

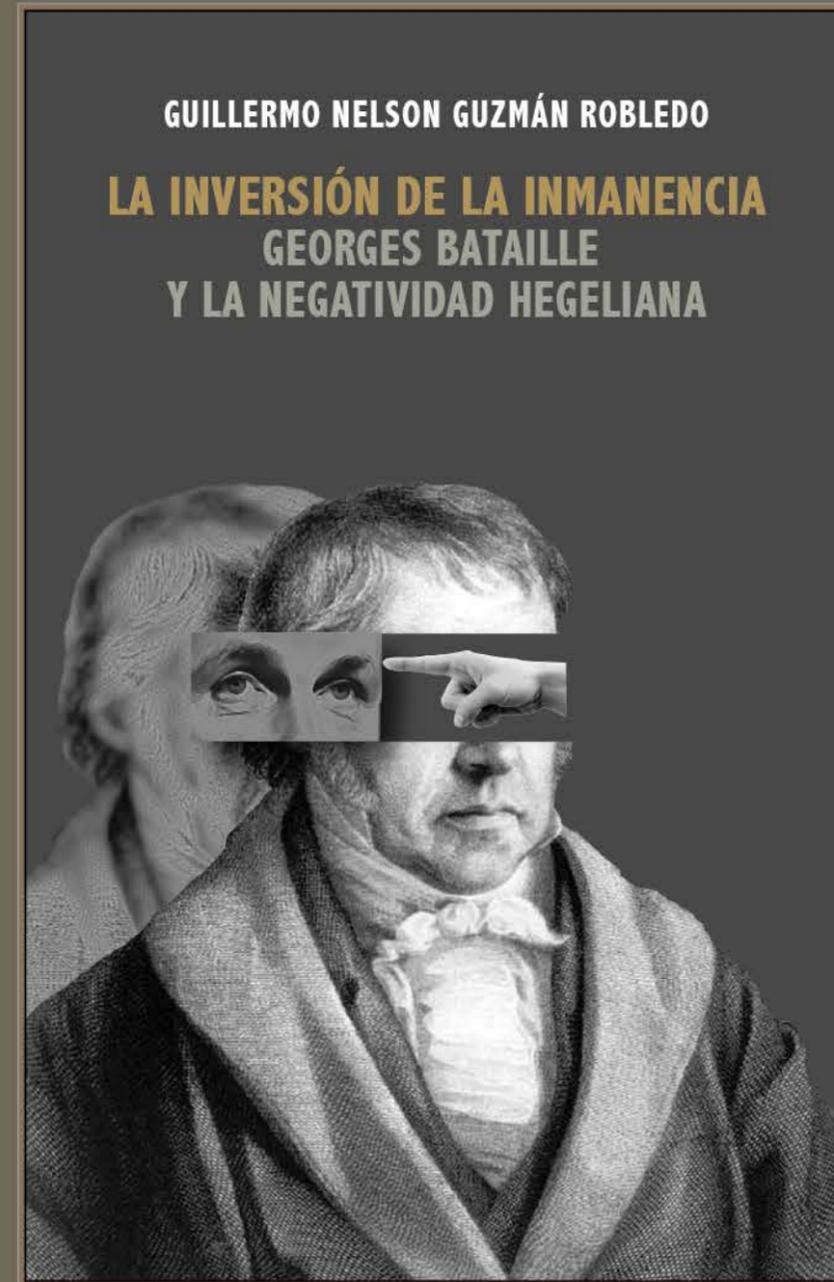
A decir verdad, nada es más evidente que la condición desgarrada del hombre. Ante su evidencia, los siglos y la escritura han poblado las diversas vías para enfrentarla: religiones, sabidurías y doctrinas filosóficas procuran enmendarla. Frente a esas posibilidades, la obra de Georges Bataille tiene una consigna heredada de Nietzsche: recuperar el instante y la sacralidad del cuerpo, por encima del sentido que las diferentes vías del saber imponen para disimular la inexorable crueldad del universo y erigir los simulacros de salvación. De ahí que su obsesión por Hegel esté atravesada por la disposición para enfrentar al que consideraba el sistema de saber más acabado y cuyos confines lo aproximan al mayor riesgo de todo sistema de pensamiento: el no-saber y el sinsentido que recorre la existencia humana. Bataille se propone, así, minar desde su interior el edificio del pensamiento hegeliano. Para ello debió de recorrer primero sus intrincados laberintos y, de sus propias circunvoluciones, desprender los principios de su disolución.

Este libro atraviesa minuciosamente la obra de Bataille a través de sus relaciones paradójicas con el pensamiento de Hegel, al que declara ferozmente la guerra y con el que mantiene, sin embargo, una ambigua complicidad. En él asistimos, por tanto, al enfrentamiento definitivo entre dos formas de pensamiento radicales, combate que resume a fin de cuentas los dilemas que, en tanto humanos, todos nos vemos en la necesidad de enfrentar.



GUILLERMO NELSON GUZMÁN ROBLEDO

LA INVERSIÓN DE LA INMANENCIA:
GEORGES BATAILLE Y LA NEGATIVIDAD HEGELIANA



taberna libraria editores





LA INVERSIÓN DE LA INMANENCIA
GEORGES BATAILLE Y LA NEGATIVIDAD HEGELIANA

Primera edición 2017

La inversión de la inmanencia
Georges Bataille y la negatividad hegeliana

DERECHOS RESERVADOS

© Guillermo Nelson Guzmán Robledo

© Universidad Autónoma de Zacatecas

© Taberna Librería Editores

Calle Víctor Rosales 156, Centro,

98000, Zacatecas, Zacatecas

tabernalibrariaeditores@gmail.com

Edición y diseño: Juan José Macías

ISBN: 978-607-9455-47-7

Queda rigurosamente prohibida, sin autorización de los titulares del copyright, bajo las sanciones establecidas por las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento.

Impreso y hecho en México

Guillermo Nelson Guzmán Robledo

LA INVERSIÓN DE LA INMANENCIA

GEORGES BATAILLE Y LA NEGATIVIDAD HEGELIANA

MMXVII





A Sofía y Helena, para quienes el juego y la intimidad con el viento permiten que en su murmullo habiten ecos que conservan aún la voz humana



AGRADECIMIENTOS

Los límites de un trabajo como el que aquí se presenta no impiden que los agradecimientos a quién se dirige rebasen con mucho los márgenes de sus alcances.

Debo agradecer al Doctor Antonio Núñez Martínez y a la Dra. Lilia Delgado Calderón, el apoyo y la confianza recibidos para la redacción final de este libro, que me han despejado el camino para su ejecución.

Asimismo, reafirmo mi admiración y gratitud para los doctores Alberto Constante López y Leticia Flores Farfán, cuyas observaciones y sugerencias han sido un invaluable respaldo para el camino que tomó la investigación que sustenta este trabajo.

Debo un agradecimiento especial, al Dr. Ignacio Díaz de la Serna, cuyo libro *Del desorden de Dios. Ensayos sobre Georges Bataille* fue, desde mucho antes de conocerlo personalmente, una inspiración que impulsó la iniciativa de este proyecto. A él también le debo gratitud por la amistad y la orientación que espontáneamente he recibido de su parte. En ocasiones, la íntima complicidad de un libro se ve confirmada por la afinidad y estima que la persona real nos infunde. Éste ha sido el caso.

Finalmente, agradezco a la Lic. María Elena Ortega, cuyas gestiones y apoyo hicieron posible la publicación de este libro.



<i>Agradecimientos</i>	9
PRESENTACIÓN	13
INTRODUCCIÓN	15
1. Ontología de la parodia	15
2. La parodia del pensamiento sistemático	22
3. La lectura de Bataille	29
4. Este libro	33
CAPÍTULO 1. GEORGES BATAILLE Y SU RELACIÓN CON EL PENSAMIENTO DE HEGEL	39
1. Alexandre Kojève y la lectura existencial de Hegel	39
§1. La muerte y la satisfacción absoluta	47
§2. La Dialéctica y el saber	49
§3. La Dialéctica del amo y del esclavo	51
§4. El antropoteísmo de Hegel	53
2. El suicidio del pensamiento	57
§1. La ambigua búsqueda de plenitud	57
§2. El saber absoluto y la proximidad del no saber	65
§3. La eclosión de lo negativo y la conciencia	75
§4. <i>Soberanía y Dominación</i>	86
CAPÍTULO 2. LA HETEROLOGÍA Y LA MUTILACIÓN DEL SER TOTAL	105
1. El hombre y la mutilación de lo real	106
2. Invocación a lo sagrado	111
3. Nietzsche y la totalidad	117
4. La totalidad mutilada del saber	128
5. Heterología	134
CAPÍTULO 3. GENEALOGÍA DEL ORDEN HOMOGÉNEO	145
1. La perspectiva genealógica	145
2. La individualidad y el ser discontinuo	149

§1. <i>El organismo como ser discontinuo: la muerte y la reproducción</i>	152
§2. <i>La trascendencia o la discontinuidad del ser consciente</i>	161
3. <i>La génesis de la conciencia</i>	166
§1. <i>El útil como forma incipiente del no-yo</i>	166
§2. <i>Dialéctica de la dominación: condición de la ruptura</i>	170
§3. <i>La subordinación del sujeto dominante</i>	173
§4. <i>El trabajo y el nacimiento del tiempo</i>	178
§5. <i>La individualidad y la conciencia de la muerte</i>	181
§6. <i>El reino de las prohibiciones</i>	184
a) <i>La muerte y el mal</i>	187
b) <i>La maldición de la conducta erótica</i>	193
CAPÍTULO 4. LA RESTITUCIÓN DE LA INMANENCIA. LA VIOLENCIA QUE EXCEDE A LA RAZÓN	199
1. <i>El polo soberano de la vida humana</i>	199
2. <i>La interpretación lúdica de lo sagrado</i>	203
§1. <i>Homo ludens</i>	203
§2. <i>La necesidad de pérdida</i>	206
§3. <i>La transgresión</i>	211
§4. <i>El sacrificio</i>	214
a) <i>El sacrificio y la destrucción del orden utilitario</i>	215
b) <i>La intimidad de la víctima y la muerte soberana</i>	216
3. <i>Lo sagrado y la historia</i>	221
4. <i>La inmanencia y la inmediatez en la Fenomenología de Hegel</i>	226
§1. <i>La inmediatez de la certeza sensible</i>	227
§2. <i>La certeza sensible y lo sagrado</i>	231
§3. <i>La inmediatez inefable</i>	235
EPÍLOGO. LA INVERSIÓN DE LA INMANENCIA	243
<i>Bibliografía</i>	251

PRESENTACIÓN

¿Para qué escribir un libro sobre el pensamiento filosófico de Georges Bataille? La tarea puede parecer del todo superflua. Una empresa de esa índole no sólo se antoja innecesaria; causa desconfianza el hecho de reducir la escritura desbordante de Bataille a unos márgenes por demás estrechos. Por tanto, parecería casi imposible no traicionar lo que él mismo se propuso con empeño denodado: transgredir las fronteras de ese pensamiento-trabajo que ha sido siempre el sello distintivo de la Filosofía. Traición doble, se dirá, al encorsetar el desorden ejemplar de esa obra en un abordaje que se quiere riguroso, sistemático. Haría falta ver si el que ha decidido perpetrar dicha traición tiene el coraje suficiente para acometerla y llevarla a cabo con éxito.

Ninguna lectura de esa obra tan inclasificable garantiza la comprensión de ella, ni mucho menos la posibilidad de explicar su contenido. Se me ocurren al menos dos razones que justifican esa imposibilidad. La primera, porque carece de sentido en la medida en que el pensamiento de Bataille traza el camino mediante el cual el pensamiento humano se vacía y guarda el más perfecto de los silencios: aquél que no es designado siquiera por la palabra «silencio», sino el silencio ilimitado que irrumpe después de haber pronunciado la palabra «silencio». La segunda razón, porque explicar esa obra presupone que, en el transcurso de su elaboración a lo largo de los años, hubo una secuencia ordenada de temas, conceptos y nociones que el autor de ella llegó a considerar inalterable, secuencia que el exégeta en turno, a su vez, desentraña y la muestra a otros.

Eso no sucede en el caso de Bataille.

¿Cuál puede ser entonces el propósito de escribir sobre Bataille? Este libro de Nelson Guzmán, *La inversión de la inmanencia*. Georges Bataille y la negatividad hegeliana, ofrece una respuesta inquietante. Las páginas que siguen van discuriendo paulatinamente para cumplir un propósito loable: sacar a flote la absoluta arbitrariedad del pensamiento de Bataille. Y para

lograrlo, Nelson Guzmán teje con destreza un discurso ordenado, bien categorizado, que hace patente, por vía negativa, lo que el quehacer filosófico de Bataille repudió sin cortapisas: la organización jerárquicamente establecida e inmodificable de todo sistema discursivo. En consecuencia, el autor de este libro se aboca a presentar un cierto acomodo de ciertas partes, otorgándose una libertad extrema en cuanto a la elección de los textos leídos y analizados por él, así como en la manera en que los combina. Tal acomodo es, por supuesto, arbitrario; resulta tan válido como cualquier otro que hubiese decidido.

¿Nelson Guzmán batailleano? No lo creo. La obra de Bataille, simple pretexto, le ha servido para comenzar a dibujar una cartografía propia que contiene ya, a grandes rasgos, el universo de sus intereses y preocupaciones dentro de ese territorio, plagado de insensatez, que es el ámbito de la Filosofía.

Enhorabuena a su autor por este libro lúcido y provocador.

Ignacio Díaz de la Serna

INTRODUCCIÓN

I. ONTOLOGÍA DE LA PARODIA

¿Qué decir de una obra cuyos deslizamientos continuos se ofrecen en suma como un exceso, que bien podría aceptarlo todo, salvo el empobrecimiento que conlleva reducir a una medida común la proliferación de imágenes que la pueblan? Probablemente no haya nada más irritante que pretender ofrecer la lectura de una obra, cuya aspiración fundamental sea la de resistirse a la voluntad de sistema, bajo la forma de una articulación cifrada en una unidad que por principio aquella desdeña. Encerrar en una serie de conexiones coherentes el conjunto de inquietudes de un autor que, desde un comienzo, manifiesta su predilección por la irresolución y la paradoja, implica rebajar los estremecimientos dispersos donde se abreva su escritura a una homogeneidad que es ante todo el objetivo central de su renuncia.

Un sistema de pensamiento parte siempre de la inclinación a postular una perspectiva que de manera general abarque un conjunto de cosas que caen pretendidamente en su dominio. Se confía en una jerarquía de ideas que sitúa algunos conceptos como medida común de las cosas, para asumir desde ellos un punto de vista privilegiado, como si se tratase de un palco desde el cual se mira de frente tanto el escenario como los rostros que en su proximidad o lejanía solo observan las cosas desde una perspectiva incierta. En la medida de la amplitud de fenómenos que se encuentran absorbidos en la esfera de su interpretación, en que puedan o pretendan ser reducidos a una única idea, un sistema de pensamiento se toma a sí mismo como el medio para comprender cabalmente lo real, como si solo pudiese ser contemplado en la síntesis que se ofrece.

Frente a esta voluntad de sistema, la escritura de Georges Bataille se negó desde un inicio a confiar en la unidad del concepto como medio para generar una perspectiva que articule el conjunto general de las cosas. Lo que para él muestra la ingenuidad inherente a la actitud de síntesis, estriba

en no caer en la cuenta de que cualquier principio puede ser desplazado por otro como punto de partida para interpretar un conjunto de fenómenos o incluso la totalidad de los seres, es decir, que todo principio es *por principio* arbitrario.

Esta reserva frente al sistema es notoria ya desde la redacción de *L'annus solaire*, uno de los primeros artículos escritos por Bataille en la década de los veinte,¹ en el cual denunciaba la arbitrariedad subyacente a la formulación de cualquier fundamento que funja como elemento disolvente del resto de las cosas. Esta arbitrariedad se hace patente cuando tomamos conciencia de que cualquier otro concepto también puede tomarse como punto de partida para interpretar a los demás, de tal modo que «*el oro, el agua, el ecuador o el crimen pueden ser enunciados indiferentemente como el principio de todas las cosas*».²

Un sistema de pensamiento, al situar unos principios antepuestos a los términos que explican, no por lograr abarcar en virtud de su amplitud o flexibilidad un conjunto más amplio de fenómenos u objetos, impide que otros principios sean postulados para ofrecer una interpretación de la realidad que muestre un escorzo distinto de las cosas.

En todo caso, los principios que guían cualquier explicación o interpretación del mundo se introducen para desplazar la inmediatez bajo el cual se nos ofrece. Toda interpretación es ya por ello una duplicación de la realidad que interpreta, duplicación por la que unos términos explican a otros ocupando su lugar. Debido a esto, el acto de presentar un fenómeno remitiéndose a otro implica para Bataille el ejercicio de la *parodia*, la puesta en marcha de un simulacro que desplaza al mundo con la imagen que de él nos ofrece.

Pero debe aclararse: el hecho de que toda interpretación aparezca como un juego paródico no disminuye la necesidad del hombre por interpretar las cosas. Y dado que esta necesidad se le muestra como inevitable, inevitable es también que su vida se vea por ello impulsada a la parodia. Más aún, el carácter ineluctable de la parodia se nos ofrece cuando, más allá de la necesidad de interpretación del mundo ínsita en el hombre, consideramos que *el mundo mismo es paródico*, puesto que al observarlo percibimos cómo las cosas toman siempre el lugar de otras, cuando el devenir pone en juego sus identidades y las transforma.

¹ Escrito en 1927 y publicado en 1931 por la *Galerie Simon* con un tiraje de 100 ejemplares, es junto a *Sacrifices*, uno de los primeros textos escritos por Bataille. Cfr. OC, I, p. 79.

² *Ibid*, p. 81.

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...

Todo el mundo está consciente de que la vida es paródica y necesita de una interpretación.

Así, el plomo es la parodia del oro.

El aire es la parodia del agua.

El cerebro es la parodia del ecuador.

El coito es la parodia del crimen.³

Tanto en el tiempo como en el ejercicio del entendimiento, unos seres reemplazan a otros y los suceden, razón por la que cada cosa que nos representamos bien puede ser considerada la parodia de otra. La posibilidad de asociar los diversos aspectos u objetos de nuestro pensamiento da cuenta de la facultad de desplazamiento por el que todas las cosas están en el mundo para ser reemplazadas.

Desde esta perspectiva, un sistema filosófico vendría a ofrecer para Bataille una serie de relaciones que dan cabida a la forma del desplazamiento (de simulacro) más enfática, pues pretende conferir *identidad* a las diversas cosas que asocia, ser la realidad misma que enuncia. A través de tal pretendida identidad se articula un andamiaje cuya cohesión se hace posible mediante la *cópula verbal*, en la que dos cosas o dos aspectos de una misma son unidas por el lenguaje. Debido quizás a esta función de *cópula*, es como el verbo *ser* ha logrado un papel privilegiado en la historia del pensamiento, ya que en él se funda la relación de identidad de las cosas en el seno del lenguaje.

Desde que las frases *circulan* en los cerebros ocupados en reflexionar, se ha procedido a una identificación total, ya que con la ayuda de una *cópula* cada frase liga una cosa con otra; y todo estaría visiblemente ligado si se descubriese con una sola mirada de su totalidad el trazo dejado por un hilo de Ariadna, conduciendo el pensamiento en su propio laberinto.⁴

Ahora bien, la reflexión sobre la parodia con que inicia *L'Annus solaire*, le otorga una extensión tan amplia y universal, que no podría tenerse a sí mis-

~~~~~  
<sup>3</sup> *Idem.*

<sup>4</sup> *Idem.*

ma sino siendo *ella misma paródica*. Por ello, esa reflexión le sirve de preámbulo al simulacro que en las páginas siguientes ofrece, donde articula una suerte de parodia cosmológica, parodia en la que el principio que articula al universo es el coito.

Mediante la asociación caprichosa de la *cópula* verbal (el verbo *ser*, término privilegiado de la ontología, por el que el pensamiento discursivo efectúa la parodia) con la *cópula* de los cuerpos, el coito se ofrece como la parodia del pensamiento, que vincula las frases como aquél une los cuerpos: «Sin embargo, la *cópula* de los términos no es menos estimulante que la de los cuerpos. Y cuando grito: *SOY EL SOL*, me sobreviene una erección completa pues el verbo *ser* es el vehículo del frenesí amoroso».<sup>5</sup>

Partiendo de la parodia que la *cópula* sexual hace de la verbal, Bataille nos ofrece entonces el cuadro de una cosmología, en donde el sistema del Universo es descrito como si se tratase de una orgía violenta: el motor del mundo vendría a tener su origen en la transmisión del movimiento circular de rotación terrestre y el movimiento rectilíneo de penetración en el acto sexual (cuya relación compara con el de una locomotora compuesta por pistones y ruedas); ya que todo movimiento, incluso el de los sistema planetarios, «es la figura del amor incapaz de detenerse en un ser particular y pasando rápidamente de un ser a otro».<sup>6</sup> Bajo esa perspectiva, decididamente ficcional y lúdica, los árboles se muestran como falos, las nubes son asociadas con los temperamentos pasionales, la lluvia con la fecundación, la marea con el onanismo, el Sol con la desnudez que el pudor prohíbe a los ojos, etc. Las asociaciones arbitrarias no dejan de ser sistemáticamente atravesadas por la figura continua de unión que nos remite al amor en su más obscena y cruda expresión.

La arbitrariedad de las imágenes que se despliegan tomando como punto de partida el coito, que imita al pensamiento discursivo, muestra que la presencia del elemento paródico en su obra está casi siempre ligada con una crítica al pensamiento sistemático.<sup>7</sup> Dicha crítica, en tanto se impone a sí

~~~~~  
⁵ *Idem*.

⁶ *Ibid*, p. 83.

⁷ Algunos autores han puesto particular énfasis en la *parodia* como índice de su interpretación de Bataille. François Warin, al abordar las relaciones del pensamiento de Bataille con el de Nietzsche postula la relevancia que en ambos tiene el juego de la parodia (recuérdese la mimesis entre Nietzsche y Zarathustra), cuyo principal sentido es el de resaltar la profundidad de la apariencia sobre la identidad de la esencia. Cfr. *Nietzsche et Bataille. La Parodie à l'infini*, Presses Universitaires de France, 1994, p. 21, *passim*. V. et, Dennis Hollier, *La Prise de la Concorde*, Gallimard, Paris, 1993, p. 139.

misma la ausencia de seriedad, no solo le dirige un ataque dentro del ámbito del discurso, sino que se propone romper el marco de sus reglas, como una risotada frente a la seriedad de un orador, que no podría evitar su carácter irrisorio, aun si se la obligara a explicarse.⁸

La reflexión y el ejercicio de la parodia presentes en *L'Annus solaire* describen una tendencia general de su obra: la crítica del pensamiento discursivo desde fuera de los límites que sus propios códigos imponen. Por ello, la miscelánea de estilos y temas en su obra resulta tan amplia, que podemos afirmar con Denis Hollier que el pensamiento de Bataille carece de *forma*,⁹ ya que la parodia es, ante todo, socavamiento de las formas a través de la mimesis. Si su relación con Nietzsche es menos la de asumir la posición de un intérprete de su obra que de «*ser Nietzsche*»,¹⁰ si se interroga sobre las consecuencias de *mimetizar el saber absoluto hegeliano*,¹¹ o llega a proyectar una obra titulada *el sistema inacabado del no saber*,¹² es ante todo porque su obra entera está impregnada por el carácter lúdico de la parodia que deliberadamente desiste a empeñarse en concebir un mundo subsumido a la identidad o a la síntesis.

Por esta razón debemos destacar el hecho de que las reflexiones sobre la parodia vertidas en *L'Annus solaire*, ejemplifican ya un rasgo notable de la escritura en Georges Bataille, un rasgo que encontraremos atravesando por vías distintas no solo en sus escritos más afines, como los redactados durante los años veinte (*L'Œil pineal*, *Sacrifices* o *L'Histoire de l'œil*) o principios de los treinta (en los que destacan sus colaboraciones en la revista *Documents* y es-

8 El tema de la seriedad y el juego aparece profusamente en la obra de Bataille. Un artículo especialmente dedicado a dicho tema es *¿Sommes-nous là pour jouer ou pour être sérieux?*, OC, XII, pp. 100-125.

9 Denis Hollier, *op. cit.*, p. 54.

10 Cfr. François Warin, *op. cit.*, pp. 15-16. La mimesis de Bataille con Hegel y con Nietzsche en Bataille no pueden considerarse idénticas: La primera consistiría en la asimilación de sus conceptos y problemas desde una óptica distinta, mientras que la de Nietzsche, sería comunidad, comunicación íntima cuyo significado es a grandes rasgos la posición de llevar la vida hasta el límite. Bataille habla de Hegel pero asume la locura de Nietzsche. Cfr. *Sur Nietzsche*, OC, VI, p. 33, Cfr. también Denis Hollier « *De l'au-delà de Hegel a l'absence de Nietzsche* » en Bataille, U.G.E., Paris, 1973, pp. 80-83.

11 *L'Expérience intérieure*, OC, V, p. 127.

12 En el plan de publicación de la *Somme athéologique*, surgido con motivo de la reedición en 1954 de *L'Expérience intérieure*, Bataille pensaba componerla de cinco tomos, cuyo quinto volumen comprendería una obra aún no redactada titulada *Le Système inachevé du non-savoir* (Cfr. OC, VI, p. 362-363). Dicha obra nunca fue escrita y, en opinión de los editores de sus Obras Completas, fue absorbida por *Le Pur Bonheur* y por *Théorie de la Religion* que conformarían el tomo IV y V respectivamente (Cfr. OC, VII, pp. 598-599).

pecialmente el *Dictionnaire critique* redactado con ayuda de Michel Leiris),¹³ sino incluso en las obras que acusan una mayor sistematicidad. Dicho rasgo es la idea según la cual la parodia penetra toda interpretación, incluso la que subyace a la rigidez del sistema, mismo que no puede ser tomado sino como otra forma de simulacro. La disposición a asumir la parodia como recurso se expresa entonces no solo en el rechazo a unificar bajo la labor de síntesis la comprensión del mundo. Se acusa también en la simulación misma del sistema emprendida por su obra, que se reviste también de la imposibilidad para hacerse de un punto de vista serio, al que contraponen el suyo, que es resueltamente lúdico.

Por esta razón sería un error considerar que esta *ontología del juego* (fórmula con la que ha descrito Robert Sasso el pensamiento paradójico de Bataille),¹⁴ lo inclina a una dispersión caprichosa que solo deja al azar o a la ocurrencia la disposición de su escritura. Si Bataille asume la *voluntad de suerte* en su obra, no se debe a ninguna incapacidad para articular un pensamiento cuyo rigor pueda declararse ausente, pues sería ingenuo pensar que el desorden de sus obras carece de una intención deliberada.

La irresolución a que conduce el pensamiento paródico, está lejos de manifestar la ausencia de *rigor*. En *L'Expérience intérieure*, por ejemplo, el *rigor* mismo es considerado como el motor que guía la obra en la negación de un fin a cuyo orden pueda restringirse el pensamiento: «*el aparente relajamiento del rigor puede no expresar más que un rigor mayor*».¹⁵ Hay en ello ciertamente una paradoja, pues la renuncia al pensamiento siste-

¹³ La revista *Documents* fue una publicación mensual en la que Bataille fungió como secretario general y que fue financiada por el coleccionista y editor de arte Georges Wildestein. Fue publicada durante los años 1929 y 1930 y tuvo un total de quince números, sin tomar en cuenta otros dos únicos números que aparecieron en 1932 y 1933 y en los que Bataille ya no aparece como miembro del consejo editorial (Cfr. Bernard Noël, «*Sur Documents*», en Georges Bataille, *Documents*, Mercure de France, Paris, 1968, pp. 11-12). *Documents* es la primera revista en que Bataille colabora asiduamente, sumando más de 30 artículos de diversa extensión entre los que se encuentran las dieciséis entradas del *Dictionnaire critique* en los que junto con Leiris desarrollaba de manera lúdica los aspectos inusitados de los términos que más que definir, daban ocasión a una reflexión sobre los aspectos simbólicos que encierran. Cf. Michel Leiris, «*De Bataille l'impossible à l'impossible Documents*», en *Hommage à Georges Bataille, Critique*, Nos. 195-196, Août-septembre 1963, pp. 685-693. Una recapitulación de la labor de Bataille como editor de revistas se encuentra en Dominique Lecoq, «*Documents, Acéphale, Critique : Bataille autour des revues*», en Versteg, Jan (comp.), *Georges Bataille. Actes du colloque international d'Amsterdam*, Rodopi, Amsterdam, 1987, pp. 117-130 y en Michèle Richman, «*La Signification de la revue Critique dans l'œuvre de Georges Bataille*», *ibid*, pp. 131-146.

¹⁴ Robert Sasso, *Georges Bataille : Le Système du non-savoir. Une ontologie du jeu*. Les Éditions de Minuit, Paris, 1978. p. 250.

¹⁵ *L'Expérience intérieure*, OC, V, p. 196.

mático o al espíritu confesional implica el abandono del *proyecto*, al que sin embargo su propia búsqueda de dispersión parece no poder hurtarse «Principio de la experiencia interior: salir merced a un proyecto del dominio del proyecto».¹⁶ Pero esa paradoja es la expresión misma del rigor, ya que frente a la tranquilidad que implica anteponer al pensamiento un *fin* al que se le subordina y por el que está de antemano resuelto, lo que verdaderamente resulta difícil es asumir la actitud de una irresolución que no cede a las respuestas previamente dispuestas, por cuya subordinación los sistemas de pensamiento son solo siempre un largo rodeo que demuestran las verdades que prefiguran. El pensamiento riguroso solo se encuentra en el inacabamiento y la desesperación que le sigue: «Entre más riguroso es el pensamiento, más se intensifica la amenaza».¹⁷ Si Bataille afirma simultáneamente el rigor de su pensamiento y el desorden de su exposición, se debe a que su obra pugna por mostrar la precariedad inherente a todo pensamiento sistemático: *en Bataille, todo es exceso, todo debe tender al exceso, no solamente la naturaleza y la vida, sino también —y, puede ser, sobre todo— el pensamiento.*¹⁸

Por otra parte, su rechazo al sistema es evidente en el desorden de la escritura que penetra obras como *L'Expérience intérieure*, *Le Coupable* o *Sur Nietzsche*. En ellas la misma fragmentariedad deja constancia inmediata del rechazo por la voluntad de síntesis. Una miscelánea de estilos atraviesa estas obras (el diario personal, el aforismo o el poema) sin que medie coherencia en su exposición, así como los diversos temas y autores en torno a los cuales orbitan (el misticismo, Hegel, Proust, Nietzsche, la comunicación, la dramatización, el silencio, etc.) crean un tejido a veces tan abigarrado, que dificulta al lector percibir el fondo común a su aparente dispersión.

Pero si su desdén por el sistema es notorio en sus escritos aforísticos, no es menos cierto que también forma parte inherente de aquellas obras (cronológicamente posteriores) que contienen una mayor coherencia formal y que a continuación pasamos a comentar.

¹⁶ *Ibid*, p. 60.

¹⁷ *Le Non-savoir*, OC, XII, p. 278.

¹⁸ Christian Limousin, *Vue d'ensemble. Excès, dépense et Part maudite chez Georges Bataille*, en Christian Limousin et Jacques Poirier, *La Part Maudite de Georges Bataille. La dépense et l'excès*, Classiques Garnier, Paris, 2015, p. 27.

2. LA PARODIA DEL PENSAMIENTO SISTEMÁTICO

Las reservas que Bataille dirige al pensamiento sistemático pueden despertar mayor inquietud si comparamos los escritos que asumen con notoriedad la forma de la parodia o la fragmentariedad con aquellos que guardan una coherencia mucho más pronunciada y un andamiaje más ordenado, pues en los primeros el desdén por el pensamiento serio aparece directamente en el estilo bajo el que están redactados.

Resulta cierto que para una lectura atenta, estas obras «sistemáticas» no son en ningún sentido opuestas a la heterogeneidad y al desorden de composición que destacan a primera vista en otros de sus libros o artículos. Las mismas preocupaciones aparecen a lo largo de toda su obra, en ocasiones empleando la misma terminología y en otras adoptando un vocabulario distinto para remitirse a nociones más o menos similares. Así, pese a la diversidad de formas expresivas y procedimientos escriturales, podemos encontrar un *hilo melódico* que penetra su obra entera (empleando la imagen con que Miguel Morey nombra el trasfondo de la aparente dispersión de la obra batailleana),¹⁹ tanto en sus escritos aforísticos o deliberadamente ficcionales, como en aquellos que se nos ofrecen cada uno como un entramado íntegro.

«L'Érotisme», «*La Part maudite*», «*La Souveraineté*» o «*Théorie de la Religion*» son las obras principales en las que encontramos una escritura que proporciona un andamiaje conceptual sistemático. Lo cual no debe confundirnos, pues aún con su arquitectura sólida y coherente, subyace en ellas también el esfuerzo por socavar el principio que guía a todo sistema de pensamiento: la búsqueda del saber. Lo anterior nos arroja entonces a una interrogante: ¿en qué sentido las obras «sistemáticas» de Bataille se hurtan al saber y lo rechazan?

Las razones de ese rechazo están expuestas a lo largo de su obra y son múltiples. Aquí destacaremos cuatro de ellas: a) la necesidad de la *experiencia interior* como objeto de su atención principal opuesta a la objetividad exterior de las ciencias; b) la tendencia a pronunciarse contra el plano discursivo del lenguaje como consecuencia del uso servil bajo el que su obra misma lo interpreta; c) la confesión del inacabamiento de su propio pensamiento y

¹⁹ Miguel Morey, «*Excessere omnes... Invitación a la lectura de Georges Bataille*», en *Pequeñas doctrinas de soledad*, Sexto Piso, Madrid, 2007, p. 122.

d) la introducción en sus análisis de nociones que atribuyen a la conciencia una posición limitada frente a lo real y que solo pueden concebirse negativamente. Todas ellas remiten a un fondo común, a saber, el aspecto inefable de los principios que cimientan sus investigaciones. Poner como principio de un sistema de pensamiento nociones que se hurtan al saber y al discurso ciertamente puede ser visto como una paradoja (ya que lo inefable no puede ser el axioma del saber y por lo tanto un principio), pero ese mismo carácter paradójico es lo que se constituye en última instancia como el rasgo central del significado que para Bataille tiene el no-saber.

Con respecto al primer punto, Bataille nos advierte en el primer capítulo de *L'Érotisme* su renuncia a asumir un punto de vista *objetivo*, exento de la *experiencia interior* que la vida erótica representa y cuya ausencia confiere la sistematicidad que el trabajo de los etnólogos o sociólogos precisa. Esa *intimidad* a la que conduce la experiencia íntima no puede ser evadida ni restringida por los datos exteriores asumidos desde un punto de vista supuestamente objetivo.²⁰

Frente a la arbitrariedad que el deseo bajo cuya forma se reviste la experiencia erótica, la actitud del científico o del filósofo muestra la necesidad de imponer límites claros al objeto de sus indagaciones. Los límites del discurso guían el entramado por el que las proposiciones que fundamentan la descripción o explicación de un objeto de conocimiento tienden siempre a un fin al que son tributarias. En el discurso, el lenguaje se articula con miras a un proyecto, «*el mundo del discurso es el mundo del ser de lo prohibido*»,²¹ un medio útil o *servil* que Bataille siempre insistió en rechazar. El objeto de sus indagaciones –como la *soberanía* o el *instante*– es justamente aquello de lo que no se puede discurrir dado que siempre escapa al dominio servil del conocimiento. El discurso es a este lo que la operación útil al trabajo: un proceso que justifica su presencia por la subordinación a un fin puesto en la espera.

Hegel ha visto bien que, habiendo accedido de una manera definitiva e incluso hasta su meta, en el fondo el conocimiento no se nos da sino *desarrollándose en el tiempo*. Él no es dado en una repentina iluminación del espíritu, sino en el *discurso*, que se articula necesariamente en la duración [...].

²⁰ Cfr. *L'Érotisme*, OC, X, pp. 38-39.

²¹ Phillipe Sollers, «*Le Toit*», *Tel Quel*, no. 29, Paris, 1967, p. 29.

Conocer es siempre esforzarse, trabajar, es siempre una operación servil, indefinidamente reanudada, indefinidamente repetida.²²

Así, la necesidad que el pensamiento discursivo tiene de establecer límites claros al entramado de sus reflexiones es impuesta por el principio de *utilidad*, al que Bataille asocia siempre la conducta servil y a la que procura hurtar su obra.

El conocimiento, al ser siempre un medio y no un fin en sí mismo, obedece en todo caso a una encomienda que lo reviste de dirección y de *sentido*, trátese de la defensa del bien, de la argumentación a favor de la necesidad del saber o simplemente a la búsqueda de la verdad. Así, el pensamiento que cae bajo la perspectiva del sentido traza de antemano un fin al que el sistema sirve como un medio.

El pensamiento sistemático debe excluir de su discurso aquello que amenace su cohesión. Y así como el trabajo exigió la introducción de prohibiciones que excluyeran las conductas violentas, el discurso exige la exclusión de las expresiones que pongan en riesgo su *sentido*. El desorden y la dispersión de sus obras aforísticas es así una expresión de un pensamiento que violenta el orden del discurso. Ya que si la de Bataille es una obra que acusa de *servilismo* al pensamiento discursivo, procurará no limitar el juego de su pensamiento a esa precariedad que ella misma denuncia. De ahí sus constantes reservas a someter su obra al principio de utilidad, para revestirla del cariz de la soberanía, la cual emerge solo si se prescinde del fin y del sentido que hacia él se proyecta.²³

En tercer lugar, si se prescinde de un fin, entonces el sistema carece de realización. Por ello es que encontramos en una de sus obras más «sistemáticas» la advertencia ante la imposibilidad de consumir un sistema. La fragilidad del pensamiento muestra su rostro en el momento en que se toma conciencia de su ineludible inacabamiento. Dicha advertencia la encontramos en la introducción a *Théorie de la religion*, donde Bataille declara en sus primeras páginas la ambigüedad de la obra: «Esta Teoría de la Religión esboza lo que sería un trabajo acabado: he intentado expresar un pensamiento móvil, sin buscar su estado definitivo».²⁴ Al respecto hay que

²² *La Souveraineté*, OC, VIII, pp. 252-253.

²³ La renuncia a la subordinación es lo que desde el *Méthode de méditation* Bataille designa ya como *pensamiento soberano*, Cfr. OC, V, pp. 217-223.

²⁴ *Théorie de la religion*, OC, VII, p. 287.

resaltar la paradoja que entraña la afirmación de que trata de un «esbozo», es decir de un trabajo inacabado. Considerar que el libro constituya el «esbozo de un trabajo acabado» es así un oxímoron que expresa su resistencia a asumir el punto final del pensamiento.

Es entonces un acto de conciencia, no sin llevar la elucidación al límite de las posibilidades inmediatas, no buscar un estado definitivo que no será nunca dado [...] Paralelamente, el rigor exige una confesión acentuada de estas condiciones.²⁵

La irresolución permanente del trabajo filosófico no solo comprende la presencia de lagunas en su discurso, de vacíos que ulteriores investigaciones podrían complementar, sino que proviene de la toma de conciencia de los límites infranqueables del saber. Bataille no solo asume esos límites, sino que convierte ese vacío del saber en el centro principal de sus indagaciones. Nociones tales como *inmediatez* o *inmanencia* desempeñan en su obra un papel relevante que remiten a una esfera que escapa a la conciencia, al menos en cuanto a un sentido positivo pudiera referirse, ya que esta es concebida en su obra por la *mediación* o *trascendencia*, a los que *inmediatez* e *inmanencia* se oponen. Así, la interpretación que Bataille ofrece de la conciencia y de todos los elementos de la vida humana que se derivan de ella, parte de nociones a las que se oponen y que entrañan ellas mismas la imposibilidad de ser concebidas.

Podemos indicar por el momento que la noción de *inmanencia* muestra las reservas de Bataille frente al pensamiento sistemático. Para ello podría bastar señalar que la *inmanencia* no es otra cosa sino el supuesto de la ausencia de conciencia o de subjetividad.

Imposible para el pensamiento positivo, la *inmanencia*, es sin embargo el marco bajo el que la conciencia puede ser interpretada, pues esta, entendida en el sentido de «discontinuidad», exige como medio de contraste lo que en principio escapa a su dominio. Para poder introducir la «anomalía del yo personal puro» es necesario indicar aquello que la conciencia *no es*. Así, la *inmanencia* se plantea como el estado íntimo de los seres que se mantienen en la ausencia del desdoblamiento de lo real que supone la conciencia. Solo a partir de la escisión que tiene la identidad del yo frente a las diversas

²⁵ *Ibid*, p. 288.

formas de alteridad, puede interpretarse el acto de la autoconciencia, que es por lo tanto la desgarradura por la que el ser inmanente pasa a lo que Bataille denomina discontinuidad o trascendencia.

Pero el esfuerzo de concebir *negativamente* aquello que la conciencia *no* es implica introducir en el pensamiento una noción inefable (ya que el acto de nombrar es ya un acto de la conciencia). Carecería de sentido hablar de la *inmanencia* si el hombre no tuviera en su vida íntima experiencias que lo vinculan de cierta forma con ella. Pero es justo esta esfera la que define el aspecto sagrado que el hombre opone al mundo profano cuyo principio está dado en la utilidad.

Si analizamos cómo *Théorie de la religion* se propone elucidar el significado de lo sagrado en la experiencia humana, vemos que Bataille lo interpreta a partir de lo que podríamos considerar una *genealogía de la conciencia* que toma como punto de partida aquello que por principio se plantea como imposible al pensamiento, ya que en la descripción de su origen encontramos una fuente heterónoma que por naturaleza se resiste a caer bajo el dominio de la conciencia.

Así entonces, el edificio que representa el pensamiento de Bataille se encuentra suspendido sobre un terreno hostil a la posibilidad de articular un sistema acabado del saber, pues la premisa de la que parte señala de antemano la falta de solución hacia donde se dirige. De este modo, todas las obras de Bataille revestidas con la forma del discurso entrañan un deslizamiento que pone en relación la presencia del sentido con su ausencia. Puede así extenderse lo que Derrida ha escrito a propósito de la *economía general* en un marco más amplio que incluiría todas las obras de Bataille: «*no es la pérdida del sentido, sino, acabamos de leerlo, 'relación con la pérdida de sentido'. Abre la cuestión del sentido. No describe el no-saber*».²⁶

En resumen, aún las obras en que Bataille se impuso una escritura coherente, no dejan de ser en cierto sentido paródicas. La parodia ocurre aquí en el deslizamiento del sentido hacia aquello que lo excede, que solo la *experiencia* puede ofrecer y que se resiste al acabamiento del discurso. Así entonces, si en estas obras la escritura se mimetiza con el sentido, es para mostrar *desde él* su propia imposibilidad. El pensamiento de Bataille se nutre así del temblor violento que bajo sus pies muestra la fragilidad del sistema

²⁶ Jacques Derrida, «*De la economía restringida a la economía general. Un hegelianismo sin reserva*». *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989, p. 372.

que construye, que se edifica con el único fin de mostrar el borde donde él mismo desaparece.

Soberanía, experiencia interior, inmanencia, todos los conceptos en torno a los que orbita su pensamiento, remiten a lo que está fuera de las posibilidades de discurso. Ese deslizamiento hacia lo inaprensible manifiesta ciertamente la facultad del pensamiento por la cual guarda la posibilidad de minarse a sí mismo.

No podemos «discurrir» sino de cosas, pero el pensamiento no se limita de ningún modo a las cosas, puede con ayuda de la cosificación maniobrar, aunque no está limitado al maniobrar: puede también destruir en él mismo esa posición de una cosa que le ha permitido la maniobra, es decir, tiene el poder –aunque podría también decirse que tiene la necesidad– de destruirse a sí mismo.²⁷

Lo que sorprende entonces de la escritura de Bataille es que a pesar de optar por el *no saber*, no deja por ello de ofrecer una interpretación del hombre que en muchos aspectos describe con minucia algunas de las conductas humanas que bajo las perspectivas del saber quedan mutiladas. Así, por ejemplo, el sacrificio no es reducido como en otros a mero intercambio de usura con los dioses, sino que encuentra su razón en el componente irracional de la conducta humana. El *no saber* enfrenta entonces el pensamiento a la posibilidad de interpretar aquello que en el hombre carece de razón y que sin embargo lo mueve.

Se abren así dos caras simultáneas de su escritura.²⁸ Por una parte, a través de la parodia del sistema, numerosos datos de la existencia social quedan descritos desde una óptica que difícilmente pudiera ser asumida por todos aquellos que anteponen un fin y un fundamento racional a la edificación de sus sistemas. Si el fin de un sistema es constituirse como proyecto, es decir, adecuarse al principio de utilidad a cuyas demandas da respuesta, la *parodia*

²⁷ *Dossier du « Pur Bonheur »*, OC, XII, p. 536.

²⁸ También es cierto que el aspecto «sistemático» y el «fragmentario» tienen un énfasis distinto en el transcurso de la vida Bataille, teniendo la obra madura una inclinación mayor hacia el primero que la de las obras anteriores o simultáneas a la Segunda Guerra Mundial, para esa relación Cfr. Koichiro Hamano, *La Perte, le don et l'écriture*, Éditions Universitaires de Dijon, Dijon, 2004, pp. 202-213. Al respecto también cabe recalcar que esta diferencia no implica una toma de postura distinta por parte de Bataille, ya que como ha señalado Robert Sasso: «*la sola diferencia, que sería la de una exposición aforística y «literaria» para la Somme athéologique y de una exposición discursiva para La Part maudite, no impidió nunca a Bataille planear yuxtaponer el todo en una sucesión orgánica*» (*op. cit.*, p. 39).

es la violación de ese principio. Bataille descubre así que la inobediencia al principio de razón (que se manifiesta por diversos medios en su obra: como invocación a la experiencia íntima, como superación del principio de utilidad en la economía general, como la descripción negativa de la inmanencia, etc.) descubre ante el pensamiento el trasfondo de la vida humana que se oculta a la perspectiva del saber. Se abre una tarea de interpretación de aquellos elementos que son excluidos de todo sistema, ya que al postular la irracionalidad inherente al mundo que escapa al principio de utilidad, esos elementos quedan al descubierto. Así, el erotismo manifiesta la identidad de tendencias que pudieran ser consideradas desde un punto de vista racional —es decir desde el punto de vista en que el entendimiento considera seres aislados— como excluyentes: el deseo sexual y el deseo de muerte,²⁹ que reunidas en la transgresión dan cuenta de la disposición a hurtarse al principio de utilidad que es el fundamento de las prohibiciones. También pudiéramos agregar como ejemplos de la irracionalidad, el origen y corrupción de la *sobreranía* como negación de la angustia por la muerte³⁰ o la *necesidad de la pérdida* expresada en algunas instituciones de las sociedades tradicionales como el sacrificio o el *potlach*.³¹ La descripción de todas las conductas humanas que se hurtan al principio de razón y de utilidad (que por su parte son solidarios) solo pueden ser comprendidas si el «sistema» que las describe se sostiene sobre principios que no toman como fundamento la racionalidad.

Pero además de ofrecer perspectivas que bien pueden emplearse como punto de partida para la interpretación de las conductas humanas, la obra de Bataille se abre a otro problema ligado con la dimensión por la que su escritura misma pretende escapar del dominio posible del discurso y que, como hemos anticipado, se plantea siempre como el punto de partida que

29 Tanto en *Más allá del principio del placer* (en *Psicología de masas*, Alianza, Madrid, 1974, pp. 118-135) como en el *Malestar en la cultura* (Alianza, Madrid, 2008, pp. 106-112) Freud consideraba dichas pulsiones como recíprocamente autónomas y por lo tanto como opuestas. Si bien tienen vínculos estrechos, no son, como en Bataille, expresiones de un único impulso, lo que implica identificar los impulsos de amor y muerte, que el entendimiento pone como contradictorios. Cfr. *Infra*, pp. 154-155, n. 18.

30 Y cuya reducción histórica al principio de utilidad queda explicada confrontando su propia teoría de la soberanía con la dialéctica del Amo y el Esclavo de Hegel. Cfr. *infra*, pp. 100-101.

31 El *potlach* es una forma de intercambio de los indios del noreste americano descrita por Marcel Mauss en su « *Essai sur le don* » (en *Sociologie et Anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1950, pp. 196-267) que influyó de manera decisiva desde una época temprana en Bataille y cuya máxima expresión tendrá lugar en la *Teoría de la economía general* expuesta en *La Part maudite*, Cfr. OC, VII, p. 71, ss.

hace posibles tales interpretaciones: la pretensión de Bataille de propiciar que su obra misma exprese un pensamiento soberano.

Por eso, a pesar de que las obras que revisten un carácter aparentemente más sistemático pueden ser tenidas como una parodia. Como una construcción que exige salir fuera del dominio de su propia cohesión, salida que constituye el núcleo mismo de sus aspiraciones. El pensamiento en Bataille pugna por escapar de sí mismo y constituye el entramado de un *pensamiento violento*.

