estimula en Bataille, la soberanía aparece como el espacio de quiebre de la subjetividad cerrada y atada al saber (propia de una concepción teórica). Desde aquí configuramos la soberanía como el trazado de una apertura de la ética que hace eje en la experiencia de insubordinación, experiencia de libertad y riesgo que quiere la integralidad del hombre.

Al considerar la incidencia del hegelianismo y el valor de uso que posibilitó en Bataille resaltar *la carga de muerte* del pensamiento de Hegel y Kojève, reconocimos la impronta de la experiencia que es torsionada y trastornada en una experiencia heterogénea. Bajo los desplazamientos que señalamos en el segundo capítulo, la importancia de la negatividad hegeliana en la constitución de la humanidad que se presenta en la antropología kojéviana es reconducida -vía la perspectiva trágica nietzscheana- a la transgresión del sentido de la historia bajo la *negatividad sin empleo*. En la negatividad sin empleo está presente la insubordinación de la existencia humana a otro fin que no sea ella misma, donde la existencia se revela no sólo por sus aspectos conmensurables y admisibles, sino también por los rasgos de lo sensible, inconmensurables e inadmisibles.

Pudimos dar cuenta de la tensión que Bataille continuamente establece con el hegelianismo respecto al saber y su posibilidad de cierre y acabamiento. Nuestro autor reconfigura la imbricación de experiencia y saber, dando cuenta de la irreductibilidad de la *experiencia* (heterogénea, sagrada), índice de la impugnación al hegelianismo en los desarrollos del *Colegio de sociología*. La experiencia no encuentra su fin en el saber, tal como la concibe Bataille, excede el saber, excede el sentido.

Los desarrollos que trazamos en torno la incidencia de la dialéctica Amo/Esclavo hegeliana en la configuración de la soberanía, nos permitieron mostrar la herida que Bataille hiende en esta filosofía del sentido. La impugnación del hegelianismo como filosofía del proyecto, como filosofía servil, puede pensarse como el gesto por el cual Bataille lleva el hegelianismo hasta el límite: si lo que hace posible el reconocimiento es la lucha y luego, el repliegue ante la muerte, que Bataille señala a partir del sacrificio, la instancia (trágica) de un reconocimiento-sin-reconocimiento, donde la constitución de la subjetividad no se da sin su quiebre, su herida, su desgarradura. La soberanía no puede ser reconocida más que por su fracaso, expuesta en su fracaso y expuesta a la comunicación.

En el desarrollo que realizamos, lo sagrado y el sacrificio se nos revelaron como el dispositivo a partir del cual Bataille pudo poner en tensión el hegelianismo y la perspectiva trágica de Nietzsche en el trazado de un tipo de existencia insumisa, insubordinada (a la razón, a la identidad, al saber, a la producción y la ganancia, en suma, al sentido). Atendiendo a la importancia de lo sagrado y el sacrificio, hemos retrazado los desarrollos de Durkheim y Mauss para señalar la potencia de lectura en el pensamiento de Bataille.

También en esta instancia reconocimos los deslizamientos que realiza Bataille, en este caso, respecto a la perspectiva socio-antropológica, mostrando que dichos deslizamientos encubrían el gesto en el que Bataille puso en tensión los datos objetivos y los despliegues subjetivos y sociales a partir de la *experiencia* de lo heterogéneo. Desde aquí, se señaló la centralidad que cobra en nuestro autor ese ámbito de lo humano que no se circunscribe a la racionalidad ni a lo pragmático, que se opone a lo profano dispuesto al uso y la objetivación.

Hemos referido a la crítica que Bataille realiza a la modernidad al atribuir los caracteres de lo profano y servil al mundo que ha conformado, a la que opone su voluntad (e impaciencia) de una experiencia de lo sagrado. El valor que cobra lo sagrado como lo-que-vale-sin-medida, fue expuesto en el marco de la economía heterogénea batailleana: lo sagrado como cuestión de la experiencia que no sólo involucra aquello que en los años '30 Bataille pensó bajo la fórmula *heterogeneidad de la vida social* en el trazado de una comunidad electiva (que no deje de lado los avatares de la efervescencia y la violencia de lo común) sino que también despliega la disolución de la identidad subjetiva en cuya desgarradura se abre la posibilidad de la comunicación intensa de los seres.