Es debido a ello que su obra no debe considerarse tan solo como una interpretación de la esfera de lo sagrado, de la violencia o del erotismo, sino que, al construirse tomando como punto de partida la irracionalidad misma de las que tales conductas participan, su pensamiento queda asociado a la intimidad que ellas entrañan. En este sentido, su escritura misma pretende ingresar al territorio soberano que describe.

Así, pese a que sus obras no dejan de mimetizarse con el pensamiento discursivo, la irresolución a la que nos arroja la introducción de nociones que solo la intimidad revela, las exime de la subordinación a las limitaciones que la conducta servil manifiesta en el pensamiento sistemático.

Considerando lo anterior, no debemos omitir que si bien Bataille logró articular un «sistema» de pensamiento, este se expresaría como el *sistema inacabado del no saber*, es decir, como la parodia del sistema cuya tensión y gravedad en última instancia desembocan en el silencio que tienen como principio.

3. LA LECTURA DE BATAILLE

Antes de continuar con el desarrollo de las ideas que preceden (y que nos aproximan al tema central de este libro), reparemos brevemente en el significado de la «lectura» en y de la obra de Georges Bataille, puesto que además de ser un tema asociado al de la parodia, compromete el significado que una interpretación de aquélla necesariamente tiene.

Un pensamiento como el de Bataille, dando un carácter ineludiblemente paródico a toda interpretación de la realidad, nos arroja a la cuestión misma del acto de su lectura. La comprensión de un texto no es menos sus-

ceptible de aparecer como una parodia de este, que cualquier teoría lo es del conjunto de fenómenos que circunscribe. No resulta sorprendente que el mismo Bataille haya reflexionado en numerosas partes de su obra sobre el significado de la relación entre la *lectura* y el *texto*. Sobre ello dice en *Sur Nietzsche*:

La certeza de la incoherencia de las lecturas, la friabilidad de las construcciones más sabias, constituyen la profunda verdad de los libros. Lo que verdaderamente es, puesto que la apariencia limita, no es más el ímpetu de un pensamiento lúcido que su disolución en la opacidad común. La aparente inmovilidad de un libro nos engaña: cada libro es también la suma de malentendidos de los que es ocasión.³²

Una lectura que se ofrezca como una *reproducción fiel* del texto entrañaría un contrasentido. En efecto, no se trataría de una *lectura* en tanto esta entraña el juego de la comunicación a la que se ofrece el libro. Pues no hay texto que se lea a sí mismo y permanezca inalterado como una mónada con un sentido independiente de la articulación que la perspectiva del lector le confiere.

El texto, al ser leído entraña *comunicación*, que en su sentido profundo altera siempre los seres a quienes pone en contacto. Para Bataille, la profundidad de la comunicación es siempre relativa al acto de la *pérdida de sí* efectuada entre los seres que se comunican: «La «comunicación» no puede realizarse de un ser pleno e intacto a otro: necesita seres que tengan el ser en ellos mismos puesto en juego».³³

En tanto que un libro solo existe por el *acto de comunicación*, se pone en juego la relación del texto con la lectura. Siendo así, la pretensión de ofrecer una lectura *unívoca* de la obra de Bataille (que se tome a sí misma como la cifra que la unifica) no es otra cosa sino traicionar sus posibilidades mediante el simulacro de la fidelidad. El libro se abre siempre a la multitud de imágenes que los diversos lectores dibujan: «Si, tal como me parece, un libro es comunicación, el autor no es sino un lugar de unidad de lectores diferentes».³⁴

El texto solo existe para la lectura. Así como no hay *realización* o *acabamiento* del pensamiento, tampoco es factible hablar de *una lectura* que agote

~~~~~  
<sup>32</sup> *Sur Nietzsche*, OC, VI, pp. 199-200.

<sup>33</sup> *Ibid*, p. 44.

<sup>34</sup> *Ibid*, p. 408.

un libro. Nada traicionaría más a una obra que se opone a la realización acabada del pensamiento, que pretender hacer de ella una lectura bajo el aspecto de una supuesta fidelidad que se concibe a sí misma guardando identidad con el texto.

Esto no significa que Bataille creyera que toda lectura de un libro resulte válida, que aceptara sin más la arbitrariedad de ellas. Y como todo libro, al ofrecerse a la lectura, asume el riesgo de ser objeto de diversas travesías, Bataille era consciente del riesgo que implica el ser mal comprendido.

Él se preocupa en principio del lector como de un *lector*, que corre el riesgo de no comprender, de comprender mal, o de perder la paciencia, de perder el contacto y de dejar de leer hasta el fin, ante unas tesis o deducciones demasiado arriesgadas, o bien de perder el hilo de una argumentación que, a pesar de todo, encontramos la ocasión de verificar.<sup>35</sup>

Pero si bien la preocupación por la lectura de su obra está inscrita en él, esto no lo lleva a pretender ser aceptado y tomado al pie de la letra, «*tengo la conciencia de que, desconcertado, el lector hará algún mal en seguirme*» dice en *L'Histoire de l'érotisme*.<sup>36</sup> Esta idea la vemos corroborada en diversas partes, como en un proyecto de prefacio a la *Somme athéologique*, donde afirma:

Yo no invito a nadie a seguirme. Al contrario, es mi propósito hacer introducir en la obra en la que me esfuerzo por el momento el lugar de un malestar desconcertante y una soledad de difícil acceso. Esto no va sin una ironía jovial a la que se vincula el deseo de evitar honestamente las posibilidades de error.<sup>37</sup>

Estas advertencias dirigidas al lector, vienen a coincidir con la del inacabamiento del pensamiento que hemos tratado en la sección anterior. Si bien las diversas travesías que pueden guiar la lectura de un texto son múltiples, hay dos rasgos que decididamente pareciera solicitar a quien se acerque a su obra. Por una parte, la invitación al lector para emplearla como un pretexto para construir su propio pensamiento; por otra, la exigencia de una suerte de

~~~~~  
³⁵ Geoffrey Bennington, « *Lecture : Georges Bataille* », en Denis Hollier, *et al*, *Georges Bataille Après Tout*, Belin, Paris, 1995. p. 12.

³⁶ OC, VIII, p. 96.

³⁷ OC, VI, p. 372.

complicidad vinculada a la disposición de la *experiencia*. Así lo manifiesta en el apartado que bajo la forma de una dedicatoria finaliza *Théorie de la religion*:

A QUIEN LA VIDA HUMANA LE ES UNA EXPERIENCIA PARA LLEVAR LO MÁS LEJOS POSIBLE...

No he querido expresar mi pensamiento, sino ayudarte a extraer de la indistinción aquello que piensas tú mismo...³⁸

Esta dedicatoria al lector, que expresa el carácter abierto de su sentido, demanda de él sin embargo una *complicidad*, asociada con la *voluntad de suerte*.³⁹ Bataille pone en relieve que las posibilidades de *comunicación* de su obra solo pueden estar dirigidas a quien asuma la *experiencia* como única autoridad.⁴⁰ Esto significa que pese a la multitud de lecturas a las que se ofrece, el texto también escoge a sus lectores. Que en la medida en que se *ofrece* a la lectura, exige su complicidad, Georges Bennington nos dice al respecto: «este ofrecimiento o don no puede ser total: un texto ofreciéndose así a la lectura, no se ofrece a no importa qué lectura, o al menos no igualmente».⁴¹ Bataille plantea en esta dedicatoria que hay por lo menos una reserva para su lectura: la voluntad de asumir la vida como una experiencia ilimitada.

En su ofrecimiento, su obra solicita al lector asumir el riesgo que se juega (jugar es siempre correr un riesgo) en el acto de comunicación que implica. Si el lector a quien se dirige la obra es aquél para quien «la vida es una experiencia para ser llevada lo más lejos posible» no puede entonces concebirse a sí misma como un pensamiento acabado. Por eso es que no afirma la intención de expresar su propio pensamiento, sino extraer de la lectura aquél que pertenece al lector. De este modo, pedir una fidelidad irrestricta a aquéllos hacia quienes Bataille se dirige, puede bien ser tomado como un contrasentido.

Es probablemente este carácter abierto de la obra de Bataille al que alude Michel Foucault en la presentación de sus obras completas, cuando afir-

38 OC, VII, p. 351.

39 Como es bien sabido « *Volonté de chance* », es el subtítulo de *Sur Nietzsche*, obra en la que destaca la posición según la cual, la figura de Nietzsche aparece como la del pensador cuya vida y obra no se reducían a ningún fin que lo limitasen. La suerte es ahí ligada íntimamente con el juego cuyo poder de fascinación es limitado por el miedo (*V. et*, OC, XII, p. 112).

40 *L'Expérience intérieure*, OC, V, p. 18.

41 Bennington, *op. cit.*, p. 16.

ma: «*Debemos a Bataille gran parte del momento en que estamos; pero lo que resta por hacer, pensar y decir, sin duda aún se debe a él, y lo será por largo tiempo. Su obra crecerá*». ⁴² Dicho carácter de la obra batailleana, revela que el acto de su lectura implica el desarrollo del pensamiento del lector, desarrollo que en la complicidad de su comunicación ofrece más que un reflejo, una refracción de ella, que si no la complementa o no dicta la cifra de su sentido, por lo menos la distiende como la luz blanca que, pasando del aire al prisma, la refracta en el espectro más amplio de sus colores.

4. ESTE LIBRO

Debido al significado mismo que el acto de la lectura tiene para Bataille, debemos justificar el plano de la lectura que guía este libro.

Resulta evidente que ciertos aspectos de su obra pueden ser abordados desde perspectivas muy diversas, enfatizar aspectos distintos de ella o incluso coincidir en diversos puntos aun cuando se aborden desde temas en apariencia variados. Así, la *necesidad de pérdida*,⁴³ la *metáfora arquitectural*,⁴⁴ el *vínculo entre muerte y poesía*⁴⁵ o la *economía general*⁴⁶ pueden expresar las mismas relaciones bajo puestas en escena diferentes, como interpretaciones que acentúan notas distintas de los mismos acordes. Pero ante la diversidad de recorridos posibles de la lectura de Bataille, se vuelve en todo caso indispensable hacer manifiestas las razones por las que una determinada perspectiva se ofrece a la lectura, que es lo que a continuación abordamos.

En referencia al rechazo del saber y del pensamiento sistemático, es necesario mencionar aquí la importancia de la relación del pensamiento de Bataille con el de Hegel, cuyo significado es mayor al que una simple influencia u oposición implicarían. La puesta en juego que esta relación representa revela aspectos intrínsecos del pensamiento batailleano. Si como hemos planteado al comienzo de esta introducción, en su obra nunca está ausente la puesta en marcha de la parodia, lo que fija las relaciones de su propio pen-

⁴² M. Foucault, *Présentation des Œuvres Complètes de Georges Bataille*, OC, I, p. 5.

⁴³ Cfr. Koichiro Hamano, *op. cit.*, *passim*.

⁴⁴ Cfr. Denis Hollier, *La prise de la concorde*, pp. 11-12.

⁴⁵ Cfr. Gilles Ernst, *Analyse du récit de mort*, Presses Universitaires de France, Paris, 1993, p. 11.

⁴⁶ Cfr. Jacques Derrida, *op. cit.*, *passim*.

samiento con el de Hegel expresa lo que podríamos llamar la dramatización del *suicidio del saber*.

Por eso no nos puede desconcertar que pueda afirmar que «*Hubiera debido sin Hegel, ser en primer lugar Hegel*»,⁴⁷ frase que resultaría paradójica para quien enuncia también que «*la herida abierta que es mi vida, constituye ella sola la refutación del sistema cerrado de Hegel*»,⁴⁸ si no fuera porque la reinterpretación (la parodia) que hace de este, dirige la filosofía del pensador alemán contra sí misma,⁴⁹ pone a *Hegel contra el inmutable Hegel*.⁵⁰

Así, el pensamiento de Bataille no puede considerarse una simple *inversión* del de Hegel, en tanto que las consecuencias últimas de dicha filosofía implican para Bataille esa misma inversión. Bataille pretende mostrar que la paradoja de continuidad y ruptura de su propio pensamiento frente al de Hegel refleja la que el saber tiene en sí mismo. Pues, inscribiendo fuera del horizonte de sentido bajo el que se cierra el sistema hegeliano, se abre la posibilidad de dirigir los elementos de su pensamiento contra el saber que tiene como fin. La interpretación de Bataille procura hacer notar que el saber hegeliano conduce hacia esta pérdida del sentido. Consecuencia por lo tanto implícita en el pensamiento mismo de Hegel si se pone fuera de las reservas que fijan sus límites, revelando así la tendencia del saber hacia su propia disolución. En ese sentido la obra de Bataille entraña lo que Derrida llamó *un hegelianismo sin reservas*.⁵¹

Este libro se propone reflexionar en torno a una noción que desde un punto de vista formal pone directamente en contacto el pensamiento de Bataille con el de Hegel. Dicho aspecto está vinculado con el carácter *escindido* de la conciencia. Para ambos, el hombre es en primer lugar un ser que manifiesta una desgarradura originaria, que si bien por distintas vías ha pretendido desvanecer, el sistema hegeliano procura apropiarse de su conjunto para interpretarlas como el camino por el cual se suceden unas a otras y cuya urdimbre se ofrece en última instancia como el contenido de la autoconciencia en del *Saber absoluto* que llega a la reconciliación final del Espíritu.

Más que un conocimiento del mundo, el *Saber absoluto* se ofrece entonces como la sutura donde la escisión de la conciencia se subsana por medio

47 *Le coupable*, OC, V, p. 353.

48 *Ibid.*, p. 370.

49 Cfr. J. Derrida, *op. cit.*, p. 357.

50 *L'Obélisque*, OC, I, p. 509.

51 Este es el subtítulo del ensayo que hemos citado de Derrida.

de la identidad del sujeto y el objeto a la que arriba. Se trata entonces de lograr que el contenido de la conciencia desvanezca las fronteras que mantienen a esta ocupada en contenidos ajenos a sí misma. Hegel trata así de alcanzar la *inmanencia* mediante el saber, que en su sistema entraña la disolución de la escisión entre la conciencia y su verdad. El camino de la *ciencia de la experiencia de la conciencia* no es otro sino el movimiento concéntrico en el que la exterioridad pasa a ser absorbida al interior del *Espíritu*.

Este movimiento disimula no obstante un proceso por el que la conciencia mantiene su propia identidad a partir de la exclusión de aquello de lo que ella misma se escinde, es decir, de lo irreductible al saber. La apropiación que la conciencia hace de las diferentes figuras en que se manifiesta, tiende a reducir las al plano inmanente de su propio medio (esto es del *saber*); lo que mantiene la escisión de la conciencia y por consecuencia también su aislamiento.

Por ello solo desligándose del supuesto hegeliano (que el sistema pretende disimular en su pretendida ausencia de supuestos) que reduce el ser al saber, es que puede mostrarse la permanencia y aún la intensificación de la escisión que subyace a la conciencia.

Bataille rechaza aquella identidad de sujeto y objeto realizada en el *Saber absoluto* de Hegel ya que en ella subsiste la escisión y el servilismo que la conciencia refleja: «*Me preocupo poco de llegar a mi vez a la posición hegeliana: supresión de la diferencia entre el objeto –que es conocido– y el sujeto– que conoce*»⁵² ya que una identidad así lograda no es otra sino la que mantiene el aislamiento de la conciencia.

Pero no por ello la dualidad que se establece entre sujeto y objeto deja de ser menos importante para Bataille, pues constituye el punto medular de la escisión que pretende anular: «*El «sí mismo» no es el sujeto que se aísla del mundo, sino un lugar de comunicación, de fusión del sujeto y el objeto*»,⁵³ escribe en *L'Expérience intérieure*. La diferencia entre la identidad del sujeto y el objeto pretendida por Hegel y la fusión de ambos en Bataille, radica en el espacio donde se traza el juego en que se enfrentan los términos escindidos. Lo que distingue la *fusión* de la *identidad* hegeliana, es que la *experiencia* a la que aquella conduce renuncia por principio al aspecto inevitablemente escindido del cual el saber no puede despojarse, ya que este solo traza el mo-

⁵² *L'Expérience intérieure*, OC, V, p. 261.

⁵³ *Ibid*, p. 21.

vimiento introspectivo que lo conduce a tomar como objeto al sujeto mismo bajo su forma más depurada y por el que la conciencia del mundo pasa a ser conciencia de sí o autoconciencia.

Al ser conducido a la interioridad del saber, el objeto resulta ser engullido por el sujeto, que adquiere así la *propiedad* sobre lo real, ya que la verdad de todo objeto exterior radica para Hegel en el hecho de ser un simple reflejo de la autoconciencia; esto tiene para Bataille el significado de mantener a la conciencia en el desdoblamiento que le ha dado origen. El dominio del *Saber absoluto* –a fin de cuentas servil– es de hecho la expresión más acabada de la escisión de la conciencia frente a lo que le resulta ajeno. En oposición a ello, la *experiencia* en Bataille nos conduce a considerar que «la supresión del sujeto y del objeto, es el único medio de no acabar en la posesión del objeto por el sujeto, es decir, de evitar la absurda avalancha del ipse que quiere llegar a serlo todo».⁵⁴ La supresión del sujeto y el objeto (su fusión) viene a ser en este sentido lo contrario a la identidad de ambos en el saber, que constituye la vía mediante la cual Hegel pretende anular su escisión. Resulta por ello claro que para Bataille la supresión de la dualidad sujeto-objeto exige anular también al saber mismo: «La experiencia alcanza para concluir la fusión del objeto y del sujeto, siendo como sujeto el no saber y como objeto lo desconocido».⁵⁵

Años después de la publicación de *L'Expérience intérieure* Bataille recurrirá a la noción de *inmanencia* a la que ya hemos aludido⁵⁶ y que es introducida en su interpretación del hombre sobre el plano de una *genealogía de la conciencia*⁵⁷ que, por un lado, toma prestados deliberadamente de la filosofía hegeliana ciertos elementos desde los que la conciencia es interpretada, pero por otro, parte de la necesidad de postular una noción que resulta hostil al andamiaje bajo el que ella se explica.

La intención de este libro es mostrar cómo esa perspectiva *genealógica*, que pone la noción de *inmanencia* como punto de partida para la interpretación del desdoblamiento de la conciencia, encuentra precisamente en dicha noción el punto de inflexión que, en el andamiaje del sistema del no-saber, se opone a la perspectiva que funda en Hegel la reconciliación de la conciencia.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 67.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 21.

⁵⁶ Cfr. *supra*, pp. 25-26.

⁵⁷ El sentido en que empleamos aquí «genealogía» es el que formula Michel Foucault en *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Pre-textos, Valencia, 2008, *passim*. Cfr. *infra*, pp. 147, ss.

Para ello se proponen cuatro capítulos. El primero de ellos traza un cuadro general de la relación del pensamiento de Bataille con el de Hegel, pretendiendo destacar aquellos puntos de la filosofía hegeliana en los que el pensador francés especialmente se detiene y que tuvieron como fondo la lectura que realizó del filósofo alemán bajo el influjo del filósofo ruso Alexandre Kojève. El segundo presenta la noción de *totalidad*, que sirve de preámbulo para la concepción de la inmanencia, pues al igual que esta última, la búsqueda de *totalidad* expresada principalmente en *Sur Nietzsche*, está relacionada con la concepción negativa del ser escindido. El tercero y cuarto capítulos tienen como eje la misma noción de *inmanencia*; en el tercero se trata de dar un seguimiento a la *genealogía de la conciencia* que toma como punto de partida la escisión de la inmanencia, mientras que el cuarto desarrolla las implicaciones que de dicha genealogía Bataille extrae para interpretar las manifestaciones de la búsqueda de inmanencia en el hombre y su confrontación con los presupuestos de la obra hegeliana.

NOTA:

Las citas tomadas de textos en francés o inglés han sido traducidas al castellano para dar mayor soltura y fluidez al cuerpo del libro. Los textos de Bataille consultados han sido tomados de las *Œuvres complètes* de Georges Bataille editadas por Gallimard. En las notas a pie aparecen el nombre del artículo o libro citado, las siglas OC, el número de tomo y el número de página. Para todas las demás referencias se ha empleado el sistema latino de abreviaturas bibliográficas.



CAPÍTULO 1

Georges Bataille y su relación con el pensamiento de Hegel

I. ALEXANDRE KOJÈVE Y LA LECTURA EXISTENCIAL DE HEGEL

La recepción de la obra de Hegel en Francia experimentó un momento decisivo en su historia durante los diez años que van desde la publicación en 1929 de *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel* escrito por Jean Wahl, hasta la conclusión del seminario sobre la *Fenomenología del Espíritu* que Alexandre Kojève impartiera entre 1932 y 1939 en *L'École des hautes Études*. El carácter existencial que –en opinión de G. Jarczyk y P.J. Labarrière– la lectura de Hegel tuvo entre los intelectuales franceses a partir de la década de los treinta, se debe precisamente a la tendencia adoptada por ambos autores en sus respectivas interpretaciones y que estuvieron entre las primeras que dedicaron un estudio pormenorizado en lengua francesa a la obra del filósofo alemán.¹

Si bien el interés naciente de la filosofía hegeliana fue propiciado por la influencia del pensamiento de raigambre marxista en la época, ambas interpretaciones procuraron mostrar que la de Hegel era una filosofía cuyos alcances resultaban más vastos que las concepciones que la empleaban únicamente para hacer de la dialéctica un método útil para analizar la evolución histórica de las sociedades o para plantear el problema de la dialéctica de la naturaleza. El asunto capital de la filosofía hegeliana estaba ligado para ellos con el problema de la satisfacción absoluta, problema que para uno

¹ Para un seguimiento de los comentarios, interpretaciones y traducciones de Hegel en lengua francesa Cfr. G. Jarczyk y P. J. Labarriere, *De Kojève à Hegel, 150 ans de pensée hégélienne en France*, Bibliothèque Albin Michel, Paris, 1996. Este estudio atraviesa los momentos más importantes de la lectura de Hegel en Francia que van desde el relato que Victor Cousin hizo de su encuentro con Hegel en 1816, hasta la lectura de Eric Weil, explicando la relevancia de la lectura «trágica» que la recepción de Hegel tuvo a partir de las obras de Jean Wahl y de Alexandre Kojève.

u otro (aunque en un sentido un tanto distinto) relacionaba a Hegel con el pensamiento místico. Se desvanecía con ello la tendencia dominante hasta entonces de considerar a Hegel únicamente bajo el aspecto del panlogismo, que daba a su filosofía un semblante eminentemente racionalista y lo colocaba fuera de la esfera de los problemas íntimos de la vida humana.

Este periodo, en el que Hegel aparece ante el mundo intelectual francés bajo la atmósfera generada por las interpretaciones de Wahl y de Kojève, coincide con el momento en que Georges Bataille comienza a publicar los primeros artículos que podemos considerar el crisol de las ideas centrales de su obra, así como el interés manifiesto en sus referencias a la filosofía de Hegel, que no dejarán de estar presentes en ella. Por otra parte, es importante destacar la cercanía que Bataille mantuvo con Jean Wahl (quien participó activamente dentro de la sociedad secreta *Acéphale*² y de cuya obra Bataille había escrito junto con Raymond Queneau una reseña en 1931, donde afirmaban que los trabajos de Wahl planteaban los fundamentos de una nueva concepción del hegelianismo),³ como con Kojève (a cuyo seminario asistió y de quién explícitamente confiesa su deuda). El contacto con ambos puede considerarse decisivo en relación con el influjo que sus respectivas interpretaciones de Hegel tuvieron en su pensamiento y que se constata en cuanto nos adentramos en la óptica con que Bataille asume la obra del filósofo alemán.

Aunque no se puede obviar la prioridad de la influencia que Kojève tuvo en la lectura de Bataille sobre Hegel (señalada por él mismo en diversas partes), no es de menor importancia considerar la influencia, frecuentemente omitida, que Jean Wahl habría aportado y que acaso proveyó una impronta inicial tan profunda como implícita en su obra y probablemente, en cuanto a su sentido latente, no muy distante a la del filósofo ruso, por lo cual debemos considerarla al menos de forma breve.

~~~~~  
2 *Acéphale* es el nombre de la sociedad secreta que Bataille fundó hacia 1936 junto a Pierre Klossowski, Roger Caillois, André Masson, entre otros y a la cual también se adhirió Wahl que colaboró en el segundo número de la revista editada por la sociedad, con un artículo titulado *Nietzsche y la muerte de Dios*. Existe una traducción en castellano que contiene los cinco números que en total fueron publicados. Cfr. Bataille, Caillois, Klossowski, et al. *Acéphale*, [trad. Margarita Martínez], Caja Negra, Buenos Aires, 2005. V. et., Vincent Kaufmann, « *Communautés sans traces* », en *Georges Bataille Après Tout*, Belin, Paris, 1995, pp. 61-79. Cfr. *infra*, pp. 112, ss.

3 Cfr. Georges Bataille, Raymond Queneau, « *Revue philosophique. Jean Wahl : Hegel et Kierkegaard* », en, OC, I, pp. 299-300; V. et., Raymond Queneau, « *Premières confrontations avec Hegel* », *Critique*, t. XIX, Nos. 195-196, Août-Septembre 1963, p. 699.

En primer lugar, para Jean Wahl el sistema de Hegel no puede ser reducido a fórmulas lógicas, pues la dialéctica y la negatividad que le subyace es ante todo una forma de describir el movimiento de una *experiencia*. Para Wahl, la obra de Hegel, más que expresar el pensamiento de un filósofo o un racionalista, contiene el de un teólogo cercano al misticismo y al romanticismo.<sup>4</sup> Siguiendo la génesis del pensamiento hegeliano, que la publicación de los *Theologische Jugendschriften*, editados por Herman Nohl en 1907 permitía vincular con movimientos como el *Sturm und Drang* o con el romanticismo de Hölderlin, Wahl considera que su sistema «es la expresión de una experiencia viva, la respuesta a un problema que no es puramente intelectual».<sup>5</sup> Más que dar respuestas a cuestiones de naturaleza teórica, la filosofía de Hegel tiene como objeto principal de su atención la desdicha de la conciencia humana, manifiesta como *contradicción o separación* (como escisión del individuo y lo real) y que por lo tanto solo aparece en la esfera de la realidad *sentida*. Es este ámbito vivencial lo que Hegel habría tenido en la mira de sus indagaciones y a las que el sistema pareciera dar respuesta:

Vemos así el pensamiento de Hegel enfrentándose con conceptos cercanos todos a los sentimientos. Las ideas de separación y unión, antes de ser transformados una en la idea de análisis, de entendimiento, la otra en la de síntesis, de noción, fueron experimentadas, sentidas. La separación es dolor; la contradicción es el mal; los elementos opuestos son elementos no satisfechos.<sup>6</sup>

Aunque el de Bataille es un pensamiento que se sitúa fuera de la necesidad de dar respuesta a la superación del mal o del dolor,<sup>7</sup> uno de los

4 Jean Wahl, *Le Malheur de la Conscience dans la philosophie de Hegel*, Presses Universitaires de France, 2<sup>e</sup> édition, Paris, 1951, p. V.

5 *Ibid.*, p. VII.

6 *Ibid.*, p. VI.

7 En *L'au-delà du sérieux*, Bataille confronta su propia visión del dolor y de la búsqueda de plenitud con el de Hegel. La ausencia de seriedad que él asume, implica una concepción en la que la felicidad está asociada con el azar, con el deseo que nunca llega a realizarse y que por ello coincide con el dolor: «No lo había visto, pero el dolor, al final, en la indiferencia del dolor, alcanza aquella felicidad perfecta donde la felicidad común aún nos separa: alcanza el punto supremo de lo inconcebible en la muerte y su imagen más exacta en la sonrisa inocente, que es el signo de la felicidad. En un punto del pensamiento que no difiere menos del pensamiento que de la vida, la inercia del matadero, donde no hay nada que no sea despedazado, no hay nada que no sea lo contrario de aquello que es. Lo que llega,

aspectos centrales en torno al cual orbita constantemente es el relativo al aislamiento de los seres, aspecto que se relaciona con el del significado del dolor y de la muerte. Desde luego, tanto sus respuestas como el planteamiento del que parte distan mucho de los de Hegel, pero no podemos evitar considerar que algunas implicaciones de la lectura que Wahl hacía de Hegel –en la que la desdicha y el relieve puesto en los aspectos íntimos del ser individual como ser escindido fungían como ejes de ella– son cercanos al modo en que Bataille asumía tales problemas (aún para situarse en una posición distinta) cuando confrontaba su propio pensamiento con el de este. Así lo deja ver el artículo que Bataille escribió junto a Queneau al que hemos aludido, en cuyo final destaca la importancia de la interpretación de Wahl:

La obra de Jean Wahl ha demostrado de la manera más penetrante que las formas de pensamiento complejas y a menudo místicas son necesarias para comprender los orígenes de la dialéctica hegeliana. El trabajo del joven filósofo francés ha puesto los fundamentos de una nueva concepción del hegelianismo.<sup>8</sup>

Mucho más decisiva que la de Wahl fue aún la huella que dejó en la lectura batailleana de Hegel el seminario de Alexandre Kojève en *L'École des hautes études* sobre la *Fenomenología del espíritu*. La influencia de dicho seminario<sup>9</sup> (entre cuyos asistentes estuvieron además de Bataille, Jaques Lacan, Maurice Merleau Ponty, Roger Caillois, Jean Hyppolite, Raymond Queneau) no solo se redujo a proveer una perspectiva que sirvió de punto de partida para el estudio del filósofo alemán en Francia, sino que fue el intermediario por el que la influencia de Hegel se proyectó sobre los pensadores franceses durante el siglo XX, entre los que destacan la influencia sobre la teoría del espejo de Lacan<sup>10</sup> o, más recientemente, los

---

en el sentido en que cae, no difiere más de lo que no llega, que es, fue y será sin que nada llegue». OC, XII, p. 315.

8 G. Bataille y R. Queneau, *op. cit.*, p. 300.

9 Kojève fue más que nada un pensador oral, cuyo pensamiento fue vertido principalmente en su seminario. La *Introduction a la lecture de Hegel* (Gallimard, Paris, 1947), publicada por Raymond Queneau, consiste básicamente en las notas reunidas de–l seminario en *L'École des hautes études*.

10 Lacan en 1937 planeó junto a Kojève realizar una confrontación entre Hegel y Freud, justo cuando elaboraba su teoría del *estadio del espejo* en la que se interrogaba sobre la génesis de yo a partir del acto reflexivo de la conciencia. En su interpretación de la *dialéctica del amo y el esclavo* Kojève asumía la

postulados desarrollados por Francis Fukuyama en *El fin de la historia y el último hombre*.<sup>11</sup>

Bataille no fue la excepción. Si bien la influencia de Hegel está presente a lo largo de su obra, si el andamiaje de su pensamiento debe mucho al sistema de Hegel<sup>12</sup> y si este es el autor más citado a lo largo de los doce volúmenes reunidos en su obra completa, la lectura que de él hizo está totalmente penetrada por las directrices trazadas por Kojève en su seminario. En un manuscrito que contiene notas para la reedición de *Sur Nietzsche*, Bataille hace un recuento de su iniciación en el pensamiento filosófico con la intención de resaltar el poco contacto que siempre mantuvo con la filosofía académica. En ellas reduce su iniciación en la filosofía a la lectura de Platón (que habría sido sugerida por Chestov) y a su asistencia al seminario de *L'École des hautes Études*:

Del 33 al 39 seguí el curso que Alexandre Kojève consagró a la explicación de la *Fenomenología del Espíritu* (explicación genial, a la medida del libro: cuántas veces Queneau y yo salimos sofocados del pequeño salón –sofocados, paralizados).

Por la misma época, a través de innumerables lecturas, yo estaba al corriente del movimiento de las ciencias.

Pero el curso de Kojève me extenuó, trituró, mató diez veces.<sup>13</sup>

La ambigua relación de Bataille con la filosofía se proyecta también en la, ocasionalmente tensa, relación con la persona y obra de Kojève, quien

---

necesidad del yo de adquirir testimonio de sí a partir de la manifestación externa de otro sujeto, lo que resultaba afín a la reformulación que Lacan estaba realizando a la descripción del estadio del espejo de Wallon, reformulación que asumía que el yo se estructuraba por etapas en función de *imago*s tomados del otro. Cfr. Elisabeth Roudinesco, *Lacan*, F.C.E. Buenos Aires, 1994, p. 173, ss.

11 Tanto la idea del fin de la historia, como la importancia concedida al deseo de reconocimiento como motor de la transformación histórica que aparecen en *El Fin de la historia y el último hombre* (Planeta, México, 1992) de Francis Fukuyama, son dos de los ejes principales que destacan en la interpretación de Kojève, cfr. F. Fukuyama *op. cit.*, p. 23, *passim*.

12 Derrida incluso llega a afirmar (no sin reservas) que «tomados uno por uno e inmovilizados en su sintaxis, todos los conceptos de Bataille son hegelianos». Cfr. J. Derrida, «De la economía restringida a la economía general (Un hegelianismo sin reserva», *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989, p. 348.

13 *Sur Nietzsche* (notes), OC, VI, p. 416. Un examen más detallado de su «iniciación» a la filosofía lo proporciona Robert Sasso para quien las omisiones que en este texto hace de otros encuentros tempranos con la filosofía (el curso de Koyré sobre Nicolás de Cusa, la lectura de Jean Wahl, Heidegger o Nietzsche, entre otros) obedecen más que nada a la intención de Bataille de oponer la filosofía sostenida por los conceptos o el conocimiento a la experiencia donde está en juego el sujeto mismo que vive, cfr. R. Sasso, *op. cit.*, pp. 16-31.

por ejemplo, mantuvo una posición muchas veces escéptica frente a los intentos de reinstaurar lo sagrado y el ritual hacia los que se inclinaba la sociedad *Acéphale*.<sup>14</sup> También se mostró refractario ante la obra de Bataille de cuya *Histoire de l'oiel* se refería como «el mejor libro porno que he leído en mi vida»<sup>15</sup> y que compara *L'Expérience intérieure* con *La Regla* de san Benito y *La triple vida* de san Buenaventura diciendo que «su libro no es ciertamente peor. Ni mejor. Ni tampoco diferente (un poco más largo –es todo)».<sup>16</sup> Más relevante pudiera ser la interrogante que lanza al final del «Prefacio a la obra de Georges Bataille» que escribe en 1950 para la edición de la *Somme athéologique* y que no llegó a editarse según el plan contemplado y en el que Kojève afirmaba lo siguiente:

Sea como fuere las páginas que van a seguir se sitúan más allá del discurso hegeliano. Resta saber si ellas contienen un discurso (que tendría en este caso, valor de refutación) o si se encuentra en ellas una forma verbal de Silencio contemplativo. Ahora bien, si solo hay una manera de decir la Verdad, hay innumerables formas de callársela.<sup>17</sup>

Por su parte, Bataille redacta en diciembre de 1937 una carta donde puede leerse entre líneas la tensión existente entre ambos pensadores y en la que le dirige a Kojève una serie de objeciones referentes al destino del hombre posthistórico,<sup>18</sup> observaciones que desarrollará más pormenorizadamente en *Hegel, l'homme et la histoire* de 1956.<sup>19</sup> El escepticismo de Kojève frente al proyecto *Acéphale* tuvo como respuesta de Bataille tanto la carta mencionada (que escribió dos días después de una conferencia

14 Para una exposición de la tensión que existió entre Kojève y Bataille con respecto a la intención de este por recrear lo sagrado *cfr.* Roger Caillois, *Approches de l'imaginaire*, Gallimard, Paris, 1974, pp. 114-115. *V. et, infra*, pp. 114-115.

15 A. Kojève, « *Lettre à Bataille du 7.7.55* », citado por : Jean-Michel Besnier, « *Un Disciple de Kojève très turbulent* », *Magazine littéraire*, No. 243, Paris, juin 1987, p. 42.

16 *Lettre à Bataille du 28.7.42*, *Idem*.

17 A. Kojève, « *Préface à l'œuvre de Georges Bataille* », OC, VI, p. 363. Este prefacio se contemplaba como la introducción de una obra que llevaría por nombre *Le Pur bonheur*, título bajo el cual Bataille escribió un artículo publicado en la revista *Botteghe oscure* (*cfr.* OC, XII, pp. 478-490) y del que los editores de sus Obras completas han conservado algunas notas (*Ibid.*, pp. 525-552). Para el plan de la obra *cfr.* *Ibid.*, pp. 646-648.

18 La carta fue publicada en un apéndice de *Le Coupable* (*cfr.* *Lettre à X., chargé d'un cours sur Hegel*, OC, V, pp. 369-371). Existe también una versión más extensa contenida en un borrador, *cfr.* *Ibid.*, pp. 562-565.

19 OC, XII, pp. 349-369.

dictada por Kojève el 4 de diciembre de 1937 en *El colegio de sociología*),<sup>20</sup> como el artículo titulado *L'apprenti sorcier*.<sup>21</sup>

Bataille sin embargo no dejó de reconocer la deuda que había contraído con las lecciones de Kojève para comprender la filosofía hegeliana. En su opinión, la importancia y el significado del pensamiento de Kojève estribaba en que más allá de contener una interpretación fiel al pensamiento hegeliano, era un pensamiento cuyo valor consistía en derivar del de aquél una suerte de «actualización» que sostendría la forma más adecuada para pensar el siglo XX bajo los términos del sistema hegeliano. Incluso, más allá de la vanidad a que condenan las ambiciones de un pensamiento pretendidamente original, Kojève mostraría –al limitarse a asumir las implicaciones de la filosofía de Hegel– justamente la imposibilidad de pensar *filosóficamente* (esto es, desde un saber que busca una realización completa) fuera de su sistema.<sup>22</sup> En una nota situada al comienzo de *Hegel, la mort et le sacrifice*, Bataille al referirse al pensamiento del filósofo ruso nos dice:

Este pensamiento pretende ser, en la medida en que es posible, el pensamiento de Hegel, tal como un espíritu actual, sabiendo aquello que Hegel no supo (conociendo por ejemplo los eventos posteriores a 1917 y, también la filosofía de Heidegger), podría contenerlo y desarrollarlo. La originalidad y el coraje, hay que decirlo, de Alexandre Kojève, es haber percibido la imposibilidad de ir más lejos, la necesidad, en consecuencia, de renunciar a hacer una filosofía

<sup>20</sup> *El colegio de sociología* fue el órgano que, encabezado por Bataille, Michel Leiris y Roger Caillois, se fundó paralelamente a la sociedad secreta *Acéphale* y que tenía entre sus principales objetivos revivir la perspectiva que los antropólogos y sociólogos franceses (vinculados sobre todo a las teorías de Emile Durkheim, Marcel Mauss y Georges Dumezil) daban a los problemas concernientes al hombre bajo una perspectiva aséptica y academicista. Denis Hollier reunió en 1979 los textos de las conferencias pronunciadas en dicha organización, así como algunos documentos relevantes que dan testimonio del espíritu de la misma. Cfr, Denis Hollier, *Le Collège de sociologie*, Gallimard, Paris, 1995. Por otra parte, Jean Puhlan editó en 1938 en la *Nouvelle Revue Française* (No. 298) «*Pour un collège de sociologie*» donde fueron publicados cuatro textos (entre los que se encuentra *L'Apprenti sorcier*) que serían una especie de manifiesto de dicha sociedad. En castellano hay una edición que reúne ambos testimonios. Cfr, Denis Hollier (ed.) *El Colegio de sociología*, Taurus, Madrid, 1982. V. siguiente nota.

<sup>21</sup> En *Le Collège de sociologie*, Denis Hollier expone un recuento de la tensión entre Bataille y Kojève de la que se desprendió tanto la carta recién aludida como el artículo *L'Apprenti sorcier*. Cfr, *Ibid*, pp. 27-28. V. et, Alexandre Kojève, «*Les conceptions hégéliennes*» en Denis Hollier, *Le collège de sociologie*, pp. 61-74.

<sup>22</sup> De hecho, esta sería una de las consecuencias del *fin de la historia* que Kojève derivaba en su interpretación de Hegel. Cfr, *infra*, pp. 53, ss.

original, y por ello, al recommienzo interminable que es la confesión de vanidad del pensamiento.<sup>23</sup>

También en el apéndice bibliográfico de *Théorie de la religion*, Bataille considera los vínculos estrechos de su pensamiento con el de Kojève. Al igual que en *Hegel, la mort et le sacrifice*, tomará a este como el mejor modo de comprender los tiempos actuales y considerará que la misma *teoría de la religión* expuesta no distaba mucho de lo que las lecciones de Kojève contenían. Esto dice acerca de la *Introduction a la lecture de Hegel*:

Esta obra es una explicación de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel. Las ideas que yo he desarrollado aquí están ahí en sustancia. [...] Habiendo debido alegrar aquí el trabajo de Alexandre Kojève, debo insistir sobre un punto: cualquier opinión que se haga de la exactitud de su interpretación de Hegel (y creo deber de no atribuir a las críticas posibles sobre este punto sino un valor limitado), esta *Introducción*, relativamente accesible, es no solamente el instrumento primero de la *conciencia de sí*, sino el único medio de encarar los diversos aspectos de la vida humana –en particular los aspectos políticos– de otra forma que la de un niño encara los actos de los adultos. Nadie podría actualmente pretender la cultura sin haber asimilado sus contenidos.<sup>24</sup>

Más tarde volveremos sobre esta nota<sup>25</sup> que es de capital importancia para explicar el punto neurálgico de la diferencia entre el pensamiento de Hegel (al menos como Kojève lo muestra) y el de Bataille. Las referencias de Bataille a Kojève nos indican por el momento una oscilación entre la aceptación y el rechazo que manifiesta no solo hacia Hegel (*i. e.* hacia Kojève), sino hacia el saber filosófico mismo; oscilación que describe la trayectoria de su propio pensamiento y cuyo movimiento pendular más que indicar un titubeo o incongruencia, es la única consecuencia posible de un pensamiento que se resiste a dar nacimiento a un sistema cerrado y que tiene por lo tanto la forma continua de un deslizamiento.<sup>26</sup>

~~~~~  
23 Hegel, *la mort et le sacrifice*, OC, XII, p. 326, n. *

24 OC, VII, pp. 358-359.

25 El resto del contenido de esta nota será abordado más adelante. *Cfr. infra*, pp. 244-245. Aquí pretendemos restringirnos sólo a ilustrar el impacto que la interpretación de Hegel de Kojève tuvo en Bataille.

26 El deslizamiento está íntimamente vinculado con el desplazamiento de la parodia: *«la acrobacia y no*

Por lo tanto, si se pretende comprender la relación del pensamiento de Bataille con Hegel, se vuelve indispensable reconocer al menos algunos de los planteamientos que están a la base de la interpretación de Kojève, cuyo valor, como Bataille mismo reconoce, no se restringe a ofrecer la cifra de la obra hegeliana, sino que posee un mérito que podemos acusar de propio.

§1. *La muerte y la satisfacción absoluta*

En Hegel, *la mort et le sacrifice* (uno de sus principales artículos dedicados a Hegel), Bataille subrayaba que para Kojève, «la filosofía «dialéctica» o antropológica de Hegel es a fin de cuentas una filosofía de la muerte (o lo que es lo mismo: del ateísmo)». ²⁷ Si este pasaje fue decisivo en Bataille, quizás lo fue en el mismo sentido en que para Kojève lo era un texto contenido en la *Filosofía de la naturaleza* de la *Jenenser Realphilosophie* y al que tomaba como el «artículo decisivo que es la fuente y base de mi interpretación de la Fenomenología del Espíritu». ²⁸ Texto que sintetiza lo que para Hegel constituye el Tiempo: «Geist ist Zeit» (el Espíritu es Tiempo). ²⁹ A lo largo de toda la octava conferencia del curso del año lectivo 1938-39 (último curso del seminario), Kojève se esfuerza en mostrar cómo «el Tiempo que se identifica con el Concepto es el Tiempo histórico, el tiempo en el cual se desarrolla la historia humana». ³⁰ En tanto que concepto, el Tiempo solo puede provenir de la mediación, es decir de la conducta negativa que procede del deseo humano y que pone en movimiento a la Historia, cuya realización última es el concepto mismo. El Tiempo como movimiento histórico se funda en la negación del ser dado que invoca al porvenir y que consiste en ser «lo que no es (aún) y lo que no ha sido (ya)», ³¹ es decir «la presencia de una ausencia» cuyo origen radica en el deseo humano. ³² La transformación del ser natural y del hombre mismo –base de la historia– ³³ solo puede originarse del vacío que el deseo extiende frente a la conciencia.

la edificación del pensamiento está dado en el movimiento del pensamiento», *Sur Nietzsche*, OC, VI, p. 366. V. et, Bennington, *op. cit.*, pp. 22-23.

²⁷ A. Kojève, *Introduction a la lecture de Hegel*, p. 573, Bataille cita este pasaje en OC, XII, p. 327.

²⁸ A. Kojève, *op. cit.*, p. 367.

²⁹ *Ibid.* p. 370. Para revisar el pasaje abordado por Kojève *cfr.* Hegel, *Filosofía Real*, FCE, México 2008, pp. 10-14.

³⁰ Kojève, *op. cit.*, p. 366.

³¹ *Ibid.*, p. 367.

³² *Ibid.*, p. 368.

³³ Para Kojève la base de la historia está en la transformación de la naturaleza mediante el trabajo y del hombre mismo, la filosofía solo es la expresión de la *superestructura*. La división entre estructura y superestructura es de clara procedencia marxista. *Cfr. Ibid.*, pp. 463-464

En tanto el deseo introduce la transformación del ser dado, «el Tiempo no es otra cosa que esa destrucción del Mundo».³⁴ Ahora bien, como Kojève considera equivalentes por una parte Tiempo y negatividad, mientras que por otra identifica el ser natural con el Espacio,³⁵ a la negación del ser determinado que se realiza mediante el deseo y el trabajo (cuyo sentido es eminentemente antropológico) se corresponde en un sentido ontológico la afirmación de que «El Tiempo es la negación del Espacio».³⁶

Por ello es que fuera de la oquedad extendida hacia el futuro mediante el deseo, el Tiempo no existe fuera de la esfera humana: «no hay Tiempo natural, cósmico».³⁷ Y ya que «el tiempo no existe fuera del hombre» Kojève infiere que «El hombre es pues el Tiempo, y el Tiempo es el hombre».³⁸

El Tiempo, que surge fundamentalmente como la negación de la naturaleza (ante la que opera como una fuerza destructiva en cuanto la transforma), tiene por ello como condición ejemplar la muerte. Ya que, si por una parte el hombre es negatividad, entonces el Tiempo, que niega incluso al hombre mismo que lo encarna, es esencialmente muerte:

Ahora bien, la Negatividad, tomada aisladamente es Negación pura (sobre el plano ontológico). Esta Negación niega en tanto que Acción (del Yo-abstracto) en el Ser. Pero la acción niega en la aniquilación de este Ser y entonces se aniquila ella misma. La negatividad no es otra cosa que la finitud del ser (o la presencia en sí de un verdadero porvenir que no será nunca su presente); y la Acción es necesariamente finita [...]. Y la entidad que es acción en su ser mismo, «aparece» (sobre el plan fenomenológico) en ella misma y en los otros como irremediabilmente *mortal*.

Es por lo que, en el texto citado, Hegel puede llamar a la Muerte la «irrealidad» que es la Negatividad o la «entidad negativa o negatriz». Pero si el hombre es Acción, y si la Acción es Negatividad «manifestándose» como Muerte, el Hombre no es, en su existencia humana o parlante, sino una *muerte*, más o menos aplazada, y consciente de sí misma.³⁹

~~~~~  
34 *Ibid*, p. 370.

35 *Idem*.

36 *Idem*.

37 *Ibid*. p. 366. V. et. *Idem*, n. 2.

38 *Idem*.

39 *Ibid*, p. 546.

El Tiempo solo puede tener lugar si el ser finito que opera negativamente en la naturaleza tiene conciencia de su propia finitud, es decir si tiene conciencia de la muerte, que es por una parte la negación de sí mismo y por otra, aquello que solo tiene lugar ante la representación del porvenir ausente, que no obstante engendra en el vacío de su «irrealidad» el mundo del Espíritu.

## §2. *La Dialéctica y el saber*

Kojève afirma que esta toma de conciencia de sí misma efectuada por la muerte encarnada en el individuo humano solo puede acontecer cuando se ha suprimido el movimiento mismo de la negatividad. Mostrando también su influencia marxista, Kojève piensa que la filosofía se desarrolla históricamente porque el *discurso* dialéctico supone la inadecuación del pensamiento al reflejar la realidad. Para Hegel –afirma Kojève– la dialéctica no es un método, sino la constitución de la realidad misma: la transformación de la naturaleza y la sociedad, de las que la filosofía es solo una *superestructura* que las refleja:

Esta negación activa o *real* de lo dado, que se efectúa en la Lucha y por el Trabajo, constituye el elemento negativo o negador que determina la estructura dialéctica de lo Real y del Ser. Se trata pues de lo *Real* dialéctico y de una Dialéctica *real*. Pero esta Dialéctica tiene una «superestructura» ideal, de alguna manera un reflejo en el pensamiento y el discurso. [...] Así la historia de la filosofía y de la «cultura» es en general un «movimiento dialéctico»; pero es un movimiento secundario y derivado.<sup>40</sup>

La dialéctica supone el movimiento de lo que no está acabado y por lo tanto la distinción entre la filosofía y el *saber* radica en el estado de inacabamiento de la primera. Por otra parte, para que ella alcance su realización, es necesario que lo *existente* –la naturaleza transformada y dominada por el hombre y las relaciones del hombre en el seno de la sociedad– tiene que haberse desarrollado plenamente para que el *saber*, en tanto discurso absoluto, lo refleje fuera de la dialéctica (pues mientras sea expresada por el pensamiento requiere de la diferencia entre discursos opuestos).<sup>41</sup> Para

<sup>40</sup> *Ibid*, p. 464.

<sup>41</sup> Es por eso que la filosofía de Hegel no es para Kojève propiamente dialéctica, sino en el sentido de que hace la descripción *fenomenológica* del desarrollo dialéctico, al que su filosofía escapa en el momento en que se constituye como Saber Absoluto. *Ibid*, p. 460.

que exista una filosofía que esté en condiciones de describir en términos absolutos la realidad dialéctica que lleve con ello a efecto la realización plena de la autoconciencia, esta misma *realidad dialéctica* tuvo que haber desarrollado todas sus etapas. La descripción de la historia que desarrolla el aspecto concreto de la dialéctica sería la forma de conciencia final posible de la filosofía constituida entonces como *saber*. Solo en tanto pueda sostener «la última palabra» (que es lo que Hegel se propone) ha dejado de ser *filo-sofía* (mero amor a la sabiduría) o pensamiento dialéctico. Lo cual solo puede acontecer cuando se ha arribado al fin de la historia y únicamente le resta al pensamiento constituirse como un testimonio que describe en un sentido *fenomenológico* el movimiento dialéctico. Por ello, para Kojève no basta que el pensamiento se considere acabado de manera aislada, antes es indispensable que la realidad histórica concreta haya dejado de transformarse. La filosofía de Hegel, que demanda la supresión de la dialéctica como método –pues solo se limita a describir el desarrollo de la realidad– implica el fin del impulso histórico, el perfeccionamiento acabado del hombre y de la historia.

Para poder renunciar al método dialéctico [esto es para llegar al pensamiento hegeliano] y pretender la verdad absoluta limitándose a la descripción pura sin ninguna «discusión» o «demostración», es necesario estar seguro que la dialéctica de la Historia se ha perfeccionado verdaderamente.<sup>42</sup>

La dialéctica, como forma filosófica en la que aún subsiste la contradicción entre las ideas, se da cuando el proceso histórico concreto y su reflejo en el pensamiento aún no han concluido. La filosofía de Hegel, que se piensa a sí misma como la síntesis última del pensamiento, supone entonces la desaparición de la dialéctica porque el pensamiento y la realidad han agotado todas las formas en que la contradicción subsiste.

Para poder aclarar cómo es que la historia llega a su realización es necesario comprender qué es lo que pone en movimiento el proceso histórico concreto, puesto que trastocando lo que para Hegel sería el despliegue de las formas en que el saber se manifiesta, Kojève buscará qué es lo que despliega el movimiento de la historia concreta. Lo que a continuación abordaremos.

---

42 *Ibid* p. 465.

### §3. *La Dialéctica del amo y del esclavo*

Considerando con Kojève que la escritura de la obra de Hegel supone el fin de la historia, es menester ubicar en dónde radica el motor de la misma, puesto que una cosa es comprender aquello que la historia transforma (el desarrollo de la técnica y la estructura social) y otra lo que la impulsa. Ahora bien, el resorte de la acción y de la historia está localizado según Kojève en el *deseo de reconocimiento* abordado por Hegel en el capítulo IV de la *Fenomenología*, donde se desarrolla la *lucha a muerte del señor y del siervo* (también conocida como *dialéctica del amo y del esclavo*). Al respecto Kojève nos dice: «Según Hegel, el hombre no es más que deseo de reconocimiento [...] y la Historia es el proceso de la satisfacción progresiva de ese deseo, que está plenamente satisfecho en y por el Estado universal y homogéneo». <sup>43</sup>

Si la historia implica la negatividad y la dialéctica, es cómo ya lo hemos visto, debido a la acción que transforma a lo real y al hombre. Para introducir el elemento negativo es necesaria la existencia de algo determinado (el ser) que debe ser negado. La negación de lo real acontece cuando el ser determinado o natural se destruye en función de algo que *no es*.

A diferencia del conocimiento, que mantiene al hombre en una quietud pasiva, el deseo lo torna inquieto y lo empuja a la acción. La satisfacción del deseo es la restitución de la unidad entre lo actual y el futuro, la plenitud que viene dada al cerrar la oquedad abierta entre lo ausente y la realidad dada. Nacida del deseo, la acción surge como el medio para satisfacerlo y solo puede hacerlo mediante la «negación» del ser dado, es decir, la destrucción o por lo menos la transformación del objeto de deseo:

Para satisfacer el hambre, por ejemplo, es necesario destruir o, en todo caso, transformar el alimento. Así toda acción es «negatriz». Lejos de dejar lo dado como es, la acción destruye si no en su ser, por lo menos sí en su forma dada. <sup>44</sup>

Pero una negatividad tal, solo es un sentimiento de sí, cercano al que poseen los animales. El deseo propiamente humano, que le distingue de la mera apetencia de aquéllos (es decir que lo vuelve autoconsciente), es la inclinación a tomar constancia de su propia subjetividad. Para ello es necesario que

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 465.

<sup>44</sup> *Ibid.* pp. 11-12.

el deseo esté dirigido a otro deseo y por consecuencia a *otro sujeto*. Lo que hace distintivo al humano es el hecho de pretender adquirir el testimonio de *ser un sujeto*, para lo cual debe proyectar hacia el deseo del otro la propia negatividad y suprimirlo. La autoconciencia exige entonces que exista una diversidad de deseos opuestos entre sí y que los lleve a combatir a muerte por el reconocimiento de la subjetividad, es decir, de la propia negatividad. Ella manifiesta la disposición *humana* a imponer el propio deseo sobre el del otro, que conduce a poner en riesgo la vida propia (el ser determinado) para afirmarse no ya como ser meramente existente, sino como *negatividad*, como *sujeto libre* y no determinado por lo que solamente *es*.

Los individuos que entran en la lucha a muerte de los deseos (de las conciencias) contrapuestos solo subsisten si uno de los dos abdica, de lo contrario uno muere y el despliegue de la autoconciencia se interrumpe. La dialéctica del amo y el esclavo solo acontece si una de las conciencias manifiesta cobardía ante la muerte, lo que implica la sumisión del deseo propio al ajeno y el reconocimiento del señorío que lo ostenta. Pero si ya no hay muerte, si el deseo del *esclavo* se subyuga ante el del amo, el deseo de muerte de quien triunfa se limita al goce que el producto del trabajo del esclavo proporciona. Aquí comienza la tiranía, cuyas diversas formas se ostentan a lo largo de la historia: «*Si la realidad humana revelada no es otra cosa que la historia universal, esa historia debe ser la historia de la interacción entre Tiranía y Esclavitud*». <sup>45</sup>

A pesar de la importancia que Hegel le concede a la dialéctica del Amo y el Esclavo, en realidad no llega a extender, como Kojève, el deseo de reconocimiento a impulso absoluto de la Historia Universal. Para Hegel es una figura determinada del saber, pero no es en modo alguno el motor de la *Fenomenología* ni de la historia que en términos generales sería la mera reflexión y la negatividad de la conciencia. Razón por la cual, resulta extraño que Kojève llegue a cuestionar esta misma idea, que quizás no fue planteada por Hegel como él la reconstruye. <sup>46</sup>

~~~~~  
⁴⁵ *Ibid*, p. 16.

⁴⁶ La crítica de Kojève supone que Hegel afirma que el deseo de reconocimiento agota toda posibilidad de acción humana, frente a lo cual Kojève manifiesta su desacuerdo: «*¿Con qué derecho afirma que el Estado no engendrará en el Hombre un nuevo Deseo, distinto al de Reconocimiento, y que por consiguiente no será negado un día por una Acción negatriz o creadora (Tat) distinta de la Lucha de la Lucha y el Trabajo? Solo podemos afirmarlo suponiendo que el Deseo de reconocimiento agota todas las posibilidades humanas.* (*Ibid*, p. 466).

Si la identidad entre el hombre y la muerte tenía una influencia notoriamente heideggeriana, el énfasis atribuido a la dialéctica del señor y el siervo como motor de la historia, así como a la noción de la filosofía como *superestructura*, –bases de su interpretación de la Historia– estarían nutridos por el pensamiento marxista. Pero el añadido más propio de Kojève a su interpretación de Hegel fue quizás el del *fin de la historia*. En efecto, Hegel nunca se mostró claro al respecto, incluso la única obra en que al parecer Hegel aborda explícitamente el problema del fin de la historia, es en las *Lecciones de Filosofía de la Historia Universal*, en donde niega que la Historia Universal llegue a un término: «Puesto que hemos de exponer el tránsito de un espíritu de un pueblo al de otro, es preciso advertir que el espíritu universal no muere».⁴⁷

Kojève infiere, no obstante, que para que la filosofía de Hegel tenga el sentido que se propone, esto es, expresándose como el sistema acabado del pensamiento, es necesaria la satisfacción absoluta, que solo se realiza una vez que las diferencias que ponen en marcha el movimiento histórico han sido suprimidas y que el deseo que activa la dialéctica del amo y del esclavo ha cesado. Ello supone por una parte el fin de la historia, pero también *la muerte de Dios*, que viene dada por la identidad del sujeto humano y lo absoluto, es decir de la interiorización de Dios en la esfera del espíritu humano, que define la noción del *antropoteísmo* que Kojève acuña para describir esta identidad.

§4. *El antropoteísmo de Hegel*

El pensamiento revela entonces al final de la historia la inmanencia de Dios, cuya muerte en tanto ser trascendente es necesaria para la satisfacción absoluta. El devenir del saber está relacionado íntimamente con la idea hegeliana según la cual este debe tender a la identificación del sujeto y del objeto. Las conferencias dictadas por Kojève entre 1938 y 1939 están dedicadas al breve capítulo con el que Hegel termina la *Fenomenología*. Su atención al capítulo VIII –que va analizando párrafo por párrafo– muestra el enorme peso que tiene para su interpretación, pues de alguna manera en él está contenido el sentido general de la obra y su objeto final: el *Saber absoluto*.

Kojève se detiene a reflexionar justamente sobre aquello que este capítulo debe *superar* (*aufheben*). Para ello confronta el contenido determinado

⁴⁷ G. W. F. Hegel, *Lecciones de Filosofía de la Historia Universal*, Alianza, Madrid, 1980, p. 73.

del capítulo anterior (*La Religión*) con el fin de entender la diferencia entre la última forma de saber que no puede alcanzar lo absoluto, aunque le sea la más próxima. Este saber no es otro que el de la religión y más concretamente el de la religión cristiana.

Para Hegel el cristianismo sería la forma de saber inacabado más cercana a lo absoluto. Solo un obstáculo impide poder considerarlo la *satisfacción absoluta* bajo los parámetros de su sistema. Pues aun cuando el *contenido* de la teología cristiana accede al saber de lo que es completamente real, esto es, a descubrir en la imagen de la trinidad el símbolo de lo real (ya que la trinidad representa el movimiento negativo *del Espíritu* al significar la unidad del proceso de ser determinado, enajenación y reconciliación representado por cada una de las personas que la comprenden: Padre, Hijo y Espíritu santo), no logra hacerlo en cuanto a su *forma*, pues Dios, entendido como un principio trascendente, mantiene aún una separación al interior de la conciencia en tanto que es un objeto ajeno al saber que lo formula. Ya que si la sucesión de las figuras de la conciencia en la *Fenomenología* sigue como principio la identidad del saber y su verdad o lo que es lo mismo, del sujeto y del objeto, entonces el postulado de un objeto que trascienda el saber implica el inacabamiento del mismo.

En los dos casos el *contenido* (el *Inhalt*) del Saber es el mismo. ¿Y cómo sería de otro modo, estando dado que el Saber es *absoluto*, es decir *total*? La diferencia no está sino en la *Form*, como dice Hegel. Para el Religioso como para el Sabio, es el *Ser* propio el que se revela a sí mismo en y por, o –mejor aún–, en tanto que Saber absoluto, en su circularidad, encerrado en ella misma. Mas para el Religioso, la totalidad del Ser está fuera de él (aunque él mismo esté en el *interior* de ella); el Ser total es *otro* que él, y el Saber absoluto por el cual este Ser se revela a sí mismo es otro que el Saber humano.⁴⁸

El saber absoluto hegeliano es así el de la teología cristiana *en cuanto a su contenido*, pero no en cuanto a su forma. Esta diferencia estriba en que mientras para la religión *Dios* es una entidad trascendente, un ser separado de la conciencia que lo piensa, en el *Saber absoluto* su significado se vuelve inmanente al hombre, esto es, no procede sino de la conciencia absoluta que de

48 Kojève, *op. cit.*, p. 292.

sí mismo tiene en tanto Espíritu Universal, por lo que se trata de un saber eminentemente *antropológico*:

El sabio vincula estrictamente consigo el *mismo* contenido total que el Religioso relaciona con su Dios; consigo, tomado en su *realidad* total de Ciudadano del Estado universal, y consigo, considerado en su totalidad *ideal* de poseedor del *Saber* absoluto.⁴⁹

Tomando conciencia de sí como totalidad el sabio requiere por una parte que el Estado Universal haya llegado a su realización, lo que supone la consumación de la Historia, pero además, que posea el Saber Absoluto y por lo tanto que haya agotado el camino filosófico a la sabiduría. Solo quien ha andado por sí mismo el trayecto del saber implicado en la *Fenomenología del Espíritu* y vive como ciudadano del Estado Universal es quien puede asimilar para sí el contenido de la religión.

Por eso la consumación del saber radica para Hegel en la superación de la religión. Consiste básicamente en dar el paso del teísmo al antropoteísmo, de la trascendencia de Dios a la inmanencia del hombre, de la teología a la antropología, «*Cualquiera que sea, la concepción hegeliana es muy clara: en el Saber teológico el sujeto cognoscente y el objeto conocido están fuera uno del otro, mientras que en el Saber absoluto del Sabio ellos coinciden*».⁵⁰

El Saber Absoluto es la toma de conciencia de que el Dios trascendente supuesto por el cristianismo no es sino la sospecha que el hombre tiene de sí mismo, de ser el fundamento de lo real. Consiste por lo tanto en afirmar que el hombre en cuanto encarna el Espíritu Absoluto es Dios:

Sabemos que la Religión no hace sino proyectar hacia el más allá la realidad social donde nace. Es necesario decir que el Sabio solo es posible después de la realización del Mundo histórico donde ha podido constituirse y perfeccionarse la Religión cristiana.⁵¹

Desde luego que la inversión de la forma trascendente de la Religión a la inmanente del Espíritu supone la más acabada forma del ateísmo. Puesto que la

49 *Ibid.*, p. 293.

50 *Ibid.*, p. 296.

51 *Ibid.*, p. 300.

forma y el contenido están íntimamente ligados, la contradicción entre ambas es lo que impulsa el tránsito de cada figura de la *Fenomenología* a la subsiguiente. La contradicción entre el saber y su verdad se revela en cuanto la nueva figura determinada del saber es planteada, pues el contenido determinado de ella se define en la medida en que elimina la contradicción de la anterior.

Por lo tanto, el contenido real del cristianismo se revela al momento en que es anulado o, mejor dicho, absorbido por la autoconciencia que se toma de él. Para Hegel el cristianismo será la religión por excelencia en la medida en que es la forma de religiosidad más próxima al Saber Absoluto. Si lo que este supera es la contradicción entre el contenido y la forma del cristianismo, es porque expresaba a la divinidad como trascendente, pero en cuanto a su contenido apuntaba ya a la inmanencia humana y por ende encubría una forma de ateísmo.

Para que el Saber pueda ser *absoluto*, para que haya coincidencia del sujeto y del objeto del Saber, es indispensable que el objeto-exterior se haya manifestado él mismo a la Conciencia exterior como evanescente. En el Cristianismo la Religión se suprime a *sí misma* en tanto que Religión. Es así como Hegel contempla el relato evangélico: la Teología cristiana es la Teología del Dios *muerto* en tanto que Dios: «*El Cristianismo es ya ateísmo inconsciente, es decir, simbólico. El Saber absoluto no hace más que tomar conciencia de ese ateísmo o antropoteísmo, y expresarlo racionalmente mediante el concepto*».⁵²

El antropoteísmo que Kojève encuentra en la obra hegeliana nos acerca por una parte a la comprensión de la inmanencia absoluta del Saber, para la cual no basta la afirmación de que el Espíritu sea absoluto, sino también el modo en que este absoluto se expresa, que debe ser inmanente al propio saber. Pues el pensamiento de Hegel, en su relación con las manifestaciones religiosas se afina no en el dominio de la trascendencia inefable que implica la experiencia de Dios. Sus vínculos con la religión y –más específicamente– con la religión cristiana, vienen articulados a partir del despliegue de la Idea, que en la religión se expresa mediante el símbolo que mantiene aún una forma de enajenación, pues en él existe una simbiosis entre el signo externo y el contenido de la idea, mientras que, para el concepto, el significado se desprende de sus vínculos con el signo en tanto solo alude a él, pero cuyo valor radica en la idea interior que le subyace.

⁵² *Idem*. Aquí es particularmente notoria la influencia de Feuerbach en la interpretación de Kojève. Cfr. Ludwig Feuerbach, *La Esencia del cristianismo*, Sígueme, Salamanca, 1975, *passim*.

El pensamiento de Hegel es entonces una teología secular que niega el aspecto insoluble que la trascendencia divina tiene en las manifestaciones concretas de las religiones positivas, cuya verdad consiste solamente en lo que el pensamiento puede expresar mediante la forma del saber. El aspecto inefable, oculto o imposible que tienen en mayor o menor grado las diversas religiones no es para Hegel lo que confiere a la religión su valor, sino a lo sumo, la manera en que ella muestra su pobreza y su falsedad.

2. EL SUICIDIO DEL PENSAMIENTO

§1. *La ambigua búsqueda de plenitud*

Nada resulta más claro para Bataille que el hecho de que en su existencia habitual el hombre es un ser proscrito. Obligado a nutrir su vida con las veleidades de una existencia aislada, todo acto suyo revela la pobreza de sus metas. A menos que sus gestos delaten la necesidad de perder su ser individual para alcanzarse por fin a *sí mismo*,⁵³ toda búsqueda emprendida por los hombres muestra necesariamente las incongruencias de la satisfacción que con ella procuran. Incluso para quienes se hayan propuesto alcanzar la satisfacción plena cuya búsqueda nace de la sed de absoluto, cierta impostura aparece cuando la renuncia a esa individuación viene acompañada por un apego que se antepone al aniquilamiento del ser separado.

Por ello no resulta casual que, a pesar de su radical diferencia, tanto el pensamiento místico como el de Hegel ejercieran en Bataille una fascinación y un rechazo constantes y –en la medida en que ambas manifestaban la búsqueda de absoluto– análogos.⁵⁴ Bastaría leer el primer párrafo que da inicio a *L'Expérience intérieure* para percibir la importancia que Bataille concede al misticismo, hacia el cual no obstante mantiene una relación bastante ambigua:

Entiendo por *experiencia interior* lo que habitualmente se llama *experiencia mística*: los estados de éxtasis, de arrobamiento, cuando menos de emoción medi-

53 Al menos en el sentido en que el «*Sí mismo*» no es el sujeto que se aísla del mundo, sino un lugar de comunicación, de fusión de sujeto y objeto (*L'Expérience intérieure*, OC, V, p. 21).

54 En *L'Expérience intérieure* las referencias a autores místicos como San Juan de la Cruz, Ángela de Foligno o Teresa de Ávila se suceden unas a otras constantemente, *Cfr. Ibid, passim*.

tada. Pero pienso menos en la experiencia *confesional*, a la que ha habido que atenerse hasta ahora, que en una experiencia desnuda, libre de ligaduras, incluso de origen, con cualquier confesión. Por esta razón no me gusta la palabra *místico*.⁵⁵

Este interés ambiguo era señalado por Bataille desde sus primeros artículos publicados en la revista *Documents*, donde afirmaba:

Confieso no tener respecto a las filosofías místicas sino un interés equívoco, análogo prácticamente, al que un psiquiatra, en absoluto engraido, les dirigiría a sus enfermos: me parece sin trascendencia, confiarse a unos instintos que, sin esfuerzo, tienen por meta, los desvíos y las carencias más lamentables. Pero es difícil permanecer hoy indiferentes a las soluciones aunque en parte falsas aportadas al principio de la era cristiana a unos problemas que no parecen sensiblemente diferentes de los nuestros.⁵⁶

La atención que el pensamiento de Bataille daba al misticismo no se reducía, por otra parte, a realizar una mera indagación teórica sobre el mismo, sino que estaba motivado por la necesidad de ofrecer frente a él una vía opuesta mediante la experiencia que anhela. Jean Bruno escribió en el número 195 de la revista *Critique* (que junto con el número 196 fueron dedicados a Bataille en 1963 como homenaje póstumo) un artículo titulado *Les techniques d'illumination chez Georges Bataille* donde da un seguimiento tanto de sus experiencias extáticas como de su interpretación y además logra precisar con exactitud el periodo que corresponde a esta inquietud por parte de Bataille.

Desde *La práctica de la alegría ante la muerte*, publicada en junio de 1939, en el último número de *Acéphale*, hasta su *Método de meditación* en 1947, Bataille varias veces insistió sobre la posibilidad de un entrenamiento místico e hizo alusión a los procedimientos que él descubrió tanto en el oriente como en el cristianismo, pero que él asocia de manera personal.⁵⁷

~~~~~  
<sup>55</sup> *Ibid*, p. 15.

<sup>56</sup> «*Le Bas matérialisme et la gnose*», OC, I, p. 221.

<sup>57</sup> Jean Bruno, «*Les Techniques d'illumination chez Georges Bataille*», *Critique*, 195-196, Editions de Minuit, Paris, Août-Septembre de 1963, p. 707.

A pesar de su declarada inclinación por la *experiencia*, debemos prevenirnos de considerar a Bataille un místico. Su continua preocupación por temas relativos al ascetismo y al éxtasis, su debilidad por las expresiones que desbordan la razón y su continuo interés por hacer sucumbir la esfera del sujeto, pueden hacernos incurrir ciertamente en el equívoco de ver a Bataille bajo una forma peculiar de misticismo. Su atracción hacia este tipo de pensamiento oscila permanentemente entre el tratamiento discursivo y las expresiones donde la palabra mezcla el aullido y el silencio que lo imitan. Estas últimas, nacidas de la necesidad manifiesta de comunicarse íntimamente por medio de la *dramatización*<sup>58</sup> intentan llevar la escritura al límite, hasta el descubrimiento de la imposibilidad de sus propósitos. Así, estallidos constantes en el tono de sus expresiones y un estilo convulsivo penetran las obras que componen la *Somme athéologique*, como si la escritura contenida en ellas pretendiera ejercer un poder de contagio.

Debido a esa atracción por la *comunicación* y su lectura de autores místicos, algunos intelectuales como Sartre<sup>59</sup> declararon tras la publicación de *L'Expérience intérieure* estar frente a un autor poco serio y desacreditaron su obra tachándola de mística, cuyo contenido podría reducirse al de un cristiano (lo cual, dicho por Sartre no podía ser sino un término despectivo); otros, como Gabriel Marcel<sup>60</sup> –que ciertamente otorgaba mayor valor al misticismo– sospecharon en él un falso místico y un nihilista, aunque cabe decir, con un tono mucho más indulgente que el de Sartre al respecto.

Pero si bien no podemos eludir la fascinación de Bataille por la experiencia mística, tampoco nos está permitido olvidar que dicha fascinación tiene un alcance limitado, al menos en la medida en que Bataille se había esforzado siempre en manifestar su oposición a ella, pugnando por mostrar las incongruencias inherentes al misticismo debido a su *sentido confesional*, que situaba en las antípodas de su propia búsqueda. Si el misticismo conduce por una parte hacia el desbordamiento del límite de lo posible –tendiendo con ello hacia el no saber y hacia el vacío de sentido–,

58 La «dramatización» sería el principio del «método» que Bataille postula en *L'Expérience intérieure* y que implica el desbordamiento de los límites que contienen la existencia particular para llegar a la comunicación de los seres, que lejos de ser un mero vehículo para transmitir un signo, es la penetración íntima que trastoca la identidad misma de los seres. Cfr. *L'Expérience intérieure*, OC, V, pp. 22-24.

59 Jean Paul Sartre, «Un nuevo místico», en *Situaciones I*, Losada, Argentina, 1960, pp. III-145.

60 Gabriel Marcel, «El rechazo de la salvación y la exaltación del hombre absurdo» en *Homo Viator*, Sígame, Salamanca, 2005, pp. 195-221.

si incluso es factible afirmar «*que la ascética sea favorable a la experiencia*»,<sup>61</sup> dicho desbordamiento se confunde con la unión a un Dios portador de un sentido que la *experiencia* parece hurtar, revistiéndola con el semblante de la salvación personal y subordinándola a un fin que se sitúa por encima de la *experiencia misma*. Para Bataille, la prioridad de la anulación del ser separado implica negar rotundamente la subordinación de la experiencia –que conduce a la negación del ser separado– a cualquier otro fin que la trascienda. Lo prioritario es sostener que «la experiencia misma es la autoridad».<sup>62</sup>

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 la búsqueda de estados enriquecedores (actitud estética, experimental), no puede tener otra preocupación ni otro fin que ella misma.<sup>63</sup>

La indicación de la prioridad que la experiencia debe tener por sí misma exige la negación de cualquier principio y por tanto la negación de la unión con Dios. Si la pérdida del sentido que acompaña al misticismo debe ser minada, debe destruirse también la fe que sitúa a la experiencia de manera inmediata al lado de un dogma de salvación que mantendría incólume justo lo que la experiencia se propone destruir: «si la ascética es un sacrificio, lo es solamente *de una parte* de sí mismo que se pierde en miras de salvar la otra».<sup>64</sup>

Ahora bien, solo un pensamiento que desarrolle el saber hasta sus límites tiene la facultad de ejercer un poder destructivo tal que pueda socavar el vínculo que el dogma tiende entre el vacío del saber implicado en la experiencia y la plenitud de contenido asignado a ese vacío mediante la fe.<sup>65</sup>

Un antagonismo fundamental subsiste finalmente entre la «experiencia mística» [...] y la «experiencia interior» tal y como la concibe Bataille. Esta antino-

61 *L'Expérience intérieure*, OC, V, p. 34.

62 *Ibid.*, p. 19.

63 *Ibid.*, p. 18.

64 *Ibid.*, p. 35.

65 La observación que Bataille realiza en las primeras páginas sobre la teología negativa de Pseudo Dionisio Areopagita, señala la contradicción entre el postulado de una teología negativa que «*ha evocado ese Dios que el discurso no aprehende más que negando*» y los atributos «positivos» que el mismo Dionisio escribe después: «*Posee sobre la creación un imperio absoluto..., todas las cosas se refieren a Él como su centro, le reconocen como su causa, su principio y su fin*», (citado por Bataille en OC, V, p. 16).

mia reside en el hecho que «conocerse a sí misma» [la experiencia] postula de una manera soberana, para Bataille, la negación sistemática y radical de toda «deidad» propiamente dicha.<sup>66</sup>

Por ello no es casual que la obra de Hegel haya ejercido un poder de atracción nada despreciable en su pensamiento y en relación al problema de la satisfacción absoluta. En efecto, la filosofía de Hegel, en tanto es una filosofía *atea*, desenmascara la imposibilidad de la satisfacción que se sostiene sobre la trascendencia.<sup>67</sup> Por ello, a pesar de su radical oposición al pensamiento hegeliano, afirma «yo no me opongo menos que Hegel al misticismo poético».<sup>68</sup> Considerando que para Bataille la impostura del misticismo radicaba en la asimilación acrítica de la sujeción a Dios y a la salvación personal, era importante asumir desde un pensamiento crítico esas limitaciones: «lo que hace del humanismo místico una banalidad es el desconocimiento de la especificidad humana que implica»<sup>69</sup> añadirá en la segunda edición de *L'Expérience intérieure*.

Si la de Hegel es una filosofía *atea*, entonces su búsqueda de lo absoluto podría ser el vehículo para mostrar las limitaciones del misticismo. Pues al postular la necesidad de la *inmanencia* que la satisfacción absoluta debe pretender, señala la banalidad que el sentido confesional adjudica al vacío del saber un contenido trascendente.

Desde luego esto no significa que Hegel señale las consecuencias que el pensamiento de Bataille asume, quien confiriendo a la *experiencia* la autoridad, ha pretendido que «el no saber sea su principio».<sup>70</sup> Lo que hace necesario

66 La negación radical de la trascendencia divina, que confunde lo sagrado y la razón, ha sido el objeto del libro de Jean Claude Bernard «*L'Expérience intérieure de Georges Bataille ou la négation du mystère*» (Éditions du Seuil, Paris, 1987). Aunque el libro dirige principalmente una crítica desde el punto de vista cristiano hacia lo que considera un *antropomorfismo* por parte de Bataille (en tanto considera el vacío ante el misterio puesto por Bataille tiene como principio una renuncia a toda forma de trascendencia que sería para Barnard la forma misma del misterio) tiene a diferencia de las críticas de Sartre o de Marcel el mérito de postular el radical ateísmo de Bataille (cuya honestidad considera) y su distinción con el misticismo.

67 Ciertamente místicos como Angelus Silesius o el Maestro Eckhart, postulan la inmanencia del Dios en cuyo seno se tiene la experiencia, no es menos cierto que ello no los excluye de portar un sentido confesional, aunque rayano en la heterodoxia. Cfr. la sección titulada *Dios y yo somos uno* contenida en Eckhart, *El Fruto de la nada*, Siruela, Madrid, 1998, pp. 51-56. V. ed. Angelus Silesius, *El Peregrino querúbico*, Siruela, Madrid, 2005, *passim*.

68 *L'Expérience intérieure*, OC, V, p. 344.

69 *Ibid*, p. 233. La sección titulada *Post-scriptum* de la que fue tomada esta cita fue añadida por Bataille en 1953, con motivo de la reedición del libro.

70 *Ibid*, p. 15.

el uso del saber para destruir el saber mismo «*ir hasta el límite significa por lo menos esto: que el límite que es el conocimiento como fin sea franqueado*».71

Sin constituirse como el fin de la experiencia, el saber tendrá no solo el propósito de socavar los principios de la fe, sino también, en el movimiento violento del pensamiento, destruirse a sí mismo. Es por el ejercicio de la razón que –destruyendo la falta de rigor y la arbitrariedad de la experiencia mística– la *experiencia interior* se distingue de esta: «*La experiencia interior está conducida por la razón discursiva. Solo la razón tiene el poder de deshacer su obra, de demoler lo que edificaba*».72

Es esa suerte de proximidad y negación del misticismo uno de los rasgos del pensamiento hegeliano que Bataille considera en su obra. En relación a esa cercanía, ya hemos mencionado cómo Bataille, en el comentario a *La Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel* de Jean Wahl,73 destaca el carácter religioso, e incluso místico de los escritos de juventud del filósofo alemán. Pero también nos dan un ejemplo de ello algunos artículos del periodo en que recién se aproximaba a la obra de Hegel. Así, en *Le Bas matérialisme et la gnose* (*Documents*, 1930)74 o en *La Critique des fondements de la dialectique hégélienne* (*La Critique sociale*, 1932),75 Bataille destaca la relación entre el pensamiento dialéctico hegeliano y algunas formas de pensamiento místicas. En este último, Bataille criticaba la postura de Engels que solo había destacado las relaciones entre la dialéctica hegeliana y autores estrictamente filosóficos, omitiendo su relación con formas de pensamiento místicas.

Las cosas deberían ser miradas de frente y falta admitir que la dialéctica tiene otros antecedentes además de Heráclito, Platón o Fichte. Ella se vincula aún más esencialmente a las corrientes de pensamiento tales como el gnosticismo y la mística neoplatónica, y a fantasmas filosóficos tales como el Maestro Eckhart, el cardenal Nicolás de Cusa y Jacob Boehme.76

Mientras que en *Le Bas matérialisme et la gnose* afirma:

71 *Ibid*, p. 20.

72 *Ibid*, p. 60.

73 *Cfr. supra*. p. 42.

74 OC, I, pp. 220-226.

75 *Ibid*, pp. 277-290.

76 *Ibid*, p. 283.

Pero el hegelianismo proviene al parecer, no menos que de la filosofía clásica de la época de Hegel, de concepciones metafísicas muy antiguas, concepciones desarrolladas entre otros por los gnósticos en una época en que la metafísica pudo ser asociada a las más monstruosas cosmogonías *dualistas* y por eso mismo resultó extrañamente rebajada.<sup>77</sup>

Es preciso volver a enfatizar que si el sistema de Hegel tiene la peculiaridad de emprender –en la negación de toda forma de trascendencia– la búsqueda de una satisfacción semejante a la de la mística, se aleja no obstante de ella. El mismo Kojève procuró distinguir con claridad las fronteras entre la experiencia mística y el *antropoteísmo* de Hegel. Añadiendo a estas dos la teología, postula tres formas de *satisfacción absoluta*: filosofía, mística y teología.<sup>78</sup> A pesar de que las tres poseen un anhelo común, la mística se distingue en primer lugar de las otras dos por el hecho fundamental de que no formula un saber ni un pensamiento. Se trata principalmente de una experiencia inefable. Si bien los místicos aseguran que esta se funda en la unión con Dios, el Dios de los místicos es repelente al discurso y al conocimiento positivo que se tiene de él. La religión como doctrina es entonces incluso hostil al misticismo y su objeto es otro. El misticismo está siempre en las inmediaciones de la herejía. A diferencia de la experiencia mística, fundada en el no saber y en el éxtasis en que se diluye el individuo, la religión –en cuanto doctrina teológica– parte de un discurso que posee un contenido propio, que se asume como un conocimiento de lo absoluto. A diferencia de la mística, la teología no tiene como objetivo la disolución del sujeto y el objeto, pues no intenta superar la trascendencia que su objeto de conocimiento (Dios) guarda frente al hombre, por más que tenga un objeto común al de la mística: la satisfacción plena en Dios.

En la medida en que adopta un contenido afín con la idea de Dios que profesa el dogma, la oposición entre el místico y el religioso resulta imprecisa. Si el Dios de los místicos es inefable y excluye toda forma de conocimiento, si no hay un «saber místico», resulta paradójica la ortodoxia por la que termina identificándose el silencio ante lo inefable y el contenido de una divinidad positiva:

<sup>77</sup> *Le Bas matérialisme et la gnose*, OC, I, pp. 220-221.

<sup>78</sup> A. Kojève, *op. cit.*, p. 296, n. 1.

El místico *habla* casi siempre de un Dios «inefable». Pero entonces, si sigue siendo Religioso, si sigue siendo «ortodoxo», desarrolla un Saber teo-lógico que no se diferencia del Saber teo-lógico *trascendentalista* que Hegel considera al final del Capítulo VII y que no toma en cuenta la experiencia mística vivida en la *unión* del objeto y del sujeto. O bien si quiere considerar esa unión, desarrolla una teología «heterodoxa», antropoteísta, que se acerca más o menos al Saber absoluto que Hegel aborda en el Capítulo VIII.<sup>79</sup>

Por su parte, la diferencia entre la filosofía de Hegel y la teología, es abordada por Kojève a propósito del saber absoluto con que concluye la *Fenomenología del Espíritu*. Como la teología, la filosofía tiene como fin un *saber*.<sup>80</sup> Pero el saber al que arriba la filosofía tiene, a semejanza de la experiencia mística, la peculiaridad de extinguir el límite que separa al sujeto de su objeto y precisamente en esto se distingue de la religión. Pues si bien tanto esta como el *saber* proveniente de la filosofía tienen como objeto lo absoluto, el de la filosofía vuelve al objeto de su conocimiento inmanente. Si el contenido de la religión y la filosofía es el mismo, la diferencia estriba en la forma de considerarlo. La religión toma como objeto de su conocimiento a un Dios trascendente al sujeto que lo conoce; la filosofía, al momento de llegar al saber absoluto, es decir, al devenir *sabio*,<sup>81</sup> tomará cuenta de que ese objeto no es otro sino el sabio mismo, con lo cual se da un golpe de muerte a la religión: «Solo se puede realizar la Sabiduría después de haber destruido la Religión por su interpretación antropológica».<sup>82</sup>

Por ello, pese a su radical diferencia, el objetivo de la misma *Fenomenología* es análogo al de la mística. Es, por decirlo así, «la toma de conciencia absoluta de la experiencia mística»,<sup>83</sup> que difiere de ella por el hecho mismo de ser «toma de conciencia» y manifestarse como actitud «parlante». El sa-

79 *Idem*.

80 Kojève resalta el hecho de que la filosofía en cuanto tal no es el saber, puesto que un saber no es tal, sino hasta el momento en que llega a completarse, la filosofía es el camino que conduce hacia el saber. Pero no es el saber mismo sino hasta su conclusión, que para Hegel es desde luego, su propio pensamiento.

81 El término «sabio» (*sage*) es tomado por Bataille directamente del acuñado por Kojève para distinguir la posición de Hegel frente al filósofo, que se encuentra aún en el camino dialéctico de la conformación del saber, mientras que el discurso del Sabio (de Hegel) solo es dialéctico en la medida en que describe lo real-dialéctico. *Cfr. Ibid*, p. 302.

82 *Ibid*, p. 301.

83 *Ibid*, p. 296, n. 1.

ber absoluto de Hegel es la anulación del carácter inefable de la experiencia mística, ya que se propone como ella la coincidencia del sujeto cognoscente y del objeto de la experiencia, sin anular el saber. Si para el místico, lo absoluto se expresa como la «unión con Dios», para el saber hegeliano será la perfecta unión del sujeto consigo mismo.

Es claro que estas preocupaciones cercanas a la mística fueron perdiendo gradualmente importancia en las obras que sucedieron a la *Fenomenología*. Ella misma es la que marca la ruptura con aquella posición, más inclinada a la mística, que había mantenido en sus escritos tempranos.

Pero es precisamente el hecho de haber construido un sistema que respondiera a las condiciones de un saber absoluto y discursivo, independiente de formas tales como la «intuición trascendental»<sup>84</sup> (que procurara la anhelada comunión de sujeto y objeto desde el saber), lo que vuelve a la *Fenomenología* un sistema que rivaliza con la mística. Y eso traza un vínculo con ella, sobre todo en la medida en que dicho vínculo implica también su negación rotunda.

## §2. *El saber absoluto y la proximidad del no saber*

Es claro que tanto la mística como la filosofía de Hegel ofrecen a Bataille motivos que simultáneamente lo repelen y atraen. Si la mística es por una parte cercana a la *experiencia* y al *silencio*, Bataille la rechaza en tanto ella fija una trascendencia a la que se subordina; la filosofía atea de Hegel por su parte plantea una vía del pensamiento que niega la trascendencia, pero que renuncia a la *experiencia* y da al saber un sentido positivo y servil.

Me parece en cualquier caso que Hegel, repugnándole la vida extática (la única solución directa de la angustia), *debió* refugiarse en una tentativa, a veces eficaz (cuando escribía o hablaba), pero vana en el fondo, de equilibrio y de acuerdo con el mundo existente, activo, oficial.<sup>85</sup>

Ambas sin embargo poseen un sentido afín en tanto se proponen una *satisfacción absoluta* y al menos de forma parcial la destrucción del ser separado. Pese a que Bataille estará lejos de pretender revestir a la *experiencia* con el sentido

<sup>84</sup> Cfr. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, pp. 115-118.

<sup>85</sup> *L'Expérience intérieure*, OC, V, pp. 128-129.

de una *satisfacción*, el fondo que lo aproxima a ambas estará vinculado con la *destrucción del ser separado* que en su caso se manifiesta como *comunicación* y que en su perspectiva se halla implicada la violencia que destruye la individualidad. Así, la muerte, la dramatización de la experiencia límite y el erotismo están tan estrechamente ligados con las inclinaciones de su pensamiento, como lo está la imposibilidad de salvación o satisfacción que implican y que acaban sin tener objeto al manifestarse como *suplicio*. Esto resueltamente le distingue de ambos: no ceder a la tentativa ni de salvación personal en la trascendencia, ni de reconciliación del sujeto y el objeto en el *Saber*. Este último solo puede dar pie a la experiencia si se manifiesta como *inacabamiento*:

En la representación del inacabamiento he encontrado la coincidencia de la plenitud intelectual y de un éxtasis, algo que yo no había podido alcanzar hasta entonces. Me preocupo poco de llegar a mi vez a la posición hegeliana: supresión de la diferencia entre el objeto –que es conocido– y el sujeto –que conoce (aunque esta posición responda a la dificultad fundamental). Desde la pendiente vertiginosa que subo, veo ahora la verdad fundada en el inacabamiento (Hegel la fundaba en el acabamiento), ¡pero eso solo es un fundamento en apariencia! He renunciado aquello de lo que el hombre tiene sed.<sup>86</sup>

Lo que limita el pensamiento de Hegel es su necesidad de dar respuesta a la satisfacción absoluta, rechazando a fin de cuentas la violencia contenida en la razón que invoca. El saber que es conducido a su límite toca necesariamente la frontera que lo sobrepasa, «*solo una razón intacta puede tener por objeto aquello que excede a la razón*».<sup>87</sup> Franquear ese límite es lo que el seguimiento de Hegel puede arrojar, siempre y cuando se resista a la seducción que plantea dar marcha atrás –como Hegel terminó haciendo– al pensamiento que sin reservas traspasa su límite. Y ya que «*La vida va a perderse en la muerte, los ríos en el mar y lo conocido en lo desconocido. El conocimiento es el acceso de lo desconocido*».<sup>88</sup> En ese sentido, Bataille no desistirá de recorrer el camino del pensamiento, pero con el fin de anularlo: «*Mi pensamiento no tiene sino un objeto: el juego, en el cual mi pensamiento, el trabajo de mi pensamiento se anula*».<sup>89</sup>

86 *Le Coupable*, OC, V, p. 261.

87 *Le Mysticisme*. Emmanuel Aegerter-Jacques Masui, OC, XII, p.184.

88 *L'Expérience intérieure*, OC, V, p. 119.

89 *L'Histoire de l'érotisme*, OC, VIII, p. 210.

Hegel, al pretender recorrer hasta el punto extremo su pensamiento, habría llegado a un punto cercano al del suplicio. Es el acabamiento del pensamiento al que no puede seguir sino una experiencia cercana al vacío, una especie de muerte que la negatividad, tras haber consumado su obra, debería experimentar en el momento donde no podría ya tener un objeto al cual dirigirse.

Hay una falta de orgullo evidente en la testarudez de querer conocer discursivamente hasta el fin. Parece sin embargo que a Hegel no le faltó orgullo (no fue un siervo) más que en apariencia. Tuvo sin duda un tono irritante de predicador, pero en un retrato suyo de madurez, imagino leer el agotamiento, el horror de estar en el fondo de las cosas –de ser Dios. Hegel en el momento en que se cerró el sistema, creyó durante dos años volverse loco: puede ser que haya tenido temor de haber aceptado el mal –que el sistema justifica y vuelve necesario–; o quizás vinculando la certeza de haber llegado al saber absoluto con el acabamiento de la historia –con el paso de la existencia al estado de vacía monotonía– se vio, en un sentido profundo, convertirse en muerto; puede ser también que estas tristezas diversas se reunieran en él en el horror más profundo de ser Dios.<sup>90</sup>

Este pasaje ciertamente *dramático*, destaca una consecuencia del sistema que Hegel mismo no enfrenta: que en su punto límite el saber se identifica con la angustia y el vacío que le siguen. Hegel, al haberse mantenido en la posición de la *satisfacción del saber*, evadió las consecuencias negativas que tendrían lugar en el punto límite del pensamiento: si este se asume sin reservas lo que le sigue es su propia anulación, el no saber y el silencio.

El pensamiento de Hegel se rebeló en un punto de su camino. Importa poco que se haya *despertado* en este punto (la renuncia a la individualidad, yo creo). No era, aparentemente, el *momento deseado*: no es la pérdida de la individualidad lo que es el escándalo, sino el *saber absoluto*. No por lo que puede tener de imperfecto, al contrario, en la presuposición del carácter absoluto. El contenido revela su equivalencia con el no-saber [...]. La derrota del pensamiento es el éxtasis (en potencia), en efecto, es el sentido de aquello que yo digo, pero

~~~~~  
⁹⁰ *L'Expérience intérieure*, OC, V, p. 128.

el éxtasis no tiene sino un sentido para el pensamiento, la derrota del pensamiento.⁹¹

Si el éxtasis es la derrota del pensamiento, no es menos cierto que la gratuidad del silencio que evoca al *Dios* de los místicos anula –mediante el sentido que le imprime a la experiencia extática– el vacío de sentido que la *experiencia* como autoridad única debía poseer. La filosofía de Hegel, al fundarse en el proyecto de la realización plena de la inmanencia del saber y en la negatividad, había tenido que recorrer las formas evanescentes de aquél y absorberlas para llegar a su acabamiento. La realización del saber es necesaria para su disolución, para la toma de conciencia de su inacabamiento.

La grandeza de Hegel es haber hecho depender la ciencia de su acabamiento (como si pudiera haber un conocimiento digno de ese nombre en tanto que se elabora!), pero del edificio que él hubiera querido dejar no subsiste sino un gráfico de la parte anterior a su tiempo [...] Necesariamente, el gráfico que es la *Fenomenología del Espíritu* no es a pesar de todo sino un comienzo, es el fracaso definitivo: el único acabamiento posible del conocimiento tiene lugar si digo de la existencia humana que ella es un comienzo que no será jamás acabado.⁹²

Siendo el sistema de Hegel para Bataille el límite posible de la razón discursiva y su *realización*, el edificio que él representa y que funda la *totalidad* en el *Saber* sería el objeto último sobre el cual pudiera desencadenarse la acción negativa, sacrificial, propuesta por Bataille. El sistema hegeliano es debido a su acabamiento la expresión en la que el saber se vuelve más vulnerable, donde los cimientos sobre los que se cohesionan su edificio entero pueden derrumbarse: «*Ninguna pieza del andamio vertiginoso que es la reflexión de Hegel puede ser retirada sin arrastrar con ella la representación del andamio entero*».⁹³

Esto también se explica debido a que solo en la perspectiva que reduce a su opuesto la última posibilidad del pensamiento –el *Saber absoluto*– puede dibujarse la totalidad de la superficie cubierta por el entendimiento. Pues lo que esta superficie delinea solo puede ser, como también sucede con la retina en el ojo, su punto ciego.

91 *Le Non-savoir*, OC, XII, pp. 285-286.

92 *Le Coupable*, OC, V, pp. 260-261.

93 *Le Paradoxe de la mort et la pyramide*, OC, VIII, p. 508.

Hay en el entendimiento un punto ciego: que recuerda la estructura del ojo. Lo mismo en el entendimiento que en el ojo es difícil de localizar. Pero en tanto que el punto ciego del ojo carece de consecuencias, la naturaleza del entendimiento quiere que el punto ciego tenga en él más sentido que el entendimiento mismo.⁹⁴

Por ello, el saber hegeliano se ofrece a Bataille como el medio –si se lo lleva hacia su propia anulación– para el vaciamiento de sentido que la experiencia exige. La filosofía de Hegel, en tanto se concibe a sí misma fundada sobre la negatividad, ha destacado en su recorrido la precariedad de las formas del saber inacabado. Pero la misma fuerza de la negatividad que la impulsa no podría evitar la disolución del sistema una vez consumado, por lo que «una vez alcanzado el no saber, el saber absoluto no es más que un conocimiento entre otros».⁹⁵

A menos que se tome como punto de partida la arbitrariedad de la experiencia confesional –que Bataille rechazaba–, cuyo silencio es poblado por la negación carente de rigor de un saber parcial (que, inacabado, se sostiene sobre las posibilidades de un Dios trascendente), solo el acabamiento del saber podría dar pie a su opuesto, al *no saber* definitivo.

La cadena sin fin de las cosas conocidas no es para el conocimiento sino el acabamiento de sí mismo. La satisfacción trata sobre el hecho de que un proyecto del saber, que existía, ha llegado a sus fines, se ha cumplido, que nada resta más a descubrir (al menos de importancia). Pero este pensamiento circular es dialéctico. Entraña la contradicción final (tocando al círculo entero): el *saber absoluto, circular, es no saber definitivo*.⁹⁶

Así entonces, el *no saber definitivo*, como objeto de especulación explícito en Bataille, está estrechamente vinculado con las consecuencias que extrae de la negatividad dirigida hacia el saber absoluto hegeliano. De ello nos da testimonio el hecho de que es hasta en *L'Expérience intérieure* donde Bataille habría, por un lado, llegado a establecer con precisión las relaciones entre Hegel y el pensamiento místico fijando su postura frente a ambas. Por otro lado, es justo en esa obra donde introduce sus reflexiones sobre el *no saber*. Ambos temas son próximos a los desarrollados en las últimas lecciones de

94 *L'Expérience intérieure*, OC, V, p. 129.

95 *Ibid*, p. 69.

96 *Ibid*, p. 127.