Hemos problematizado a su vez la carga valorativa del sacrificio en el pensamiento de Bataille que, al embarcarse en la crítica a la existencia humana profana y restringida a la producción (y buscando la transgresión y el exceso), idealizó la violencia sacrificial como posibilidad de impugnación de la equivalencia general. No obstante, el desarrollo realizado en torno al sacrificio nos permite reconocer en el planteo de Bataille una modulación que va de una economía de la violencia social a una fenomenología extática de la comunicación, y de una provocación explícita a una exposición sutil que señala hacia el sacrificio de sí.

Los deslizamientos en el pensamiento de Bataille, los desplazamientos de acento que hemos percibido en el despliegue del mismo, nos han permitido apreciar la composición de los elementos mencionados en torno a la noción de soberanía. Al profundizar en la *Summa ateológica* -escrita durante la Segunda Guerra Mundial, es decir en el fragor de la violencia y la reducción de lo humano- hemos subrayado los deslizamientos en el tono de las inquietudes de Bataille: a las tentativas (frustradas) de comunidad y de experiencia de lo heterogéneo social les sigue una suerte de repliegue y soledad (ganado por la desolación, pero no absolutamente por la decepción) en un planteo extático-esotérico de la búsqueda de una existencia soberana.

En los desarrollos que realiza Bataille en la *Summa ateológica* encontramos asimismo el vector de la insubordinación: *La experiencia interior*, *El culpable* y *Sobre Nietzsche* son índice de la insistencia batailleana por una forma de existencia sin sujeciones, textos atravesados por el *dictum* de Zaratustra de superar al hombre. Pero, ¿qué implica aquí superar al hombre? En la modulación batailleana que hemos expuesto, implica superar la existencia reducida a la duración y la postergación, sometida a la producción y la ganancia, impone transgredir la existencia sujeta al acorazamiento individual, trasponer la vida domesticada en pos del saber y gobernada por el sentido de la acción en la historia.

Analizamos que la configuración de la ateología en Bataille da cuenta de la imposibilidad, tras la muerte de Dios, de pensar una dimensión trascendente de la vida humana, sin que ello suponga su rebajamiento a lo profano. Los textos de la *Summa* remiten a una experiencia interior soberana expuesta a la pérdida y la fusión, sin que ello suponga un retorno a la infancia absoluta. El ocaso de la garantía de la sustancia y el sujeto (en tanto yo), permite pensar un nuevo estatuto de la subjetividad que no se cierra sobre sí misma, ni permanece sujeta a sus límites. Esta dimensión de la subjetividad revela para nosotros la relevancia de la construcción de la noción de soberanía en Bataille.

La subjetividad desgarrada tal como es concebida por Bataille está atravesada por el imperativo deseo de comunicación, está expuesta a ella, no puede más que exceder sus límites para perderse. Teniendo en cuenta esta concepción, hemos sostenido la necesidad de situar su perspectiva en lo que hemos denominado una *ontología de la insuficiencia*, que nos permitió comprender la crítica de Bataille a la sustancia y el valor de la misma en el trazado del pensamiento sobre la comunidad (en el que Roberto Esposito, a partir de Bataille, signa los caracteres del ser como *inter*).

Abordamos asimismo la perspectiva trágica bajo la que Bataille concibe la subjetividad soberana: los caracteres improductivos y críticos bajo los que nuestro autor concibe esta noción, nos llevaron a proponer la denominación de “soberanía negativa” para reflejar la complejidad de la propuesta batailleana de una soberanía-sin-soberanía. Los caracteres de la soberanía negativa que hemos tenido en cuenta refieren a la crítica al sentido, en el despliegue de crítica al sujeto moderno, al proyecto y la acción y al saber.

A partir del abordaje de lo que Bataille llamó *antropomorfismo desgarrado*, hemos concentrado nuestra atención en la crítica a la modernidad y su consolidación de



lo servil, opaco y cerrado como escenario posible para la vida humana. En la profundización y exposición de las dimensiones del ataque que lanza Bataille -en *La experiencia interior* y *El culpable* sobre todo- se hace patente que ya no es el exterior lo que le ofrece resistencia a la soberanía sino la propia interioridad (¿o acaso haya que entender estos movimientos como la posibilidad de librar batalla allí donde no está ganado absolutamente por la reducción servil?).

En la condición inasimilable en que Bataille inscribe la soberanía, no sólo hemos señalado la crítica al sujeto y la reconfiguración de la decisión del sujeto, sino también hemos establecido los caracteres de la temporalidad kairológica en la que incide: la suerte impone la improbabilidad del sujeto, de lo que surge que decidir-la-suerte sería lo propicio a la soberanía.

Ahondando en la caracterización negativa de la soberanía, en nuestra investigación desarrollamos los rasgos de la *operación soberana* como crítica a la acción, la obra y el proyecto. Enmarcamos la experiencia sin empleo que supone la operación soberana en el quiebre de la teleología que, no sólo apunta a quebrar el sentido de la acción y agrietar la obra en su acabamiento y cierre, sino que también pone en jaque el sentido de la historia. El soberano es el hombre que pone en juego el instante y rechaza representarse la muerte como la gravedad que hace que su vida se encadene en una postergación continua.

Bajo el quiebre de la ontología, la soberanía se opone a las satisfacciones del sabio. No construye saber, no puede delimitarse a la puesta en discurso de su propio devenir, sino que establece el deslizamiento del saber al no-saber. El no-saber contempla el fracaso de las operaciones del conocimiento, el fracaso del lenguaje, esta forma inadmisibles de ruina del saber es la que corresponde a la soberanía negativa

Pero la soberanía no implica el retraimiento en el sujeto, ni su excepcionalidad. Como plantea Bataille en *La souveraineté*, la soberanía tal como él la concibe, implica la posibilidad de un reconocimiento sin sujeción, sin servidumbre, lo que a nuestros ojos impone pensar en la aporía en la que la soberanía no vale como la insumisión y libertad de uno solo, sino que supone la de los semejantes. El soberano, como Zaratustra, está animado en su soledad por el deseo infinito de los otros. Sin embargo, los otros no están allí para “cumplir” la soberanía, sino para ponerla en cuestión, impugnarla desde la herida ontológica desde la que se asumen.

La potencia de la soberanía es su impotencia, *poder no poder* es la aporía que sostiene la matriz impolítica de la soberanía. La negatividad de la soberanía es

impotente, sin empleo, improductiva. En este marco hemos podido ver que la propuesta de la soberanía de nuestro autor se alza como crítica a la trascendencia y a la inmanencia (en su desgarradura): sin Dios, acéfala, sagrada, baja y desgarrada, la soberanía batailleana se presenta como una crítica a la representación del sujeto moderno que concibe al sujeto como productor, al sujeto como índice y factor de la decisión y el poder, al sujeto en una relación con el mundo atravesada por el saber.

Algunos se han preguntado si no se trata de un nuevo mito, un mito de una humanidad imposible, regida por la insubordinación y la tragedia, una humanidad inhumana que sería imposible de distinguir de la animalidad. Otros han visto en la soberanía la clave de la impugnación de la soberanía teológica-política. Esta ha sido la última escala de nuestra investigación.

Al exponer las paradojas de la soberanía negativa tensada entre la subjetividad expuesta y la comunicación con los otros, entre la soledad y el reconocimiento no servil. Hemos intentado dar la clave bajo la que el estatuto de la soberanía batailleana cobra sentido en un escenario de decepciones en torno a las formas de la política en el siglo XX. La condición impolítica de la soberanía que hemos señalado en nuestro desarrollo, parece ser una respuesta posible frente al orden político desgarrado por sus propios sueños convertidos en pesadillas.

La influencia de Bataille en el pensamiento y los debates filosófico-políticos contemporáneos críticos de la soberanía teológico-política, permite considerar la incidencia de esta noción negativa de soberanía. Frente al dominio de lo posible que se dio a conocer en su cariz más desolador, la soberanía imposible permite pensar, contra la resustancialización del cuerpo político, una comunidad sin soberanía. El trazado de una política de lo imposible como revuelta frente a lo acabado, como refutación de lo posible y reificado es acaso la exigencia que, en una suerte de relevo, toma el pensamiento político contemporáneo de la soberanía en Bataille. Nancy es índice y factor de este relevo, allí donde la política tensa lo posible y lo imposible bajo la exigencia ética de hacer lugar a lo infinito actual, es decir, hacer lugar a lo infinito en la finitud del hombre.

En la incidencia de Bataille en Nancy, Esposito y Agamben, los motivos de la finitud y la relación, de la insuficiencia y la muerte, de la comunicación (o el ser como *inter*) y el inacabamiento ponen en cuestión a la antropología y la política desde una ontología en la que la sustancia está ausente. A instancias de esta ausencia y a partir de las tensiones que hemos abordado en nuestra investigación, podrían ser estudiados de

los desarrollos de Nancy sobre la singularidad, de Esposito sobre lo impersonal y de Agamben sobre el paradigma del cualsea.