Kojève (dictadas entre 1938 y 1939, y por lo tanto simultáneas al comienzo de la gestación de *L'Expérience intérieure*), dedicadas al capítulo del *Saber Absoluto*, cuyo contenido debió tener un impacto decisivo en la manera en que Bataille asumía la filosofía del filósofo alemán. Queneau escribe al respecto:

En 1943, en *La experiencia interior*, Bataille consagra algunas páginas a Hegel, y es una especie de adiós. No es más el Hegel de la reducción racionalista y abstracta, ni el Hegel cuya dialéctica prefigura la experiencia vivida de los psicoanalistas y de los sociólogos. Es el Hegel de Kojève, el Hegel del saber absoluto y circular.⁹⁷

Como hemos indicado, la influencia del seminario de Kojève sobre *La Somme athéologique* es patente. Tenemos por una parte la descripción de las relaciones entre el pensamiento de Hegel y el misticismo, pero también hay respecto al *no saber* un elemento proveniente de la interpretación que hace Kojève en sus *lecciones* y que aparece en la duodécima y última conferencia. En dicho pasaje, se comenta un párrafo de la *Fenomenología* que, desde el punto de vista de Kojève, Hegel habría escrito para oponerse al idealismo subjetivo de Fichte y para indicar la necesidad del idealismo absoluto de absorber en el Espíritu tanto al objeto como al sujeto de conocimiento, ya que al plantearse como la síntesis del Saber y lo Real, no pueden desaparecer uno en otro. En su opinión, esta síntesis se lleva a cabo cuando el Saber no solo se conoce a sí mismo, sino también toma conocimiento de su límite (de lo Real-Natural). He aquí el párrafo en cuestión:

El saber no solo se conoce a sí mismo, sino que también conoce lo negativo de sí mismo [...] o su límite. Saber su límite significa saber sacrificarse a sí mismo. Este sacrificio es la enajenación en la que el espíritu expone su convertirse en espíritu, en forma de un *acontecer contingente, suelto*.⁹⁸

Según Kojève, este pasaje revelaría la necesidad de sostener la existencia de un no saber puesto del lado del Ser, ya que, a diferencia de Fichte, Hegel no habría afirmado que el Saber establezca su límite, sino solo que *lo conoce*, precisión bajo la cual extrae como consecuencia que lo que está más allá de

97 Raymond Queneau, *Premières confrontations avec Hegel*, Critique no. 195-196, Editions de Minuit
98 Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, p. 912. Citado por Kojève, *op. cit.*, p. 429.

su límite ciertamente existe y cuya imposibilidad para ser penetrada por el saber es lo único que este puede expresar.

Hegel quiere expresar simplemente que el Saber no puede comprenderse, es decir explicarse o «deducirse», sino suponiendo la existencia de un no-saber, o sea de un Objeto real, vale decir, exterior e independiente del Saber que lo revela.⁹⁹

Independientemente de la exactitud de la interpretación de Kojève, lo cierto es que, al identificar el Ser con la naturaleza espacial, ajena al sujeto (que por su parte se identifica con el *Tiempo*),¹⁰⁰ sostiene la necesidad de un límite ante el cual el saber absoluto conoce necesariamente su propia finitud, que no tiene el sentido de una negación ontológica de aquello que desconoce. La síntesis del Espíritu consistiría entonces en la unión del conocimiento de *sí mismo* con el de su propio límite, lo cual es posible solo en el reconocimiento de la necesidad de un *no saber*.

Que Bataille al abordar a Hegel se haya hecho eco de esta interpretación y que partiendo de ella haya sugerido la proximidad entre el saber absoluto y el no saber –consecuencia que a su modo de ver anula precisamente el andamiaje y la cohesión del sistema–, no significa que la oposición de Bataille al saber haya tenido como único punto de partida la lectura del *saber absoluto* que Kojève ofrece. Ya desde sus primeros escritos en *Documents*, Bataille manifestaba sus reservas frente al saber discursivo y el aspecto inteligible de las cosas. Dichos artículos, la mayoría de ellos bastante breves y carentes de uniformidad temática, ofrecían bajo un aspecto lúdico una serie de reflexiones a las que subyacían perspectivas que volverán a aparecer en sus obras posteriores. Entre la heterogénea mezcla de temas (las cuáles toman como pretexto lo mismo efigies de monedas antiguas como tiras cómicas, casos clínicos o deidades indias) aparecen algunos motivos presentes de manera constante en sus escritos: su fascinación por la cultura de los antiguos mexicanos, la necesidad de la pérdida y el sacrificio, su desdén y admiración por el arte, la metáfora solar¹⁰¹, su rechazo de la

99 *Idem*.

100 Unas páginas adelante Kojève afirma: «*Lo que quisiera subrayar, es que aquí Hegel opone el Yo-personal (=Tiempo) al Sein (=Espacio). El Hombre es pues Nicht-Sein, No-ser, Nada*», *Ibid*, p. 431.

101 Para analizar la presencia y significación del Sol en Bataille, *Cfr.* Juliette Feyel, «*La Dépense à l'état pur et le mythe solaire de Georges Bataille*», en Christian Limousin et Jacques

sociedad industrial, etc. Sobre el impacto que estos artículos tuvieron en *Documents*, Michel Leiris dice lo siguiente:

Pronto, bajo el impulso de Bataille, lo irritante y heteróclito y hasta lo inquietante devinieron, más que objetos de estudio, en los rasgos inherentes a la publicación misma, extraña amalgama en la composición de la cual entraban a manos llenas elementos descabellados.¹⁰²

Cada artículo con el que Bataille colaboró en *Documents* aborda su respectivo tema no ya desde el aspecto inteligible ofrecido por las ciencias, sino desde una óptica que abre el objeto en cuestión a un significado que lo reviste de un contenido simbólico. Dicho contenido tiene en la mayoría de los casos la particularidad de interpretar la *apariencia* de los objetos y las connotaciones que imprimen a los sentidos. Así por ejemplo, el aspecto de ciertas partes del cuerpo humano como la boca, el dedo gordo del pie o el significado de la figura humana, destacan la tensión entre la corporalidad propia del hombre y su cultura; también aborda el inevitable contenido sensible del espacio, que se resiste a ser reducido a un mero objeto de abstracción filosófica y cuyas implicaciones en los procesos psicológicos de las sociedades dan ejemplo ciertas formas arquitectónicas y espacios a los que Bataille dedica algunos artículos, como «*Cheminée d'usine*» o «*Musée*». Finalmente, el vínculo entre lo sagrado, la violencia y la locura aparecen en temas tan disímiles en apariencia como lo son la diosa Kali, el matadero, el caso de un hombre que mutila su oreja frente a *Père Lachaise* o la pintura de van Gogh.

La heterogeneidad de imágenes sobre las que desarrolla sus reflexiones, así como el abordarlos en función de la apariencia que revisten y no desde los conceptos que el intelecto se forma de ellos, constituían ya una vía para poner ante la mirada aquellos rasgos de los objetos opacos al sentido que la razón les atribuye. En los mismos artículos podemos encontrar reflexiones de Bataille al respecto. Así, por ejemplo, al comienzo de *Le Langage des fleurs*, nos dice:

Poirier, *La Part Maudite de Georges Bataille, La dépense et l'excès*, Classiques Garnier, Paris, 2015, pp. 105-117.

102 Michel Leiris, «De Bataille l'impossible à l'impossible "Documents"», *Critique*, 195-196, Août-Septembre 1963, p. 689.

Es vano considerar únicamente en el aspecto de las cosas los signos inteligibles que permiten distinguir los elementos que son diversos unos de otros. Lo que impresiona a los ojos humanos no determina solamente el conocimiento de las relaciones entre los diversos objetos, sino también tal estado de espíritu decisivo e inexplicable. [...] Es inútil desatender, como se hace generalmente, esta inexpresable *presencia real*, y rechazar como un absurdo pueril ciertas tentativas de interpretación simbólica.¹⁰³

No es por ello casual que paralelamente a sus contribuciones en *Documents*, Bataille postulara en algunos escritos de la época la noción de *heterología*,¹⁰⁴ esto es, de la «ciencia» de lo absolutamente otro, que «se define negativamente como el interés en incluir los desechos del saber».¹⁰⁵ La heterología, al igual que los esbozos de interpretación simbólica que proliferan en *Documents*, revelan ya desde sus escritos tempranos la tendencia manifiesta a separarse del saber discursivo ofrecido por las ciencias,¹⁰⁶ lo cual revela cómo independientemente de la oposición que el no saber jugaba frente al saber absoluto hegeliano, Bataille habría encaminado ya con anterioridad su escritura en oposición al saber discursivo y, tras la idea que se formó del pensamiento hegeliano a partir de las lecciones de Kojève, encontrará en el *no-saber* la consecuencia inevitable de un pensamiento sin reservas, afín a su manera de concebir la *heterogeneidad*. Por eso es que podemos leer en *La Souveraineté*:

Tomé desde hace mucho tiempo la opción de no buscar, como los demás, el conocimiento, sino su contrario, que es el no-saber. Ya no esperaba el momento

~~~~~  
103 *Le Langage des fleurs*, OC, I, p. 173.

104 Dicha noción aparece principalmente en una serie de escritos inéditos entre los que destacan *Le Valeur d'usage en D.A.F. Sade (I)* (OC, II, pp. 54-69) como en los manuscritos que han reunido los editores de las obras completas bajo el título *Dossier «Hétérologie»*, *Ibid.*, pp. 165-202.

105 Ignacio Díaz de la Sena, *Del desorden de Dios*, Taurus, México, 1977, p. 63. El autor ha destacado en este libro las correspondencias entre los artículos de la revista *Documents* y los principios formulados por Bataille en torno a la noción de *heterología*. Más adelante abordaremos la relación de oposición entre la *heterología* y el saber. *Cfr. infra*, pp. 134, ss.

106 Esto no significó, como pudiera pensarse, un rechazo de los contenidos de las ciencias, sino más bien de la tendencia que el racionalismo científico tiene a desdeñar aquello que no se ciñe a las categorías que lo rigen y que dan muestras de una actitud que no asume la perspectiva de sus propias limitaciones. Así por ejemplo, tanto en *La Part maudite* como en *La Limite de l'utile*, Bataille hace uso de las descripciones propuestas por la cosmología de la época para derivar de ellas implicaciones sobre el significado de la conducta humana en el seno del Universo en función del *gasto* al que el hombre destina la *energía* que extrae de la naturaleza, en *La Limite de l'utile* afirma: «Sin la ciencia, no habría podido decir lo que precede y la ciencia me autoriza a recrearme» OC, VII, p. 189.

en el que obtendría la recompensa de mi esfuerzo, *en el que sabría al fin*; sino aquel en el que *ya no sabría, en el que mi primera espera se resolvería en NADA*. Quizá es un misticismo, en el sentido de que mi sed de no saber, un día dejó de distinguirse de la experiencia a la que los religiosos dieron el nombre de mística –pero yo no tenía ni presupuestos ni Dios.<sup>107</sup>

La reserva hacia el conocimiento y al aspecto intelectual de las cosas expresada desde sus primeros artículos, no impide que veamos en su lectura de Hegel un elemento que nutrió esa perspectiva y que le permitió hacer manifiesta la proximidad en la que el saber llevado a sus últimas consecuencias se constituye en el fundamento de su propia ruina. Esto también resulta afín a su idea de que el pensamiento, en cuanto logra separarse de la perspectiva limitada del saber, puede llegar a constituirse como ejercicio de la violencia. Pues también el pensamiento es un exceso, hacia cuyo borde la filosofía de Hegel se aproxima, pero ante el cual retrocede en el momento cúspide, cuando el saber absoluto se convierte en no saber definitivo. El pensamiento que no se subordina a un límite –el *pensamiento riguroso*– es un deslizamiento sin fin (inacabado) que solo puede conducir al horror.

En cuanto a la esfera del pensamiento, es el horror. Sí, es el horror mismo.

Es llegar a ser, por una aberración que no es sino un deseo insuperable, llegar al instante de morir. Es deslizarse en la noche sobre la pendiente de un techo sin pretil y en un viento que nada apacigua. Entre más riguroso es el pensamiento, más se intensifica la amenaza.

El pensamiento riguroso, la firme resolución de pensar, ya es desfallecimiento.<sup>108</sup>

Ese horror no pudo haber sido insospechado para Hegel, de lo contrario no habría llegado a sustentar el sistema sobre la negatividad cuya manifestación ejemplar es la muerte. Si bien capituló en su esfuerzo, no pudo evitar presentir el escalofrío al que se aproximaba, pues por más que se empeñe uno en ello, nadie está exento de atisbar la irresolución del pensamiento, pues «*nadie en el fondo desea el día. Ni Hegel mismo la quería*».<sup>109</sup>

107 *La Souveraineté*, OC, VIII, p. 258.

108 *Le Non savoir*, OC, XII, pp. 278-279.

109 *Le Coupable*, OC, V, p. 306.

### §3. *La eclosión de lo negativo y la conciencia*

Si Bataille ha sospechado que junto al saber absoluto habita «la noche del *no saber*» es porque la posibilidad misma del acabamiento que aquél implica, ha tomado como punto de partida el elemento mismo que lo disuelve. Dicho elemento es la forma de la *negatividad* que el sistema asume. Esta se expresa en la forma que la totalidad del saber adquiere y que se manifiesta en la absorción de las figuras inacabadas del saber, es decir, como la unidad que articula el trayecto de la conciencia que las recorre. Si Hegel postulaba como principio del saber absoluto que «*Lo verdadero es el todo*»<sup>110</sup> era porque su sistema procuraba asimilar el sentido proyectado en el dinamismo que pone a las diversas figuras de la conciencia en sucesión. La condición del sistema es el movimiento negativo que le confiere una forma orgánica. Lejos de fundarse en la identidad inmóvil de un pensamiento determinado, el sistema hegeliano debía asumir como forma inherente la *negatividad* implicada en el tránsito que conduce a la toma de conciencia de que el *Espíritu* se forma justamente por él y en él.

Ese movimiento incluye, pues, también en sí lo negativo, es decir, aquello que sería lo falso si se lo pudiese considerar como algo de lo que hubiese de abstraer [...] El fenómeno es el surgir y el fenecer que él mismo ni surge, ni fenece, sino que es en sí, y que constituye la realidad y el movimiento de la vida de la verdad. Lo verdadero es así la orgía báquica en la que ningún interviniente no está borracho, y porque cada uno de ellos, cuando se separa y aísla, queda inmediatamente disuelto, esa orgía es también una transparente y simple quietud.<sup>111</sup>

El pensamiento acabado debe asimilar la violencia de la negatividad, ya que solo a través del movimiento que ve en la muerte continua de las formas del saber (que tomadas aisladamente se muestran como falsas), se puede completar la totalidad cuyo resultado es la síntesis del movimiento que en ellas se imprime. Por eso para Hegel la *Fenomenología* era «*el camino de la duda, o más propiamente como el camino de verse uno atrapado y sumido en la duda, es decir como el camino de la desesperación*».<sup>112</sup> Desesperación que sin embargo queda solucionada hacia el final, donde se manifiesta su «transparente y

110 Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 125.

111 *Ibid.*, p. 148.

112 *Ibid.*, p. 184.

simple quietud», que da al trayecto trazado un cariz positivo. Pero este sentido, al ser la conciencia de la *negatividad*, tendrá para Bataille el poder de sucumbir ante sí mismo, pues su violencia inherente se identifica en su forma más pura con el *no saber*, revelando lo contrario de la síntesis que Hegel procura. El saber en su estado más acabado, al conformarse como la síntesis de la negatividad, revela la violencia en el seno del pensamiento. Para Hegel, si la negatividad se manifiesta como la forma misma del pensamiento –convirtiéndose en su propio contenido– entonces logra la identidad con su objeto. Pero si a su vez continúa la puesta en marcha de la negatividad, lo que aparece es la violencia del pensamiento en su pureza, ante la cual Hegel se detiene, justo en el momento mismo en que debería revelarse como lo contrario del saber.

Implicando la violencia en la dialéctica Hegel intenta acceder sutilmente a la equivalencia de la violencia y el pensamiento, pero abre así el último capítulo: nada puede impedir que, acabada la historia, el pensamiento llegue al punto muerto en que, ante la respuesta inmutable que se otorga, tomándola de sí mismo, sabe su equivalencia con el silencio último, que es lo propio de la violencia.

En este punto, a Hegel le faltó la fuerza sin la cual la implicación de su pensamiento no tuvo, a plena luz, el desarrollo que requería.<sup>113</sup>

Así, el pensamiento que intenta asumir *la totalidad* como dialéctica se sostiene sobre el movimiento de la violencia. Pero a diferencia del carácter positivo, definitivo, estabilizador con el que Hegel confiere sentido a la negatividad, Bataille mantendrá la violencia que anula la posibilidad de otorgarle una dirección: «*El sentido no es sino el riesgo del sentido. Nunca está dado, nunca está paralizado, sino que siempre corre un riesgo, sin seguridad*».<sup>114</sup> El concepto bajo el que Hegel confirió sentido a la violencia de la negatividad es la noción de *superación* (*Aufhebung*), contraria a la *negatividad absoluta* (que mantendría un escepticismo sin reservas), que conduciría a la síntesis última del Saber Absoluto. Si para Bataille este saber origina el *no saber* se debe precisamente a que la negatividad subsiste –aun cuando se haya arribado a dicha síntesis– en tanto renuncia al elemento que la cohesiona, la *Aufhebung*.

113 *Le Pur bonheur*, OC, XII, p. 483.

114 Denis Hollier, *La Prise de la Concorde*, p. 57.

Bataille rechazará la «cognoscibilidad» discursiva del sentido, lo inmediatamente desconocido, la noción de que lo desconocido solamente es en el proceso de volverse conocido –que es lo desconocido *del* conocimiento– y así no es incognoscible. Así, con respecto a un reclamo como el de Hyppolite –de que el «fantasma» de lo incognoscible debe ser «exorcizado» en nombre del Saber Absoluto– Bataille respondería con la demanda de ver el Saber Absoluto como una mera necesidad interpretativa de lógica. Desde su punto de vista, Hegel constriñe a la negatividad en la colaboración de constituir el significado a través de la *Aufhebung* que convierte cada negación en positiva, generando sentido a partir del sinsentido.<sup>115</sup>

Lo que la *Aufhebung* conserva es precisamente los elementos cognoscibles de lo que en principio muestra una contradicción entre el saber y su objeto. Se caracteriza por un doble movimiento: por una parte rechaza lo que una figura del saber muestra como incognoscible (como la disonancia entre el saber y su verdad); por otra, recupera de ella lo que tiene para la conciencia un sentido (y que entraña justamente la negación de esa figura del saber).<sup>116</sup> La marcha de la *Fenomenología* se articula entonces por la paulatina separación de los elementos refractarios al pensamiento y la conservación de lo que se identifica con él en las figuras sucesivas. La marcha adquiere unidad mediante la absorción de lo múltiple al seno del pensamiento. De este modo, si la realidad humana no es otra cosa que la encarnación del tiempo (de la negatividad), entonces Hegel, al ligar mediante el encadenamiento de las figuras del saber lo que el tiempo pareciera desvanecer, identifica lo real con el pensamiento.

Pero en Bataille lo que se vuelve necesario es dar cuenta del tiempo como negación rotunda, como violencia que, más allá de la cohesión que articula el sentido, nulifica la *absorción*, con «una operación de negatividad generalizada, pero que no tiene nada que ver con la negatividad interna del juicio (la *Aufhebung* de Hegel) [...]; una negatividad que aniquila»<sup>117</sup> Así, Bataille

115 Christopher Gemberchak, *The Sunday of the Negative*, State University of New York, New York, 2003, p. 39.

116 El caso más representativo es el de la certeza sensible que Hegel plantea como inefable y que es rechazada precisamente por la condición irreductible de la inmediatez al pensamiento. Hegel rechazará precisamente lo que hace a la inmediatez de la certeza sensible inefable, esto es la inmediatez misma. Cfr, *infra*, pp. 235, ss.

117 Jacques Châtain, *Georges Bataille*, Éditions Seghers, Paris, 1973. p. 15.

entiende el tiempo no como superación paulatina que da sentido y unidad al movimiento, sino como *catástrofe* que revela la región sombría e irreducible del ser.

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 solo constituye su objeto, sino incluso su estructura; es absorción en la nada que la soporta y al mismo tiempo se oculta [...].

En las circunstancias comunes, el tiempo aparece encerrado –prácticamente anulado– en cada forma constante y en cada sucesión que pueda ser interpretada como constante. Cada movimiento susceptible de ser inscrito en el interior de un orden anula el tiempo absorbido en un sistema de medidas y de equivalencias: así es como el tiempo, virtualmente reversible, languidece, y con el tiempo toda existencia.<sup>118</sup>

Al poner en duda la cohesión que Hegel da a la negatividad, Bataille está cuestionando el principio que ha articulado la metafísica occidental desde su origen: la identidad del ser y el pensar. Precisamente porque al tomar como punto de partida los aspectos de lo real reductibles al pensamiento, la filosofía hegeliana niega lo que es absolutamente incognoscible. La necesidad del no saber anunciada por Kojève es asumida por Bataille en tanto interpreta la negatividad bajo su forma irrestricta, destruyendo el vínculo que otorga al tiempo una dirección (un *telos*) y negando así la identidad de ser y pensamiento que confería a la negatividad un sentido absoluto.

Si desde su origen la filosofía habría identificado *pensamiento* y *ser*, pero rechazado la violencia implicada en el devenir, Hegel –al pretender llegar a la terminación del pensamiento– habría intentado absorber al tiempo, la negatividad y la violencia dentro del pensamiento. Sin embargo, la negatividad desborda la unidad que pretende reducirla a cualquier medida común. El asunto es, por lo tanto, poner en cuestión la reducción de lo real a lo cognoscible, «mantener el pensamiento en una interrogación total y desamparada, que toma lugar ahí en lo que el filósofo cancela para ser».<sup>119</sup> Si hay en lo real algo que por su propia naturaleza resulte impenetrable al pensamiento, entonces la circularidad que se cierne sobre la conciencia de sí mismo, dibuja el límite

118 *Sacrifices*, OC, I, p. 94.

119 Robert Sasso, *op. cit.*, p. 32.

tras el cual lo insondable aparece como la negación del pensamiento. Así, basta solo con dirigir una interrogación hacia la circularidad del saber para postular el *no saber*. Pues la misma pregunta se formula en la imposibilidad de obtener una respuesta bajo la forma del saber discursivo:

Si mimetizo el saber absoluto, heme aquí por necesidad Dios yo mismo [...] El pensamiento de este yo mismo –del *ipse*– solo ha podido volverse absoluto convirtiéndose en todo. La *Fenomenología del Espíritu* reúne dos elementos esenciales que cierran el círculo: es el acabamiento por grados de la conciencia de sí (del *ipse* humano), y el convertirse en todo (convertirse en Dios) de ese *ipse* que acaba el saber [...] Pero si de esta forma, como por contagio y por imitación, realizo en mí el movimiento circular de Hegel, defino, más allá de los límites alcanzados, no ya algo desconocido, sino algo incognoscible.<sup>120</sup>

Esta definición se presenta bajo la forma de una interrogante que simplemente cuestiona la identidad del ser y del pensamiento y cuya mera formulación plantea de manera absoluta la imposibilidad de dar una respuesta. Frente a la mera incógnita, esta imposibilidad (dar una respuesta supondría aniquilar la pregunta, ya que estaría dentro del círculo hacia fuera del cual la interrogante se dirige) se debe a la forma misma del pensamiento que ha tocado por fin su límite. Por ello Bataille, al concebir el pensamiento como *negatividad*, le hace caer en una aporía que lo disuelve. Si se pregunta más allá de lo que es posible responder, esto provoca que la forma misma de la pregunta se manifieste como la negatividad absoluta que el pensamiento entraña.

Por esta razón considera que la pregunta fundamental que Heidegger «¿por qué hay ente y no más bien nada?»,<sup>121</sup> resulta insuficiente ante aquélla que al formularse declara la derrota del pensamiento:

¿Por qué es preciso que haya *lo que yo sé*? ¿Por qué es eso una necesidad? En esa pregunta se oculta –no aparece a primera vista– un desgarramiento extremo, tan profundo que únicamente el silencio del éxtasis le responde.

Esta pregunta es distinta de la de Heidegger (¿por qué hay el ser y no nada?) en que solo se plantea después de todas las respuestas concebibles, aberrantes o

<sup>120</sup> *L'Expérience intérieure*, OC, V, p. 127.

<sup>121</sup> Martin Heidegger, «¿Qué es metafísica?» en *Hitos*, Alianza, Madrid, 2000, p. 108.

no, a las sucesivas preguntas formuladas por el entendimiento: de este modo hiere el corazón mismo del saber.<sup>122</sup>

La interrogante abierta que deja la *negatividad*, pone así en cuestión la cohesión que la *Aufhebung* (i. e. la identidad de ser y pensar) daba al sistema de Hegel. La posibilidad de una pregunta abierta por la *negatividad*, se debe a que no puede postularse nada que la detenga, que la sintetice. Pero la presencia de lo irreductible al pensamiento es, como señala la cita anterior, testimoniada por la experiencia del éxtasis. El discurso, como expresión de la negatividad del pensamiento solo puede expresar aquello que se le escapa si lleva la negatividad al punto de *dirigirla contra* sí mismo. He ahí la diferencia entre la negatividad «positiva» de Hegel y la negatividad ilimitada introducida por Bataille: esta no se extingue con la realización del saber que le confiere un sentido, pues aún ahí, la interrogante hace subsistir lo heterogéneo al pensamiento.

La negatividad no desaparece aun cuando toca su meta. Así, la noción de que el Ser y el Pensamiento no son idénticos conducirá a Bataille a la conclusión de que hay un residuo del Ser más allá del Pensamiento. Y si esta mancha del pensamiento es indeleble, entonces el sujeto de la negatividad –que piensa– y el Ser no caen juntos en el Pensamiento.<sup>123</sup>

La irresolución de una negatividad que suprime la identidad de pensamiento y del ser (identidad que detendría su marcha al realizar el acabamiento del saber y poner fin a la historia) debe por lo tanto postularse para romper la circularidad del saber cuyo punto de unión queda abierto ante la interrogante formulada por Bataille. El fin de la historia no puede tener entonces sino el significado de la anulación del principio teleológico que Hegel adjudicaba a la negatividad, la cual no puede sin embargo detenerse, aunque subsista bajo la forma de una mera desarticulación de lo que ha edificado

---

122 *L'Expérience intérieure*, OC, V, p. 128. Bataille volverá a formular dicha pregunta en *Les conséquences du non-savoir*, conferencia dictada el 12 de enero de 1951, en donde afirma: «Solo si supiera todo, podría pretender de una manera indeleble haber llegado al no-saber. Mientras conozca mal las cosas, mi pretensión al no-saber resulta vacía [...]. Me encontraré en presencia de esta pregunta, se podría decir de esa pregunta que hizo Heidegger. Por mi parte, la pregunta me ha parecido durante largo tiempo insuficiente: porque hay lo que yo sé?», OC, VIII, p. 192.

123 Christopher Gemberchak, *op. cit.*, p. 40.

la historia. En la carta que dirige a Kojève en diciembre de 1937, Bataille, aceptando con algunas reservas el *fin de la historia*, infiere que si de ella hay alguna consecuencia esta tendría que ser la «negatividad sin empleo»<sup>124</sup> que sobrevive al trabajo de la negatividad que, según Kojève, Hegel ha consumado. Por eso, solo la filosofía que ofrece la última síntesis, puede enunciarla en su pureza. El fin de la historia, al suponer la desaparición de todo contenido sobre el cual podría actuar la negatividad, implica el fin de esta como facultad de edificar, que durante el movimiento histórico habría asumido.

El hombre está quizás en nuestros días a punto de ser abandonado por el movimiento que lo había empujado hacia adelante; quizás ya está abandonado. Esta es de hecho la razón por la cual podría sentir, como nunca lo sintió, lo que es el Hombre: esa fuerza de Negatividad, un instante que suspende el curso del mundo, reflejándolo porque en un instante lo rompe, pero no reflejando más que su impotencia para romperlo [...] El Hombre a decir verdad solo refleja el mundo al recibir la muerte [...] Dice lo que es el mundo, pero sus palabras no pueden perturbar el silencio que se extiende. No sabe nada sino en la medida en que el sentido del saber que él tiene se hurta a sí mismo.<sup>125</sup>

Si la obra de Hegel había absorbido en la posibilidad última de síntesis la negatividad que los sistemas filosóficos anteriores rechazaban, esto tiene como consecuencia (no asumida por él mismo) la necesidad del *no saber*. Pretendiendo asimilar y dar un sentido homogéneo a lo que por principio se resiste a ello, ha abandonado la razón al elemento que precisamente la mina.

Por ello, si Bataille ha partido de la negatividad para expresar la puesta en *riesgo del sentido*, tendrá también que compartir la lectura antropológica que pone como principio la negatividad. En Hegel, esta se encuentra desde el comienzo del sistema, es el índice que hace germinar con su movimiento lo que inherentemente implica: la conciencia de sí que la negatividad arroja. Se trata por lo tanto de una lectura del hombre y no solo de la forma del sistema, de una antropología que arroja en última instancia ante la conciencia lo que ella misma es. La posibilidad de arribar a la identidad del hombre y del saber es lo que le había permitido postular su filosofía como el *sistema*

124 *Lettre à X., chargé d'un cours sur Hegel*, OC, V, p. 369.

125 *Hegel, L'homme et l'histoire*, OC, XII, p. 369.

*acabado del saber*, pues este sistema asume la forma misma de la conciencia que manifiesta la vida del hombre.

Ahora bien, si Bataille rompe esa identidad, es porque se sirve del principio que a la vez la funda y la destruye. Razón por la cual su concepción del hombre toma también como principio la idea de que este es ante todo *negatividad pura*. Por eso es probablemente la noción hegeliana que más habría ejercido una influencia en la obra de Bataille, aunque se debe advertir desde un principio que hay en él una reformulación de la noción de negatividad tal y como Hegel la concebía, pero que fija el principio elemental bajo el que lo interpretaba: la negatividad es ante todo negación de la naturaleza.

No me demoraré, queriendo dar de la representación del hombre en Hegel una idea más chocante que explícita, en principios filosóficos, pero antes de hablar del Amo y del Esclavo deberé sin embargo mostrar que la filosofía de Hegel está fundada sobre la negatividad que, en el dominio del Espíritu, opone generalmente el Hombre a la Naturaleza.<sup>126</sup>

Bataille concibe a la conciencia humana como una extravagancia de la naturaleza, como algo que, aunque se origina en ella, lo hace a partir de la oposición que le impone. Siendo una naturaleza escindida, que niega aquello que soporta su existencia, la conciencia surge por oposición al ser del que proviene. Al describir la conciencia humana con la forma de la negatividad del ser natural, Hegel habría aportado la clave para interpretar al ser humano a partir de su escisión originaria.

Desde luego que la filosofía hegeliana afirmándose a sí misma en la negación de la naturaleza, es la mayor expresión filosófica de su aniquilación. La posibilidad del saber circular autoconsciente se cierra sobre la propia negatividad, porque es la asunción de la negación del ser natural en un grado ontológico, ya que este queda absorbido en el seno del Espíritu. El ser *en sí* (el ser natural) tiene como única justificación la posibilidad de reflejar a la conciencia en el movimiento por el que se extraña de sí misma y a partir del cual retorna como resultado de la acción negativa ejercida sobre el ser natural para finalmente recogerse sobre sí misma y convertirse en *autoconciencia*.

---

126 *Ibid*, p. 350.

La naturaleza es *en sí* un todo viviente; el movimiento a través de su proceso escalonado consiste, más concretamente, en que la idea se *ponga* como aquello que es *en sí* o, lo que es lo mismo, que desde su inmediatez y exterioridad (que es la *muerte*) vaya a sí para ser primeramente como [algo] *viviente*; después empero supere también esta determinidad bajo la cual es meramente vida y se produzca hasta [alcanzar] la EXISTENCIA del espíritu, el cual es la verdad y el fin último de la naturaleza, y es la verdadera realidad efectiva de la idea.<sup>127</sup>

La naturaleza es considerada así tan solo como el medio que ofrece resistencia ante la negatividad del Espíritu. Y ya que este es eminentemente *acción*, debe ponerse frente a aquello que él mismo niega para manifestarse como sujeto. La acción ejercida sobre el mundo natural es lo que posibilita la reflexión de la autoconciencia, cuya identidad se opone a la identidad inmediata (no atravesada por la forma de la negatividad) del ser *en sí* y desplegando el desarrollo histórico del Espíritu, en cuyo fin *el ser para sí* alcanza la *identidad mediada* en la síntesis del saber y la negatividad. Razón por la cual, el sistema de Hegel exige que lo verdadero no se conciba como sustancia *en sí*, sino como *sujeto*:

La sustancia, en cuanto sujeto, es la pura *negatividad simple*, y precisamente por eso la disociación de lo simple, o lo que es lo mismo: la duplicación que se contrapone a sí misma, la cual es de nuevo la negación de esa diversidad indiferente y de esa su contraposición; solo esta igualdad *que se restablece a sí misma*, o solo esta reflexión sobre sí misma precisamente en el ser-otro y no una unidad *original* como tal, es lo verdadero.<sup>128</sup>

Esta negatividad que se restablece a sí misma es lo que Bataille rechaza, ya que la misma negatividad se expone al ejercicio de su destrucción. Por eso es que para Bataille la negatividad debe ser conducida hacia el punto donde el saber se diluye, en que se vuelve necesario desvanecer el límite bajo el cual ella asume la forma de síntesis que imprime a su efecto un sentido positivo. Dicho límite es lo que identificaba a la negatividad con la Acción que creaba el mundo humano en la negación de la naturaleza, donde la negatividad tenía a fin de cuentas el sentido de una edificación. En *Hegel, la mort et le*

127 Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, Alianza, Madrid, 1999, p. 311.

128 Hegel, *Fenomenología del Espíritu*. p. 124.

*sacrifice*, se ofrece una noción de la negatividad que no está limitada exclusivamente a aquélla que tiene como resultado el *mundo real*, productivo del Espíritu. La negatividad es también la imposibilidad del sentido que trae consigo la muerte. Una y otra se implican mutuamente y ambas son *negación del ser natural*, que sin embargo dejan una huella distinta en la existencia humana: trabajo y muerte. Así, la negatividad se manifiesta en la polaridad de las esferas de lo sagrado y lo profano, del mundo de la acción útil que niega la naturaleza transformándola y del mundo que se arroja al vacío de la muerte.

El hombre trabaja y combate: transforma lo dado o la naturaleza: crea en la destrucción, el mundo, un mundo que no era. De un lado hay poesía: la destrucción surge y se diluye, de un lado *una cabeza ensangrentada*; del otro hay Acción: el trabajo, la lucha. De un lado, la «Nada pura», donde el hombre «no difiere de la Nada sino por un cierto tiempo». Del otro, un mundo histórico, donde la Negatividad del hombre, esta Nada que lo roe por dentro, crea el conjunto de lo real concreto (a la vez sujeto y objeto, mundo real transformado o no, hombre que piensa y cambia el mundo).<sup>129</sup>

La negación de la naturaleza comienza con la introducción en ella de la «*anomalía de un Yo personal puro*» vinculado con la acción que se desarrolla en el tiempo, lo que arroja al hombre hacia una existencia que introduce elementos ausentes en el mundo de la identidad natural. Pero dichos elementos tienen una doble dirección. La negatividad en cuanto *acción* funda el mundo utilitario profano, surge como la labor del entendimiento que separa a los seres y les confiere un fin, es la forma de la negatividad que está a la base del trabajo. Pero, por otra parte, la misma negatividad que crea el mundo del trabajo se dirige contra él, destruyendo el sentido proyectado sobre el mundo que edificaba. En un sentido la negación se introduce como destrucción de la continuidad de la naturaleza (trabajo) y en otro como la negación de su propia acción (el sacrificio, la fiesta o el dispendio en todas sus formas).

Puesto que la edificación del mundo del Espíritu se soporta sobre el mismo principio que lo destruye, la negatividad que actúa fuera de los límites que la fijan en ese orden se vuelca sobre aquello que elabora. Si el

---

<sup>129</sup> Hegel, *la mort et le sacrifice*, OC, XII, p. 328.

fundamento de la negación en tanto que *acción* es la separación de los seres, la negatividad que actúa en contra del entendimiento y de la acción tenderá a la fusión y a la aniquilación del individuo aislado, sobre el cual se soporta el mundo de la cultura (de la negatividad como acción útil) y que encuentra su mejor expresión en la muerte.

Así, la Negatividad humana, el deseo eficaz con el que el Hombre ha de negar la Naturaleza destruyéndola –reduciéndola a sus propios fines: la convierte por ejemplo en un utensilio y el utensilio será el modelo del objeto aislado de la Naturaleza– no se puede detener ante él mismo: en tanto que él es Naturaleza, el Hombre se expone él mismo a su propia Negatividad. Negar la Naturaleza, es negar el animal que sirve de soporte a la Negatividad del Hombre. Sin duda no es el entendimiento que divide la unidad de la Naturaleza el que desea que haya muerte en el Hombre, pero la Acción separadora del entendimiento implica la energía monstruosa del pensamiento, del «*Yo puro abstracto*», que se opone esencialmente a la fusión, al carácter inseparable de los elementos –constitutivos del conjunto– y que, con firmeza, mantiene su separación.<sup>130</sup>

La negatividad se ofrece a Bataille como el elemento principal de su interpretación *antropológica*. Pero a diferencia de Hegel, esta no se funda a partir de la inmanencia concedida a la negatividad en el seno del saber. Si la de Hegel es una antropología que sitúa al hombre como Dios, como centro de lo real, la de Bataille, al poner el ser fuera del saber, sitúa al hombre en una escala que excede el límite de la negatividad cerrada al sentido humano, pues la propia negatividad humana da cuenta de aquello que la excede: la ausencia de límites de la continuidad de los seres. En ese sentido, la *negatividad impotente de la muerte* viene a descubrir lo que está fuera del círculo de la negatividad industriosa: el ser fuera del mundo limitado de la autoconsciencia.

La negatividad sitúa el origen del hombre en la desgarradura. Si por una parte esa misma desgarradura suprime, a través de la mediación del trabajo y del yo, la inmediatez y continuidad de los seres, dando nacimiento al mundo de la cultura, Bataille la concibe como una fuerza que además suprime las fronteras que la comprometen en la labor edificante que Hegel le atribuye. Es la prueba de la propia impostura del sujeto que la limita. Se trata enton-

---

<sup>130</sup> *Ibid.*, p. 332.

ces de una visión que da cuenta de la anomalía que supone el hombre frente a la ausencia de negatividad en la naturaleza.

Me encuentro –glorioso– llevado por un movimiento descriptible, tan fuerte que nada lo detiene, y que nada podría detener. Es aquello *que sucede*, que no puede ser justificado ni refutado a partir de principios: no es una posición, sino un movimiento sosteniendo cada operación posible en sus límites. Mi concepción es un antropomorfismo desgarrado. No quiero reducir, asimilar el conjunto de lo que es a la existencia paralizada de servidumbres, sino la salvaje *imposibilidad* que soy, que no puede evitar sus límites y no puede tampoco mantenerse en ellos.<sup>131</sup>

Este antropomorfismo tiene, en la concepción dual de la negatividad (entendida por una parte como acción edificante, pero también como la destrucción de los límites que construye), la facultad de revelar lo que está fuera de la negatividad humana sin cerrarse, como hace Hegel, al límite que la forma humana imprime sobre las cosas. Lo sagrado, manifestación privilegiada de la negatividad sin reservas, es la *negación de la negatividad* edificante del trabajo. Se vincula, *humanamente*, con el mundo amorfo que precede a la *acción* y a la *conciencia*, a los que procura ver desaparecer, aunque sea en momentos privilegiados como el de la fiesta.

Así, la antropología que subyace al pensamiento de Bataille destaca la anomalía que significa la existencia humana en el seno de un mundo indiferente a su acción negativa, y que se revela en la misma negatividad humana que se vuelca contra sí misma, manifestándose como deseo de destrucción de su propia obra. La muerte en este sentido revela el trasfondo de las conductas vinculadas a lo sagrado cuya eclosión debe su fuerza a la tensión que la negatividad impone frente a la existencia y cuya liberación es descrita a partir de la simultánea descripción de la negatividad expresada como servilismo y como conducta soberana.

#### §4. Soberanía y Dominación

Uno de los temas fundamentales que podemos considerar presente a lo largo de toda la obra de Bataille es el que concierne al concepto de *sobera-*

~~~~~  
131 *L'Expérience intérieure*, OC, V. 261.

nía. Tanto en algunos de sus escritos relativamente tempranos, como en las obras más conocidas de su madurez, el tema de la soberanía se encuentra permeando sus elucubraciones sobre la sociedad humana. Lo mismo puede decirse de los conceptos asociados con él: el uso de las fuerzas coercitivas, el problema del Estado, la lucha de clases, su oposición a la razón utilitaria, etc. Junto con el tema del sacrificio, el erotismo y la economía del gasto, el concepto de soberanía forma parte de los ejes fundamentales de su obra.

En 1949, Bataille publica en Éditions de Minuit el primer libro de los tres que conformarían *La Parte maudite*, al que titula: *La Part maudite I. La Consommation, essai d'économie générale*. A esta le seguirían otros dos tomos más que solo verían la luz póstumamente: se trata de *Historie de l'érotisme*, escrito en 1951 y *La Souveraineté* escrito en 1953.

Es en este último tomo donde Bataille logra dar la forma más acabada a su concepto de soberanía. Aunque se negó a publicar este tercer libro, muchos de sus pasajes fueron publicados como artículos en diversas revistas. Además, el concepto de soberanía se halla disperso en artículos que escribió sobre diferentes temas como *La Souveraineté de la fête et le roman américain* (1949), *Le Souverain* (1952) o *Hegel, l'homme et l'histoire* (1956).

Además de su presencia tan difundida a lo largo de la obra de Bataille, el concepto de soberanía es también una de sus principales contribuciones originales para la comprensión de la sociedad y el poder, que se articula con los demás temas fundamentales de su obra. Es factible considerar que el concepto de *soberanía* en Bataille se asocia directamente con el *leitmotiv* principal de su obra: la exposición del carácter servil de la razón, del trabajo y la utilidad, su tratamiento del erotismo y las prohibiciones, su genealogía de lo sagrado, así como sus observaciones acerca del consumo.

Aunque la originalidad de sus reflexiones sea indiscutible, no podemos negar que fueron enriquecidas y propiciadas en su referencia a teorías a las que se opone firmemente. Es decir, pese al carácter propio de la óptica con que aborda el tema (una óptica que rebasa las concepciones convencionales sobre el tema del poder), es válido ubicar en la gestación y evolución de la misma, las referencias a aquellas teorías que rebate y de las que se nutre. Entre ellas se encuentran *la dialéctica del amo y del esclavo* de Hegel bajo la interpretación que Kojève realizó de ella.

Para comprender la influencia de dichas obras en la gestación del concepto batailleano de soberanía nos resulta útil señalar por una parte las ideas previas a la asistencia de Bataille al seminario sobre *La Fenomenología* dictado por Kójàève, que pudieran pensarse en consonancia con su teoría de la soberanía, para contrastar con las modificaciones y los conceptos adicionales que emergen en su obra después de su asistencia al seminario.

Dos años antes, Bataille había comenzado a publicar una serie de artículos en *La critique sociale*, revista editada por el *Círculo democrático marxista*, al que se había adherido en 1931. El primero de esos artículos fue *La critique des fondements de la dialectique hegélienne* donde aborda el problema de la dialéctica como método para conocer la naturaleza. Durante el año siguiente, Bataille comienza a publicar ensayos más vinculados con el campo de lo social: *La Notion de dépense*, *Le Problème de l'Etat* y *La Structure psychologique du fascisme*. Es en estos ensayos, donde Bataille comienza a elaborar una interpretación de lo social que a la postre resultará afín con el problema de la soberanía.

Tanto en estos artículos como en *La Souveraineté*, Bataille se propone desligar dicho concepto de las formas de dominación características de la burguesía. En la sociedad industrial la soberanía tanto como su opuesto, el servilismo, son independientes de la clase social y se fundan en una condición que va más allá de las consideraciones de la explotación capitalista.

Nunca tendré en mente, aunque lo parezca, sino la soberanía aparentemente perdida de la que el mendigo, a veces, puede estar tan cerca como el gran señor, pero a la que, en principio, el burgués es deliberadamente el más ajeno. A veces, el burgués dispone de recursos que le permiten gozar soberanamente de las posibilidades de este mundo, pero en su naturaleza está entonces el gozar de ellos de manera hipócrita, a la que esfuerza en dar una apariencia de utilidad servil.¹³²

La soberanía no está fundada en la jerarquía social, sino en referencia al papel que el individuo desempeña durante un determinado lapso de tiempo, en el que se vuelve a sí mismo útil. Así, el mundo del trabajo y de la utilidad que ponen el sentido y fin del presente en el futuro (la espera) es el que sujeta al individuo a su condición servil, mientras que la libertad del instante

132 *La Souveraineté*, OC, VII, p. 250.

que se resiste a someterse a la espera y se convierte en fin para sí mismo, es lo que crea la condición del soberano.¹³³

Esta idea atraviesa la obra de Bataille en las diferentes etapas de su gestación. Incluso antes de que llegara a emplear el concepto de «soberanía», podemos remontar los primeros indicios de dicha noción a sus colaboraciones en *La Critique sociale*, cuando aparece el tema relativo a la dominación de clase.

En *La Notion de dépense*, Bataille por primera vez toca el tema relativo a la dependencia de la burguesía que acabamos de apuntar. El ensayo, además de ser el precedente más remoto donde se expone su teoría de la economía del consumo (teoría que será continuada primero en *La Limite de l'utile* y después en el primer tomo de *La Part maudite*), es el que aborda inicialmente el problema relativo a la clase social, la libertad y el gasto.

El asunto capital del ensayo radica en el análisis de las dos formas principales de consumo: el gasto funcional y el gasto improductivo. Bataille hace una crítica a la noción de utilidad de la que partían tanto las teorías de la economía política clásica como el materialismo histórico, afirmando que «no existe un medio correcto, dado el conjunto más o menos divergente de las concepciones actuales que permita definir lo que es útil para los hombres».¹³⁴

En opinión de Bataille, esas perspectivas (a las que no hace referencia explícita, pero dentro de las cuales podemos suponer que se encuentra el materialismo histórico) excluyen el análisis del gasto improductivo.

Pero en conjunto sin importar cualquier juicio general sobre la actividad social se sostiene en el principio de que todo esfuerzo particular, para ser válido, debe poder reducirse a las necesidades fundamentales de la producción y la conservación. En las representaciones intelectuales *que están vigentes*, el placer, se trate del arte, de desenfreno admitido o de juego, se reduce en definitiva a una concesión, es decir, a un entretenimiento cuyo papel será secundario. La parte más apreciable de la vida se plantea como la condición -a veces incluso como la lamentable condición- de la actividad social productiva.¹³⁵

133 Un artículo interesante, que aborda las relaciones entre el instante y la soberanía es el de Monique Perigord, «Georges Bataille ou la souveraineté dans l'instant» (en *Revue de Synthèse*, 3^{ème} série, t. XCVIII, nos. 85-86, Éditions Albin Michel, Janvier-juin 1977, pp. 49-71). El artículo analiza cómo, a partir de vínculo entre soberanía e instante, Bataille fija una serie de posiciones sobre la cosmología, la moral o el lenguaje.

134 *La Notion de dépense*, OC, I, p. 302.

135 *Ibid.*, p. 303.

El punto de vista que funda la economía implica un reduccionismo que hace a un lado elementos de la vida humana consideradas por Bataille de suma importancia. Esa omisión impide a los economistas liberarse del prejuicio de la utilidad en sus análisis. Sus conceptos no llegan a concebir siquiera algunos fenómenos característicos de las diferentes sociedades y etapas históricas. No basta con analizar las condiciones de producción y conservación de una sociedad para interpretarla: es menester comprender también el consumo del excedente de la actividad productiva para poder caracterizar y diferenciar adecuadamente la economía general de las sociedades.

La actividad humana no es reductible íntegramente a procesos de producción y conservación y el consumo debe dividirse en dos partes bien diferenciadas. La primera, reductible, está representada por la utilización, por parte de los individuos de una sociedad, de lo mínimo necesario para la conservación de la vida y la continuación de la actividad productiva: se trata simplemente de la condición fundamental de esta última. La segunda parte está representada por los gastos denominados improductivos: el lujo, los duelos, las guerras, los cultos, las construcciones de monumentos suntuarios, los juegos, los espectáculos, las artes, la actividad sexual perversa (vale decir, desviada de la actividad sexual genital) representan otras tantas actividades que, al menos en las condiciones primitivas tienen su fin en sí mismas.¹³⁶

El estudio del excedente de la producción no se restringe por tanto para Bataille a localizar su fuente (como hace la teoría de la plusvalía de Marx), sino a contraponer formas básicas que se le destinan: dicho excedente, no limitado a la conservación de la vida, puede dividirse en el gasto improductivo (*dépense*) y el consumo funcional (*consommation*). Este último es definido como la parte mínima que una sociedad destina «a la conservación de la vida y la continuidad de la actividad productiva»,¹³⁷ mientras que el primero a «el lujo, el duelo, las guerras, los cultos, la construcción de monumentos suntuarios [...] todo aquello que, al menos en las condiciones primitivas, tienen su fin en sí mismas».¹³⁸

El análisis del empleo del excedente productivo sienta las bases para interpretar algunos aspectos que el análisis de la producción y del inter-

¹³⁶ *Ibid.*, p. 305.