Acaso pueda señalarse como limitación de esta tesis el escaso detenimiento en la recepción de pensamiento de Bataille en estos autores, el no haber profundizado en las diferencias que estos autores establecen con Bataille y las que los distancian entre sí. Contamos con que la falta pueda ser revertida en posibilidad, que de las faltas y limitaciones surjan nuevos caminos y cruces, nuevas derivas de nuestra investigación y encuentros posibles.

## BIBLIOGRAFÍA

### Obras de Georges Bataille:

- Bataille, G., (1970-1988), *Œuvres complètes*, 12 Vols. Gallimard, París.
- (2003), *La Felicidad, el Erotismo y la Literatura*, Adriana Hidalgo editora, Bs. As.
- (1969), *Documentos*, Monte Avila, Caracas.
- (1997) *El Erotismo*, Tusquets, Barcelona.
- (1996) *Lo que entiendo por soberanía*, Paidós, Barcelona.
- (1993) *El estado y el problema del fascismo*, Pre-textos, Valencia.
- (1972) *Sobre Nietzsche*, Taurus, Madrid.
- (1981) *El Culpable*, seguido de *El aleluya* y fragmentos inéditos, Taurus, Madrid.
- (2003), *La Conjuración Sagrada*, Adriana Hidalgo editora, Bs. As.
- (2001), *La Oscuridad no Miente*, Taurus, México.
- (1986), *La Experiencia Interior* seguido de *Método de meditación y post-scriptum*, Taurus, Madrid.
- (1974), *La parte Maldita*, Edhasa, Barcelona.
- (1998), *Teoría de la religión*, Taurus, Madrid.
- (1997), *Las lágrimas de Eros*, Tusquets, Barcelona.
- (2005), *Discusión sobre el pecado*, Paradiso, Bs. As.
- (1997), *Historia del ojo*, Tusquets, Barcelona.
- (2005), *Acéphale. Religión, sociología, filosofía. 1936-1939*, Caja negra, Bs. As.
- (2005), *Escritos sobre Hegel*, Arena Libros, Madrid.
- (1997), *Historia del ojo*, Tusquets, Barcelona.
- (1959), *La Literatura y el mal*, Taurus, Madrid.
- (1972), *La tragedia de Giles de Rais*, Tusquets, Barcelona.

- (2003), *Lascaux o el nacimiento de la obra de arte*, Alción Editora, Córdoba.
- (1974), *La parte Maldita*, Edhasa, Barcelona.
- (1985) *Madame Edwarda*, Premia, Puebla.
- (2001). *Lo imposible*. Madrid: Arena Libros
- (2006) *La sociología sagrada del mundo contemporáneo*, Libros del Zorzal, Bs. As.
- (1974), *Obras escogidas*, Barral editores, Madrid.
- (2008) *La religión surrealista*, Las cuarenta, Bs. As.
- Bataille, G., (1997) *Choix de Lettres 1917-1962*, Gallimard, Paris.
- Bataille, G., (1987) *Lettres à Roger Caillois 1935-1959*, ed. Folle Avoine, Romillé.
- Bataille, G., Leiris, M. (2008). *Intercambios y correspondencias (1924-1982)*, El cuenco de plata, Bs. As.

### **Bibliografía específica**

- Hegel, G.W.F, (1998), *Fenomenología del Espíritu*, FCE, México DF.
- \_\_\_\_\_ 2010. *Lecciones de la filosofía de la historia*. Gredos, Madrid.
- Kojève, A., (1975) *Introducción a la lectura de Hegel*, La Pléyade, Bs.As.
- \_\_\_\_\_ (1996) *La Dialéctica del amo y el esclavo en Hegel*, Fausto, Bs., As.
- \_\_\_\_\_ (2007) *La concepción la antropología y del ateísmo en Hegel*, Leviatan, Bs. As.
- \_\_\_\_\_ (2003), *La idea de la muerte en Hegel*, Leviatán, Bs. As.
- Nietzsche, F., (2007). *El nacimiento de la tragedia*, Alianza editorial, Madrid,
- \_\_\_\_\_ (2000), *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Technos, Madrid
- \_\_\_\_\_ (2004), *Así habló Zaratustra*, Alianza, Madrid.
- \_\_\_\_\_ (1995), *Humano, demasiado humano*, Akal, Madrid.
- \_\_\_\_\_ (1983), *Más allá del Bien y del Mal*, Alianza, Madrid.
- \_\_\_\_\_ (1998), *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid.

- \_\_\_\_\_ (2005), *Ecce Homo*, Alianza, Madrid.
- \_\_\_\_\_ (1999) *La filosofía en la época trágica de los griegos*, Valdemar, Madrid.
- \_\_\_\_\_ (1999) *La gaya scienza*, Monte Ávila, Caracas.
- \_\_\_\_\_ (2005), *Ecce Homo*, Alianza, Bs. As.
- Durkheim, E. (1982). *Las formas elementales de la vida religiosa*, Akal Editor, Madrid.
- Mauss, M. (1970). *Obras I: Lo sagrado y lo profano*, Barral Editores, Barcelona.
- \_\_\_\_\_, (1972) *Obras II: Sociedad y ciencias sociales*, Barral Editores, Barcelona.
- \_\_\_\_\_ (2009) *El ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*, Katz, Buenos Aires.

### **Bibliografía general**

- Abraham, T., (2000) *Pensadores bajos y otros escritos*, Catálogos, Bs. As.
- Agamben, G.,(2005), *Lo abierto*, Pre-textos, Valencia.
- \_\_\_\_\_ (2005b) *Profanaciones*. Adriana Hidalgo, Buenos Aires
- \_\_\_\_\_ (2003), *Homo Sacer*, Pre-textos, Valencia.
- \_\_\_\_\_ (2008) *El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad*, Pre-textos, Valencia.
- \_\_\_\_\_ (1996). *La comunidad que viene*. Pre-textos, Valencia.
- Arnaud, A., Excoffon-Lafarge, G., (1978), *Bataille*, Seuil, Paris
- Assandri, J., (2007), *Entre Bataille y Lacan*. El cuenco de Plata, Bs. As.
- Auffret, D.,(2009) *Alexandre Kojève. La filosofía, el Estado y el fin de la historia*, LetraGamma, Bs. As.
- Balibar, E., (2012) *Ciudadano sujeto Vol I.*, Prometeo, Buenos Aires
- Barthes, R. (2003), “La metáfora del ojo” en *Ensayos críticos*, Seix – Barral, Buenos Aires.
- \_\_\_\_\_ (2009), “De la obra al texto” en *El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y la escritura*. Paidós, Barcelona.

Benveniste, É. (1983), *Vocabulario de las instituciones Indoeuropeas*”, Taurus, Madrid.

Besnier, J-M (1988), *La politique de l'impossible: l'intellectuel entre révolte et engagement*”, Éditions La découverte, París.

Blanchot, M., (1971), *L'Amitié*, Gallimard, París

\_\_\_\_\_ (1973), *La risa de los Dioses*, Taurus, Madrid.

\_\_\_\_\_ (1984), *La communauté inavouable*, Minuit, París.

\_\_\_\_\_ (1970), *El diálogo inconcluso*, Monte Avila, Caracas.

Bodei, R., (2006), *Destinos personales. La era de la colonización de la conciencia*, El cuenco de plata, Bs. As.

Butler J., (2012) *Sujetos del deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*. Amorrortu, Bs. As.

Cacciari, M., (1994) *Desde Nietzsche, tiempo, arte, política*, Biblos, Buenos Aires.

Caillois, R., (1939). *El mito y el hombre*, Sur, Bs. As.

\_\_\_\_\_ (1942), *El hombre y lo sagrado*, Fondo de Cultura económica, México DF.

\_\_\_\_\_ (1969), *Instintos y Sociedad*, Barcelona: Seix Barral ,

Campillo, A. (2001), *Contra la Economía, Ensayos sobre Bataille*, Granada, Comares.

Casullo, N. (2004), *El debate modernidad-posmodernidad.*, Ediciones Mascaró, Bs As.

Caputo, J., y Vattimo, G (2010), *Después de la muerte de Dios. Conversaciones sobre religion política y cultura*, Paidós, Bs. As.

Cragolini, M., (1998), *Nietzsche, camino y demora*, Eudeba, Bs. As.

\_\_\_\_\_, (2006), *Moradas Nietzscheanas*, La Cebra, Bs. As.

Cragolini, M., Kaminsky, G., (1996), *Nietzsche actual e inactual. Vol II.*, Oficina de Publicaciones del C.B.C, Buenos Aires.

Colli, G., (2000). *Después de Nietzsche*, Anagrama, Barcelona.