¹³⁷ *Ibid.*

¹³⁸ *Ibid.*

cambio característico de la economía política omite. De este modo Bataille contrapone las sociedades primitivas con la sociedad industrial dirigida por la burguesía. Las primeras, con sus gastos sacrificiales tomados como fines en sí mismos, marcarían una inclinación hacia el gasto improductivo, que desaparece casi por completo en la sociedad dirigida por la burguesía.

Es hasta la sociedad moderna cuando las formas «grandes y libres» del gasto improductivo han desaparecido casi por completo. La burguesía, clase dirigente de la sociedad industrial funda su moral precisamente en el odio y desprecio por el gasto improductivo, así como el Sabio en su desprecio a lo que es irreductible al saber.

Bataille irrumpe aquí con fuerza contra la burguesía, pues afirma que en ella desaparecen toda forma de nobleza y honor. La pérdida de los valores sacrificiales, que concedían al gasto improductivo el fin supremo de la vida humana, es consumada por la óptica del burgués que los tiene como despreciables.

Aunque en *La Notion de dépense* no aparece aún la palabra «soberanía» es palpable la cercanía que guarda con ella. Pues la primera sociedad cuya clase dominante se muestra completamente guiada por los principios de la mezquindad y la avaricia, opuestos a la soberanía, es la sociedad industrial. La burguesía, aunque goza de la dominación de clase, no se halla por ello exenta del servilismo que sus disposiciones morales implican. En tanto para el burgués no hay ninguna finalidad soberana, pues todo lo reduce a un medio útil, el excedente mismo deja de ser «libre» para convertirse en capital y someterse por entero a la necesidad de la acumulación, que impide al burgués desligarse del dominio utilitario.

En cierta medida en este ensayo Bataille logra derrumbar la noción común que confiere a aquellos que ostentan el poder económico (la burguesía) la posesión de la libertad, mostrando la pobreza y mezquindad de los principios bajo los que están sometidos. Con ello se anticipa al concepto de soberanía, que más tarde vinculará con la mera posibilidad que tiene cualquier individuo humano de escapar del dominio de la utilidad y que solo surge bajo la forma del gasto improductivo.

Durante el periodo en el que Bataille colaboró en *La Critique sociale*, se puede percibir que el influjo de las corrientes ideológicas de izquierda marca una impronta nada despreciable en su pensamiento. Los artículos

publicados en ella son los que muestran un Bataille más afín y comprometido con manifestaciones ideológicas revolucionarias, aunque sin caer en un dogmatismo acrítico. Tanto en *La Notion de dépense*, como en *Le Problème de l'Etat*, *La Structure psychologique du fascisme* o en *La Critique des fondements de la dialectique hégélienne*, Bataille lanza una suerte de «advertencias» a la burguesía capitalista, lo que indica una suerte de tenue optimismo histórico que posteriormente parecerá desvanecerse.

Sus contribuciones en dicha revista duraron dos años. Comenzaron en marzo de 1932 con la publicación de *La Critique des fondements* y terminaron en marzo de 1934 con la segunda parte de *La Structure psychologique du fascisme*. Prácticamente concluyen a la par que inicia otro momento determinante de su trayectoria, pues es en enero del mismo año que Bataille comienza a asistir al seminario de Alexandre Kojève sobre la *Fenomenología del espíritu* de Hegel.

Curiosamente en ese último ensayo, publicado en *La Critique sociale* en marzo de 1934, Bataille emplea por vez primera el término «*souveraineté*» que aparecerá con regular frecuencia a lo largo de su obra posterior.

Lo que Bataille intenta hacer en él es ofrecer una descripción de algunos rasgos característicos del fascismo a partir de la injerencia de los elementos «superestructurales» en la sociedad. El análisis de estos elementos es el punto de partida desde el que esboza su interpretación del fascismo y es además lo que trasciende la particularidad histórica del tema que sugiere el título del artículo, pues da una nueva perspectiva para entender un conjunto de fenómenos sociales. Así lo advierte en el *abstract* que precede al artículo:

El marxismo, luego de haber afirmado que en última instancia la infraestructura de una sociedad determina o condiciona la superestructura, no emprendió ninguna elucidación general de las modalidades propias de la formación de la sociedad religiosa y política. Admitió igualmente la posibilidad de reacciones de la superestructura pero, aún ahí, no pasó de la afirmación al análisis científico. A propósito del fascismo, este artículo plantea un intento de representación rigurosa (si no completa) de la superestructura social y de sus relaciones con la infraestructura económica.¹³⁹

139 *La Structure psychologique du fascisme*, OC, I, p. 339.

Llamemos momentáneamente la atención sobre la posición que Bataille guarda por entonces frente al marxismo: escribe en una revista de tendencia izquierdista, en los ensayos que ahí aparecen tiene afirmaciones que advierten sobre las condiciones de una revuelta contra la sociedad burguesa, los temas que aborda son principalmente de carácter social, pero aun así no condesciende a sostener una postura acrítica frente al pensamiento marxista. Ya en *La Notion de dépense* Bataille criticaba «las concepciones actuales» que sitúan en un lugar secundario todo lo que él liga al «gasto improductivo». En *La Structure psychologique du fascisme* Bataille crítica ya explícitamente la poca importancia que el marxismo concede a los elementos superestructurales de las sociedades y se propone dar cuenta de su importancia dentro de un fenómeno que le era contemporáneo: la emersión de los estados fascistas en Italia y Alemania.

A diferencia de *La Notion de dépense*, Bataille abordará ahora la cuestión no desde la categoría del gasto sino desde la de «heterogeneidad». La contraposición entre gasto funcional y gasto improductivo, que era el problema principal de ese artículo, se corresponderá en *La estructura psicológica* con la contraposición de los «elementos homogéneos» y los «elementos heterogéneos» de una sociedad.

Aunque las categorías de «heterogéneo» y «homogéneo» rebasan el ámbito restringido de la economía, guardan vínculos con ella. Pues ambas series de conceptos finalmente se remiten, negativa o positivamente al de la utilidad. Así, la parte homogénea de la sociedad es la que se integra al sistema que permite la funcionalidad utilitaria de las fuerzas inherentes a ella. El gasto funcional quedaría subsumido a la categoría de «homogéneo» en la medida en que su sentido es justamente el de integrar el excedente de la producción a la esfera de lo útil y que, por lo tanto, se plantea como opuesto al de heterogeneidad que da cabida a todo aquello que, pese a su presencia inevitable, es sistemáticamente erradicado, aunque sea de manera simbólica, por las sociedades que fundan el sentido en la utilidad.¹⁴⁰

La relación entre los elementos «homogéneos» de una sociedad con el sistema utilitario la enuncia Bataille de la siguiente forma:

¹⁴⁰ Por otra parte, el «sentido» solo tiene lugar cuando prevalece ya el valor de la utilidad. De hecho es únicamente el «sentido» el que confiere a cualquier entidad o manifestación de la vida su carácter de homogéneo y su ausencia el de lo heterogéneo.

La base de la *homogeneidad* social es la producción. La sociedad *homogénea* es la sociedad productiva, es decir, la sociedad útil. Todo elemento inútil resulta excluido, no de la sociedad total, sino de su parte *homogénea*, en la que cada elemento debe ser útil para otro sin que la actividad *homogénea* pueda alcanzar nunca la forma de la actividad *valida en sí misma*. Una actividad útil siempre tiene una *medida común* con otra actividad útil, pero no con una actividad *para sí*.¹⁴¹

Si bien los conceptos de homogeneidad y heterogeneidad guardan relación con el excedente de la producción económica, no se restringen a ellos, sino que pueden abrazar elementos de la sociedad que no tienen necesariamente un vínculo directo e inmediato con el excedente (a pesar de que la base de la homogeneidad sea la producción e incluso que la *medida común* de la homogeneidad sea precisamente el dinero), pues la homogeneidad incluye manifestaciones propias del espíritu como la moral o la ciencia. Por su parte lo heterogéneo incluye todos los elementos que se niegan simplemente a diluirse en el sistema homogéneo de lo social y, por lo tanto, aquello que carece de vínculos directos con la cadena mensurable de lo utilitario.

Siendo así, lo heterogéneo alcanza elementos de la vida humana que no son englobados desde la perspectiva restringida del gasto improductivo, pero que tienen vínculos estrechos con él. Tendríamos por ejemplo que lo heterogéneo subsume el concepto de *inconsciente*, al que no podemos considerar como derivado de la producción económica.

La exclusión de los elementos *heterogéneos* del ámbito *homogéneo* de la conciencia recuerda así de manera formal la de los elementos descritos (por el psicoanálisis) como *inconscientes*, que la censura excluye del yo consciente. Las dificultades que obstaculizan la revelación de las formas *inconscientes* de la existencia son del mismo orden que aquellas que obstaculizan el conocimiento de las formas *heterogéneas*.¹⁴²

Lo heterogéneo, al no poder reducirse a la medida común del mundo de lo homogéneo utilitario, dentro del cual el sentido racional y el conocimiento

¹⁴¹ *Ibid*, p. 340.

¹⁴² *Ibid*, pp. 344-345.

científico articulan los elementos que caen bajo su dominio, se torna repelente al saber.¹⁴³

Con los conceptos de «homogéneo» y «heterogéneo» Bataille amplía la óptica desde la cual concebía a la sociedad humana en *La Notion de dépense*, pues le permiten extender el horizonte de los conceptos de «gasto funcional» y «gasto productivo» hacia fenómenos no vinculados directamente con el mundo productivo. Ello le permite desarrollar el tema principal de su artículo: comprender las relaciones entre el poder (principalmente del Estado) con los elementos homogéneos y heterogéneos de la sociedad que lo circunscriben, comprensión que dará cabida por vez primera al concepto de soberanía.

La inclusión de dicho concepto en el ensayo se encuadra dentro de las observaciones que puntualiza Bataille acerca de la relación entre los componentes homogéneos y heterogéneos de una sociedad con el Estado y las formas de dominación de clase.

Para Bataille se vuelve necesario precisar entonces la diferencia entre la homogeneidad social y el Estado, cuya función principal en la sociedad industrial es la de mantenerla protegida de las fuerzas avasalladoras de lo heterogéneo, que en determinadas circunstancias amenazan con desbordar el dique que las contiene, «*En el período contemporáneo, la homogeneidad social está unida a la clase burguesa por vínculos esenciales: así, se confirma la comprensión marxista cuando el Estado se concibe al servicio de la homogeneidad amenazada*».¹⁴⁴

Sin embargo, el Estado no siempre cumple la mera función de aliado de las fuerzas homogéneas. En sociedades más elementales y aún en aquellas donde subsisten formas monárquicas no parlamentarias, el Estado no se encuentra excluido de participar de los elementos heterogéneos. Con base en ello, podemos incluso indicar la diferencia entre las sociedades democráticas burguesas y las que caen bajo la dominación de figuras aristocráticas.

El Estado es generalmente un medio que, o bien concilia e incorpora las manifestaciones heterogéneas, o (si la fuerza de estas es lo suficientemente amenazante) impone su autoridad con el uso de la coerción que las aniquila o las reduce a la homogeneidad. Sin embargo, bajo determinadas circunstancias históricas, el Estado debe pactar y convertirse él mismo en

¹⁴³ Cfr, *infra*, pp. 134, ss.

¹⁴⁴ *Ibid.* p. 341.

una fuerza heterogénea, de la cual derive el principio de su autoridad y que le conceda por lo tanto una dominación cuyo sentido deja de estar meramente puesto como un medio utilitario, para convertirse en un fin en sí mismo, desencajado de la mera homogeneidad social.

Prácticamente, la función del Estado consiste en un doble juego de autoridad y adaptación. La reducción de las divergencias por compensación en la práctica parlamentaria indica toda la complejidad posible de la actividad interna de adaptación necesaria para la *homogeneidad*. Pero contra las fuerzas inasimilables, el Estado opta por la autoridad estricta.

Según el Estado sea democrático o despótico, la tendencia que lo domine será la adaptación o la autoridad. En la democracia, el Estado extrae la mayor parte de su fuerza de la homogeneidad espontánea que no hace más que fijar y constituir como una regla.¹⁴⁵

En el apartado IV del artículo, titulado *La Existencia social heterogénea*, Bataille aborda primero las dificultades con que se topa la conciencia a la hora de intentar reducir los elementos heterogéneos al saber discursivo; por lo cual se limita a esbozar simplemente algunos de sus rasgos: sus vínculos con lo sagrado, con el gasto improductivo, con las reacciones afectivas de repulsión y atracción (así como la ambigüedad entre ambas), con la violencia, la desmesura, el delirio y la locura, con el pensamiento mítico y la estructura del inconsciente y finalmente con sus manifestaciones en la vida cotidiana.

Al concluir esas consideraciones, Bataille vuelve sobre la cuestión de los elementos heterogéneos dentro de la estructura social de la dominación. Esta vez ubicando grupos sociales que pudieran caer bajo la figura de lo heterogéneo.

Básicamente, esos grupos estarían en los extremos de la escala social. Se trata tanto de los que ejercen el dominio despótico, como de aquellos cuya condición es la más miserable dentro de una sociedad dada. Incluso haciendo referencia explícita a los dictadores que en ese momento representaban con más claridad el poder despótico, Bataille precisa sus relaciones dentro de la contraposición de las nociones de «homogeneidad» y «heterogeneidad».

~~~~~  
<sup>145</sup> *Ibid*, 342.

Si ahora referimos estas proposiciones a los elementos reales, los agitadores fascistas pertenecen sin duda a la existencia heterogénea. Opuestos a los políticos democráticos, que en los diferentes países representan la llaneza inherente a la sociedad *homogénea*, Mussolini o Hitler se muestran de inmediato como *totalmente distintos*. Cualesquiera que sean los sentimientos que provoque su existencia actual en tanto agentes políticos de transformación, es imposible no tener conciencia de la *fuerza* que los sitúa por encima de los hombres, de los partidos e incluso de las leyes: *fuerza* que rompe el curso regular de las cosas, la homogeneidad apacible pero irritante e impotente para mantenerse a sí misma.<sup>146</sup>

A diferencia de los líderes democráticos, cuya autoridad depende de la funcionalidad y eficacia del ejercicio de su poder para la homogeneidad, el *agitador*, ejerce una forma de autoridad que hace de su existencia un fin *para sí* misma que no puede reducirse a un fin claramente racional.<sup>147</sup>

La concentración del poder en el líder despótico solo puede ser lograda mediante la participación común de efectos emotivos que no se ligan directamente a la utilidad homogénea, sino a la eferescencia irracional que su personalidad ejerce sobre la masa de individuos que componen una sociedad. Por ello mismo la violencia (esto es, la expresión más abrumadora de lo heterogéneo) se torna en algunas de las sociedades dirigidas bajo un régimen despótico en la expresión más significativa de su dinamismo.

Pero no solo el prestigio del déspota es signo de lo heterogéneo. Como contraparte, lo heterogéneo también es un rasgo característico de los grupos sociales más marginados y alejados del ejercicio absoluto del poder, aunque lo es de manera distinta: «*De modo completamente diferente, también pueden describirse como heterogéneas las capas sociales más bajas, que despiertan generalmente repulsión y en ningún caso pueden ser asimiladas por el conjunto de los hombres*».<sup>148</sup>

Ambos extremos de la escala social, representados por el déspota y el miserable, se hallan en una posición que los sitúa *fuera* de la homoge-

146 *Ibid.*, p. 348.

147 El fracaso que la década siguiente sufrió la Alemania nazi muestra de alguna forma, el carácter irracional que habría fijado su destino. Más que un fin racional, pareciera que un delirio infructuoso habría sido el que condujo a la formación del Estado totalitario alemán, o al menos esa impresión puede provocar la desproporción de los fines que se habría propuesto, con el resultado de su derrota avasallante en la Segunda Guerra Mundial.

148 *Cfr. Ibid.* pp. 348-349.

neidad y por lo tanto cercanos al ámbito de lo sagrado. Lo cual resulta más evidente en el caso de quienes ejercen el dominio que en el de los marginados. Pues mientras aquéllos son objeto de un culto casi religioso, los últimos se hayan degradados a la condición más baja por la sociedad homogénea.

Para mostrar el vínculo de los miserables con lo sagrado, Bataille recurre a las categorías antropológicas de lo *puro* y lo *impuro*, que nos remiten a la teoría de Roger Caillois tal como es expuesta en su libro *El Hombre y lo sagrado*.<sup>149</sup>

Los dos ejemplos anteriores, tomados del amplio dominio de la *heterogeneidad* y no del dominio sagrado propiamente dicho, muestran sin embargo los rasgos específicos de este último. La congruencia se advierte fácilmente en la figura de los conductores, evidentemente tratados por sus partidarios como personas sagradas. Resulta mucho menos obvia en lo que concierne a las formas de la miseria, que no son objeto de culto alguno.

Pero revelar que esas formas innobles son compatibles con el carácter sagrado es precisamente el progreso decisivo realizado en el conocimiento del dominio de lo sagrado y al mismo tiempo, de lo *heterogéneo*. La noción de la dualidad de las formas de lo sagrado es uno de los resultados obtenidos por la antropología social: esas formas deben dividirse en dos clases opuestas, *puras* e *impuras* (en las religiones primitivas, algunas cosas impuras –la sangre menstrual por ejemplo– no son menos sagradas que la naturaleza divina [...]) El tema de la miseria sagrada –impura e intocable– constituye exactamente el polo negativo de una zona caracterizada por la oposición de dos formas extremas: en cierto sentido, hay una identidad de los contrarios entre la gloria y la degradación, entre formas elevadas e imperativas (superiores) y formas miserables (inferiores).<sup>150</sup>

Los polos de la jerarquía social tienen en común el hecho de que traspasan los límites de lo homogéneo, pero se distinguen merced a la manera como son percibidas por las masas homogéneas. Lo que lleva a Bataille a emplear por vez primera en su obra el concepto «soberanía».

149 Bataille manifestará años después su deuda para con Caillois en una nota de *La Souveraineté*. La deuda derivaba de que en este libro, Caillois explicaba la ambigüedad de lo sagrado por medio de las categorías de lo *puro* y lo *impuro*, que no se corresponden con las de *bien* y *mal* de la tradición europea. Lo sagrado se manifiesta tanto en aspectos fastos como en los terribles e impuros. Cfr. Roger Caillois, *El Hombre y lo sagrado*, Fondo de Cultura Económica, México, 1942, pp. 29-30.  
150 *La Structure psychologique du fascisme*, OC, I, pp. 349-350

Así, lo que en este artículo se concibe como «soberano» es lo que permite distinguir las expresiones *heterogéneas* dominantes de las formas miserables. Lo soberano es aquí para Bataille *el dominio heterogéneo*, que por una parte escapa a la esfera de la dominación racional de las sociedades democráticas; pero que no se identifica con la mera heterogeneidad que engloba tanto a la soberanía como a las formas impuras de las capas inferiores:

La superioridad (soberanía imperativa) designa el conjunto de los aspectos impactantes –que determinan afectivamente atracción o repulsión– propios de las diferentes situaciones humanas en las que es posible dominar o incluso oprimir a los semejantes.<sup>151</sup>

En este pasaje es dónde por vez primera en toda su obra, Bataille emplea el término «soberanía» (*souveraineté*). Se trata, de un de un concepto de soberanía que, aunque relacionado, resulta diferente al que desarrollará años más tarde. Aunque en ambas concepciones, lo importante es que lo soberano sirve para nombrar una esfera de dominio que excluye las formas «mezquinas» de la burguesía, en *La Structure psychologique du fascisme*, Bataille asocia el ámbito de lo soberano al del dominio ejercido sobre los otros. Lo soberano aquí es lo heterogéneo que se manifiesta como dominio. Años más tarde, el concepto «soberanía» dejará de estar vinculado con el de dominación y expresará el rechazo de cualquier forma homogénea de existencia social.

Pero hasta el artículo que por el momento nos concierne, Bataille está más preocupado por resaltar el aspecto heterogéneo de las formas de dominación que aborda y de distinguir las de las formas convencionales del Estado burgués, pero sin mezclarlas con la heterogeneidad del paria.

El simple hecho de dominar a sus semejantes implica la *heterogeneidad* del amo, al menos en tanto es el amo: en la medida en que se refiere a su naturaleza, a su cualidad personal, como una justificación de su autoridad, señala que esa naturaleza es *totalmente distinta*, sin que se pueda dar cuenta racionalmente de ella. Aunque no solo es *totalmente distinta* con relación al dominio racional de la medida y la equivalencia: la *heterogeneidad* del amo se opone también a la del esclavo.<sup>152</sup>

---

151 *Ibid.*, p. 351.

152 *Ibid.*, p. 351.

Aunque la concepción de Bataille solo cambia en relación al empleo que hace de los términos, su ulterior teoría de la soberanía tiene ya algunos indicios en *La Structure psychologique du fascisme*, indicios que no impiden que haya incorporado perspectivas aún más amplias en sus ulteriores consideraciones sobre el tema. Perspectivas que a la postre harán a un lado la identificación de la soberanía con el ámbito exclusivo de la dominación heterogénea.

El replanteamiento que Bataille hará del concepto de soberanía está ligado con una concepción derivada de la *dialéctica del amo y el esclavo*, a la que Kojève daba particular importancia y cuyos elementos puestos en juego proporcionaban a Bataille un bagaje conceptual para expresar la oposición entre soberanía y la dominación.

Así, en *Hegel, l'homme et l'histoire*, Bataille introduce el concepto de soberanía en referencia al concepto del Amo expuesta por Hegel en la *Fenomenología del Espíritu*.<sup>153</sup> Siguiendo la interpretación de Kojève, Bataille afirma que la lucha a muerte en vistas al reconocimiento es lo que introduce en el hombre la negatividad, cuya consecuencia es la apropiación por parte del amo del producto del trabajo que el esclavo realiza. Como Hegel ha afirmado que esta lucha es esencialmente una lucha a muerte, Bataille observa que en ella la negatividad se manifiesta precisamente en el vínculo entre la muerte y el trabajo.

La Acción, según Hegel, no está dada por otra parte directamente en el trabajo. La acción se da en primer lugar en la lucha del Amo –lucha de puro prestigio– en vistas al Reconocimiento. Esta lucha es esencialmente una lucha a muerte. Y es, para Hegel, la forma bajo la cual aparece en el Hombre su Negatividad (su conciencia de la muerte). Así la Negatividad de la muerte y la del trabajo estarían estrechamente ligadas.<sup>154</sup>

Bataille identifica la actitud del Amo hegeliano –que asume el riesgo de la muerte– con la soberanía, esto es, con la oposición a la conducta servil que manifiesta el esclavo en su temor a la muerte. La soberanía del Amo es para

~~~~~  
¹⁵³ El vínculo entre *soberanía* y la dialéctica del Amo y el esclavo es en este artículo explícita, «*Daré una interpretación personal de esta Lucha a muerte, que es el tema inicial de la dialéctica del Amo, refiriéndome a la forma próxima del soberano*», *Hegel, l'homme et l'histoire*, OC, XII, p. 351.

¹⁵⁴ *Ibid.*, pp. 350-351.

Bataille no obstante limitada. Si la conducta del Amo es soberana, lo es solo en el momento en el que encara la muerte, cuando ningún interés utilitario se manifiesta aún y cuando el riesgo de morir no adquiere un sentido para el provecho propio. Pero en tanto que ese riesgo trae como consecuencia la dominación en la esfera de lo utilitario, el Amo termina subordinando su propia entrega a la muerte al interés que lo fija en dicha esfera.

En la vida del Amo de esclavos, la parte soberana, manifiesta en la lucha por el puro prestigio, deja de ser únicamente soberana: ella tiene dos aspectos. Por un lado, la lucha toma el valor y la forma de una actividad útil; por otro lado, esta actividad está siempre dirigida hacia fines que sobrepasan la utilidad en el sentido del prestigio. De todos modos, un *poder* es constituido en las manos del soberano. La soberanía deja entonces de ser aquello que fue: la belleza impotente, que, en los combates, solo sabía matar.¹⁵⁵

La «belleza impotente» (fórmula tomada de la *Fenomenología de Hegel* para designar la actitud que se comporta de manera negativa ante el entendimiento y a la que Bataille recurre con frecuencia)¹⁵⁶ define la actitud soberana porque es la parte del hombre que se resiste a ser presa de la acción útil del entendimiento, pero la valentía soberana asumida por el Amo en su enfrentamiento a muerte se ve limitada en la medida en que a la ausencia de sentido implicada en el acto de poner en riesgo la propia vida, recibe a final de cuentas uno con miras a la acumulación y al interés.¹⁵⁷

155 *Ibid*, p. 352.

156 El texto de Hegel se encuentra en el prefacio de la *Fenomenología*, dice: «La muerte, si queremos llamar así a tal irrealidad, es lo más temible, y retener lo muerto [preservarlo en la memoria] representa la fuerza suprema. La belleza carente de fuerza odia al entendimiento, porque el entendimiento le exige eso de lo que ella es incapaz. (*Fenomenología del espíritu*, p. 136) Bataille cita este texto en *Hegel, la mort et le sacrifice*, (OC, XII, p, 331) a propósito de la negatividad y su doble aspecto: el de la negatividad industriosa y el de la «belleza impotente» que él asocia (contrariamente a la intención de Hegel en dicho texto) con la actitud soberana que asume la muerte.

157 La interpretación que Bataille hace de las sociedades de empresa guerrera tanto en *La Part maudite* como en *Théorie de la religion* está en la línea de esta interpretación. En ellas distingue aquellas sociedades sacrificiales que enaltecen el dispendio y las sociedades de conquista que buscan el provecho. Las sociedades que pasan del despliegue de la violencia sacrificial (violencia cuyo énfasis está puesto del lado de la muerte) a la violencia del orden militar muestra la dualidad de la conducta del Amo y la limitación de la soberanía impuesta por la finalidad que se le confiere a la violencia. En *La Part maudite* interpreta el Islam como una religión de orden militar (Cfr. OC, VII, pp. 84-92) mientras que en *Théorie de la religion* describe los rasgos generales de este paso como la primer forma de limitación de lo sagrado en las sociedades humanas, cfr. OC, VII, pp. 321-324.

La dialéctica del amo y del esclavo constituye un referente empleado por Bataille para describir la oposición entre el mundo de la soberanía y el mundo utilitario. Puesto que en dicho pasaje Hegel oponía la actitud que encara la muerte al servilismo, Bataille verá en esa dialéctica elementos que componen el trasfondo de su propio concepto de soberanía. Así, la actitud sacrificial y gloriosa viene a coincidir relativamente con la del amo hegeliano, opuestos ambos al servilismo del temor. Aunque el paralelismo entre la oposición del servilismo y la soberanía de Bataille con la dialéctica del amo y el esclavo hegeliana harán que aquél subraye la contradicción íntima que supone la actitud del Amo, cuya búsqueda de provecho erosiona la soberanía de su entrega a la muerte.

Bataille también hará uso de la dialéctica del amo y el esclavo para explicar una contradicción inherente al trabajo. Más allá de la búsqueda de reconocimiento para la satisfacción del deseo de la autoconciencia, Bataille encuentra en esta dialéctica el significado general del trabajo en referencia a la escisión del individuo, que se comporta él mismo como amo y esclavo, en la oposición entre el trabajo y el goce del mismo:

Personalmente me parece difícil olvidar que el trabajo debió preceder a la esclavitud. Lo más extraño en el desarrollo de las formas descritas en la *Fenomenología* tiende quizás al desconocimiento de una existencia propiamente humana anterior a la reducción de los vencidos a la esclavitud [...] ¹⁵⁸

Esa precisión cronológica que hace del trabajo un elemento de la existencia humana previo a la esclavitud destaca algo que, al menos en la forma en que es expuesta por Hegel, la dialéctica del amo y del esclavo omite. El trabajo es, antes que la lucha de las conciencias, lo que gesta al hombre. En la exposición hegeliana, el trabajo aparece una vez que el esclavo ha capitulado por el temor a la muerte ante el amo y le entrega para su goce el producto de su trabajo, que a la larga permitirá al esclavo *formarse* y *objetivarse* en el mundo transformándolo. Más relevante es que el carácter previo del trabajo a la lucha de las conciencias, le permite a Bataille aplicar la misma lógica del dominio y la subordinación al hombre que trabaja, independientemente de sus relaciones de alienación con el otro.

~~~~~  
<sup>158</sup> Hegel, *l'homme et l'histoire*, OC, XII, p. 356.

El Hombre pudo haber vivido los momentos del Amo y el Esclavo en un mismo individuo (o en cada individuo). La división en el espacio que Hegel realizó, sin duda previamente, en el tiempo. Es el sentido de la oposición clásica entre «tiempo sagrado» y «tiempo profano». Lo que el tiempo profano es a lo sagrado, el Esclavo lo era al Amo. Los hombres trabajan en el «tiempo profano», asegurando de esta manera las necesidades animales, al mismo tiempo acumulan los recursos que aniquilan los consumos masivos de la fiesta (del «tiempo sagrado»).<sup>159</sup>

El carácter previo del trabajo frente a la lucha de las conciencias enfrentadas, le permite a Bataille aplicar la lógica que se sigue de la dialéctica del amo y del esclavo a la constitución misma de la conciencia, que entonces muestra originariamente su condición servil. Así, la relación descrita por Hegel en la dialéctica del amo y el esclavo es inherente a la dualidad que el trabajo y el mundo utilitario introducen siempre en la vida humana y que precede incluso a las relaciones de sometimiento entre los hombres, ya que el individuo mientras trabaja está subordinado, al menos en el plano temporal, en la producción de los bienes que posteriormente serán consumidos. Esta es por lo tanto la escisión originaria que condena a la vida humana a la oscilación constante entre las conductas serviles y las soberanas. Quizás hay en ello una interpretación caprichosa del pasaje de la *Fenomenología* empleado ahí. Bataille estaba seguramente menos comprometido con ofrecer una interpretación del pasaje de Hegel, como de realizar una apropiación de las imágenes que estimulaban sus propias reflexiones en torno a la relación entre soberanía y servilismo, cuya raíz encontraba en la polaridad que el trabajo supone y que en última instancia es la fuente de la cual emana para él la escisión del hombre, cuyo significado situaba en la base de la comprensión del mismo.

La dialéctica del amo y el esclavo es entonces empleada por Bataille para describir la discontinuidad del tiempo que vive el hombre.<sup>160</sup> A la relación de subordinación ejercida por el amo sobre el esclavo resulta consustancial la escisión que la conciencia traza en torno a sí misma. Cuando Bataille introduce el concepto de *inmanencia* en *Théorie de la religion* opondrá a ella la trascendencia que el yo supone en el acto mismo de subordinar la natu-

159 *Ibid.*, p. 357.

160 *Cfr. infra*, pp. 178, ss.

raleza transformándola en útil. Hay una relación similar que debió preceder al servilismo entre los hombres y que, de acuerdo con Bataille, está fundada siempre en el acto del trabajo. El hombre se escinde del mundo porque lo transforma (lo niega) y de sí mismo porque introduce el tiempo del trabajo. Por lo tanto, la observación en torno a la necesidad de que el trabajo precediera a la lucha de las conciencias contrapuestas se propone mostrar cómo antes de la introducción de la esclavitud, el hombre está ya condenado a una existencia servil, ya que el servilismo, la escisión de sí mismo y la negación de la naturaleza debieron preceder temporalmente a las sociedades en que el hombre redujo al hombre a la esclavitud.

Bataille sitúa los conceptos hegelianos fuera de la esfera en que para Hegel se presente la posibilidad de la identidad de sujeto y objeto, que no es sino la inmanencia del espíritu, en el ámbito cerrado del mundo humano. Así, tanto el no saber, como la soberanía, o la negatividad de lo sagrado aparecen en un plano que no se cierra sobre este mundo humano. Si Bataille realiza una interpretación antropológica es en relación a lo que excede la medida del hombre, la desmesura donde la totalidad no se reduce al mundo de los fines humanos cuya primera mutilación acontece con la introducción del yo. Esta «economía a la medida del universo» planteará una inversión de la única forma posible de inmanencia que nunca se encuentra en la esfera del sujeto, ni del saber ni de la utilidad o el proyecto. La inmanencia no puede encontrarse en aquello que esencialmente trae la escisión con el conjunto total del universo, sino en el mundo exterior al ámbito humano (que se funda en el lado de la negatividad productiva).

Solo comprendiendo el lado que escapa al sentido es que la polaridad humana puede interpretarse. Si el hombre manifiesta formas soberanas de la negatividad es porque hay en su existencia un reducto que escapa al mundo de la autoconciencia y esto se debe a que lo real no puede restringirse al sentido que el hombre imprime al mundo.

## CAPÍTULO 2

### *La heterología y la mutilación del ser total*

Hemos visto cómo todos los conceptos y problemas hegelianos abordados en el capítulo precedente son empleados por Bataille con la finalidad de ejercer en ellos una suerte de torsión que le permite adaptarlos a sus propios planteamientos. La *satisfacción absoluta*, la *negatividad*, el *Saber absoluto* y la *dialéctica del señorío y la servidumbre* son algunas de estas nociones que Bataille adopta libremente en su perspectiva particular del hombre.

La necesidad de desbordar el horizonte que Hegel habría asignado a tales conceptos obedece al rechazo de la conducta servil a la que en opinión de Bataille está destinada la filosofía hegeliana, pese a que esta se concibe a sí misma como el medio por el cual el hombre puede superar su condición desgarrada.

El servilismo en Bataille no se limita a estar vinculado a una jerarquía social o de cualquier otra índole. Se trata más bien de una condición que toca fundamentalmente la integridad misma del ser del hombre. El servilismo es, más que una posición relativa a una escala de valores, el signo de una mutilación ontológica cuyo correlato encontramos en la *consciencia de sí*.

Esta mutilación es la del *ser total*. El *ser total* para Bataille no es concebido como el ser acabado y realizado de Hegel, sino como aquél en quien se encuentra ausente la mutilación. Dicha concepción es empleada frecuentemente por Bataille en sus escritos que corren desde la segunda mitad de la década de los treinta hasta la redacción –al promediar la de los cuarenta– de *Sur Nietzsche* y a la que pocos autores hacen referencia, debido probablemente a las confusiones a las que puede dar ocasión, ya que, en un sentido, la totalidad es precisamente el núcleo de aquello que Bataille abomina. Esto lo podemos encontrar en su renuncia declarada en *L'Expérience intérieure* a

pretender *llegar a serlo todo* y es precisamente este rechazo uno de los puntos capitales de su oposición al misticismo.

La experiencia en el extremo de lo posible demanda una renuncia sin embargo: dejar de desear ser todo. Cuando el ascetismo entendido en el sentido ordinario es justamente el signo de la pretensión de devenir todo, por posesión de Dios, etc. San Juan de la Cruz mismo escribe: «Para venir a serlo todo...»<sup>1</sup>

A pesar de esta tendencia (muy marcada en *L'Expérience intérieure*), no es menos cierto que la *totalidad* entendida como ausencia de mutilación es una noción clave en ciertos pasajes de la obra de Bataille para designar una soberanía fuera del sentido que tendría la apoteosis del *sí mismo* (que era lo que rechazaba del misticismo y de la filosofía de Hegel). La búsqueda de la totalidad entraña por lo tanto dos sentidos posibles y opuestos: por una parte, el anhelo de absoluto que tanto el misticismo como la filosofía hegeliana manifiestan; por otra, la concepción meramente negativa de la totalidad como pertenencia a la continuidad, como fusión de la que los seres escindidos están privados.

Esta concepción negativa<sup>2</sup> de la totalidad, constituye una de las tantas formas en que Bataille manifestaba su rechazo por la conducta servil y que, como tal, se ofrece a nuestra interpretación cercana a las nociones de inmanencia o de continuidad posteriormente desarrolladas al acercarse la década de los cincuenta. Y ya que la *totalidad* en tanto que expresión de la negación del ser mutilado pone en directa confrontación su pensamiento con la concepción de totalidad que subyace al sistema hegeliano, consideramos apropiado abordarla en el presente capítulo.

## I. EL HOMBRE Y LA MUTILACIÓN DE LO REAL

Aún y cuando concediéramos por ejemplo a Schopenhauer que el dolor es consustancial a la vida en general y convengamos en afirmar que bajo la fi-

1 *L'Expérience intérieure*, OC, V, pp. 34-35.

2 Se trata de una concepción negativa en tanto solamente designa la falta de mutilación de los seres, a la manera en que el Dios de la teología negativa solo puede ser descrito a partir de lo que el mismo no es.

gura de la necesidad –condición de todo lo que vive– se extiende el dominio del sufrimiento, e incluso que aceptemos que el grado de dolor que padece un ser vivo es proporcional a la sensibilidad, conocimiento y conciencia que posea,<sup>3</sup> es probable que no alcancemos a describir de manera acabada la situación de desgarradura que caracteriza la existencia humana.

Ciertamente, el pensamiento de lo que está ausente, la conciencia de la muerte y la representación de las posibilidades banales de dicha que la conciencia trae consigo, condensan más que en ningún otro animal la gama de emociones que puede padecer un ser individual. Pero aun así, la situación del hombre no queda suficientemente descrita como para comprender las condiciones históricas que muestran la precariedad a que la vida humana está destinada.

Así entonces, la plenitud que se hurta a la vida del espíritu no se corresponde únicamente con la ausencia de dolor. De ello da prueba que el anhelo humano no está exclusivamente dirigido a la culminación de nuestros deseos (que bien podría ser correlativa a la anulación del sufrimiento). Si así fuera, no podríamos explicar por qué la existencia humana se procura de múltiples formas encontrar en el espectáculo del dolor un motivo de búsqueda, de la que el sacrificio sangriento o la literatura son expresión.

Por eso, más que el dolor o la desdicha, lo que la vida humana encierra es para Bataille la *existencia mutilada*, la insuficiencia de los seres que están condenados, merced a las imposiciones con las que el orden de la cultura –incluso en su afán por exorcizar la presencia ubicua del dolor– escinde en diversos grados la existencia y mutila la integridad de su realidad.

Dicha mutilación encuentra su expresión fundamental en lo que, como hemos visto,<sup>4</sup> constituye desde la lectura de Kojève el núcleo y motor de la dialéctica social en la obra de Hegel: la dialéctica del señor y el siervo. A partir de ella, la existencia del individuo en la sociedad se compromete con una *función* que impone límites a su realidad total. Al comienzo de un artículo que fue publicado en julio de 1938 en la *Nouvelle Revue Française* llamado *L'Apprenti sorcier* Bataille afirma:

La separación fundamental de los hombres en esclavos y amos no es más que el umbral atravesado, la entrada en el mundo de las funciones especializadas donde la «existencia» personal se vacía de su contenido: un hombre no es más que una

<sup>3</sup> Cfr. Arthur Schopenhauer, *Parerga y Paralipómena*, vol. II, Trota, Madrid, pp. 307-320.

<sup>4</sup> Cfr. *Supra*, pp. 51, ss.

parte del ser y su vida, comprometida en un juego de creación y de destrucción que lo excede aparece como una parcela degradada a la que falta la realidad.<sup>5</sup>

Esta mutilación de la realidad es un síntoma más grave que el dolor mismo de la existencia: lo que subyace a la condición humana es una imposibilidad que no se reduce a la expresión del sufrimiento. La negación de la existencia total que el mundo de la cultura impone a los individuos a partir del momento en que los reduce a una función es el movimiento característico de la historia. Por lo tanto, más allá del sufrimiento, lo que importa para comprender la condición humana es la imposibilidad de plenitud, que se manifiesta de manera más acabada en el hombre moderno que se la ha impuesto sobre sí como no lo había hecho la humanidad en alguna otra época, al grado en que la mutilación de lo real le ha llevado a encontrarse privado de la necesidad misma de ser hombre.

Un hombre lleva consigo un gran número de necesidades que debe satisfacer para evitar el desastre. Pero la desgracia puede golpearle aunque no experimente ningún sufrimiento. La mala suerte puede privarle de los medios para subvenir a sus necesidades. Pero no está menos dañado que cuando tales necesidades le faltan [...]

[...] El mayor de los males que afecta a los hombres puede ser la reducción de su existencia al estado de órgano servil.<sup>6</sup>

La mutilación de la existencia no solo se expresa en la funcionalidad que deriva de la dialéctica del amo y el esclavo. Incluso aquellas actividades de la vida moderna que tienen su fin en sí mismas (que están liberadas de las funciones comprometidas directamente con la producción) son también expresiones del hombre mutilado. Bataille repara en el artículo en tres de ellas: la ciencia, el arte y la acción política.

La búsqueda de la totalidad que encierra cada uno de esos dominios se muestra, no obstante, signada por su particular forma de precariedad. Bataille analiza en *L'apprenti de sorcier* dichas figuras para destacar cómo la mutilación de la totalidad se ejerce en cada una de ellas. Aquí nos limitaremos a señalar que en los tres casos, se trata finalmente del hecho en que el fin libre

<sup>5</sup> OC, I, pp. 433-434.

<sup>6</sup> *Ibid*, pp. 523-524.

al que están destinadas sus obras, se restringen al campo de una *función* que limita la esfera donde su actividad se despliega.

La existencia así dividida en tres fragmentos ha dejado de ser la *existencia*: no es sino arte, ciencia o política. Ahí donde la simplicidad salvaje había hecho a unos hombres dominar, no hay más que científicos, políticos y artistas. La renuncia a la existencia a cambio de la función y de la condición suscrita por cada uno de ellos. Algunos científicos tienen preocupaciones artísticas y políticas; los políticos, los artistas pueden también mirar fuera de su dominio: no hacen sino sumar tres invalideces que no hacen sino un hombre vacío. Una totalidad de la existencia tiene poco que ver con una colección de capacidades y de conocimientos. No se deja recortar en partes como tampoco un ser vivo.<sup>7</sup>

A la escisión entre las funciones del hombre moderno que podríamos considerar *libres*, Bataille opone dos experiencias donde la existencia no se ve despojada de su carácter total: la experiencia erótica y el mito. En la primera, Bataille percibe la extinción de la funcionalidad que fragmenta la existencia. En la experiencia erótica se desvanece temporalmente toda realidad ajena a su intimidad profunda. Si lo que caracteriza el instinto de totalidad de las encumbradas posiciones del científico o del político manifiesta un so-cavamiento en la medida que la sociedad moderna exige su fragmentación en funciones, las emociones intensas a que se presta la vida de la alcoba dan a la existencia una sensación tan plena que el mundo exterior se ostenta, en comparación con ella, vacío.

Todavía distante de la minucia con que Bataille podrá describir la experiencia erótica, su relación con la intimidad de los seres y con la negación de la utilidad, que aparecerá en *L'Érotisme*, *L'Apprenti sorcier* describe los rasgos básicos característicos de la experiencia erótica de sus análisis posteriores: la plenitud abierta en el abandono del mundo de cosas que se sujeta a las funciones fragmentarias de la existencia, la comunicación íntima que aparece en la pérdida de la individualidad y el imperio del azar que signa el encuentro de los amantes y su frágil destino.

Pero aún más relevante para este artículo es el papel que tiene el mito como forma de cohesión de la totalidad. En el mito, el hombre funde las in-

---

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 529.

clinaciones que para el individuo moderno se encuentran disgregadas. En la recreación de la comunidad que lo manifiesta, en el ritual donde la danza y la embriaguez invocan el mundo fantástico (probablemente quimérico desde nuestra óptica) se vuelve real un mundo donde no opera aún la segmentación entre el conocimiento y la fábula. Acción, conocimiento y ficción se hallan en él no como un agregado de funciones que la finalidad en el mundo moderno discierne. Su simultaneidad indica antes que nada la totalidad del ser no articulada en fines cuya definición precisa entraña una mutilación de la existencia.

El mito no se limita por lo tanto a la consumación de una simple mirada caleidoscópica de lo real, no es una yuxtaposición de imágenes que, puestas una sobre otra, mantengan una identidad definida. Esto implicaría una labor de síntesis que vincularían elementos previamente disociados, componentes aislados y sobrepuestos uno sobre otro.

El mito permanece en la disposición de aquel a quien el arte, la ciencia o la política eran incapaces de satisfacer [...]. Solo el mito devuelve a aquel a quien cada prueba había dividido la imagen de una plenitud cabal en la comunidad donde se reúnen los hombres. Solo el mito entra en los cuerpos de aquellos que une y les reclama su atención [...]. Una comunidad que no realiza la posesión ritual de sus mitos no posee sino una verdad decadente: está viva en la medida en que su voluntad de ser anima el conjunto de azares míticos que figuran la existencia íntima.<sup>8</sup>

Nada más ajeno al juego abundante de la presencia sagrada en el rito en cuya ebullición el mito se actualiza, que el saber determinado de las ciencias. El mito es más próximo al delirio amoroso que al rígido andamiaje de las leyes científicas: es antes que nada una experiencia. La fantasía implicada en él es a su vez semejante a las ensoñaciones del arte; en el mito hay una voluntad de ficción que pudiera considerarse afín a la creación de las fulguraciones poéticas. Pero a diferencia del arte, el mito no reconoce el campo externo de la verdad de la acción o de las ciencias, no se asume a sí mismo como una ficción deliberada, es para sí mismo la verdad que, desde una intimidad profunda, ofrece también la cifra del mundo. No es una disciplina, es el espacio en donde la totalidad de lo real tiene cabida.

---

<sup>8</sup> *Ibid*, p. 535.

En el mito se encuentra diluido por consiguiente todo aquello que es un fin para sí: la acción que cohesionan y da forma a la comunidad (la política), el juego de la imaginación (el arte) y la realidad del saber (la ciencia) se desplazan en su recreación como un cuerpo danzante. Es por lo tanto una totalidad de rostros distintos y simultáneamente idénticos.

De lo anterior podríamos afirmar que el mito, al igual que la existencia misma, solo tiene *sentido* cuando se le analiza. Pero en esa atribución de sentido ocurre la misma pérdida que se introduce cuando el hombre separa su existencia en funciones delimitadas. En sí mismo el mito no tiene un sentido, este solo puede extraerse si se le exige una respuesta desde una interrogante fundada por el saber. La interpretación de un mito, al atribuir un sentido que solo existe desde una perspectiva ajena, escinde la simultaneidad que, al irradiarse por todas direcciones, no podemos sino considerar carente de *sentido*. Conferir sentido a un mito es por lo tanto desvanecer la totalidad que solo en la presencia inmediata de su delirio eclosiona; preguntarse por su sentido, no entender que bajo esa misma óptica que pregunta, el mito pierde su rasgo más importante: el mito no es solo una forma del saber, es también –como el arte y la política– *experiencia y acción*.

## 2. INVOCACIÓN A LO SAGRADO

Aunque muchos aspectos considerados en *L'aprentti sorcier* no reciben en obras posteriores la misma valoración ni fijan la misma postura e incluso son abordados de manera distinta (particularmente en lo relativo a la valoración del mito y del arte),<sup>9</sup> se trata de un artículo que fija una postura relevan-

<sup>9</sup> Respecto al mito, debemos indicar que en la obra de Bataille este no llegó a constituirse como un tema al que dirigiera especial atención. Ciertamente es que toda su obra orbita alrededor de la esfera de lo sagrado y especialmente alrededor de lo sagrado en la vida de los hombres de pensamiento sacrificial. Por otra parte, su interpretación de lo sagrado bien pudiera servir de sostén para una concepción del mito estimulante, ya que una de las discusiones principales que pueden darse con respecto al problema del mito es justamente el concerniente a la relación entre el mito y la razón. Ahora bien, como veremos más adelante, la relación entre lo sagrado y lo profano se funda para Bataille en la genealogía de la razón y de la conciencia dada en la conformación del mundo de la mediación utilitaria. Por lo tanto, su concepción de la razón y la conciencia bien pudieran servir de base para establecer las relaciones entre el pensamiento mítico y su relación con el pensamiento racional. Pero eso no significa que Bataille haya abordado directamente el pensamiento mítico. Su atención al pensamiento primitivo es más enfática en relación con las manifestaciones de lo sagrado dadas en el sacrificio y en la transgresión que en la interpretación de las formas de pensamiento simbólicas.

te en Bataille: el hombre es un ser mutilado en proporción a la *funcionalidad* que determina su destino. La pobreza del hombre debe su origen al sentido que limitan sus acciones y que llega a su punto culminante en el hombre moderno, al grado de que las acciones supremas del *espíritu* son ellas mismas residuos de una totalidad mutilada. Escisión que su obra pretende subvertir.

Vinculado con esto, es preciso señalar que los artículos que escribe Bataille durante el segundo lustro de la década de los treinta exhalan un dejo de frustración por la acción política. La redacción de *L'Apprenti sorcier* se da en un momento decisivo, en el que la situación de su obra frente a la realidad concreta está sufriendo una suerte de modificación. Francis Marmande ha descrito cómo, alrededor de 1936, Bataille pasa de un periodo de activismo político manifiesto (aunque siempre con sentido crítico) en los ensayos que publica en *Contre-Attaque* y en *La critique sociale* a un periodo más decepcionado en lo tocante a la actividad de transformación de la realidad social.<sup>10</sup>

En efecto, durante estos años la incidencia sobre lo real que Bataille quería imprimir a su obra abandona la influencia comunista,<sup>11</sup> estrechamente ligada a la *acción* de transformación de la sociedad y se deja guiar por la fascinación de lo sagrado y del ritual como expresiones de vida plena hacia las que experimenta una suerte de nostalgia. Para él, la sociedad moderna está definitivamente signada por la imposibilidad del hombre total y a esta barrera solo puede enfrentarse el aislamiento que subrepticamente se hurta a la participación en el juego de lo social.

Es justo el momento cuando funda la sociedad *Acéphale*: retirándose voluntariamente de la «política», Bataille deja en efecto de subordinar el gasto y la comunicación a otra cosa que no sean ellas mismas, e intenta «*consumirse por consumirse, comunicar por comunicar en este gasto improductivo*»,<sup>12</sup> en «*provocar la revuelta sin ningún fin*».<sup>13</sup>

Precisamente tras la decepción de su participación en el Círculo de Comunistas Democráticos dirigido por Boris Souvarine, Bataille vuelca, junto

---

<sup>10</sup> Francis Marmande, *Bataille politique*, en *Actes du Colloque International d'Amsterdam (21 et 22 juin, 1985)*, Rodopi, Amsterdam, 1987, pp. 60-61, V. ed. *Georges Bataille politique*, Presses Universitaires de Lyon, Lyon, 1985.

<sup>11</sup> Para la postura que guarda Bataille frente al comunismo a partir de los cuarenta, puede leerse un artículo inédito en el tomo XI de las *Œuvres complètes*, titulado «*Sur communisme et liberté*» pp. 558-563, que anticipa la postura que desarrollará en los tres últimos capítulos de *La souveraineté* (OC, VIII, pp. 303-456).

<sup>12</sup> Koichiro Hamano, *op. cit.* p. 102.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 69.

con Michel Leiris, Pierre Klossowski, Roger Caillois, Jules Monerot y Jean Wahl, entre otros, sus intenciones hacia la conformación de *Acéphale*. Sin desprenderse de los sentimientos de comunidad (que a su vez serán abandonados posteriormente por Bataille para pasar a un periodo de mayor aislamiento en la redacción de la *Somme athéologique*), su fundación obedece a la necesidad de oponerse al mundo de la cultura y la sociedad cuyas vísceras son expuestas bajo el escarpelo de una comunidad que se resiste a participar de ella. Bataille se niega a dirigir sus esfuerzos hacia el cumplimiento de una transformación de lo social limitada a ver en las injusticias del capitalismo el trasfondo más profundo de los problemas humanos. Para él, quienes hacen de la oposición a la burguesía el único objeto de su activismo no alcanzan a vislumbrar que los rasgos que empobrecen la vida moderna permanecen aún latentes en sus mismos esfuerzos revolucionarios. Esos rasgos los ha descrito Bataille como los síntomas de la mutilación que las funciones «libres» del hombre moderno han ejecutado en su existencia.

Sin embargo, la comunidad *Acéphale* no está por ello desligada de su incidencia en la realidad social. Entre sus objetivos podríamos destacar la introducción de la vida sagrada en la vida moderna. Pero esa infusión del rito solo puede darse escindiéndose primero del cuerpo social para lograr deslindarse a su vez de la *funcionalidad* que amenaza con absorber las prácticas que por principio luchan contra los fundamentos básicos que cohesionan a la sociedad. A pesar de ello, esta no le es del todo indiferente, pues la comunidad *Acéphale* pretende ser un foco que irradie y contagie los estremecimientos de la vida ritual a la vida social, minando desde su interior las imposiciones de una existencia limitada por la utilidad.

La ilusión de *Acéphale* es por lo tanto la del abandono vivido en común, abandono de y hacia la angustia última que otorga el éxtasis. La muerte, muerte del otro, igual que la amistad o el amor, despejan el espacio de intimidad o de interioridad que no es nunca (en Georges Bataille) el de un sujeto, sino el deslizamiento fuera de los límites.<sup>14</sup>

El grupo tuvo una dimensión doble: por una parte, se trata de una comunidad esotérica que pretende restaurar la articulación simbólica de la vida a

---

<sup>14</sup> Maurice Blanchot, *La Comunidad inconfesable*, Arena Libros, 2002, p. 37.

través del ritual;<sup>15</sup> por otra, es una sociedad exotérica que publica una revista cuyo centro de gravitación es la denuncia del servilismo a que se entrega todo proyecto fundacional, incluyendo las perspectivas aparentemente subversivas de las posturas políticas de izquierda y dirigiendo un ataque directo contra los movimientos de derecha que estaban precisamente adquiriendo hegemonía en Italia y Alemania.

Ya desde los artículos que Bataille publicó en *La critique sociale* se dejaba ver su interés por analizar los fenómenos sociales desde puntos de vista más generales. No se trata de una renuncia a la acción política, sino de una reformulación de las posibilidades de impactar sobre el orden social, subvirtiéndolo. El poder es una fuerza ambigua, necesaria e indispensable para la cohesión social, pero que corre siempre el riesgo de desbordar sus cauces por el impulso de aniquilación que le subyace. Procurar su desbordamiento, reinstaurando la recomposición de los valores sagrados era el «objetivo» paradójico de la sociedad *Acéphale*.<sup>16</sup>

Las limitaciones que naturalmente se impondrían a un proyecto tan ambicioso provocan que la sociedad se diluya en 1939 debido a las divergencias internas que desde su origen habían aparecido. El doble carácter de la sociedad era probablemente un síntoma de la escisión que acompañaba al grupo desde su formación, tal y como lo demuestra el rechazo de parte de algunos de sus miembros –el propio Caillois incluido– a participar en las prácticas secretas de la comunidad. El impulso espiritual que trascendía las actividades meramente intelectuales era recibido por algunos con reservas. Así, por ejemplo, Alexandre Kojève había criticado frontalmente esa especie de nostalgia por los rituales simbólicos que caracterizaba al grupo y en una reunión privada de los miembros del Colegio de Sociología fijó su punto de vista:

Durante una de nuestras reuniones privadas, se confió a Alexandre Kojevnikov (que más tarde abrevió su nombre a Kojève). Este respondió que seme-

---

<sup>15</sup> Se sabe poco acerca de las prácticas rituales del grupo. Patrick Waldberg, miembro tanto de *Acéphale* como secretario del *Collège de Sociologie* y a quién Bataille conoció en el Círculo de Comunistas Democráticos por intermediación del mismo Boris Souvarine, escribió en 1977 a propósito de la edición facsimilar de la revista, un artículo donde describe algunas de las prácticas de la sociedad secreta, que no fue publicado y que probablemente es el único testimonio escrito de un miembro de la misma, el artículo no salió a la luz sino hasta 1995, después de la muerte de Waldberg. Cfr. Patrick Waldberg, «Acéphalogramme», *Magazine Littéraire*, No. 331, Avril 1995, pp. 152-159. V. ed, Margarita Martínez, «Ritual de Guerra», *Acéphale*, Caja Negra, 2a. edición, Buenos Aires, 2006, pp. 15-17.

<sup>16</sup> Cfr. Jean-Michel Heimonet, *Pourquoi Bataille?*, Éditions Kimé, Paris, 2000, pp. 24-27.

jante taumaturgo no tendría más oportunidad de ser transportado a su vez por lo sagrado que conscientemente habría desencadenado, que la que tendría un prestidigitador de convencerse de la existencia de la magia maravillándose ante sus propios juegos de manos.<sup>17</sup>

La respuesta de Bataille fue precisamente la publicación de *L'Apprenti sorcier*, cuya redacción obedece a la pugna que sentía por trascender la esfera del mero discurso. El artículo es compuesto en un momento de tensión que obliga a pasar a la acción convulsiva que no obedecía a las directrices de esa especie de miopía por parte del intelecto y de la ciencia, donde la precariedad del ser escindido que resulta del análisis es patente.

El primero de los cinco números que vieron la luz de la revista *Acéphale* contiene *La Conjuration sacrée* que podríamos considerar el manifiesto de la sociedad recién fundada.<sup>18</sup> El manifiesto comienza con tres epígrafes: uno de Sade cuya obra describe cómo la sociedad moderna se funda en el crimen,<sup>19</sup> otro de Kierkegaard que sitúa las preocupaciones religiosas como fuente de las preocupaciones políticas<sup>20</sup> y otro de Nietzsche, cuya figura será el centro de gravitación alrededor del cual girarán los siguientes números de *Acéphale*.<sup>21</sup> En sus primeros párrafos se lee lo siguiente:

Es tiempo de abandonar el mundo de los civilizados y su luz. Es demasiado tarde para pretender ser razonable e instruido –esto es lo que ha llevado a una vida sin atractivos [...].

El mundo al que hemos pertenecido no ofrece nada para amar fuera de cada

17 Roger Caillois, *Approches à l'imaginaire*, Gallimard, Paris, 1974, p. 59.

18 OC, I, p. 442-446.

19 De los miembros tanto de *Acéphale* como del *Collège de Sociologie* fue sobre todo Pierre Klossowski quien prestó mayor atención a la figura del marqués de Sade, situándolo como el más lúcido de los pensadores de la revolución francesa al vincular el regicidio con la muerte de Dios y con la instauración del crimen como fundamento del orden en la república. Klossowski publicó en el primer número de *Acéphale* un artículo titulado «*Le monstre*» que trata dicho tema. También dictará una conferencia en el Colegio de Sociología en febrero de 1939 titulada *Le marquis de Sade et la révolution*. (Cfr. en Denis Hollier, *Le Collège de Sociologie*, pp. 502-532). Los estudios de Klossowski sobre Sade llegarán a su cúspide con la publicación de *Sade mon prochain* (Éditions de Seuil, Paris, 1967). Bataille comentará los estudios de Klossowski al comienzo del capítulo dedicado a Sade en *La Littérature et le mal* (OC, IX, pp. 239-258) donde fijará su postura y aludirá a la interpretación de Klossowski sobre el texto citado en el epígrafe.

20 Lo cual se corresponde con el cambio de perspectiva y el giro que ha operado en la mente de Bataille tras su salida del Círculo Comunista Democrático a los que hemos aludido.

21 De los veinte artículos que fueron publicados en los cinco números de *Acéphale*, por lo menos la mitad están dedicados a la figura de Nietzsche, que por otra parte estará en la mente del grupo permanentemente.

insuficiencia individual [...] En los mundos desaparecidos, fue posible perderse en el éxtasis, lo que es imposible en el mundo de la vulgaridad instruida.<sup>22</sup>

El tono abiertamente combativo del manifiesto está en la línea tanto de la crítica al reduccionismo que acompaña toda perspectiva limitada a la acción política, como a la incompletud que caracteriza a la vida moderna, su imposibilidad de asimilar la totalidad, imposibilidad que es denunciada en *L'Apprenti sorcier* e insinuada por Bataille desde la redacción de *Sacrifices*.<sup>23</sup>

Para percibir el tono beligerante del manifiesto basta con leer sus primeras líneas:

Lo que hemos emprendido no debe ser confundido con ninguna otra cosa, no puede ser limitado a la expresión de un pensamiento y menos aún a eso que es justamente considerado como arte.

[...] ¿Quién sueña antes de haber luchado hasta el límite, con dejar el lugar a unos hombres a quienes es imposible observar sin experimentar la necesidad de destruirlos? Pero si nada pudiera ser encontrado más allá de la actividad política, la avidez humana no encontraría sino el vacío.

SOMOS FERROZMENTE RELIGIOSOS y, en la medida en que nuestra existencia es la condenación de todo aquello que hoy es reconocido, una exigencia interior desea que seamos igualmente imperiosos.

Lo que nos proponemos es una guerra.<sup>24</sup>

El rechazo a la mutilación del hombre –aunque de manera más embozada que en *L'Apprenti sorcier*– se manifiesta aquí en el desdén por la actividad meramente intelectual y discursiva,<sup>25</sup> cuyo límite principal se dibuja en la imposibilidad para asumir la *experiencia* que precisamente escapa al discurso y de este modo desconoce el éxtasis:

22 *La Conjuration sacrée*. OC, I, p. 443.

23 Así se titulaba un cuaderno que publicó junto con André Masson de manera informal, sin encuadernar y sin paginación. Tres de sus páginas contienen este ensayo de Bataille, que posteriormente será incluido modificando parte de la redacción en la sección titulada «*La Mort est en un sens une imposition*» de *L'expérience intérieure*. Cfr. OC, I, p. 645. V. et, OC, V, pp. 83-90.

24 *La Conjuration sacrée*, OC, I, pp. 442-443.

25 La tendencia del *Collège de Sociologie* es desde este punto de vista ensanchar las perspectivas a las que el afán de objetividad de la ciencia sociológica limita y que es desbordada por su mismo objeto de estudio al que por otra parte el acto intelectual pertenece.

La vida tiene lugar siempre en un tumulto sin cohesión aparente, pero ella no encuentra su grandeza y su realidad más que en el éxtasis y en el amor extático. Quien pretende ignorar o desconocer el éxtasis, es un ser incompleto cuyo pensamiento se reduce al análisis.<sup>26</sup>

El éxtasis, ajeno y refractario al saber discursivo, es la experiencia básica donde la totalidad de la existencia brota, como en la mirada de la mujer amada en la alcoba, cuya vastedad es incluso indiferente al mundo de cosas. Por ello será el foco de atención en las obras que suceden al periodo de *Acéphale* y que constituyen lo que después será la *Somme athéologique*.<sup>27</sup>

### 3. NIETZSCHE Y LA TOTALIDAD

Debido a la relevancia concedida al éxtasis como vía de experiencia de la totalidad y el desdén por el sentido, no es de extrañar que la atención prestada a Nietzsche en los artículos publicados en *Acéphale* tengan en consideración la fascinación de su obra por la figura de Dionisos,<sup>28</sup> así como a la aversión que sintió por toda forma de proyecto que mutila la existencia humana.

Esto último lo muestra el segundo número de *Acéphale*, que comienza con un artículo titulado *Nietzsche et les fascistes*<sup>29</sup> en el cual se analiza la confusión que el fascismo y sobre todo el hitlerismo tienen en su apropiación de la figura de Nietzsche. Bataille aborda la cuestión aludiendo al manejo que la controvertida hermana del filósofo, Elizabeth Förster, y su primo, Richard Oheler, hicieron de ciertos pasajes de su obra para atribuirle un supuesto antisemitismo que el artículo se propone desmen-

26 *Ibid*, p. 443.

27 La redacción y publicación de los libros que componen la *Somme athéologique* (*L'Expérience intérieure*, *Le Coupable* y *Sur Nietzsche, volonté de chance*) fue realizada principalmente entre 1939 y 1945 (salvo algunas secciones del tercer capítulo de *L'Expérience intérieure* que habían sido ya publicados en *Minotaure* y en *Recherches philosophiques* o independientemente). Dichos libros fueron pensados como unidad hasta 1954, cuando Bataille reedita *L'Expérience intérieure* (a la que añade *Méthode de méditation* y *Post-Scriptum* 1953), donde se anuncia la composición de la *Somme athéologique*, cuyo segundo tomo (*Le Coupable*) aparecerá hasta 1961. Lo que habría sido anunciado como el tercer tomo aparecerá póstumamente. Cfr. OC, V, pp. 421-422 y 492-493, OC, VI, 377-378.

28 Sobre todo el número doble 3/4 de la revista, publicado en julio de 1937 presta particular atención a la relación Nietzsche-Dionisos. Cfr. Bataille, Caillois, Klossowski *et al*, *Acéphale*, Caja Negra, Buenos Aires, 2005, pp. 97-151.

29 OC, I, pp. 447-456.

tir. Pero más allá del error que supone pensar a Nietzsche como un autor antisemita, el texto pretende mostrar cómo su pensamiento rechaza toda tentativa por tomar como fundamento el instinto gregario que está a la base de todo proyecto político o de emancipación social ya sea que se funde en la tradición –como hacen los movimientos políticos de derecha– o en los principios racionales de justicia e igualdad social de los movimientos de izquierda.

El movimiento mismo del pensamiento de Nietzsche implica una debacle de los diferentes fundamentos posibles de la política actual. Las derechas fundan su acción sobre el vínculo afectivo al pasado. Las izquierdas sobre principios racionales. Ahora bien, vínculo con el pasado y principios racionales (justicia, igualdad social) son igualmente rechazados por Nietzsche. Debería entonces ser imposible utilizar sus enseñanzas en cualquier sentido.<sup>30</sup>

Nietzsche le ofrece a Bataille entonces la posibilidad de asumir un punto de vista que, desde la negación del proyecto, se hurta a las discusiones políticas de la época. Separarlo de las corrientes que de manera equivocada lo han supuesto un ideólogo resulta importante para descubrir el aspecto dionisiaco de su obra, el aspecto soberano que se sitúa por encima de toda perspectiva que limite su búsqueda a la emancipación del hombre o de un pueblo y la consigne al interior del horizonte utilitario.<sup>31</sup>

Manifestar el descontento por la vinculación que se hizo de Nietzsche con el fascismo, es precisamente lo que permite hacerse eco de él para dirigirse en contra de las perspectivas políticas y poner sobre la mesa el asunto principal: la puesta en cuestión del valor de la utilidad como elemento aglutinante de la sociedad y la afirmación de la experiencia simultáneamente trágica y encumbrada del éxtasis.

Así, la perspectiva dionisiaca del mundo –que cohesiona el sentido de *comunidad* encarnada por la sociedad *Acéphale*– tendrá como emblema la filosofía de Nietzsche, ya que uno de los grandes méritos del filósofo alemán fue precisamente la revaloración de la figura de Dionisos como encarnación

---

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 451.

<sup>31</sup> Bernard Sichère enfatiza la importancia de Nietzsche en las opiniones que Bataille desarrolló tanto del fascismo como del comunismo, lo cual fue sin duda importante para dar origen al sentido de la «Economía general» que aparece en *La Part maudite*, así como para el concepto de «soberanía», *Cfr. Pour Bataille*, Gallimard, Paris, 2006, pp. 18-20.

del desenfreno y la embriaguez al que fue de cierta forma hostil la filosofía desde sus orígenes.<sup>32</sup>

La vías del misticismo paganas o cristianas que occidente había aceptado fueron ante todo asunciones de un dogma que da prioridad a la moral o al intelecto, en detrimento del desenfreno orgiástico al que los ritos dionisiacos tendían y que de cierta forma son –al igual que las ideologías políticas fundadas en el proyecto– solidarias de los valores de la cultura a los que ninguna objeción radical es dirigida, pues se conservan en los límites de la «civilización» contra la que el manifiesto de *La conjuration sacrée* se pronuncia.

El alcance de la asunción del frenesí extático, encarnado en Nietzsche-Dioniso, mediante la pérdida del sentido, no solo impondrá la posición escéptica de Bataille y del grupo frente a las políticas de emancipación social. Más significativa para el camino que tomará la trayectoria posterior del pensamiento de Bataille es la reacción contra el sentido y el pensamiento discursivo.

Ya se ha indicado que la ciencia y el saber se fundan sobre perspectivas parciales según se estimaba en *L'Apprenti sorcier*.<sup>33</sup> El saber que niega lo que se encuentra fuera de él, lo radicalmente otro (a cuyo paroxismo conduce la experiencia del éxtasis) es un saber que se limita a sí mismo excluyendo la posibilidad de asumir *la totalidad*.

El papel de la revaloración de la experiencia orgiástica en Nietzsche es indiscutible, aunque de cierta forma debe mucho a la obra de Schopenhauer. Este había ya tomado consciencia de las limitaciones que impone la perspectiva según la cual la subjetividad es el punto de partida para la comprensión de lo real. Pues, aunque en efecto la subjetividad sea para él la base sobre la que el mundo de la representación se cimienta, este no describe la esencia de las cosas que encuentra su lugar en la esfera de la voluntad, para la que el individuo solo es una manifestación, pero nada en *sí mismo*.

El significado del mundo que se presenta ante mí simplemente como mi representación, o el tránsito desde él, en cuanto mera representación del sujeto cognoscente, hasta lo que además pueda ser, no podría nunca encontrarse si el

---

32 Salvo quizás en la variante que el culto órfico le rendía. Variante que por lo demás ha sido considerada por W. K. C. Guthrie, como una perspectiva *apolínea* de Dionisos, próxima a las cosmogonías de Hesíodo y pitagórica. Cfr. W. K. C. Guthrie, *Orfeo y la religión griega*, Siruela, Madrid, 2003, pp. 95-96.

33 Cfr. *supra*, pp. 115-116.

investigador mismo no fuera nada más que el puro sujeto cognoscente (cabeza de ángel sin cuerpo). Pero él mismo tiene sus raíces en aquel mundo, se encuentra en él como *individuo*; es decir, su conocimiento, que es el soporte que condiciona todo el mundo como representación, está mediado por un cuerpo cuyas afecciones, según se mostró, constituyen para el entendimiento el punto de partida de la intuición de aquel mundo.<sup>34</sup>

El «sentido» solo subsiste en una esfera que, si bien emana de la realidad en sí, no puede enunciarla. Como fundamento del conocimiento, el sujeto es una representación más. Si el fundamento del mundo de la representación es él mismo una representación y no un ser en sí mismo (para Schopenhauer la cosa en sí corresponde a la unidad enigmática del mundo como voluntad), todo lo que cae bajo el manto de aquélla es tan quimérico como el sujeto que lo posibilita.

El individuo, la persona, no es la voluntad como cosa en sí sino un *fenómeno* de la voluntad determinado ya como tal e introducido en la forma del fenómeno: el principio de razón [...] Entretanto, solo quiero indicar aquí que el *fenómeno* de la voluntad, en sí misma carente de razón, se halla en cuanto tal fenómeno sometido a la ley de la necesidad, es decir, al principio de razón.<sup>35</sup>

El mundo de la representación en su totalidad surge como una manifestación resultante de la plétora que el mundo de la voluntad despliega. Al mundo de la representación, que es el campo en el que el lenguaje, la razón y la abstracción subsisten, subyace un mundo que es simplemente fuerza exuberante, violencia expansiva cuyas manifestaciones –simultáneamente creadoras y devastadoras– surgen de las oposiciones inherentes a su propio despliegue. Creciendo hasta su punto límite, la voluntad solo puede seguir su movimiento incontenible de crecimiento socavando los propios objetos que ha creado.

El individuo solo subsiste en tanto el mundo de la voluntad ha alcanzado una manifestación que la desborda y con la cual entra en contradicción, ha sobrepasado hasta cierto punto los principios que lo fundan y creado una instancia distinta al de la mera vida: esta la constituye el mundo de la representación. El individuo (cuya psicología es ahora iluminada a partir

<sup>34</sup> Arthur Schopenhauer, *El Mundo como voluntad y representación*, Trotta, Madrid, 2004, p. 151.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 166.

de la dualidad que lleva inherente al participar de la pugna entre el mundo de la voluntad más primitiva, que se manifiesta en su instinto y el mundo de la conciencia y del sentido moral que creen oponérsele), existe como tal únicamente dentro de la óptica limitada del fenómeno, cuya existencia solo la posibilita precisamente aquello a lo que ella se opone.

Así, el sentido cae enteramente en el principio básico de la representación que a su vez se manifiesta solo después de la individuación. El mundo de la voluntad antecede a la representación y es de cierta forma negado por esta, lo cual implica que toda perspectiva que se funde desde la representación elude la comprensión de la naturaleza contradictoria de las manifestaciones que la voluntad despliega.

Por ello Schopenhauer supo entender que el éxtasis religioso supone siempre la anulación del individuo. Pero lo situó en la renuncia ascética efectuada de manera más acabada por las religiones de la tradición védica y por el nirvana budista como las vías que implican la negación simultánea del individuo y aún más de la voluntad misma.

Si comparamos la vida con una órbita hecha de carbones incandescentes con algunos lugares fríos, la cual hemos de recorrer sin pausa, al que está inmerso en la ilusión le consuela el lugar frío en que se encuentra ahora o que ve cerca ante sí, y continúa andando el camino. Más aquel que, traspasando el *principium individuationis*, conoce el ser en sí de las cosas y con ello la totalidad, no es ya susceptible de tal consuelo: él se ve en todos los lugares a la vez y se sale. –Su voluntad cambia, ya no afirma su propio ser que se refleja en el fenómeno sino que lo niega.<sup>36</sup>

Si Schopenhauer logró desarticular la subjetividad y la razón como principios para concebir lo real, mostrando cómo la única forma de asumir la totalidad está dada en la renuncia a ellos, la gran innovación de Nietzsche fue comprender que la negación de la individualidad no necesariamente implica la negación de la voluntad. La afirmación del sentimiento trágico que no se arredra ante el sufrimiento ineludible de la vida distingue su obra de la del autor de *El mundo como voluntad y representación*. La negación de la individualidad puede ser también la afirmación más intensa de la vida y no necesariamente está dada en la renuncia ascética. Así, en *La visión dionisiaca*

---

<sup>36</sup> *Ibid*, p. 441.

*del mundo*, Nietzsche concibe que el frenesí dionisiaco, el exceso de la embriaguez y el desbordamiento de las pasiones contenidas que desarticulan el andamiaje del «sentido» que la vida de la cultura impone, conduce a su vez al desvanecimiento del sentimiento de *individualidad* que esta supone.

El arte dionisiaco, en cambio, descansa en el juego con la embriaguez, con el éxtasis. Dos poderes sobre todo son los que al ingenuo hombre natural lo elevan hasta el olvido de sí que es propio de la embriaguez, el instinto primaveral y la bebida narcótica. Sus efectos están simbolizados en la figura de Dioniso. En ambos estados el *principium individuationis* [principio de individuación] queda roto, lo subjetivo desaparece totalmente ante la eruptiva violencia de lo general-humano, más aún, de lo universal-natural. Las fiestas de Dioniso no solo establecen un pacto entre los hombres, también reconcilian al ser humano con la naturaleza.<sup>37</sup>

La plenitud extática ocurre en el abandono de sí, en la recuperación de la unión y el vínculo con el «uno primordial». No es ya el *Uno* que se fundaba sobre la ascensión intelectual que la tradición místico-filosófica del período helenístico había heredado a los siglos europeos. La plenitud exige la capitulación del sentido impuesto desde la perspectiva siempre parcial del entendimiento que toma como cimientos la separación de los seres, sobre todo la que implica la separación que dice «yo». Para Nietzsche no es, como en Schopenhauer, necesaria la renuncia a la existencia ni al deseo. Lo que desarticula la limitación impuesta por el sentido y el individuo puede ser el mero acto de arder sin objetivo.

El éxtasis es entonces la llama donde el sujeto individual se consume: es correlativo al movimiento de su extinción, a la fulminación del sentido que se constriñe bajo el orden limitado por el principio de razón, o en palabras de Bataille, de los fines utilitarios. La *experiencia* del éxtasis es correlativa a la dislocación del individuo en cuanto tal, ello resalta que es precisamente el sujeto individual la fuente básica de donde el universo del sentido se expande. Es pues en virtud de la aparición del «yo» que la totalidad se desvanece.

---

<sup>37</sup> Friedrich Nietzsche, *El Origen de la tragedia*, [trad. Andrés Sánchez Pascual], Alianza, Madrid, 1973, p. 232.

Yo existo –suspendido en un vacío acabado –suspendido en mi propia angustia– diferente de todo otro ser y de tal forma que los diversos acontecimientos que pueden ocurrir a cualquier otro y no a *mí* rechazan cruelmente ese *yo* fuera de una existencia total.<sup>38</sup>

Negación del proyecto político, desarticulación del sentido, disolución del individuo: todo lo que compromete la lectura nietzscheana de Bataille pone en marcha el anhelo vehemente de hacer derrumbar la perspectiva mutilada de lo real impuesta por el «sentido» y la ilusión del «yo». En *Sur Nietzsche*, obra que contiene de manera particular las elucubraciones a las que la lectura del filósofo alemán le han conducido y que están en sintonía con las vertidas en la revista *Acéphale*, es donde la precariedad del sentido y la correspondiente imposibilidad para tomarlo como punto de partida para experimentar la totalidad se expresa de manera más clara:

La existencia completa se sitúa más allá del sentido, es la presencia consciente del hombre en el mundo en tanto que es un sinsentido, al que no le queda más remedio que ser lo que es, no pudiendo superarse, ni darse algún sentido por medio de la acción.

Tal conciencia de totalidad guarda relación con las dos formas opuestas de utilizar la expresión. *Sinsentido* es, habitualmente, una simple negación, se dice de un objeto que hay que suprimir. La intención que rechaza lo falto de sentido es de hecho la que rechaza el ser completo, y es por causa de tal rechazo por lo que no tenemos conciencia de la totalidad del ser en nosotros. Pero si yo digo *sinsentido* con la intención contraria de buscar un objeto libre de sentido, no niego nada, enuncio la afirmación en la que *toda la vida* se ilumina al fin en la conciencia.<sup>39</sup>

El sentido implica ya la negación del mal, la exclusión de todo aquello que no se subordina al principio que dirige el pensamiento por un derrotero trazado de antemano. La búsqueda de sentido tiene ya en su origen la limitación de nuestras aspiraciones a la vida total, para ceñirlas al objeto que posibilita la dirección hacia un fin. Es por ello que *sentido* y *dirección* pueden ser empleados como sinónimos. Nietzsche representa para Bataille el pensador

38 *Sacrifices*, OC, I, p. 89.

39 *Sur Nietzsche*, OC, VI, pp. 20-21.

que se arroja a la vida plena sin reservas. Y esa aspiración a la plenitud no puede mantenerse sin que los fines morales sean derribados. El pensamiento que tiene de antemano aspiración al sentido es un pensamiento limitado en función de la mansedumbre que de manera tácita o explícita late en él.

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

Nietzsche no puede definirla precisamente pero ella lo anima, él la asume parte por parte. Arder sin responder a cualquier obligación moral, expresada sobre el tono del drama, es sin duda una paradoja. Es imposible predicar o actuar a partir de ahí.<sup>40</sup>

La acción puesta ante la perspectiva del tiempo bajo un horizonte definido y con una meta trazada es abolida por la *voluntad de suerte* que ya no se emprende bajo la limitación que dicha acción supone. Luego, ese ardor sin reservas es el mal que el sentido excluye. Por eso Nietzsche es para Bataille antes que nada «el filósofo del mal».<sup>41</sup>

Por otra parte, no puede siquiera decirse que Bataille conciba con ello la *búsqueda* de liberación de las perspectivas limitadas de la acción. Incluso la aspiración por la libertad se subordina a los límites que la realidad exige, poniendo en marcha el sentido parcial que mutila la totalidad del hombre.

Pero ¿qué significa esta fragmentación?, o mejor, ¿cuál es su causa sino esta necesidad *de actuar* que especializa y limita en el horizonte de una actividad dada? [...] La actividad subordina cada uno de los instantes a cualquier resultado preciso, borra el carácter total del ser. Quien actúa sustituye por esta razón al ser que es él mismo como totalidad a tal fin particular, en los casos menos especializados, a la grandeza de un Estado o el triunfo de un partido. Toda acción especializa, en tanto no es más que una acción limitada.<sup>42</sup>

El hombre, en tanto divide la realidad en parcelas para desplegar sus acciones, limita con ello su propia existencia, como en *L'Apprenti sorcier* donde

---

40 *Ibid.*, p. 12.

41 *Ibid.*, p. 16.

42 *Ibid.*, p. 18.

no obstante la generalidad de las empresas (generalidad que supondría un carácter *universal* y por ende con perspectivas totales) que el hombre del saber, el hombre de ficción o el hombre de acción se proponen, mantienen –en tanto definen un horizonte definido– la reducción de la totalidad a una perspectiva que escinde la totalidad de su existencia. Así, la medida de la mutilación corresponde con el de la especialización. Nietzsche de cierta forma lo denunciaba:

Desde que estoy entre los hombres, para mí lo de menos es ver: ‘A este le falta un ojo, y a aquél una oreja, y a aquél tercero la pierna, y otros hay que han perdido la lengua o la nariz o la cabeza’.

Yo veo y he visto cosas peores, y hay alguna tan horribles que no quisiera hablar de todas, y de otras ni aun callar quisiera: a saber, seres humanos a quienes les falta todo, excepto una cosa de la que tienen demasiado – seres humanos que no son más que un gran ojo, o un gran hocico, o un gran estómago, o alguna otra cosa grande –lisiados al revés los llamo yo.<sup>43</sup>

La especialización es una mutilación mayor aún que la falta de cualquier órgano. Lo que implica que la totalidad que encuentra en Nietzsche no es una totalidad concebida de antemano, como un reino acabado y universal de cosas, sino como una negativa a la perspectiva parcial de las mismas, perspectiva a la que toda acción dispuesta en función de un fin necesariamente conduce. La totalidad no está dada en relación a la amplitud de nuestra voracidad por asimilarlo todo, sino en la anulación de la estrechez con que se asume la acción.

Siendo así, la totalidad aparece ante la conciencia humana solo en el momento en que se manifiesta más intensamente su ausencia y la especialización de la vida moderna es uno de los síntomas de su empobrecimiento.

No es menos verdadero que la totalidad del hombre –en tanto que término inevitable –aparece desde ahora por dos razones. La primera negativa: la especialización, por todos lados, se acentúa hasta un punto alarmante. La segunda: las acciones agobiantes aparecen sin embargo, en nuestros días, en sus exactos límites.<sup>44</sup>

43 Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, [trad. Andrés Sánchez Pascual], Alianza, Madrid, 1972, p. 203.

44 *Sur Nietzsche*, OC, VI, p. 19.

De esto deriva el desprecio de Bataille por la vida moderna. Desprecio manifiesto ya en *La Conjuración sacrée* y *L'Apprenti sorcier*, que exuda una suerte de nostalgia por la vida de los hombres antiguos,<sup>45</sup> que no obstante estará marcada por una fuerte ambigüedad, pues Bataille no pretende retornar a ella, incluso mostrará (como en el fragmento recién citado) la posibilidad de que la totalidad del hombre solo puede aparecer en el momento de su mayor disolución.

Solo el pasado, o la civilización de los «atrasados», ha sido posible el conocimiento pero no la posesión de un mundo que parece sin embargo inaccesible a partir de ahora. Podría ser que la existencia total no sea para nosotros más que un simple sueño, alimentado por las descripciones históricas y por las luces secretas de nuestras pasiones. Los hombres presentes no podrían dominar más que un cúmulo que representaría los fragmentos de la existencia.<sup>46</sup>

Así pues, mito y éxtasis son las formas que separan al hombre antiguo del moderno. La imposibilidad de su arribo se manifiesta en el periodo de *Acéphale* con mayor énfasis que en sus obras posteriores, en las cuales la *soberanía* no está del todo vedada en la vida moderna, pero que se manifiesta como transgresión pura del mundo de la cultura y no como la instancia permitida y acaso también encumbrada de las sociedades antiguas.

La disonancia entre los fines que las sociedades modernas se proponen y el espacio de la totalidad surgida en el sinsentido que se opone a ellos, implica la imposibilidad de redención para el hombre total, pues su búsqueda es lo que mutila precisamente al hombre. La acción pospone la posibilidad de ejercer la libertad. Conducirse en su búsqueda es limitarse al campo de lo posible y cercenar la presencia inmediata de la totalidad.

La paradoja de la lucha por la libertad consiste precisamente en que la búsqueda de emancipación es ya ella misma enajenación, propende a la docilidad que da prioridad a lo real sobre el deseo. Buscar la libertad es lo contrario de su ejercicio, precisamente porque este solo acude de manera violenta. Postergar la acción libre es manifestar el espíritu de subordinación dado en la esclavitud del tiempo.

~~~~~  
45 Así por ejemplo leemos en «*La Conjuración sacrée*»: «En los mundos desaparecidos fue posible perderse en el éxtasis, que es imposible en el mundo de la vulgaridad instruida», OC, I, p. 443.

46 *L'Apprenti sorcier*, OC, I, p. 536.

La libertad como redención es *finalidad* y por lo tanto actúa en el sentido opuesto a su búsqueda, porque la misma búsqueda es subordinación al tiempo futuro, al fin que trasciende el ser instantáneo y abierto de quien actúa y que al hacerlo, ve desaparecer la riqueza que se extingue al poner en marcha las estrategias que lo especializan y limitan.

El ejercicio de la libertad es por consiguiente el abandono de toda meta, solo puede aparecer con la irrupción de la acción *sin sentido*, que renuncia al proyecto y que apuesta por la voluntad de suerte que no conduce los movimientos por la vía de la conciencia. La libertad es el mal. Es entonces lo opuesto a su búsqueda que al subordinarse a un fin preciso, tiende un camino con sentido, se dirige hacia el bien.

Ya lo he dicho, el ejercicio de la libertad se sitúa del lado del mal, en tanto que la lucha por la libertad es la conquista de un *bien*. Si la vida está entera en mí, en tanto que es tal, yo no puedo sin mutilarla, ponerla al servicio de un bien, sea el de otro o de Dios o mi bien.⁴⁷

En efecto, el porvenir es el bien. Solo aparece cuando se fija la meta a la que el presente se subordina. Pero si el presente solo es un medio para la consecución de un fin puesto fuera del mismo, el hombre queda entonces excluido de la totalidad. Solo en la supremacía del instante sobre el tiempo esta puede vislumbrarse. Bajo esta perspectiva Bataille interpreta la idea del *eterno retorno* de Nietzsche:

No es la promesa de repeticiones infinitas lo que desgarrar, sino esto: que los instantes tomados en la inmanencia del retorno aparezcan súbitamente como fines. Que no se olvide que los instantes son *para todos los sistemas* encarados y asignados como medios: toda moral dice: «que cada instante de vuestra vida sea motivado». El retorno *inmotiva* el instante, libera la vida del fin y por ello en principio la arruina. El retorno es el modo dramático y la máscara del hombre entero: es el desierto de un hombre cuyos instantes desarman, cada uno se encuentra a partir de entonces inmotivado.⁴⁸

47 OC, VI, p. 18.

48 *Ibid*, p. 23.

Al eternizar el instante y volver cada uno de ellos fin en sí mismo, la cohesión teleológica se resquebraja. El eterno retorno desarticula el tiempo, cuya condena es la mutilación del ser total. La eclosión de los instantes que ya no se ligan en dirección a una redención final es la vía por la cual estos hacen aparecer la totalidad, totalidad que solo consiste en la ausencia de mutilación, pues no se trata aquí de una totalidad en el sentido de una presunción de saber o despliegue de dominio sobre la totalidad de las cosas, sino solo en un sentido negativo: ausencia de la parcialidad del saber y de la acción que se encaminan necesariamente a un fin.

El instante privado del sentido que le fija una posición, es entonces el tiempo liberado de la mutilación del ser total. La extinción del sentido es para Bataille el motivo central de su complicidad con Nietzsche y que expresa el problema del *ser total*. Por eso afirma en *Sur Nietzsche* que: «*El problema esencial del que trata este libro desordenado (que debe serlo) es el que Nietzsche vivió, el que su obra intentó resolver: el del hombre total*».⁴⁹

4. LA TOTALIDAD MUTILADA DEL SABER

Si la plenitud o la totalidad, que Bataille opone a la parcialidad de la especialización, la actividad y el saber, solo es posible en la mera ausencia de finalidad, esta concepción se encuentra en las antípodas del Absoluto hegeliano. Para nadie podría resultar extraño que la aspiración básica del sistema de Hegel consiste en el intento de absorber en su seno la totalidad que las diversas formas de manifestación del saber presentan a lo largo de la historia de la humanidad. Bajo esta óptica, la interpretación de Kojève sobre la *Fenomenología* de Hegel enfatizaba la aspiración a la plenitud característica de la filosofía hegeliana.

Como ya hemos explicado,⁵⁰ en las conferencias sobre la *Fenomenología* dictadas entre 1938 y 1939, Kojève aborda el último capítulo de la obra, en donde el pensador ruso considera la realización del ideal de sabiduría y su diferencia con la filosofía, diferencia que estaría fundada en la dialéctica que hace de esta última una forma de pensar inacabado.

El Saber absoluto es distinto de la filosofía en tanto que a esta le es con-

49 *Ibid.*, p. 17.

50 *Cfr. supra*, pp. 49-50.

substantial la búsqueda que aquél realiza. Así, la sabiduría consistiría en la satisfacción de la filosofía mediante la autoconciencia plena, que abandona toda búsqueda fuera de sí misma.

Por ello, el sistema de Hegel manifiesta para Kojève la necesidad de realización del ideal de Sabio, es decir, la del hombre perfectamente autoconsciente y satisfecho, para quien toda contradicción ha sido suprimida y por lo cual, la dialéctica ha cumplido su objetivo. La filosofía, entendida como la progresión desde el no saber hacia el saber pleno, concluye con la absorción de la totalidad del movimiento que la filosofía misma ha emprendido y hace de dicha totalidad su propio contenido.

La distinción entre la sabiduría y la filosofía radica en que esta debe su insatisfacción a las contradicciones que conserva su saber con la conciencia que manifiesta de él, es decir, que supone lo contrario de aquello que enuncia. Así tenemos como ejemplo lo expuesto en el capítulo que precede, referente a la relación entre el Saber absoluto y la religión revelada, cuyos contenidos son en sí mismos idénticos, pero difieren en lo que representan para sí mismos. La Religión, al poner la figura del Espíritu en un Dios trascendente, expresa de manera contradictoria al hombre en el símbolo de la Trinidad que lo sitúa en una esfera relativamente ajena. Su forma es contraria al contenido que no ha sido asimilado *para sí* con plena consciencia.

La totalidad del Saber absoluto hegeliano es pues aquella que comprende el transcurso atravesado por la filosofía para llegar a él. Por ello mismo no es casual que buena parte del capítulo de la *Fenomenología* en el que se expone esté dedicada a recapitular los anteriores. El criterio que marca la pauta de su desarrollo es la disolución en el seno del saber de cualquier rasgo de separación entre su forma y su contenido. La plenitud exige en Hegel la penetración recíproca del saber y su verdad. Toda figura del saber anterior al Saber absoluto guarda para sí una contradicción que debe esforzarse en superar (por ello, toda manifestación del saber es parcial, ya que la reflexión y toma de conciencia de dicha contradicción interna revelan su unilateralidad). La necesidad de superación implica que el procedimiento por el cual las figuras del saber tienden a devenir dialécticamente, elabora una totalidad que reúne para sí todos los momentos en el Saber absoluto. Por eso el contenido fundamental de la autoconciencia plena está dado precisamente en el reconocimiento del carácter histórico de su existencia. Las figuras parciales

que hacia él tienden son necesarias en cuanto permiten tomar conciencia de esa conformación histórica del Espíritu, para la cual es necesario que la historia se realice a través de las figuras inacabadas del saber, que tienen entonces un papel determinante en el sistema y que radica en elaborar el trabajo mismo del Espíritu: la acción negativa.

Lo *verdadero* y lo *falso* pertenecen a esa clase de pensamientos determinados que se tienen por esencias propias de tipo estático, de los que uno se pone fijamente aquí y el otro allí, aislados y sin comunidad entre ellos. Pero en contra de eso hay que afirmar que la verdad no es una moneda acuñada [...]. No hay lo falso en este sentido, como tampoco hay lo malo en este sentido. [...] Lo falso, pues solo de lo falso estamos hablando aquí [...] sería lo otro de la sustancia, lo negativo de la sustancia. [...] Pero la sustancia es ella misma esencialmente lo negativo.⁵¹

Si lo «*falso*» es aceptado en el sistema es porque él mismo permite el despliegue de la negatividad cuya toma de conciencia diluye las oposiciones que las figuras inacabadas encerraban. Si el criterio que prosigue la *Fenomenología* es la disolución de las oposiciones del saber consigo mismo, entonces la totalidad solo puede darse al interior del saber y del lenguaje. La discontinuidad que funda la dialéctica de las figuras de la conciencia está sostenida al interior del saber (pues como hemos explicado esta se da en la contradicción entre el saber y su verdad), por lo que la totalidad se refiere en última instancia exclusivamente a él. Kojève lo plantea en estos términos:

La Ciencia, que revela la *totalidad* integrada del Hombre, es decir, el curso realizado de la Historia, debe ser por tanto también circular. Y esa circularidad de la Ciencia es el único criterio de su *verdad* absoluta, es decir, de su adecuación perfecta a la *totalidad* de la Realidad.⁵²

Sin embargo, para Bataille la totalidad exige la renuncia al sentido y al saber, ya que ella queda escindida desde el momento mismo en que el mundo se restringe y subordina a un fin. Si la filosofía de Hegel supera las figuras que atraviesa, es precisamente porque las retiene y es en el movimiento simultá-

⁵¹ G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 141.

⁵² Kojève, *Introduction a la lecture de Hegel*, p. 393.

neo de retención y desplazamiento donde se funda el sentido mismo que el Saber absoluto enuncia.

El aspecto negativo que pudiera tener la sucesión de las figuras de la conciencia queda así atravesado por un *sentido* que solo amplía el horizonte de sus fines: si el conocimiento del mundo, la unidad de conciencia y acción, la moralidad, la Ilustración o la Religión revelaban una experiencia cuyas particularidades quedaban superadas en el sistema, se debe a que este conservaba aquello que la figura posterior mostraba como el *sentido real* de la figura que le precede, mientras que su singularidad como tal, es decir aquello que rechazaba el sentido, era suprimido.

Ahora bien, puesto que la vida no es para Bataille reductible al saber, es entonces que el criterio hegeliano de totalidad implica la mutilación que él se propone denunciar. En una carta que dirige a Kojève fechada el 6 de diciembre de 1937 lo expresa así: *Yo imagino que mi vida –o su aborto, o mejor aún, la herida abierta que es mi vida– constituye ella misma la refutación del sistema cerrado de Hegel.*⁵³

El sistema de Hegel, completa las figuras que atraviesa solo en la medida en que las particularidades irresolubles de la vida y de la experiencia son abolidas al diluirse en el saber. De modo que el saber tiene prioridad sobre la experiencia. Bataille no niega su participación en el mundo del saber, pero para él la *experiencia* es lo prioritario, la autoridad.⁵⁴ Por lo que, si bien el hombre no puede prescindir del conocimiento, el error consiste en que reduzca su existencia a este.

Como cualquier otra, bien entendida, mi existencia va de lo desconocido a lo conocido (relaciona lo desconocido con lo conocido). Ninguna dificultad hay en ello; yo creo poder, como cualquier otra persona que yo conozca, entregarme a las tareas del pensamiento. Esto me es necesario –como a los otros. Mi existencia está compuesta de gestiones, de movimientos que dirige hacia los puntos que convienen. El conocimiento está en mí, yo lo entiendo para cada afirmación de este libro, ligado a sus gestiones, a sus movimientos (estos últimos están ellos mismos ligados a mis temores, a mis deseos, a mis alegrías). El conocimiento en nada se distingue de mí mismo: *yo lo soy*, es la existencia que yo soy. Pero esta existencia no le es reductible: esta reducción

⁵³ *Lettre à X, chargé d'un cours sur Hegel*, OC, V, pp. 369-370.

⁵⁴ *Cfr, supra*, p. 60.

demandaría que lo conocido sea el fin de la existencia y no la existencia el fin de lo conocido.⁵⁵

Así entonces, la totalidad del sistema mutila al hombre porque no abraza las condiciones más aleatorias de su existencia, sino solo lo que está puesto como fin: *la autoconciencia*. Aquello que no se reduce al conocimiento, que está en juego al seno de la vida, es precisamente el núcleo de la atención de Bataille en la carta dirigida a Kojève: la existencia no puede reducirse por entero al saber ni al sentido.

Esto es así, aunque el sistema de Hegel esté próximo a la angustia. Para Bataille la de Hegel no es una concepción que niega desde un primer momento el aspecto irresoluble de toda manifestación del saber particular. Hegel mismo concibió el camino de la *Fenomenología* como el camino de la *desesperación*:

La muerte, si es que queremos llamar así a tal irrealidad, es lo más temible, y retener lo muerto [preservado en la memoria] representa la fuerza suprema. La belleza carente de fuerza odia al entendimiento, porque el entendimiento le exige eso de que ella es incapaz. Pero no la vida que se arredra ante y quiere mantenerse pura de la devastación, sino aquella que aguanta la muerte y se mantiene en ella es la vida del espíritu. El espíritu solo cobra su verdad al encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento [es decir, cuando precisamente en el absoluto desgarramiento sabe salirse al encuentro de sí].⁵⁶

Pero ese abismarse tiene al final un signo positivo, un menosprecio por la pérdida del sentido que constantemente desequilibra su puesta en marcha. Hegel frecuentemente toca los límites que ponen en riesgo al sentido mismo, pero justamente la memoria (*Erinnerung*), que cohesionada en el Saber absoluto la travesía del saber, es lo que al final de cuentas le hace retroceder ante su último límite. Si en *L'Expérience intérieure* Bataille afirma que la *súplica* es el punto límite a donde conduce la pérdida de sentido, expresándose como el estallido violento de la palabra que no dice nada, sino que solo se manifiesta, Hegel –a pesar de haberse aproximado a ella– habría optado por ceder ante la perspectiva del sentido y, dándole la espalda a la *súplica*, giró hacia la *salvación*.

⁵⁵ *Ibid.* p. 129.

⁵⁶ G. W. F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, p. 136.