Cervantes Saavedra, M. (2003), *Obras completas*, Aguilar, Madrid.

Corneille, J. (2004), *Bataille conservateur. Emprunts intimes d'un bibliothécaire*, L'Harmattan, París.

- Del Barco, O. (2003) *Exceso y donación*, Biblioteca Internacional Martin Heidegger, Bs. As.
- \_\_\_\_\_(2007) *La intemperie sin fin*, Alción, Córdoba.
- \_\_\_\_\_,(1970) “Advertencia” en Bataille, G., *Historia del erotismo*, Uruguay: Ed. Caldén
- \_\_\_\_\_, (2008) *El otro Marx*, Milena Caserola, Buenos Aires.
- \_\_\_\_\_, (2010) *El abandono de las palabras*, Biblioteca Internacional Martin Heidegger, Bs. As.
- \_\_\_\_\_, (2012) *Alternativas de lo posthumano. Textos reunidos*. Caja Negra Editora, B. As.
- \_\_\_\_\_, (2011) *Escrituras. Filosofía*, Ediciones Biblioteca Nacional, Bs. As.
- De Certeau, M., (1993), *La fábula mística*, Ed. Universidad Iberoamericana, México DF.
- De Fontenay, F., (2009) *Le silence du bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité*, Fayard, Paris.
- Deleuze, G., (1998), *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona
- Derrida, J., (1989), *La escritura y la diferencia* , Anthropos, Barcelona.
- \_\_\_\_\_(1998). *Políticas de la amistad* seguido de *El oído de Heidegger* , Trotta, Madrid.
- Descombes, V., (1998), *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*, Cátedra, Madrid.
- Dumoulié, C.,(1996) *Nietzsche y Artaud. Por una ética de la crueldad*, SigloXXI, México.
- Duras, M. (1986), *Outside*, Plaza & Janes, Barcelona.
- Esposito, R., (2003), *Communitas*, Amorrortu, Bs. As.
- \_\_\_\_\_(1991), *Confines de lo Político*, Ed. Trotta, Madrid.
- \_\_\_\_\_(2006) *Categorías de lo impolítico*, Buenos Aires: Katz,
- Esposito, R., Galli, C., Vitiello, V.: 2008. *Nihilismo y política*. Manantial, Bs. As.
- Foucault, M., (1999), *Entre filosofía y literatura - Obras Esenciales Vol.I*, Paidós, Barcelona.
- \_\_\_\_\_(1989) *El pensamiento del afuera*. Pre-textos, Valencia.



- \_\_\_\_\_ (2004), *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Pre-textos, Valencia.
- Fourny, J-F., (1988), *Introduction a l'oeuvre de Georges Bataille*, Peter Lang, New York.
- Galimberti, K., (2004), *Nietzsche. Una guía*, Nueva Visión, Bs. As.
- Gasquet, A., (1996), *Georges Bataille, Una teoría del exceso*, Del Valle, Bs. As.
- \_\_\_\_\_ (2001), *Rara avis*, Córdoba: Alción.
- Girard, R. (1986). *El chivo expiatorio*. Barcelona: Editorial Anagrama,
- \_\_\_\_\_ (1998) *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama,
- \_\_\_\_\_ (2006), *Literatura, mimesis y antropología*, Gedisa, Barcelona.
- Goldhammer, J. (2005), “*The headless republic. Sacrificial violence in modern French thought*”, Cornell University Press, New York.
- Grüner, E. (2002) *El sitio de la mirada. Secretos de la imagen y silencios del arte*, Editorial Norma, Bs. As.
- Habermas, J., (1989), *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Bs. As.
- Heimonet, J-M., (1990), *Négativité et communication*, J-M Place Éditeur, Paris.
- Hervas, A., (2008) *La soberanía. De la teología política al comunitarismo impolítico*, Res Publica, Madrid.
- Hill, L. (2001) *Bataille, Klossowski, Blanchot: Writing at the Limit*, OUP Oxford.
- Hollier, D., (1982). *El colegio de sociología*, Taurus, Madrid
- Jay, M., (2009), *Cantos de experiencia*. Paidós, Bs. As.
- \_\_\_\_\_ (2003), *Campos de fuerza*, Paidós, Bs. As.
- Jarczyk, G. y Labarrière, P-J (1987), *Les premiers Combats de la reconnaissance, Séminaire 1984-1985*, Paris , Aubier.
- Jonas, H., (2003), *La religión gnóstica. El mensaje del Dios Extraño y los comienzos del cristianismo*, Madrid. Siruela,
- Kristeva, J., (2000), *Bataille solar, o el texto culpable en Historias de Amor*, Siglo Veintiuno editores, México.
- Land, Nick (1992), “*Georges Bataille and virulent nihilismo (an essay in atheistic religion)*”, Routledge, New York.

Lanzillo, M. L. (2008) “«La muerte que vive una vida humana». Una discusión entre Georges Bataille y Alexandre Kojève” en Esposito, R., Galli, C., Vitiello, V.: (2008). *Nihilismo y política*. Manantial, Bs. As.

Lecoq, D.; Lory, J-L. –comps.-, (1987) “*Écrits d’ailleurs. Georges Bataille et les ethnologues*”, Éditions de la maison des Sciences de l’Homme”, Paris.

Levinas, E., (2002) *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*, Bs. As., FCE, 2002

Lebrun, G. (1972), *La patience du Concept*, Paris, Gallimard.

Lorio, N., et al. (2008) *Inhumanidad, erotismo y Suerte en Georges Bataille*, Alción Editora, Córdoba

\_\_\_\_\_ (2009) *La escritura y lo sagrado*, Alción Editora, Córdoba.

Marmande, F., (2009) *Bataille político*, Ediciones del signo, Bs. As.

Marqués de Sade, (2010) *La filosofía en el tocador*, Colihue, Bs. As.

Matthes, J. (1971) *Introducción a la sociología de la religión I*, Madrid: Alianza editorial.

Mattoni, S., (2011) *Bataille, una introducción*, Quadrata-Biblioteca Nacional, Buenos Aires.

\_\_\_\_\_ (2003), *El cuenco de Plata. Literatura, poesía, mundo*, Interzona, Bs.As.

Métraux, A, (2011). *Antropofagia y cultura*. El cuenco de Plata, Bs. As.

Montinari, M, (2003), *Lo que dijo Nietzsche*, Salamandra, Barcelona.

Nancy, J-L, (2000), *La comunidad inoperante*, LOM Ediciones/Universidad ARCIS, Santiago.

\_\_\_\_\_ (2003) *El sentido del mundo*, La Marca, Bs. As.

\_\_\_\_\_ (2005) *Hegel. La inquietud de lo negativo*, Arena libros, Madrid

\_\_\_\_\_ (2002). *Un pensamiento finito*, Anthropos, Barcelona.

\_\_\_\_\_ (2008) *La declosión (Deconstrucción del cristianismo I)*, La cebrá, Buenos Aires.,

\_\_\_\_\_ (2009), *La verdad de la democracia*, Amorrortu, Bs. As..

\_\_\_\_\_ (2006) *Ser singular plural*, Arena, Madrid.

- Navarro, G. (2002) *El cuerpo y la mirada. Desvelando a Bataille*. Anthropos, Barcelona.
- Otto, R. (1996), *Lo santo*, Alianza editora, Madrid.
- Puech, H-C (1992), *En torno a la gnosis*, Taurus, Madrid
- Rella, F., Mati, S. (2005), *Georges Bataille filósofo*, Mimesis edizioni, Milano.
- Quignard, P., (2006) *Retórica especulativa*, Cuenco de plata, Buenos Aires.
- Renard, J-C., (1987), *L'Expérience Intérieure de Georges Bataille, ou la négation du mystere*, Seuil, Paris.
- Richardson, M. (2005) *Georges Bataille*, Routledge, New York,
- Richman, M.,(2002) *Sacred revolutions, Durkheim and the College de Sociologie*, U.M.Press, Minnesota.
- \_\_\_\_\_ (1982) *Georges Bataille Beyond the gift*, Johns Hopkins Univ., Baltimore
- Rinesi, E., *Tragedia y política*, Colihue, Bs. As., 2005
- Roudinesco, E. (1994), *Lacan*, FCE, Bs.As.
- Sartre, J-P. (1960) *El hombre y las cosas*, Losada, Bs. As,
- Sasso, R. (1978) “*Georges Bataille: Le système du non-savoir. Une ontologie du jeu*”, Éditions de Minuit, Paris.
- Sichère, B. (2006), “*Pour Bataille. Être, chance, souveraineté*”, Gallimard, Paris.
- Santo Tomás de Aquino(1964), *La Summa teológica*, Tomo I, Madrid, BAC.
- Sazbón, J., (2009) *Nietzsche en Francia y otros estudios de historia intelectual*. Universidad Nacional de Quilmes, Bernal.
- Sloterdijk, P., Heinrichs, H-J., (2004) *El sol y la muerte. Investigaciones dialógicas.*, Siruela, Madrid.
- Surya, M., (1987), *Bataille. La mort a l'oeuvre*, Librairie Séguier.
- Tatián, D., (2012), *Lo impropio*, Excursiones, Bs. As.
- Tonkonoff, S. (2009) “Sujeción, Sujeto, Autonomía. Notas sobre una Encrucijada Actual”, en *Ciudadanía y Autonomía*, Raúl Alcalá (Comp.), Instituto de Investigaciones, Filosóficas, UNAM, México, 2009-