Pequeña recapitulación cómica – Imagino a Hegel tocando el extremo. Era joven aún y creyó volverse loco. Imagino que elaboraba el sistema para escapar (cada suerte de conquista, sin duda, es el acto de un hombre huyendo de la amenaza). Para terminar, Hegel llegó a la *satisfacción*, dándole la espalda el extremo. *La súplica ha muerto en él*. Que se busque la salud, aún puede pasar, se continúa viviendo, no se puede estar seguro, falta continuar suplicando. Hegel ganó, viviendo, la salud, mató la súplica, *se mutiló*. No le quedó más que un mango de pala, un hombre moderno. Pero habiéndose mutilado, sin duda tocó el extremo, conoció la súplica: su memoria le trae de nuevo al abismo percibido, ¡para anularlo! El sistema es anulación.⁵⁷

Para Bataille la obra de Hegel está entonces enfrentada al límite del sentido. Pero a pesar de enfrentar el aspecto devastador de la muerte que dicho límite encarna, al final todo se diluye en el saber. La totalidad en Hegel está, desde la perspectiva de Bataille, mutilada porque a pesar de abismarse en el seno de la angustia, el fin está de antemano resuelto, el viernes santo especulativo alcanza la gloria, dando la espalda al pensamiento que se abisma sin reservas.

Si otros sistemas filosóficos de signo positivo se apoyan de antemano en Dios, en la providencia o en cualquier otro principio trascendente, el de Hegel se desprende de él, pero se funda en un principio que pretende ser inmanente: la autoconciencia. Desprovisto de toda figura extrínseca aceptada de antemano, se refugia en la única tentativa que por su naturaleza es negativa. Pero la negatividad hegeliana termina por imponer a final de cuentas un sentido positivo, incluso de la manera más contundente: la *Fenomenología del espíritu* es Dios.⁵⁸

Pero la *Fenomenología* es Dios a condición de abrazar la totalidad de lo real, que para Hegel significa la totalidad de lo conocido. La prioridad de la totalidad en tanto *totalidad de lo conocido* cae de todas formas en la mutilación que Bataille ha denunciado tanto en sus escritos contenidos en la revista *Acéphale*, como en las obras de la *Somme athéologique*. Esto es así porque como ya hemos visto, la *totalidad* para Bataille exige la negación de cualquier fin que coaccione la experiencia hacia el curso del sentido.

⁵⁷ *L'Expérience intérieure*, OC, V, p. 56.

⁵⁸ En la novena conferencia de 1939, Kojève introduce una interpretación del significado mismo de la *Fenomenología* en cuanto libro que expresa el concepto. Hacia el final de la misma dice: «Y por eso la realidad del *Espíritu eterno* (o absoluto) no es un Dios trascendente que vive en el Cielo, sino un Libro escrito por un hombre que vive en el Mundo natural». Kojève, *Introduction a la lecture de Hegel*, p. 395.

Debemos volver a resaltar aquí por lo tanto que la *totalidad* de Bataille (aquella que en su opinión lo vincula a Nietzsche) es meramente un concepto negativo. No es la concepción de la totalidad del mundo de cosas, ni tampoco la totalidad de la experiencia que conduce hacia la *autoconciencia*.

Lo que la totalidad de Bataille no puede excluir es la única forma plena de la experiencia humana, que no es otra cosa sino el éxtasis, forma que por su propia naturaleza es inefable y que de hecho es la experiencia que la filosofía de Nietzsche ha puesto ante los ojos de la filosofía occidental al destacar la figura de Dioniso.

Por lo anterior, el sistema de Hegel encubre la totalidad al identificar lo real con el pensamiento y excluir precisamente aquello que se resiste a caer bajo las condiciones del *sentido*.⁵⁹ Por ello Bataille enfatiza la renuencia de Hegel a incorporar en el sistema toda forma de expresión que sea heterogénea al saber, «*En el sistema, poesía, risa, éxtasis no son nada. Hegel se los quita con prisa: no conoce otro fin que el saber. Su inmensa fatiga se vincula a mis ojos con el horror del punto ciego*».⁶⁰

La presencia efectiva de los elementos que permanecen en la sombra –que se niegan a esta disolución– la vuelven patente precisamente la risa, el deseo y la poesía, pues invierten el movimiento del saber. O, mejor dicho, trazan un movimiento de signo distinto, pues si bien tanto el conocimiento como las conductas indóciles van de lo conocido a lo desconocido, en el primer caso se trata de una *asimilación*, mediante la cual lo desconocido adquiere la forma que lo conocido le otorga, mientras que el estallido de la risa o el deseo, suponen más bien un abandono, una pérdida de lo conocido, para sumirse en el terreno inhóspito de lo desconocido en cuanto tal.

5. HETEROLOGÍA

Como ya lo hemos abordado, la emergencia de lo radicalmente ajeno fue desde muy temprano objeto de atención en la obra de Bataille. En su polémica

⁵⁹ La manera en cómo queda suprimida la *experiencia* del éxtasis en Hegel no fue estudiada directamente por Bataille, solo queda enunciada. Como veremos más adelante (*cfr. infra*, p. 231, *ss.*) en la *Fenomenología del espíritu*, Hegel aborda la cuestión, pero en la obra de Bataille esa respuesta es solo supuesta, o por lo menos no es abordada directamente. De cualquier forma, al abordar la cuestión se hará patente la validez del punto de vista de Bataille en torno a la opinión de Hegel al respecto.

⁶⁰ *L'Expérience intérieure*, OC, V, p. 130.

mica con André Breton, Bataille saca a la luz una serie de «cartas abiertas» compiladas en el tomo segundo de sus *Obras completas* bajo el título «*Dossier de la polémique avec André Breton*». ⁶¹ Dentro de estos escritos encontramos una carta intitulada «*La Valeur d'usage de D. A. F. de Sade*» donde Bataille utiliza por vez primera el término *heterología*, nombre con el cual designa lo que a la vez sería una «teoría» y una «práctica» cuyo objeto fundamental es lo radicalmente *otro*, lo *heterogéneo*, que se opone a la «homogeneidad» concebida como el principio rector de la filosofía, la ciencia y la religión en su aspecto teórico y de la actividad productiva en el práctico.

En esta carta, Bataille introduce una perspectiva de análisis desde la cual puede establecerse la diferencia entre lo que forma parte del principio de homogeneidad y del de heterogeneidad. Ya hemos visto que en *La Structure psychologique du fascisme*, Bataille empleaba «heterogéneo» y «homogéneo» siguiendo el criterio de acuerdo o disonancia con el sistema productivo. ⁶² En la polémica con André Breton, Bataille emplea estos dos términos con el mismo sentido, pero con la intención de describir de manera más amplia el proceso mediante el cual los elementos heterogéneos y homogéneos son rechazados o incorporados del sistema con relación al cual poseen una u otra posición. Tomando prestados de la fisiología los procesos metabólicos de los organismos a partir de la *asimilación* y la *excreción*, ⁶³ Bataille describe algunos mecanismos sociales que distinguen los elementos homogéneos de los heterogéneos. ⁶⁴

61 OC, II, pp. 49-109. Para el estudio de esta polémica con Breton véase Jean-Louis Houdebeine, «*L'Ennemi du dedans*» en Philippe Sollers (comp.) *Bataille*, U.G.E., París, 1973, pp. 153-191.

62 Cfr. *supra*, pp. 96, ss.

63 Desde el origen de la fisiología a principios del siglo XIX, la muerte y la reproducción son los postulados desde los cuales dicha ciencia ha definido la vida. Al respecto hay que mencionar la obra del fundador de la fisiología, el médico francés Xavier Bichat, que no solo es de particular interés por la asociación que establece entre muerte y reproducción como fenómenos esenciales de la vida, sino también por las similitudes entre su descripción de los procesos fisiológicos fundamentales y los principios de la heterología de Bataille. En los *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, Bichat escribe: «*las funciones del animal son de dos clases distintas. Unas se componen de una sucesión habitual de asimilación y excreción; por ellas él transforma sin cesar las moléculas de cuerpos vivos en su propia substancia y arroja en seguida aquellas moléculas cuando ellas le resultan heterogéneas*», *op. cit.*, Masson et C^{ie} Éditeurs, Gêneve, 1962, p. 44.

64 Pese a que Bataille plantea esta categoría para distinguir eminentemente hechos sociales, su referencia a la corporalidad individual no se hace a un lado y de hecho, la apropiación y excreción individual-corporal está imbricada también con la social, es su manifestación básica. Cfr. *La Valeur d'usage en D. A. F. Sade*, OC, II, pp. 59-60.

La división de los hechos sociales en hechos religiosos (prohibiciones, obligaciones y ejecución de la acción sagrada) por una parte, y en hechos profanos (organización civil, política, derecho, industria y comercio) por otra, aunque no se aplica fácilmente a las sociedades primitivas y que deja en general un cierto número de confusiones, puede servir de base a la determinación de dos impulsos humanos polarizados, a saber LA EXCRECIÓN Y LA APROPIACIÓN.⁶⁵

Bataille aborda esta división sobre tres órdenes distintos pero complementarios: la alimentación del cuerpo individual, el proceso de producción y la esfera del intelecto. En estas tres esferas ligadas entre sí por vínculos relativamente estrechos, la conducta humana considera las cosas desde la oposición entre la apropiación y la excreción de los elementos ajenos. Tanto a nivel individual como colectivo, el hombre debe entablar relaciones con elementos heterogéneos a su *cuerpo*, esta relación se caracteriza por dos tendencias posibles: el elemento ajeno pasa a formar parte del propio en una suerte de equilibrio, o tiende, por su radical alteridad a ser desechado y puesto fuera de él. La asimilación es el proceso por el cual, lo ajeno queda incorporado al cuerpo social o individual y se vuelve *homogéneo* a él, mientras que los elementos inasimilables deben ser puestos fuera del mismo, son sus excrecencias. Así, en el ámbito de lo heterogéneo entrarían acciones y sustancias tales como defecación, micción, cadáver, actividad sexual, tabú, antropofagia ritual, la risa, el terror, el juego, las joyas, el despilfarro, etc.⁶⁶

El proceso de apropiación se caracteriza así por una homogeneidad (equilibrio estático) del autor de la apropiación y de los objetos como resultado final mientras que la excreción se presenta como el resultado de una heterogeneidad y puede desarrollarse en el sentido de la heterogeneidad cada vez más grande liberando los impulsos cuya ambivalencia es cada vez más acusada.⁶⁷

Dicha categorización le permite relacionar con lo sagrado elementos que desde la perspectiva de las religiones monoteístas son excluidos, pero que en las sociedades sacrificiales no lo son del todo. Teniendo como fondo co-

~~~~~  
65 *Ibid.*, p. 58.

66 *Ibid.*, p. 60.

67 *Ibid.*, pp. 59-60.

mún la apreciación de objeto inasimilable, lo *heterogéneo* sería mucho más cercano a la idea de lo sagrado, mientras que en las religiones monoteístas lo divino (que por otra parte enfatiza la subjetividad personal de lo sagrado) ha sido asociado con la homogeneidad al identificarse con la moral y el aspecto exclusivamente fasto de lo sagrado.

Solo la elaboración intelectual en forma religiosa puede en sus periodos de desarrollo autónomo ofrecer el residuo del pensamiento apropiador como el objeto definitivamente heterogéneo (sagrado) de la especulación. Pero hay que tener ampliamente en cuenta el hecho de que las religiones operan en el interior del dominio sagrado de una escisión profunda, dividiéndolo en mundo superior (celestes, divino) y en mundo inferior (demoníaco, mundo de la corrupción); ahora bien, una escisión tal llega necesariamente a la homogeneidad progresiva de todo el dominio superior. Dios pierde rápidamente y casi enteramente los elementos terribles y los aspectos procedentes del cadáver en descomposición para convertirse, en el último término de su degradación, al simple signo (paternal) de la homogeneidad universal.<sup>68</sup>

Esta división da por lo tanto una aproximación más fidedigna de lo sagrado en las sociedades sacrificiales, donde no estaban excluidos de modo tajante los *excreta*. Lo que nos permite comprender la violencia implicada en sus ritos, que el cristianismo y otras religiones han excluido y contemplado con reservas.

Un ejemplo que bien pudiera haber sido empleado por Bataille debido a su fascinación por la sociedad azteca (fascinación acorde con la forma en que para ellos lo sagrado se identificaría con lo heterogéneo) y a la correspondencia que guarda con la categoría de lo heterogéneo que vincula lo sagrado a la *excreción*, nos lo proporciona la etimología de la palabra que en el náhuatl era empleada para designar el oro: *teocuítlatl*. Este vocablo significa literalmente *excremento de los dioses*,<sup>69</sup> significado que muestra cómo en el imaginario de una sociedad sacrificial como la azteca el vínculo entre lo divino, el excremento y un material de uso principalmente suntuario<sup>70</sup> (es decir,

68 *Ibid.*, p. 61.

69 Para las concepciones mesoamericanas de los excrementos confróntese el libro de Alfredo López Austin, *Una vieja historia de la mierda*, CEMCA, México, 2ª. Edición, 2009.

70 En *La Notion de dépense*, Bataille situaba las joyas dentro de los elementos heterogéneos que analiza, mencionando su asociación (de origen psicoanalítico) con las excrecencias corporales y con el uso de regalos suntuosos cargados de amor sexual, *cfr.* OC, II, pp. 305-306.

no utilitario) eran identificados en lo que el vocablo *teocuitlatl* significa. Desde la óptica de las sociedades desarrolladas, el solo vínculo entre la divinidad (generalmente incorpórea) y el excremento es inconcebible. Hablar de la mierda de Dios es para estas religiones sencillamente emitir una blasfemia; pensar que eso sea el metal más apreciado por el orden de la avaricia económica, una suerte de incongruencia. Pero no lo era en la mentalidad de las sociedades mesoamericanas, para las que la *pureza* con que se concibe la divinidad es tan sagrada como el elemento impuro de la misma. Esto se debe a que tanto el aspecto *sublime*, como el *bajo* de la realidad, tienen en común el hecho de pertenecer a una realidad extraña y hostil a las posibilidades de apropiación que la producción económica y el conocimiento racional entrañan.

Una de las contribuciones quizás más elocuentes de Bataille vinculada con la *comprensión* de lo sagrado es la toma de conciencia de la exclusión que la tradición occidental ha hecho del ámbito de lo impuro en el seno de lo sagrado. La divinidad, desde el punto de vista de la filosofía platónica<sup>71</sup> y la tradición judeocristiana ha excluido los aspectos heterogéneos que en las religiones sacrificiales formaban parte del conjunto de lo sagrado. La correspondencia entre alto y bajo, con divino y mundano obedece por lo tanto al principio de homogeneización operante en las religiones desarrolladas, puesto que ellas tienen como meta principal la erradicación de los principios inasimilables de lo real. Así lo deja ver un conjunto de notas diversas reunidas por los editores en el tomo II de sus *Obras completas* bajo el nombre de *Dossier «Hétérologie»*, dentro de las cuales hay una nota titulada *La polarité humaine*:

La polaridad humana no se presenta como un hecho nuevo en el sentido de que nada es más común en los juicios de valor que la clasificación de hechos en altos y bajos, sagrados y profanos. Pero la tendencia se ha inclinado a identificar alto con sagrado, bajo con profano, y esto dio como resultado un cuadro ininteligible. En efecto, el elemento sagrado está él mismo polarizado, la palabra tenía en el origen el doble sentido de puro e impuro. Parece así que lo sagrado no es ni alto ni bajo.<sup>72</sup>

71 Piénsese por ejemplo en la objeción puesta por Zenón a la teoría de las ideas que el joven Sócrates propone en el *Parménides* y según la cual, resulta impensable que existan ideas de sustancias despreciables como pelo, barro y basura, enfatizando el carácter inasimilable para el entendimiento de los excreta, Cfr. Platón, *Parménides*, 130 c-d, *Diálogos*, t. V, Gredos, Madrid, 1998.

72 OC, II, p. 167. La polaridad entre lo puro y lo impuro fue acuñada por Roger Caillois en *El Hombre y lo sagrado*, en la cual afirma la división de los polos *puro* e *impuro* en el seno de lo sagrado. Cfr. *op. cit.*, pp. 29-30.

Esta polaridad al seno de lo sagrado permite comprender cómo en el orden de lo heterogéneo subsisten dos ámbitos que desde nuestra representación pudieran parecerse antagónicos, pero coexisten en la esfera de lo sagrado. Una de las contribuciones principales de Bataille en la comprensión del fenómeno de lo sagrado es precisamente haber trazado sus vínculos con los elementos heterogéneos que son regularmente rechazados del ámbito de lo divino en la tradición filosófica y religiosa de Occidente. La categoría de lo heterogéneo permite mostrar cómo los destellos luminosos y puros de la divinidad se encuentran en una relación de proximidad con la bajeza obscena de lo impuro. La luz solar que enciegece es más cercana –en su radical alteridad– a las emanaciones y excrecencias de la carne que a la llana claridad del entendimiento.

Así entonces, los *excreta* se presentan en diversos órdenes como los elementos residuales que conforman el ámbito de lo heterogéneo. La consideración sobre la esfera de los *excreta* constituye el dominio de la *heterología*, dominio que no puede ser considerado como el de la *ciencia de lo heterogéneo*, pues el conocimiento científico o filosófico es para Bataille el procedimiento por el cual se realiza el acto de la *apropiación* intelectual, homogéneo por excelencia. El tratamiento de estos procesos desde el punto de vista racional, supondría justamente el mecanismo con el cual Bataille describe después en *L'Expérience intérieure* el acto de conocer, cuando a propósito de la obra a Hegel afirma que «*Conocer quiere decir: referir a lo conocido*». <sup>73</sup> Es anular de lo desconocido justamente lo que cae en el punto ciego de la visión, depurarlo para conservar de él solo aquello que resulta asimilable para el conocimiento.

Aun cuando la ciencia o la filosofía puedan tener por objeto elementos heterogéneos de la existencia, el procedimiento que siguen toma solo aquella parte susceptible de incorporarse a las categorías del entendimiento. Los elementos residuales sin embargo quedan fuera de su sistema.

A lo largo de su obra, Bataille insistirá en describir cómo los aspectos heterogéneos se resisten a ser domesticados por el conocimiento o por los diversos modos de asimilación que desde la homogeneidad social los mantiene en la sombra. Así tendremos por ejemplo cómo en un artículo tardío titulado «*Kinsey, la pègre et le travail*», <sup>74</sup> Bataille analiza la parcialidad que

<sup>73</sup> *L'Expérience intérieure*, OC, V, p. 127.

<sup>74</sup> El ensayo fue incluido en 1957 dentro de los escritos diversos que conforman la segunda parte de

acompaña la consideración objetiva que las ciencias hacen de la conducta humana, principalmente cuando se trata de elementos heterogéneos como los que comprenden la actividad sexual.

El Estudio Kinsey sobre la conducta sexual de 1948 consistió en un registro estadístico que tomó como fuente una copiosa muestra de entrevistas aplicadas a individuos adultos que demostraba la regularidad de ciertas conductas antes consideradas como patológicas, pero cuyos resultados mostraron que la frecuencia de tales comportamientos (como las tendencias homosexuales) se encuentran en un rango estadísticamente regular y por lo tanto dentro de la «normalidad».

Más que los resultados o las críticas a los procedimientos metodológicos del estudio, lo que atrajo la atención de Bataille fue cómo precisamente el estudio Kinsey abordaba un objeto heterogéneo desde la fría y objetiva perspectiva de la estadística, es decir, de la homogeneidad del saber. El informe Kinsey observaba la sexualidad como una «cosa», como una serie de datos susceptibles de ser cuantificados y que podía ser un objeto de estudio del cual se derivaran regularidades y tendencias inductivas.

Las conductas sexuales de nuestros semejantes han dejado de sernos hurtadas debido a esta inmensa encuesta. Pero precisamente, este esfuerzo mismo tiene como resultado poner a la luz que los hechos que no estaban dados como cosas antes de la puesta en marcha de esta maquinaria. Antes de los informes, la vida sexual no tenía más que un grado muy bajo la verdad clara y distinta de la cosa. Ahora bien, esta verdad es ahora, si no muy clara, sí suficientemente clara. Es finalmente posible hablar de las conductas sexuales como de cosas: en cierta medida, esta es la novedad que introducen los informes.<sup>75</sup>

Aunque Bataille había abandonado el proyecto de elaborar una *heterología* tal y como la presentaba a principios de la década de los treinta (es decir como un método), tanto el artículo sobre el informe Kinsey, como el análisis

---

*L'erotisme*, siendo la reelaboración de un artículo titulado *La Revolution sexuelle et «le Rapport Kinsey»* publicado en dos números de la revista *Critique* (n° 26, julio de 1948, pp. 646-652 y n° 27, agosto de 1948, pp. 739-750), que versaba sobre el artículo *Sexual behaviour in the human male* de Alfred Kinsey, Wardley Pomeroy y Clyde E. Martin, en el que se hacía un estudio estadístico sobre la conducta sexual. El informe despertó mucha polémica sobre todo en lo tocante los resultados que apuntaban a que las conductas consideradas como «desviaciones sexuales» eran una tendencia mucho más común de lo que se pensaba.

<sup>75</sup> *L'Érotisme*, OC, X, pp. 151-152.

de otras conductas sociales heterogéneas son dentro de su obra uno de sus motivos permanentes. En este caso, lo que salta a la vista es cómo para Bataille el procedimiento estadístico *cosificaba* un aspecto de la vida humana que por su carácter podríamos considerarlo uno de los elementos heterogéneos por excelencia. Las prohibiciones de la moral y del trabajo tienen como uno de sus principales objetivos regular la conducta sexual, razón por la que esta es siempre un objeto difícilmente asimilable dentro de la homogeneidad, a no ser aquellos aspectos que pueden considerarse *funciones*, como lo es la estricta finalidad reproductiva sobre la que se funda el matrimonio monógamo.<sup>76</sup> El proceso de asimilación que se dirige desde lo conocido (el frío y objetivo procedimiento estadístico) hacia una experiencia fundamentalmente heterogénea, pasa de ser una experiencia íntima a un objeto externo y cuantificable. El informe Kinsey ilustraría por lo tanto la segmentación de la realidad de la experiencia sexual, operada por un procedimiento del entendimiento, que la reducía al conocimiento de las frecuencias que las respuestas de la muestra arrojaban.

Pero si bien es cierto que el proceso de asimilación puede excluir de los productos de su operación aquellos aspectos de la experiencia que subsistan en su alteridad con respecto a las leyes del saber, dicha asimilación no puede borrar las huellas que la presencia de lo heterogéneo imprime, no puede siquiera aniquilar su presencia misma. El procedimiento mediante el cual el informe Kinsey recopiló sus datos no impedía que la *experiencia* de quienes participaron en el estudio no viera involucrada su intimidad. Lo que muestra cómo a pesar de que el informe consideraba por su propia naturaleza la conducta sexual como un objeto cuantitativo de estudio, hizo participar de una manera no prevista en el mismo a los involucrados.

Las razones que se oponen desde fuera a la observación de la actividad genética no son solamente convencionales. Un carácter *contagioso* excluye la posibilidad de la observación. Esto no tiene nada que ver con el contagio de las enfermedades microbianas. El contagio del que se trata es análogo al del bostezo o de la risa. Un bostezo hace bostezar, numerosos estallidos de risa despiertan sin más las ganas de reír, si una actividad sexual no se esconde a nuestra mirada, es susceptible de excitar.<sup>77</sup>

76 *Cfr, infra*, pp. 193, ss.

77 *Ibid*, p. 152.

Bataille dice esto a propósito de los testimonios de quienes realizaron las entrevistas para el informe, que reconocieron haber sido conmovidos íntimamente por las declaraciones de las «historias sexuales» de los entrevistados. Así, la objetividad del informe (que medía incluso la duración promedio para obtener el orgasmo a través de la masturbación por cuotas de edad) excluye algo que forma parte de la conducta sexual misma: su contagio, la intimidad que experimenta un observador científico con un objeto para el que se ha impuesto la asepsia del análisis estadístico. Esto muestra en opinión de Bataille cómo los elementos heterogéneos no reductibles al análisis aparecen desbordando los límites de la homogeneidad misma. Su presencia, refractaria al análisis, se sitúa de una manera que solo es anunciada por el contagio que despierta. Lo heterogéneo tiene como principio de su comunicación *el contagio*. Siendo la parte de los objetos que en principio no puede diluirse en la perspectiva del análisis, su presencia es sin embargo manifiesta, sobreponiéndose y desbordando los medios (el análisis mismo) por los que la homogeneidad opera. Luego el erotismo no es reductible al análisis, como lo es al contagio.

La descripción que Bataille realiza de los procesos de asimilación y excreción, mediante los que la homogeneidad acepta y rechaza del sistema los diferentes componentes de la realidad, bien puede servir para comprender el significado de la mutilación implicada en el Saber absoluto hegeliano. Los elementos heterogéneos al sistema: risa, éxtasis, poesía, solo son tocados por el mismo para superarlos y, la apropiación que mediante la *Aufhebung* se ejercía en ellos, solo es posible en la medida en que el saber los diluye en la homogeneidad.

Luego, la totalidad abrazada por la obra de Hegel mediante la incorporación del propio discurso como objeto del saber, es la mutilación que solo ve en la autoconciencia el principio de lo real. La heterología, viene a ser de este modo un método deconstructivo del saber, describe la mutilación inherente a la totalidad que este supone. El sistema acabado del saber no abraza la totalidad de lo real si no es a condición de negar ontológicamente todos los elementos heterogéneos al sistema.

Así entonces, al procedimiento que guía la *Fenomenología del Espíritu* podemos asociarlo con el de asimilación y excreción que la heterología denuncia y por el cual se nos muestra que la totalidad hegeliana es una tota-

lidad vacía, reducida a la conciencia de sí misma y que solo capta lo heterogéneo en la memoria (*Erinnerung*) que conserva como la huella de lo que precisamente se ha depurado.

Desde esta perspectiva los conceptos de la obra de Bataille se proponen escapar al dominio de la homogeneidad del saber discursivo. Apuntan siempre hacia la heterogeneidad desde la cual los elementos homogéneos muestran su precariedad.

El concepto de inmanencia está estrechamente ligado con la totalidad en dos sentidos. Por una parte, en tanto es concebida como la ausencia de la escisión que la conciencia de sí representa, es afín a la del ser *total* o no mutilado que Bataille asociaba con el problema central de la obra de Nietzsche; por otra, su radical heterogeneidad con respecto al saber en tanto es la negación del principio sobre el cual el mundo del sentido se funda (la conciencia) y por el cual podemos entender que lo real está fuera del saber.



## CAPÍTULO 3

### *Genealogía del orden homogéneo*

#### I. LA PERSPECTIVA GENEALÓGICA

La precariedad de los seres que implica la mutilación de la totalidad se revela en la integración a la homogeneidad de aquellos elementos que solidariamente imponen –al fijar el sentido– el confinamiento de la existencia a la particularidad de un fin: sujeto, proyecto de utilidad, saber, moral, emancipación, Dios. El análisis de estos mismos elementos permanecerá –junto al de las expresiones heterogéneas que excluyen– en las obras posteriores a *Sur Nietzsche* tras el fin de la guerra.

Sin embargo, hemos de llamar la atención sobre dos rasgos referentes a la forma cómo aborda a partir de 1947 esas cuestiones. Por un lado tenemos la articulación de un andamiaje teórico de mayor envergadura y consistencia, que reviste a su obra con un semblante de sistematicidad; por otro, tal «sistematicidad» no tiene la intención de edificar un pensamiento homogéneo, sino que obedece a la formulación de lo que Foucault llamará posteriormente *perspectiva genealógica*, que describe la procedencia y precariedad de los elementos homogéneos de la cultura tales como las prohibiciones, el saber, la religión o el sujeto, así como la necesidad a la cual obedece la presencia de sus aspectos heterogéneos.

Respecto al primer punto, se debe observar que a la escritura fragmentaria de la *Somme athéologique* (con un estilo convulsivo que contagia la asfixiante condición del suplicio) y a la revuelta sacrificial de *Acéphale*, sucede un pensamiento que analiza más sistemáticamente las relaciones tanto de los componentes de la cultura solidarios con el sentido, como de las manifestaciones que lo niegan.

Lo mismo en las obras que componen «*La Part maudite*» como en «*Théorie de la religion*», el no saber no se manifiesta tanto en el desorden voluntario de la escritura, como en la meta y «fundamentos» que contienen. Pues aún con el orden y coherencia de su exposición en dichas obras, estas se construyen sobre el terreno que precisamente se define por su oposición al saber mismo, fuera del horizonte de los fines homogéneos. El *instante*, el *no saber* o la *inmanencia*, son nociones que, constituyendo el punto de partida de sus análisis, son impenetrables para el saber. Si su desarrollo conceptual cuenta con una ilación que está ausente en *La Somme athéologique* (cuya composición rompe la continuidad discursiva con deliberada frecuencia), esta ilación se sustenta no obstante de igual forma en el vacío del saber.

Esto no implica que dichas obras cambien en modo alguno el trasfondo del pensamiento de Bataille. Por ello podemos considerar con Robert Sasso la importancia de leer su obra como conjunto y comprender cómo el desorden sistemático en algunos de sus libros es perfectamente coherente con la sistematicidad ordenada de otros, y que por lo tanto «*leer a Bataille es necesariamente leer todo Bataille*».<sup>1</sup>

También debemos agregar que, aunque esta diferencia nos parezca meramente formal, no es del todo baladí, pues la articulación lograda en ellas muestra el esfuerzo por integrar las ideas y posturas que tenían ya una expresión en las obras anteriores, para introducir una perspectiva que posibilitaba el empleo de la razón contra sí misma.

Ahora bien, lo que articula las obras de fines de los cuarenta es precisamente el segundo rasgo que hemos señalado y que consiste en la *perspectiva genealógica*, que tiene como objeto la descripción del origen de los componentes del sentido y sus respectivas manifestaciones negativas.

Michel Foucault ha descrito en «*Nietzsche, la genealogía, la historia*», los rasgos básicos de las concepciones y tendencias que subyacen a la labor genealógica. Aunque en su análisis toma como referencia la filosofía del filósofo alemán, encontramos una gran afinidad con los procedimientos empleados por Bataille en sus obras: *la procedencia heterogénea de los valores*

~~~~~  
¹ Aunque ello no implique que podamos precisar las diferencias formales de su escritura. Lo cierto es que los diferentes usos que hace de ella no implican que su obra pueda fragmentarse y tomarse como un corpus que replantee las cuestiones tratadas. El desorden presente en obras como *L'Expérience intérieure* o *Le Coupable* es perfectamente comprensible desde el punto de vista de sus obras más sistemáticas y hay entre ellas una solución de continuidad, que en su visión como conjunto tiene plenamente lugar. *Cfr.*, Robert Sasso, *op. cit.*, p. 39.

*trascendentales de la cultura, la emergencia de las fuerzas en conflicto que los ven nacer,*² *el sentido histórico*³ (que resalta el uso *paródico* de la realidad, la destrucción de las identidades y el uso sacrificial de la verdad) y sobre todo la *destrucción del sujeto del conocimiento*.⁴ Todos ellos encajan con el análisis del hombre que Bataille nos ofrece.

Esto se vuelve manifiesto de manera más evidente por el *sentido histórico* que las obras de este periodo poseen. No solo el origen históricamente ofrecido de instituciones y valores como el matrimonio monógamo, las prohibiciones referentes a la muerte y la reproducción, el origen de las sociedades militares, las religiones históricas, etc. encuentran cabida en ellas, sino que la estructura misma de obras como «*La Part maudite*» o «*Théorie de la religion*» se guía en función del análisis histórico de los elementos que postulan, como el gasto improductivo o lo sagrado.

Por otra parte, las consideraciones que en estas obras se hacen en torno a los elementos homogéneos de la cultura tales como las prohibiciones morales, el trabajo, la religión o el sujeto, destacan siempre la escisión que es inherente a su origen. Mientras la sociedad concibe dichos elementos teniendo su fin en sí mismos, el análisis de Bataille destaca su *procedencia heterogénea*, que muestra su carácter tributario y servil (piénsese por ejemplo en el Bien moral, que según su análisis no constituye un fin para sí, sino solo un medio para el trabajo) y que tienen además desde su origen huellas del conflicto con aquellas instancias que conforman la «parte maldita» de la existencia social.

De acuerdo con Foucault, la genealogía describe la *emergencia* de los elementos que componen la vida del espíritu, señalando la presencia de los conflictos con aquellas fuerzas opuestas, desmitificando así el origen privilegiado que la historia tiende a conferirles.⁵ En el caso de Bataille, la emergencia se expresa en la polaridad de los elementos homogéneos y heterogéneos en conflicto desde sus primeras manifestaciones. Así, más allá de las determinaciones históricas que dan forma a la existencia del hombre, esta siempre oscila entre dos inclinaciones opuestas y en constante pugna: la que tiende a fragmentar su existencia en función del sentido y la que se

2 Michel Foucault, *Nietzsche, la genealogía y la historia*, Pre-Textos, Valencia, 2008, pp. 24, ss.

3 *Ibid.*, p. 62-63.

4 *Ibid.*, pp. 69, ss.

5 *Ibid.*, p. 34.

resiste a caer en la precariedad a la que este reduce. Dicha oscilación se juega sobre el plano de los múltiples aspectos que conforman la cultura, pero pareciera que las manifestaciones donde la oposición se encuentra en juego tienen un trasfondo común que vuelve solidario su origen.

Teniendo como base la polaridad que pone en movimiento la oscilación constante de la existencia humana, Bataille analiza en cada una de las obras de madurez el origen de la oposición de los distintos elementos que se sitúan en uno u otro polo de la cultura. La polaridad es abordada en cada obra desde un sesgo distinto. Así, la *Economía general* opone el gasto funcional al gasto improductivo; el análisis de la soberanía, el tiempo servil del trabajo al instante; el origen de la religión, lo profano a lo sagrado; el erotismo, el mundo de las prohibiciones al espíritu transgresor. Se trata de aspectos cuyas oposiciones tienen entre sí vínculos estrechos y cuyo núcleo común solo puede fijarse en función del aspecto que se tome como punto de partida al leer su obra.

Así, la polaridad básica de la existencia humana puede encontrar su significado en cualquiera de las oposiciones mencionadas, por la que cada una se ofrece a los lectores como la posibilidad de guiar el recorrido por la obra de Bataille. Pero el núcleo común de ellas se nos muestra en el carácter ficticio del que viene a ser el fundamento del ámbito homogéneo de la sociedad: el espejismo del Yo o del *ipse*. Y ya que los signos que lo manifiestan (el trabajo, las prohibiciones, el tiempo o el lenguaje, etc.) constituyen las diversas expresiones de su presencia, podemos encontrar en la noción de *trascendencia* –es decir, de la escisión originaria donde aparece el «Yo»– la que describe los componentes más simples de su emergencia.

El «Yo», teniendo como origen la existencia especular, revela la ficción de su identidad si consideramos que en el mundo –más allá del sentido que la misma especulación le confiere– tal desdoblamiento no tiene lugar fuera del hombre. Esta escisión originaria de la conciencia expresa en otros términos la mutilación que hemos abordado en el capítulo precedente. El vacío sobre el cual se suspende su origen da cuenta de la realidad heterogénea que le da origen: la ausencia del desdoblamiento: la continuidad o inmanencia de los seres.

2. LA INDIVIDUALIDAD Y EL SER DISCONTINUO

En *Théorie de la religion* Bataille identifica la noción de inmanencia con la de continuidad de los seres. La noción de «*ser continuo*» es, en su oposición a la de «*ser discontinuo*», empleada para describir la relación que los seres individuales establecen con la totalidad. Así, un individuo es concebido como un ser discontinuo en la medida en que su propia existencia depende de una identidad que se escinde de la de los demás seres. La identidad de un ser individual, lejos de ser algo positivo en el mundo, está suspendida sobre el vacío de la negatividad que dicha escisión establece. En el sentido de *estar escindidos* es que los individuos son seres *discontinuos*.

A diferencia de estos, los seres subsistentes en la *continuidad* no poseen una identidad que los escinda de la totalidad difusa e impersonal del Universo. Una piedra, una gota de agua o una nube, solo poseen «identidad» en cuanto el entendimiento humano abstrae de ellos y los pone como *cosas*. Así, toda *identidad* es por principio convencional, tanto la que se atribuye a los seres continuos como la de los discontinuos, aunque tenga un significado distinto en la existencia de unos y otros. Esta diferencia consiste en la necesidad de la separación inherente a la existencia misma de los seres discontinuos, es decir, que su propia existencia depende de su manifestación como individuos que son para sí.

Así entonces, la discontinuidad de los seres es proporcional a la individualidad implicada en su existencia. El mismo vocablo *individuo* nos remite a una concepción donde subyace la *división* como principio que delimita la identidad de un ser frente a otros: un *individuo* es lo *no-dividido*, aquello que se presenta al entendimiento como un elemento atómico en oposición a aquello de lo que está separado, es decir, del resto de los seres. Su existencia implica la posesión de un grado de identidad que lo distingue y separa de todo aquello que él mismo no es, de lo que queda fuera de la esfera cuya cohesión lo mantiene como un ser cuya subsistencia es posible en virtud de su aislamiento y está condicionada por la unidad que es correlativa a un límite. Ser un individuo significa entonces estar aislado del resto de los seres en proporción a la distinción misma que lo separa de ellos.

La unidad de las cosas y de los seres en el interior de un límite es obligada como condición *sine qua non* de su existencia. Siendo así, es conocido como un producto definido dentro de una materia indefinida y una forma o estructura que la delimita.⁶

Siendo la individualidad correlativa a la delimitación de la propia identidad que constituye, lo es también a su separación del resto de los seres. Mientras más se es un individuo, es decir, mientras más profunda es la identidad que lo distingue del mundo, más distanciado se encuentra de él.

La individualidad entraña por lo tanto una pérdida: la de aquello que está fuera de los límites que dan al individuo su aparente identidad e impiden su disolución en la *totalidad*, con la cual menguan sus vínculos inmediatos. En la medida en que un ser se distingue de otro, las relaciones surgidas de dicha distinción ponen en riesgo la existencia propia del ser tomado aisladamente. Lo que se pierde en dicha relación es lo *otro* distinto al individuo. Volvamos sobre un pasaje que lo expresa:

Yo existo, –suspendido en un vacío realizado – suspendido en mi propia angustia – diferente de todo otro ser, de tal forma que los diversos eventos que pueden alcanzar a cualquier otro y no a *mi* rechazan cruelmente a ese *yo* fuera de una existencia total.⁷

Simultáneamente a la pobreza experimentada en la pérdida de la existencia total, surge la puesta en marcha del deseo que imprime la necesidad de plenitud. La búsqueda por asimilar lo otro, o mejor dicho, la apuesta que el individuo tiene por desvanecer el límite que lo separa de él, es la premisa bajo la cual actúa toda sed de comunicación,⁸ que –elevada por Bataille a principio ontológico, más que a un mero acto semiótico– es fundamentalmente la puesta en juego del límite de la identidad de los seres. La comunicación es el acto por el cual el aislamiento de los seres es solo relativo. Pero la comunicación profunda dista mucho de ser efectuada por los procedimientos habituales del lenguaje humano. Es ante todo deseo de fusión con el otro. Todo ser que se comunica lo hace en la medida de su necesidad por

~~~~~  
6 Robert Sasso, *op. cit.*, p. 158.

7 *Sacrifices*, OC, I, p. 89.

8 *Cfr. supra*, p. 30.

romper el aislamiento al que su grado de individualidad le destina. Razón por la cual, la discontinuidad de los seres siempre entraña la búsqueda de comunicación.

Ahora bien, la discontinuidad del ser aislado (el individuo) es abordada por Bataille en dos sentidos que se distinguen por el grado de aislamiento de los seres que describen: así, la discontinuidad puede ser abordada desde el significado que tiene para el organismo vivo (*L'Érotisme*) y desde el del ser consciente (*Théorie de la religion*). Esta doble significación por principio nos da cuenta de que la necesidad y el aislamiento del ser vivo son distintos de los de aquel que además de estar vivo *es consciente*.

Así entonces, el hombre en tanto que es vivo y consciente puede aparecer como un ser en el que confluyen ambas formas de escisión con el *todo*: la vida y la consciencia.<sup>9</sup> Esto no sería una mera suma o incremento del carácter discontinuo del hombre pues a la discontinuidad de la consciencia le es condición necesaria la discontinuidad de la vida. Esta consideración es útil para determinar la relación entre ambas formas de discontinuidad que por otra parte no nos presentan problemas aislados. Los elementos dados en la discontinuidad del ser orgánico se presentarán también en la discontinuidad de la conciencia, aunque en ella adquieren un significado distinto. La razón de ello es que la discontinuidad e individualidad que de manera precaria se anuncia en los seres vivos, aparece en el mundo de la cultura –en tanto históricamente representa el desenvolvimiento de la subjetividad y del aislamiento de los individuos– al dar nacimiento a una esfera que estaba ausente en la animalidad: la representación de sí mismo.

Por lo tanto, algunos elementos presentes en la cultura, tales como las prohibiciones, tienden a conservar el principio discontinuo que los funda y por ello precisamente prestarán la mayor atención a lo que, incluso en los meros seres orgánicos, tiende el puente entre la continuidad y la discontinuidad de los seres. Pues ahí dónde la disolución de la discontinuidad del hombre en tanto que ser vivo aparece, también encontramos el objeto de las prohibiciones que ante todo pretenden erradicar la violencia que la continuidad de los seres implica.

---

<sup>9</sup> Es necesario remarcar que la vida, o mejor dicho el organismo vivo, no está exento de participar del todo y que no es en virtud de ello propiamente un individuo. Pero su constitución es tal que lo aproxima a los límites en los que aparece la forma de la individualidad. Basta comprobar que cuando Bataille busca establecer el límite que conforma la conciencia de sí mismo, la distingue de la conducta que quizás se aproxima más a ella: el acto por el cual un animal devora a otro.

### §1. *El organismo como ser discontinuo: la muerte y la reproducción*

Es en *L'Érotisme* donde aparece la noción de discontinuidad que se asocia a la existencia de los seres vivos. De manera sucinta podemos enunciar que tal discontinuidad aparece desde el momento en que a su existencia individual le es inherente la presencia de los fenómenos de la reproducción y de la muerte.

Así, al inicio de *L'Érotisme* Bataille aborda la reproducción de los seres vivos para mostrarnos por un lado el vínculo que tiene con la muerte; por otro y en virtud de tal relación, establecer la oscilación que experimentan los seres vivos entre la continuidad y la discontinuidad:

Intentaré demostrar ahora que, para nosotros que somos seres discontinuos, la muerte tiene el sentido de la continuidad del ser: la reproducción se dirige a la continuidad de los seres, más ella pone en juego la continuidad, es decir que ella está íntimamente ligada a la muerte.<sup>10</sup>

Mientras permanece vivo, el animal es un ser discontinuo. Un ser cuya existencia depende de un frágil equilibrio, cuyo riesgo de sucumbir está siempre presente. Para conservarse vivo, el animal tiene necesidad de la puesta en marcha del sistema de instintos que le permiten sobrevivir. Requiere incluso implementar «acciones»<sup>11</sup> que le permitan conservarse como tal: alimentarse, protegerse de los elementos, luchar, huir de sus depredadores, etc. Su instinto le permite protegerse del medio que continuamente amenaza su precaria integridad. El animal solo subsiste en la medida en que reacciona ante las adversidades de su entorno para lograr su propia conservación. En este proceso de lucha con el entorno es que la discontinuidad de un ser se hace manifiesta, pues ella es quien le permite conservarse como ser vivo individual y queda suprimida una vez que muere: «*La muerte destruye, reduce a NADA al individuo que se tomaba y al que los demás tomaban como una cosa, idéntica a ella misma*».<sup>12</sup> La muerte por lo tanto queda abolida al mismo tiempo en que el animal como ser discontinuo se suprime. El instinto de conservación funda una primera

<sup>10</sup> *L'Érotisme*, OC, X, p. 19.

<sup>11</sup> Las comillas pretenden matizar aquí el sentido de «acción» ya que no nos referimos aquí a la acción negativa o mediadora que solo aparece en la conciencia. *Cfr. infra*, pp. 173, ss.

<sup>12</sup> *La Souveraineté*, OC, VIII, p. 264.

forma de discontinuidad debido a que la muerte es justo lo que está fuera del límite que conserva la identidad del ser vivo.

Lo más violento para nosotros es la muerte que, precisamente, nos arranca de la obstinación que tenemos por ver durar el ser discontinuo que somos. Nos falta valor ante la idea de que la individualidad discontinua que está en nosotros se anulará súbitamente.<sup>13</sup>

Una vez que el animal ha muerto, ha desaparecido con ello el ser discontinuo que era. Decir «ha pasado a la continuidad» es ciertamente un contrasentido, pues pensar que el animal muerto *pasa* en el momento de su anulación a un estado de continuidad supone la conservación del animal que ya no es. Esto sería semejante a la tesis de Schopenhauer, quien dice:

Ningún individuo es apto para continuar eternamente: se sumerge en la muerte. Sin embargo, no perdemos nada con ello. Pues a la existencia individual subyace una totalmente distinta de la que es manifestación. Esta no conoce el tiempo, y por lo tanto tampoco la permanencia ni la muerte.<sup>14</sup>

La muerte en Schopenhauer es privativa solo de ciertas manifestaciones de la voluntad (los seres vivos), pero no es significativa para la voluntad misma. El individuo solo tiene sentido para el mundo de la representación. Pero el ser originario carece del principio de individuación como tal. A esto subyace obviamente su metafísica que, haciéndose eco de la dualidad kantiana de fenómeno y cosa en sí, pretende describir los rasgos de esta última bajo la noción de *Voluntad (das Wille)*.<sup>15</sup>

De forma semejante, para Bataille la muerte solo es tal desde la perspectiva de la discontinuidad que toma en consideración a los individuos, pues fuera de la abstracción que los separa, ella *no es* en absoluto. Es lo que quiere decir cuando afirma en *L'Expérience intérieure*: «*la muerte es en cierto sentido una impostura*».<sup>16</sup> Pues solo desde la perspectiva limitada del individuo, solo en tanto el individuo que vive pretende evitarla, ella aparece como lo más

<sup>13</sup> *L'Érotisme*, OC, X, p. 22.

<sup>14</sup> A. Schopenhauer, *Parerga y Paralipómena*, II, Trotta, Madrid, 2009, p. 284.

<sup>15</sup> Cfr. A. Schopenhauer, *El Mundo como voluntad y representación*, I, Trotta, Madrid, 2004, pp. 165, ss.

<sup>16</sup> OC, V, p. 83. Este es el título de una sección de la tercera parte de *L'Expérience intérieure* titulada, «*Antécédents du supplice (ou la comédie)*».

terrible. Lo que conforma a un individuo como ser aislado es justamente esa evasiva. Solo en la medida en que procura evitar desaparecer, es como el individuo mismo es. Pues, tomando a la vida como conjunto, la aniquilación de un individuo no significa nada, ya que la muerte solo lo es de un individuo, que para el conjunto de la vida solo constituye un eslabón de sus ciclos constantes.

La escasa significación del individuo para el conjunto de la vida nos la demuestra particularmente otro de los rasgos distintivos de la vida: la reproducción. El que los individuos vivos puedan dar origen a otros individuos, muestra el carácter inofensivo de la muerte para el conjunto de una especie. La existencia de la vida precisa de ambas instancias para tener lugar. Por ello hay una relación profunda entre ambas, relación que Bataille explora tomando como punto de partida la situación ejemplar de la reproducción asexual.

Dicha forma de reproducción (mitosis) en la simplicidad de su proceso ilustra de manera clara las implicaciones existentes entre la muerte y la reproducción. En los organismos más simples, formados por una sola célula con un solo núcleo (esta forma de reproducción se da también en las células procariotas sin núcleo definido), la reproducción consiste en el crecimiento progresivo de la célula hasta que el núcleo termina por dividirse (cariocinesis) para después partir el citoplasma (citocinesis) con una membrana celular definida. El ser individual que era la célula desaparece y su núcleo se escinde formando un par de células que, si bien le conservan, ya no son *el mismo individuo*. Por división, lo que era *fatalmente* un individuo desaparece como tal, es decir, muere al tiempo que se mantiene en las células que han nacido de su división, extinguiéndose así el individuo en el momento mismo en que se reproduce. En ese sentido, la muerte y reproducción del organismo unicelular es simultánea e implica la desaparición del ser discontinuo.

En la reproducción asexual, el ser simple que es la célula se divide en un punto específico de su crecimiento. Se forman dos nuevas, y de un solo ser resultan dos. Más no podemos decir que de un primer ser ha nacido un segundo. Los dos seres nuevos son igualmente productos del primero. El primer ser ha desaparecido. Esencialmente ha muerto, puesto que no sobrevive en ninguno de los dos seres que ha producido. No se descompone a la manera de los animales

sexuados que mueren, pero deja de ser en la medida en que era discontinuo. Solamente en un punto de la reproducción hubo continuidad. Existe un punto donde el *uno* primitivo deviene *dos*. Desde que hay dos, hay una nueva discontinuidad en cada uno de los seres.<sup>17</sup>

En la desaparición de los individuos celulares, la continuidad se manifiesta de forma más clara que en los organismos sexuados porque en ella no hay una destrucción material o descomposición del organismo. La célula que se reproduce permanece materialmente en aquéllas en que se ha dividido. No hay un cadáver de los organismos que se reproducen por mitosis, pero hay una desaparición del individuo unicelular que nos revela el vínculo que la discontinuidad implica para el ser tomado como individuo aislado.<sup>18</sup>

En las especies pluricelulares cuya reproducción consiste en la unión de gametos que son genéticamente distintos para crear un cigoto que adquirirá las características fisiológicas y morfológicas de la especie por división de las células especializadas (fecundación), hay ciertas diferencias que Bataille precisa en relación con la continuidad y discontinuidad de los organismos asexuados. La más representativa es que la muerte de los animales sexuados no está presente de manera total en el momento mismo de la reproducción. Los individuos de las especies que se reproducen sexualmente mueren y se descomponen independientemente del momento de su reproducción para el cual han contribuido con una célula especializada, conservando su discontinuidad aún después del acto reproductivo.

<sup>17</sup> *L'Érotisme*, OC, X, pp. 19-20.

<sup>18</sup> En *Más allá del principio del placer*, que es el texto en que por primera vez postula el «instinto de muerte» y sus vínculos con el «instinto de vida» (que posteriormente derivaran en las pulsiones de Eros y Tánatos), Freud somete a consideración la situación de la muerte y reproducción de los organismos unicelulares (Cfr. Freud, «Más allá del principio del placer», en *Psicología de masas*, Alianza, Madrid, 1974, pp. 118-135). Para ello confronta las tesis de Weisman y los experimentos de Woodruff con las concepciones de Goethe, Nicolai Hartmann y los estudios de laboratorio de Maupas y Calkins. Los primeros negarían la muerte de los organismos unicelulares, afirmando su conservación tras la mitosis y su correspondiente «inmortalidad natural», mientras que los últimos defendían la tesis de la desaparición del individuo, aún y cuando no haya un cadáver tras su reproducción. Freud sintetiza así la opinión de Hartmann: «Hartmann no caracteriza la muerte por la aparición de un «cadáver», de una parte muerta de la sustancia animada, sino que la define como «término de la evolución individual»», *Ibid*, p. 122. La cuestión es relevante para Bataille, pues a diferencia de Freud (que sostiene la dualidad de las pulsiones de vida y de muerte), quiere mostrar la identidad íntima de la muerte y la reproducción (que lo situaría de lado de Hartmann y Goethe en este punto).

La misma continuidad no puede aparecer en la muerte de los seres sexuados, cuya reproducción es en principio independiente de la agonía y de la desaparición. Pero la reproducción sexual, que pone en juego la división de células funcionales, de la misma forma que en la reproducción asexuada, hace intervenir una nueva suerte de pasaje de la discontinuidad a la continuidad. El espermatozoide y el óvulo son en su estado elemental unos seres discontinuos, pero se unen, y como consecuencia, una continuidad se establece entre ellos para formar un nuevo ser, a partir de la muerte, de la desaparición de seres separados.<sup>19</sup>

Observemos por lo tanto que si en la reproducción asexuada, la continuidad de un ser se da en la cadena de divisiones de la que él es un eslabón, en la sexual requiere de la unión de células discontinuas. Lo cual da a los animales sexuados el carácter de seres incompletos, pues el animal sexuado no tiene la posibilidad de reproducirse por sí solo (salvo en los casos de partogénesis), requiriendo por lo tanto de la unión con otro individuo de la misma especie para generar las condiciones de su reproducción. Así, el acto sexual es en los animales, como la muerte, el pasaje de la discontinuidad a la continuidad que borra las incipientes huellas de su individualidad.

Aunque al respecto hay que considerar que, si la continuidad del organismo unicelular fusionaba su muerte con el momento de su reproducción, en el organismo sexual ambas formas de continuidad (muerte y reproducción) estarán dissociadas. No es a través de su desaparición en tanto que individuo dado en el procedimiento de división celular lo que le permite reproducirse, requiere de otro individuo para llegar a la continuidad que la reproducción restituye y en la que, además, el individuo se conserva como tal una vez efectuado el acto reproductor.

Estas observaciones nos ayudan a comprender cómo la discontinuidad de los seres sexuados es más enfática que aquella de los organismos asexuados. Pues junto a la disociación abstracta del organismo como ser individual separado (que en su mera abstracción pertenece también al individuo unicelular asexuado), en el individuo sexual, la reproducción y muerte aparecen diferidas. Esto no disminuye la relación que existe entre la reproducción y la muerte, pero enfatiza la condición de individuo, que ahora, debido a su permanencia como individuo sexual, aparece distinguido con mayor clari-

---

<sup>19</sup> *L'Érotisme*, OC, X, pp. 20.

dad del individuo resultante de su unión, «*El nuevo ser es él mismo discontinuo, pero porta en sí el pasaje a la continuidad: la fusión, mortal para ambos, de dos seres distintos*».<sup>20</sup>

Podríamos por lo tanto equiparar el acto sexual como la búsqueda de unión que permite una relativa perpetuación del individuo. De ahí que la muerte del individuo sexual sea la de su organismo como tal y que sus restos materiales no sean la fuente de perpetuación de la especie, como lo es el cuerpo del organismo unicelular, sino más bien un signo de la progresiva individualidad que caracteriza a los organismos más complejos. Es también lo que da origen a la búsqueda por mantener la continuidad con los seres que solo se logra en el momento preciso del acto sexual.

Para Bataille la continuidad ofrecida por la muerte y el acto sexual, son diferentes expresiones de un mismo principio: la desaparición del individuo. Presenta unidos, los principios que la teoría de los instintos de Freud mantiene separados, esto es, las pulsiones de vida y muerte. Así, en *El Malestar de la cultura* Freud escribe:

Partiendo de ciertas especulaciones sobre el origen de la vida y sobre determinados paralelismos biológicos, deduje que, además del instinto que tiende a conservar la sustancia viva y a condensarla en unidades cada vez mayores, debía existir otro, antagónico de aquél, que tendiese a disolver estas unidades y a retornarlas al estado más primitivo, inorgánico. De modo que además del Eros habría un instinto de muerte; los fenómenos vitales podrían ser explicados por la interacción y el antagonismo de ambos.<sup>21</sup>

Mientras Freud intenta mantener ambos principios separados, poniéndolos como fuentes autónomas de la conducta instintiva, Bataille postula su unión, que resalta una oposición no ya de los instintos –que muestra como uno solo– sino una oposición de carácter más amplio, que describe el rasgo fundamental de la vida: la oposición entre el individuo separado y la continuidad de la vida a la que pertenece.<sup>22</sup>

~~~~~  
²⁰ *Idem*.