Torres, S., Smola, J. (2012) *Lecturas contemporáneas de filosofía clásica y moderna*, Editorial UNC- UNGS, Los polvorines.

Tibloux, E., (2001) “«El viento de la verdad» Georges Bataille, el siglo XX y nosotros” en Bataille G. (2001). *Lo imposible*. Madrid: Arena Libros.

Volpi, F, (2005), *El nihilismo*, Biblos, Bs. As.

### **Revistas y artículos**

AAVV, (2008) *Deus Mortalis* “Dossier: Alexandre Kojève”, N° 7, Buenos Aires.

AAVV, (2010) *Deus Mortalis* “Dossier: Giorgio Agamben ”, N°9, Buenos Aires.

AAVV. (1963) *Critique*, “Dossier: Hommage a Georges Bataille”N°195-196, París

AAVV, (1990) *L’Arc Revue* “Georges Bataille”. N° 44, Duponchelle, París.

AAVV, (2004)*Revista Artefacto* “Bataille y la heterología”, N° 5, Buenos Aires.

Le Rider, (2001), en *Magazine Littéraire*. Hors-Série –“Nietzsche” n° 3.

Balibar, E., (1999) “Violencia: idealidad y crueldad”, en *Folios*, no. 11. DCS-UPN, Departamento de Ciencias Sociales, Facultad de Humanidades, Universidad Pedagógica Nacional Colombia: Colombia., Issn 0123-4870.

Borgeaud, Ph. (1994) “Le couple sacré/profane. Genèse et fortune d’un concept ‘opérateur’ en histoire des religions”, *Revue de l’histoire des religions*, CCXI

Fournier, M. (1990) , “Une leerte inédite de Marcel Mauss à Roger Caillois du 22 juin 1938”, *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 84:1.

Fourny, J-F, (1985) “Roger Caillois au Collège de sociologie: la politique et ses masques” en *The French Review*, Vol. 58, N° 4.

Lacoue-Labarthe, P. y Nancy, J-L., (2000)«La “retirada” de lo político», en *Revista Nombres*, Año X, n° 15, Córdoba,

Libertson, J. (1974) “Bataille and Communication: Fron Heterogeneity to continuity”, *MLN*, Vol. 89. pp. 669-698

Lorio, N., (2012) “Una representación trágica de la vida humana y social. Bataille tras los rastros de Nietzsche” en *Revista Representaciones*, Vol 8, n° 2., SIRCA.- Publicaciones académicas, 2012

Mattoni, S., (2000), *Bataille: la experiencia soberana* en *Nombres. Revista de Filosofía*, año X, n° 15, UNC, Córdoba.

- Mattoni, 2006, "Presencia de la suerte", en *Nombres*, N° 20, Cba. : 117
- Nancy, J-L, (2006) "La imagen" en *Escritura e imagen*, Vol. 2, ISSN: 1885-5687.
- Surya, M. (2012). "In-significancias de Acéphale" en *Instantes y Azares - Escrituras Nietzscheanas* n° 11, año XII, primavera de 2012.
- Tatián, D.(2009) "Bataille, la lectura sin retorno", Revista *Nombres*, N23, Córdoba.
- Rey J-M (1990) "La mise en jeu" en *L'Arc. Georges Bataille*, Duponchelle,
- AA.VV. (1963) "Dossier: Hommage a Georges Bataille" *Critique*, N°195-196, Paris.
- AAVV, (2010) *Critique*, Tome LXVI- N° 261 "Le sacré revisité", Éditions de Minuit, Paris
- Weiss, A., (1986), "Impossible sovereignty: Between "The Will to Power" and "The Will to Chance" en *October-Georges Bataille: writings on Laughter, Sacrifice, Nietzsche*, Vol. 36., Un-Knowing, The MIT Press.