²¹ Sigmund Freud, *El Malestar en la cultura*, Alianza, Madrid, 2008, p. 109.

²² Jean Baudrillard ha observado también la diferencia en el modo de considerar la relación de la sexualidad y la muerte en ambos autores. Para Bataille «*La muerte y la sexualidad, en lugar de enfrentarse como principios antagonistas (como en Freud), se intercambian en el mismo ciclo, en la misma revolución cíclica de la continuidad*», *El Intercambio simbólico y la muerte*, Monte Avila Editores, Caracas, s/a.

Bataille muestra cómo los instintos de muerte y de vida resultan simbióticos y nos ayuda a comprender que el impulso de la reproducción no es en el fondo sino el anhelo mismo de morir. Esto le sitúa en una perspectiva distinta a la de Freud, pues la separación entre el instinto de vida y muerte, solo es tal, cuando la conciencia ha introducido la polaridad dentro de lo que por principio está exento de ella, polaridad presente solo ante la conciencia, que los pone como separados.

La unión de ambos principios (amor y muerte), aparentemente contradictorios, es descrita por Bataille a partir del juego de la discontinuidad y la continuidad, por la cual el individuo vivo manifiesta la escisión con respecto a sí mismo. Es decir, es continuo con la vida en la medida en que deja de considerársele como individuo. Ahora bien, tanto en el acto sexual como en la muerte desaparece la discontinuidad que como individuo tenía. Ambos actos, (unidos en el organismo unicelular pero separados en el sexual) tienen de todas formas la misma significación, pues son la puesta en juego del paso de la discontinuidad a la continuidad del organismo frente a lo otro, por medio de la disolución de sus mutuos límites.

Pero mientras la disolución del organismo unicelular es total debido a que en ella el individuo se pierde como tal de manera definitiva, es parcial en el organismo sexual (puesto que después de la fusión dada en el acto reproductivo recupera nuevamente su individualidad) pues solo se diluye de manera definitiva con la muerte, que lo restituye a la continuidad de los seres inertes.

Esta cuestión fue importante incluso para Hegel, quien en sus escritos de juventud había prestado atención a la relación entre el organismo vivo con la totalidad, señalando el aspecto contradictorio de la vida como el punto fundamental de su comprensión.

Existe una oposición absoluta. Un tipo de oposición es la multiplicidad de los vivientes; los vivientes tienen que ser considerados como organizaciones. La multiplicidad de la vida [se piensa entonces] como una oposición; una parte de esta multiplicidad (y esta misma parte es una multiplicidad infinita, ya que es viviente) se considera solo en cuanto esta relación, como lo que tiene su ser

p. 180. Esta sutil diferencia permite comprender que «*Lo que le falló a Freud, no es ver en la muerte la curvatura misma de la vida, es haberle extraído el vértigo, el exceso, el vuelco de toda economía de la vida que ella opera; es haber hecho de ella, en cuanto impulso final, una ecuación en retraso con la vida. Es haber enunciado su economía final bajo el signo de la repetición, y haber omitido el paroxismo*», *Ibid*, p. 181.

únicamente en cuanto unificación; la otra parte –que también es una multiplicidad infinita– se considera solo en cuanto está en oposición, como lo que tiene su ser únicamente por la separación de aquella otra parte. Así, también aquella otra parte se determina en cuanto algo tiene su ser solo por la separación de esta última parte. [...]

La primera parte se llama organización, individuo. Se aclara por sí solo que esta vida, cuya multiplicidad se considera solo en cuanto relación, cuyo ser es esta relación, puede ser considerada por un lado, como [algo] parcialmente diferente de sí mismo, como mera multiplicidad; su relación [entonces] no es más absoluta que la separación de lo así relacionado. Por otro lado, esta vida debe ser pensada como algo que tiene la posibilidad de entrar en relación con lo que excluye de sí misma; [esto es], la posibilidad de la pérdida de la individualidad, la posibilidad de vincularse con lo excluido.²³

Hegel sin embargo disminuyó posteriormente la importancia de la relación entre el individuo orgánico y la totalidad de lo vivo. Mientras que para Bataille el pasaje de la discontinuidad y la continuidad del organismo vivo presentes en la muerte y la reproducción fue empleada para abordar el significado de ambas una vez que la conciencia está implicada en el acto erótico.

Si ya la sexualidad como acto biológico muestra la búsqueda de disolución del ser escindido, el acto erótico, que añade a la mera conducta instintiva la naturaleza simbólica de la cultura implicada por la conciencia, abrirá el espacio a través del cual, el ser individual (que ya no solo debe su «individualidad» a la oposición simbiótica de vida y muerte, sino a su ser *para sí*, con lo cual alcanza la individualidad plena, aquella que se abre ante el sentido) no solo restituye su continuidad en la fusión implicada en la vida reproductiva (la totalidad a la que pertenece), sino que impondrá la disolución del Yo en tanto que autoconciencia, lo que implica la acción negativa sobre todo lo que se funda en los principios de la individualidad consciente.

Toda la puesta en marcha del erotismo tiene como fin alcanzar el ser en lo más íntimo, al punto donde el corazón falta. El pasaje del estado normal al del de-

²³ Hegel, «Fragmento de sistema», en *Escritos de juventud*, p. 399. En el quinto capítulo de la *Fenomenología* (concretamente en el apartado de la «Razón observadora»), Hegel volverá sobre este mismo problema, pero ahora con la intención de negar que la relación de la autoconciencia con la totalidad esté fundada en esta oposición de la vida, *Cfr. Fenomenología del espíritu*, pp. 362-392.

seo erótico supone en nosotros una disolución relativa al ser constituido en el orden discontinuo.²⁴

Sin esta pugna por recuperar la continuidad, que como individuo está rota, no podría mantenerse la vida que por lo tanto subsiste debido a la tensión entre la afirmación de la individualidad y su negación. Situación paradójica desde el entendimiento, que tiende a aislar los términos en oposiciones que parecieran mostrar la vida como una contradicción.

Evidentemente, en el terreno del erotismo (que en sentido estricto es solo concerniente al ser humano) la conciencia de la muerte introduce un elemento que resulta ajeno al mero instinto animal.

El erotismo del hombre difiere de la sexualidad animal en que pone la vida interior en cuestión. *El erotismo es en la conciencia del hombre aquello que pone al ser en cuestión.* La sexualidad animal introduce ella misma un desequilibrio y este desequilibrio amenaza a la vida, pero el animal no lo sabe. Nada se abre en él parecido a una interrogante.²⁵

Por ello es menester aclarar desde ahora que la discontinuidad ligada a la conciencia remite siempre al individuo que es *para sí* mismo tal (que tiene conciencia del *Yo*). Las diversas formas de erotismo que Bataille trata en su obra (de los cuerpos, de los corazones y el divino) estarán sustentadas en la negación de aquello que da nacimiento a una forma diferente de discontinuidad que la del ser vivo, cuya órbita quedaba reducida a la necesidad de extinción de su existencia como ser separado. Por ello, esta segunda forma de discontinuidad es aquella en que la separación queda definida ante la conciencia. El erotismo, al igual que sucedía con la reproducción animal —donde la muerte está ya implicada— será la búsqueda de la negación de la discontinuidad, pero ahora en el sentido de la discontinuidad que se funda en la conciencia. Si la continuidad del animal era posible en tanto se negaba como ser vivo aislado, aquélla que anhela el ser consciente es la que busca dar muerte al sentido que la conciencia introduce.

24 *L'Érotisme*, OC, X, p. 23.

25 *Ibid.*, p. 33.

§2. La trascendencia o la discontinuidad del ser consciente

Si en *L'Érotisme* Bataille introducía los términos de *continuidad* y *discontinuidad* para describir la situación de la individualidad relativa a la muerte y la reproducción de los seres orgánicos, en *Théorie de la religion* ambos términos son empleados en función del significado de la individualidad que entraña la conciencia. La discontinuidad del ser vivo era el resultado de la subsistencia individual en relación a la totalidad de lo vivo, es decir, de la necesidad que tiene el ser vivo de procurar conservarse en la medida de lo posible. Pero esta diferencia aún no era *para sí misma*. Si bien el frágil equilibrio que conserva el ser del individuo vivo requiere fomentar una conducta reactiva en grado proporcional a su complejidad (lo que anuncia ya una conducta dirigida hacia sí misma) el animal no tiene aún la representación de su propia identidad como individuo.

La discontinuidad del ser vivo es desde la perspectiva de la representación de sí mismo –del *ser para sí*– nula en cuanto el animal no ha asumido la conciencia del «Yo». Desde la posición que el animal asume ante sí mismo (*sí mismo* que en tanto ausente no es ninguno) su propio estado se excluye de la discontinuidad que origina la autoconciencia. Por ello, en *Théorie de la religion* a diferencia de *L'Érotisme*, la continuidad es incluso identificada con la animalidad.

El «Yo» tiene la peculiaridad de ser una forma de existencia que solo *acontece* en el momento que se la concibe. Más que una entidad o un ser dado, el yo es el acto mismo de concebirse. Pero el acto de adquirir conciencia de sí mismo solo puede darse en el enfrentamiento y oposición entre algo concebido como propio del sujeto y aquello que se tiene como opuesto a él. Por lo tanto, encontrar el origen de la distinción entre el *sí mismo* y lo *otro* es lo que permite comprender la condición de la conciencia, así como también comprender negativamente aquello que su ausencia implica.

Bataille desarrolla en *Théorie de la religion* una genealogía de la conciencia que busca precisar justamente cuál es la forma incipiente del no-yo que hace posible la autoconciencia. Y puesto que esta necesita de lo «otro» frente a lo cual ella misma emerja, debe aparecer el límite que separa a quien la tiene del resto de los demás seres. El Yo más que ser «descubierto» en este proceso por el cual se discierne lo concerniente a su propia esfera y lo que es ajeno a ella, *nace* en este enfrentamiento: frente al sujeto debe aparecer un objeto y en esta distinción se funda el elemento propio de la conciencia de sí

mismo y por corolario del «Yo». Más que el sujeto haya *adquirido* conciencia de sí mismo, lo relevante es la distinción entre sí mismo y lo otro. El «Yo» solo es en la afirmación de su oposición con las cosas.

Hegel habría afirmado la necesidad de la adquisición plena de la autoconciencia a partir de la conciencia de otro sujeto cuando se da la lucha entre las conciencias contrapuestas. De hecho, el proceso entero de la *Fenomenología* no es quizás sino el enfrentamiento permanente de la conciencia con las diversas formas de alteridad que supone la desigualdad del saber y su verdad. El saber absoluto solo es tal en la medida en que el desfase entre el saber y la conciencia de este saber mismo ha sido superado de manera definitiva. La autoconciencia absoluta solo se adquiere cuando se ha despojado de toda forma de alteridad.

De manera fundamental, el discurso hegeliano refleja la estructura autorreferencial que uno encuentra en su estructura dialéctica de la percepción en la que los objetos del mundo material son transformados en espejos polvorientos que gradualmente se van puliendo más en tanto el sujeto despierta a la autoconciencia. Es decir, el sujeto que primero percibe lo objetivamente dado como permaneciendo opuesto a él eventualmente –a través del proceso de reflexión sobre la conciencia misma– viene a verse a sí mismo en y detrás de la realidad que ha percibido como otro, y así viene a conocer al mundo como su propiedad.²⁶

Esta necesidad de oponer el sujeto al «no-yo» para el surgimiento de ambos había sido postulado ya desde Fichte en la «*Segunda introducción a la Teoría de la ciencia*»:

Tan pronto como el yo es solo para sí mismo, surge para él necesariamente un ser fuera de él. El fundamento del último reside en el primero, el último está condicionado por el primero. La conciencia de sí y la conciencia de un algo que no debe ser nosotros mismos, están necesariamente ligadas.²⁷

Fichte se había propuesto determinar cuál de los términos de la polaridad *cosa en sí-sujeto* era el fundamento del otro, la cuestión consistía en saber si

26 Christopher Gemberchak, *The Sunday of the Negative. Reading Bataille, Reading Hegel*. New York University Press, New York, 2003, p. 127.

27 Gottlieb Fichte, *Introducción a la Teoría de la Ciencia*, UNAM, México, p. 80.

el materialismo (que antepone la cosa en sí) o el idealismo (que antepone el sujeto) postulaba adecuadamente el fundamento de lo real, con lo cual –dado el segundo caso– la incomodidad de la *cosa en sí* derivada de la *Crítica de la razón pura* podría desvanecerse. Por ello, a pesar de considerar que la relación entre la conciencia de sí y de lo otro es solidaria, atribuye al primero ser el fundamento del segundo: «*la primera (la conciencia de sí) debe considerarse como la condicionante, y la última (lo otro de la conciencia) como lo condicionado*».²⁸

El procedimiento que Bataille emplea en *Théorie de la religion* es radicalmente distinto, supone la subsistencia de una alteridad indisolublemente ajena al saber y a la conciencia que implicaría la imposibilidad de que el sujeto pueda atraerla hacia su representación. Sin embargo, el proceso por el cual la conciencia de sí mismo eclosiona, que fija, no el fundamento, sino la génesis del «Yo», es semejante al de Fichte en tanto postula la necesidad de la representación del «no-yo» para dar a luz la posibilidad de representación del sí mismo.

Por eso, si la cuestión relativa a la diferenciación entre el *yo* y el *no yo*, no está exenta en Bataille,²⁹ ciertamente su perspectiva es ajena a la inclinación del idealismo alemán que da prioridad al sujeto por encima del ser. No se propone situar en la polaridad del *yo* y del *no yo* el fundamento de lo real, sino considerar, en primer lugar, el origen de esta dualidad y, en segundo, interpretar las implicaciones derivadas de ella dentro del mundo de la cultura. Este dualismo da origen a la conciencia, pero no a la realidad. La definición de la forma elemental del *no-yo* es necesaria para trazar la génesis del sujeto, pero no del mundo, por ello Bataille parte de la necesidad de establecer el principio de la alteridad como referente para el nacimiento del *sí mismo*, «*no nos conocemos distinta y claramente más que el día en que nos percibimos desde fuera como otro*».³⁰

La conciencia surge por el desdoblamiento de la identidad primitiva del objeto y del sujeto, aunque esto es solo parcialmente cierto, ya que *identidad, sujeto y objeto* únicamente aparecen toda vez que la conciencia ha surgido y por lo tanto solo en un momento posterior a dicho desdoblamiento.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ La importancia concedida al cuerpo, así como la necesidad de la que emana la puesta del objeto como otro, dada en el plano de la utilidad y por consiguiente de la subsistencia, situaría a Bataille en las antípodas de la perspectiva idealista.

³⁰ *Théorie de la religion*, OC, VII, p. 299.

La inmanencia es por lo tanto la noción que posibilita a Bataille concebir a la conciencia como desdoblamiento, como acto de reflexión del sujeto sobre sí mismo a partir de lo otro que trae consigo la anulación de la inmanencia. Esta es «concebida» entonces como el estado de las cosas en ausencia de la diferenciación entre el «yo» y lo «otro», es decir es el estado en que subsisten los seres para los cuales la subjetividad o la representación de sí mismo (y por consiguiente de lo otro) no tiene lugar. Pero por ello mismo es también el estado radicalmente opuesto a la conciencia, en tanto que alteridad absoluta al saber de sí mismo.

Entonces, la inmanencia es el estado opuesto a la conciencia en cuya oposición Bataille pone el origen de la subjetividad, por lo que es necesaria para elaborar su descripción genealógica del Yo. Para haber llegado a la conciencia que se opone a la continuidad indistinta, el hombre primero debió salir del estado de inmanencia donde la diferenciación no tenía cabida.

Por otra parte, la ausencia de conciencia de sí mismo es lo que sitúa a todo ser, incluyendo a los animales, en el horizonte de la continuidad. Por ello todas las cosas en el mundo, al carecer de la posibilidad de distinguir entre sí mismos y el resto de los seres, son indistintas *para sí* e inmanentes a la totalidad.

Salvo para la conciencia, en el mundo no hay distinción alguna entre los objetos. No se trata de una identidad formal de las cosas entre sí, sino de la ausencia misma de la identidad y de la diferencia en tanto que estas solo aparecen ante el discernimiento que la conciencia efectúa. Esta afirmación de la indistinción de las cosas nos puede resultar extraña, acaso también inconcebible. Podemos discernir claramente una piedra de otra y con más facilidad aún, hacerlo de un animal o de una planta en virtud de sus características; podemos, sobre la base de esas mismas características, trazar el límite entre la entidad propia de la piedra y la de la planta y afirmar que se trata de seres distintos. Pero es precisamente a esta actividad del intelecto humano, a lo que la inmanencia del mundo se hurta y se pierde de vista. La piedra no se distingue de ningún ser en el sentido de que esta distinción no le es aprehensible *a ella misma*, de que *para sí* no le es posible trazar el límite entre su entidad y la de aquella que le es ajena. Lo que la inmanencia del mundo encierra es el desconocimiento de sí, la ausencia de una conciencia presente ante sí misma como separada de las demás cosas y distinta de ellas.

En este sentido, toda diferencia trazada entre los seres nace de la ruptura del mundo de la inmanencia y la distinción más primitiva es la que distingue el «*sí mismo*» de lo «*otro*».

Para comprender esto, Bataille discurre sobre el estado de inmanencia en su situación límite: la animalidad. Considerar la animalidad, el punto limítrofe más próximo a la discontinuidad de la conciencia, puede ser muy adecuado para comprender la inmanencia, pues es la forma de existencia que nos resulta más próxima y por la cual podemos dilucidar de un modo más claro lo que nos distingue de ella. Si la animalidad es el límite tras el cual se extiende el mundo de la conciencia, entonces aquello que nos distingue del animal es lo que nos vuelca fuera de la inmanencia de mundo.

No podemos negar que las formas de existencia orgánica y sobre todo las formas de vida animal adquieren modos muy distintos de relacionarse con su entorno a los de las formas de existencia inorgánica. Una piedra, una gota de agua o la cumbre de una montaña no establecen ninguna relación de dependencia con su entorno, no requieren salir de sí mismos para subsistir, solo fluctúan en el juego de fuerzas que la inmanencia del mundo dispone. Estas formas de existencia se hallan atravesadas por un estado de perfecta inmanencia, donde nada se procura siquiera para subsistir y en donde incluso nada es sentido o percibido. La existencia inerte del mineral se encuentra sumida en la más profunda inmanencia. A diferencia de estos seres inertes, el animal que se alimenta con otro entabla una relación de dependencia con algo que le es externo y distinto de su propia entidad (en este caso el animal devorado).

De cierto modo, esto muestra un indicio de discontinuidad en la vida animal. Para sobrevivir requiere establecer cierta ruptura con su presa, difiere de ella en su fuerza, la asecha y posteriormente la mata. En cuanto el hambre lo impulsa emprende con prontitud la cacería, que implica exteriorizarse en la búsqueda del alimento y además tener sensaciones del mundo que lo conduzcan a la satisfacción de su impulso. Por su parte, el animal que se ve amenazado por otro huye de él, se percata del peligro de muerte que un animal de mayor fuerza implica. En ambos casos, tanto el depredador como la presa fundan su propia supervivencia en la diferencia, pues para poder subsistir necesita alimentarse o refugiarse de las amenazas que los asechan. La existencia del animal no se basta a sí misma, su vida requiere la muerte de otro

ser vivo, lo cual introduce una cierta disociación que es inherente a la vida, pero no es suficiente para extraer al animal fuera de la intimidad de las cosas.

Es verdad que el animal, como la planta, no tiene la autonomía con relación al resto del mundo. Un átomo de azogue, de oro o una molécula de agua existen sin que nada de lo que les rodea les haga falta, ellos permanecen en el estado de perfecta inmanencia: jamás una necesidad, y más generalmente nada importa nunca en una relación inmanente de un átomo a otro o a otros. La inmanencia de un organismo vivo en el mundo es muy diferente: un organismo busca alrededor de sí (fuera de sí) elementos que le sean inmanentes y con los que pueda establecer (relativamente estabilizar) relaciones de inmanencia. Ya no está del todo como el agua en el agua. O si se prefiere, no lo está sino a condición de *alimentarse*. Si no sufre y muere.³¹

Ya hemos abordado la cuestión relativa a la *discontinuidad* de los animales que se manifiesta en el doble juego de la reproducción y de la muerte.³² Sin embargo, pese a que la inmanencia del animal se encuentra próxima a la discontinuidad, permanece en él un rasgo fundamental que lo mantiene en el seno de la continuidad: el animal es inmanente al mundo por la nula representación de su propia individualidad. Y como la subjetividad solo es tal en la conciencia de sí misma, el animal permanece en el mundo sin la disociación que acontece en la conciencia que pone al yo frente a lo otro.

3. LA GÉNESIS DE LA CONCIENCIA

§1. El útil como forma incipiente del no-yo

Ser trascendente a la realidad es saberse a sí mismo separado de ella, ubicarse más allá de un límite que la conciencia traza en torno a sí misma y que la escinde de lo que se encuentra tras dicho límite. Bataille al referirse a la inmanencia del animal evoca el acto por el cual un animal devora a otro: «*La inmanencia del animal por relación a su medio está dada en una situación precisa [...] esta situación se da cuando un animal se come a otro*».³³

~~~~~  
<sup>31</sup> OC, VII, p. 292.

<sup>32</sup> Cfr, *supra*, pp. 154, ss.

<sup>33</sup> *Ibid*, p. 290.

La situación del acto de devorar en los animales es ejemplar pues en ella observamos la conducta animal más cercana a la discontinuidad y a la negatividad. Un animal que devora a otro realiza una acción que es de cierta forma semejante al acto que Bataille piensa dando origen a la conciencia. Pero precisamente las razones por las que la relación del depredador y la presa no caen en la discontinuidad de la conciencia nos muestra el punto medular que la define. Esto nos mostrará cómo la discontinuidad de la conciencia está dada en el ámbito de la representación y por lo tanto en el orden simbólico. Por esa razón, el animal que se alimenta de otro no cae aún en lo que denomina *trascendencia*.

Lo que se da cuando un animal devora a otro es siempre el *semejante* de que come [...] No se trata de un *semejante* conocido como tal, pero no hay trascendencia del animal devorador al animal devorado: hay sin duda una diferencia, pero ese animal que se come a otro no puede oponerse a él en la afirmación de esa diferencia.<sup>34</sup>

Cuando un animal se come a otro establece una diferencia que, en tanto no está dada para él, no introduce trascendencia alguna. El animal no se distingue a sí mismo del alimento que devora: lo captura y lo engulle –lo hace desaparecer y lo niega– pero esa negación no es la negación característica de la conciencia que está dada en el orden de la representación, permaneciendo por lo tanto en la indistinción de su intimidad.

¿En qué difiere esta «dependencia hacia el exterior» del animal con la trascendencia o discontinuidad del hombre? ¿Por qué la diferencia, esencial en la vida del animal, no está aún dada *para él*?

Como ya hemos explicado, la distinción trazada por la conciencia exige situar lo externo en una *posición* relativa a la entidad propia, posición que se da solo cuando se subordina la entidad ajena situándola como *objeto*.

La distinción pide una posición del sujeto como tal. No existe una diferencia *aprehensible* si el objeto no ha sido puesto. El animal que otro animal devora no está todavía dado como objeto. No hay, del animal comido al que come, una relación de *subordinación* como la que une un objeto, una cosa, al hombre.<sup>35</sup>

34 *Idem.*

35 *Idem.*

La trascendencia o discontinuidad suspendida sobre la separación del *yo* y del *no yo* precisa entonces la posición del objeto frente a quien lo concibe como tal. La representación de elementos cuya identidad es fijada exteriormente por la conciencia es lo que da nacimiento al mundo de los objetos. La génesis de este mundo es introducida cuando el hombre comienza a fabricar utensilios.

La posición del objeto, que no está dado en la animalidad, lo está en el empleo humano de útiles. Al menos si los útiles como términos medios son adaptados al resultado buscado –si aquéllos que los emplean los perfeccionan. Es en la medida en que los útiles son elaborados en vista de un fin que la conciencia los pone como objetos, como interrupciones en la discontinuidad indistinta. El útil elaborado es la forma naciente del *no-yo*.<sup>36</sup>

El empleo de utensilios como origen de la conciencia que propone Bataille toma en consideración varios elementos. Por una parte, el utensilio crea la forma básica de *mediación*. La mediación introduce la negatividad de la conciencia en tanto que es negación de la *in-mediatez*. El utensilio es de hecho concebido como un medio, como una cosa a la que no solo se le ha asignado un fin, sino que su existencia misma, en tanto que es fabricado, depende del fin para el que se elabora.

El objeto es extraído de la continuidad inmanente al mundo por efecto de la mediación que constituye la *forma* que adquiere. Esto es paralelo al nacimiento del *yo* que, al tener frente a sí un mundo de cosas, da a la realidad de la que antes participaba íntimamente la posición de un *no-yo* frente al cual se escinde.

Si la distinción entre *sí mismo* y el entorno solo puede estar dada en la medida en que se le subordina y se le mira como objeto, se comprende por qué la animalidad se mantiene en los márgenes de la inmanencia del mundo, pues en él no opera la *subordinación* de lo otro en función de *fin*es que se le anteponen.

Así, el tigre no es un sujeto que contemple al ciervo que lo alimenta como un objeto. El animal está en el límite de la inmanencia, en la frontera tras la cual se es trascendente a las cosas. Sin duda percibe, pero esta per-

---

<sup>36</sup> *Ibid*, p. 297.

cepción es inconsciente pues no asume la distinción del objeto como algo distinto de lo que él mismo es, distinción en donde tiene origen la subjetividad, o lo que es lo mismo, la conciencia del yo. Finalmente, «*todo animal está en el mundo como el agua en el interior del agua*».<sup>37</sup>

Desde luego que la conciencia clara de esa escisión no aparece súbitamente con el mero empleo de útiles. Al igual que sucede para Hegel, ella dependerá del desenvolvimiento de la mediación implicado en la Historia. Pues, aun cuando en un primer momento aparece ya el objeto como útil, la separación entre sujeto y objeto es aún confusa:

Pero una objetividad de esta naturaleza, clara en cuanto a la posición separada de un elemento, permanece confusa: este elemento guarda a la vez todos los atributos de un sujeto y de un objeto. La trascendencia del útil y la facultad creadora ligada a su empleo son atribuidos en confusión al animal, a la planta, al astro; son igualmente atribuidas a la totalidad del mundo.<sup>38</sup>

En cualquier caso, ha aparecido el dominio de la subjetividad que, sin importar la confusión por la cual esta se extiende al campo de todas las cosas, ha establecido la interioridad del mundo de la conciencia opuesta a la inmanencia ciega de su ausencia.

Pero esta lectura del devenir de la autoconciencia es distinta en ambos pensadores. Hegel considera que el gradual desarrollo de la autoconciencia implicado en la historia es lo que funda el reino de la sustancia espiritual, esta autoconciencia va desarrollándose hasta alcanzar la precisión de lo que ella misma es. Por eso el saber absoluto no puede desarrollarse sino en el momento en que la negatividad ha desplegado las diferentes figuras de su enajenación (es decir, en las diferentes concepciones de la subjetividad proyectada fuera de sí, en la mera existencia).

Este devenir presenta un lento y moroso movimiento, tan lenta y morosa procesión de los espíritus, una galería de imágenes, cada una de las cuales, dotada de toda la riqueza del espíritu, se mueve tan lenta y tan morosamente porque el *self* tiene que penetrar y digerir esta entera riqueza de su sustancia [ahondando, profundizando, interiorizando cada vez más en ella]. En cuanto su consuma-

<sup>37</sup> *Ibid*, p. 292.

<sup>38</sup> *Ibid*, p. 300.

ción consiste en *saber* perfectamente *aquello que él es*, es decir, en saber perfectamente su sustancia, este saber es un *venir-a-sí*.<sup>39</sup>

Mientras en Hegel la realidad está contenida por entero en este movimiento, para Bataille, este no consiste sino en el desarrollo de la mutilación que el carácter escindido del sujeto frente al mundo trae consigo. El desarrollo de la autoconciencia no es sino la pérdida de la intimidad con el mundo que la fractura de la inmanencia implica. Lo que conduce la marcha de la historia es el empobrecimiento de los sentimientos de intimidad con el mundo. Por otra parte, el trasfondo inmanente de la existencia implica también la idea de que desde el origen, la conciencia de sí mismo es disociación. La subjetividad concebida como fractura implica que la realidad que se sostiene a partir de ella está fundada en un espejismo. El Yo es una ficción en tanto se sustenta en la mutilación de lo real que inherentemente le da nacimiento. Esta realidad es la del mundo profano, cuya precariedad Bataille describe con minucia y cuyo desarrollo abordaremos. Pero antes de ello, pasaremos a considerar las relaciones que la procedencia utilitaria del mundo profano expuesta por Bataille tiene con la dialéctica del amo y del esclavo hegeliana.

## §2. *Dialéctica de la dominación: condición de la ruptura*

La trascendencia o discontinuidad suspendida sobre la separación del yo y del no-yo precisa entonces del acto por el cual se subordina la realidad al sujeto. Con ello, Bataille extiende la presencia de la dialéctica *del señor y del siervo* a la relación del hombre con el objeto. Dicho componente es introducido por el acto de subordinación presente en ambos casos. Si bien es cierto que la *dialéctica del señor y del siervo* conduce a las conciencias contrapuestas a una lucha por la afirmación de su libertad (lucha que no podemos pensar que se dé con el objeto que carece de conciencia) la operación de subordinación debió darse en un primer momento sobre el objeto que representa en su reducción a *medio* un primer momento para la escisión entre la esfera de la subjetividad y el de la cosa, escisión que para Bataille constituye la primera condición para el nacimiento de la conciencia de sí. Por lo tanto, el acto de subordinación de otro sujeto exige que esta se haya dado previamente en la confrontación dada en el acto de transformar algo con miras a un fin.

~~~~~  
³⁹ Hegel, *Fenomenología del espíritu*, pp. 912-913.

Por ello es que en su descripción de la trascendencia de la conciencia, Bataille analiza las implicaciones que tiene para esta el acto de subordinación anterior a la dialéctica del señor y el siervo, subordinación que se pone en marcha con la fabricación del útil.

A pesar de que no podemos considerar que el acto de reflexión de la subjetividad (que según la interpretación de Kojève exige el enfrentamiento a muerte de dos conciencias), aparezca plenamente en el acto previo de subordinación dado en la fabricación del útil, hay una condición análoga en esta, que Bataille introduce al subrayar la necesidad de su prioridad temporal para que la dialéctica del señor y el siervo pudiera tener lugar. La lucha a muerte por el reconocimiento de la subjetividad requiere que la diferenciación (aún incipiente) con el objeto debe estar ya dada. Ya que la subordinación a los fines que su transformación pone es lo que lo sitúa como algo *distinto de quien lo elabora*. Solo entonces el yo puede pretender que su subjetividad sea afirmada –reconocida– por otra conciencia como algo distinto de un objeto, que busque *ser reconocida*. Si estamos de acuerdo con Bataille, la operación de la negatividad es por consiguiente anterior y análoga a la lucha entre conciencias contrapuestas y su primera manifestación ocurre en la oposición, vaga en un principio, entre el hombre y la naturaleza transformada, cuando aquél la reduce (por lo menos parcialmente) a objeto útil.

La Acción según Hegel, no se da por otra parte directamente en el trabajo. La Acción se da en primer lugar en la lucha del Amo –lucha de puro prestigio– con miras al Reconocimiento.⁴⁰

Personalmente me parece difícil olvidar que el trabajo debió preceder a la esclavitud. Lo más extraño en el desarrollo de las formas descritas en la *Fenomenología*, se debe al desconocimiento de una existencia propiamente humana anterior a la esclavitud de los vencidos.⁴¹

40 Hegel, *l'homme et le sacrifice*, OC, XII, pp. 350-351. Por otra parte, el mismo Bataille está de acuerdo con que el orden en que Hegel presenta el desarrollo dentro de la *Fenomenología* no se corresponde necesariamente al orden cronológico: «En *Lascaux* o el nacimiento del arte (Ginebra, Skira), representé la anterioridad aparente del trabajo, pero la construcción lógica de Hegel es independiente de la cronología de los acontecimientos. Los desarrollos que introduje en *Lascaux* son correctos desde el punto de vista hegeliano» (Ibid, p. 350, n. **). Lo que realmente aborda Bataille en *Lascaux* o la *naissance de l'art* es la anterioridad del trabajo al arte (Cfr, OC, IX, pp. 28-29) pero en todo caso, lo que se subraya en esa nota es la importancia concedida a la negación de la naturaleza (mediante el trabajo) para situar el origen de la conciencia, de la que la búsqueda de reconocimiento es una consecuencia.

41 Ibid, p. 356.

Siendo así, Bataille afirma la prioridad que la oposición entre el hombre y la naturaleza debió tener para que la lucha entre las conciencias (que sería la que posibilitaría el despliegue dialéctico de la historia) tuviera lugar. La primera forma de negación de la naturaleza debió estar dada en la introducción del yo como algo opuesto a la naturaleza.

Aquí debemos considerar, que Hegel al abordar el desarrollo de la conciencia del objeto en los tres primeros capítulos de la *Fenomenología*, habría tenido no obstante una posición parecida que debemos precisar. En esos capítulos (que conforman el apartado de la *Conciencia*) la verdad de la representación que la conciencia posee también está puesta en el objeto exterior y no ante la subjetividad contrapuesta, pero en su desarrollo Hegel discurre sobre figuras eminentemente cognitivas como lo son la sensibilidad, la percepción y el entendimiento. El desarrollo de la conciencia del objeto concluiría con la dualidad que aparece entre la interioridad de los fenómenos y la manifestación de los mismos, donde la conciencia se ve llevada en la atención que el *Entendimiento* (*Verstand*) pone cuando penetra en las fuerzas íntimas de la naturaleza. Esa interioridad es la que daría lugar a la separación del sujeto con el objeto, pues la forma de la interioridad del mundo revelaría al sujeto su propia forma (el deseo) proyectada en el mundo de los objetos. Dicho de manera sucinta, para Hegel el *Entendimiento* (*Verstand*) tiene como consecuencia que el *deseo* es –en tanto principio de la acción– la forma bajo la cual el ser humano interpreta los procesos activos que tienen lugar en la naturaleza (Las fuerzas del mundo) y que en su camino por verse realizado solo se satisface con la apropiación del deseo que manifiesta otra conciencia.

De este modo aparecería la *Autoconciencia*, que imprime entonces al dinamismo del mundo externo la huella de la forma interior bajo la cual actúa el sujeto (el deseo) y su consecuente búsqueda por verla manifestarse exteriormente, que a partir de entonces exige ser satisfecha por otra autoconciencia al negar, mediante la lucha por el reconocimiento, el deseo de otro sujeto imponiendo el propio.

Puesto que Hegel también antepone la escisión con el objeto (en las figuras previas a la autoconciencia) es factible considerar que para él mismo la oposición entre el sujeto y el objeto, fuese una condición sin la cual la dialéctica del amo y el esclavo no tendría lugar. La diferencia del análisis de

Hegel con el de Bataille estriba en que para este último la situación previa al enfrentamiento de las conciencias no consiste en un proceso de carácter eminentemente cognitivo como el descrito por Hegel en los tres primeros capítulos de la *Fenomenología*, sino que enfatiza el acto de transformación del objeto en útil y la subordinación que este acto implica como la primera manifestación de la conciencia y de la razón, que estaría por lo tanto dada en el *trabajo*.⁴²

§3. *La subordinación del sujeto dominante*

La negación de la naturaleza que ha introducido el sujeto a través de la subordinación del útil a sus propios fines, limita el horizonte de lo existente a la perspectiva utilitaria. Esta adquiere el sentido que la dominación sobre el objeto (aunque sea en su forma más precaria) le atribuye. Esta dominación es sin embargo ambigua, pues da a la existencia del hombre la propia figura del útil subordinado: del acto de *subordinación* dado en la fabricación del útil sobreviene la disociación entre medios y fines ante la cual se sitúan las posiciones respectivas de la cosa y del sujeto. El útil –la cosa– es un ser cuya finalidad está puesta fuera de él mismo. Su existencia en tanto que útil obedece a la función que el sujeto le adjudica, su fin último pareciera ser la satisfacción del deseo del sujeto. Como el útil carece de valor en sí mismo, es solamente un *medio* por el cual se alcanza un resultado esperado, es algo *servil*, tributario de *otra cosa*.

La complejidad de la mediación reduce paulatinamente el valor de los útiles que se van convirtiendo en *medios* para otros medios, pues los fines asignados a un útil son la mayoría de las veces ellos mismos medios para un fin posterior. De este modo se crea una cadena de mediaciones, en la que los fines no son sino medios subordinados. Solo un fin que no se convierta a su vez en medio para otro se mantiene libre de la subordinación y el servilismo que se le impone y por el cual pierde su valor intrínseco. De ahí surge la *ne-*

⁴² Ciertamente es que el trabajo constituye uno de los ejes fundamentales de toda la dialéctica hegeliana. Pero su aparición en la *Fenomenología* es considerada por Bataille, al menos anacrónica. Podríamos pensar que esto es una bagatela, ya que la estructura de la *Fenomenología* no sigue necesariamente un plan adecuado a la cronología. Pero esa pequeña diferencia tendrá en la obra de Bataille no poca importancia ya que como sostendremos más adelante, es a partir de la consideración de este orden que su interpretación marca una tendencia genealógica tendiente a plantear los elementos heterónomos a la razón y a la conciencia que le dieron origen. Mientras que en Hegel, el trabajo no es puesto como la introducción de la discontinuidad de la conciencia, sino que solo aparece en relación con el señorío y el servilismo.

cesidad de pérdida, esto es, la necesidad de asignar fines que no sean a su vez puestos como medios, que sean la negación de la utilidad.

El fin del empleo de un útil tiene siempre el mismo sentido que el empleo del útil: una utilidad se le asigna a su vez –y así una y otra vez. El palo horada el suelo a fin de asegurar el nacimiento de una planta, la planta se cultiva para ser comida, es comida para mantener la vida de quien la cultiva... El absurdo de una remisión al infinito es la única justificación del absurdo equivalente de un verdadero fin, que no serviría de nada.⁴³

Por otra parte, la afirmación del sujeto como el fin último de la cadena utilitaria se presenta tardíamente con toda claridad solo en la sociedad moderna. Este movimiento es paralelo a la transparencia con que el sujeto ha definido la escisión que lo separa del mundo. Es entonces que la realidad queda plenamente subordinada al sujeto y por lo mismo despojada ante sus ojos de un valor intrínseco. Esta esfera de los útiles subordinados es lo que da origen al mundo profano, que al carecer de ese valor intrínseco ni fascina ni atrae. De cierta manera si el progreso técnico (por el cual la razón incorpora en el orden utilitario una mayor cantidad de elementos) es el medio por el cual lo heterogéneo adquiere la homogeneidad cuyo principio es la utilidad social, entonces el progreso tiene como resultado (a pesar de lograr un mundo aparentemente más dócil o más cómodo) el empobrecimiento del mundo por la ampliación de la esfera de la homogeneidad técnica.

Por ello, una vez que ha llegado a la conciencia de sí mismo, el hombre se niega a ser considerado como una cosa. Justo en eso consiste el esfuerzo por considerar la dignidad del *ser* libre: rechazar la humillación que supone ser tomado como un medio, como una cosa carente de finalidad *para sí*. Un animal no se considera un fin *para sí mismo* ya que solo la conciencia pone la distinción entre medios y fines. Para el animal no ha aparecido en ningún caso la *subordinación* que separa al sujeto de la cosa y por ende no se ha puesto a sí mismo ni como sujeto ni como cosa, «No hay, del animal comido al que come, una relación de subordinación, como la que une un objeto, una cosa, al hombre, que se rehúsa, a su vez, a ser mirado como una cosa».⁴⁴

Esta escisión que el sujeto representa entre sí mismo y el objeto, la pre-

43 *Ibid*, p. 298.

44 *Théorie de la religion*, OC, VII, pp. 291-292.

tendida *subordinación* de este a aquél, es sin embargo aparente. Si bien es verdad que ciertos movimientos históricos, como la filosofía, el cristianismo o la sociedad industrial, han enfatizado paulatinamente la escisión entre la subjetividad y los demás seres pretendiendo crear el mundo metafísico del espíritu, mundo que exige a la conciencia la subordinación al bien o a la utilidad (en última instancia el bien está sometido a la utilidad según Bataille), el fin que adjudican a la subjetividad se desvanece cuando nos damos cuenta de que el fin tiende a convertirse él mismo en un medio:

El útil no tiene valor en sí mismo –como el sujeto, o el mundo, o los elementos de igual sentido que el sujeto o el mundo– sino solamente por relación a un resultado con el que se contaba. El tiempo pasado en fabricarlo pone directamente la utilidad, la subordinación a quien lo emplea con vistas a un fin, la subordinación; pone al mismo tiempo la distinción clara del fin y del medio y la pone en el plano mismo que su aparición ha definido. Desdichadamente, el fin está de este modo dado en el plano de la utilidad. Esta es una de las más notables y consecuentes aberraciones del lenguaje.⁴⁵

El valor concedido a los fines por encima de los medios es relativo. La diferencia entre ellos se ve desvanecida desde el momento en que el fin se convierte a su vez en un medio *para otra cosa*. La homogeneidad tiende a hacer de todo fin (por ejemplo, el que se asigna a la piedra bruta cuando se la transforma en cuchillo) un medio más en la cadena utilitaria, pues generalmente el resultado de una acción se convierte en principio de otra (el cuchillo desollando a un animal). La distinción entre medios y fines es por lo tanto solo relativa al segmento de la cadena utilitaria que es tomado en cuenta, pero de la que participa activamente, por ello no es una distinción absoluta fuera de esa relación particular. Lo mismo ocurre con el sentido, es ante todo la imposición arbitraria de los límites dentro de los cuales se fija la dirección.

El empobrecimiento que trae la reducción de una cosa a medio utilitario se extiende entonces a todo el campo de lo real donde la utilidad entra en juego (la esfera del mundo profano) y por lo tanto a aquellos seres que de una forma u otra participan en él, incluso al sujeto que creía ponerse a sí mismo como un fin.

⁴⁵ *Ibid*, pp. 297-298.

Así entonces, paralelamente al empobrecimiento del mundo de objetos útiles, el sujeto –que se concibe a sí mismo a partir de su diferencia con el objeto subordinado– acaba irónicamente siendo un eslabón del encadenamiento de medios y fines y por lo tanto ocupando –aunque sea momentáneamente– el papel de objeto subordinado pues «*Subordinar no es solamente modificar el elemento subordinado, sino ser uno mismo modificado. El útil cambia al mismo tiempo a la naturaleza y al hombre*».46

Una nueva situación se suma al despojamiento de atractivo y valor del mundo, ya que la situación del sujeto dada en el plano de transformación del mundo queda modificada puesto que la fabricación y el empleo del útil con miras a un fin exige al sujeto disponer de sí mismo como un medio (como un útil) por lo menos durante el tiempo que emplea en ello, es decir, cuando trabaja. «*El mundo objetivo es dado en la práctica introducida por el útil. Pero en la práctica, el hombre, que se sirve del útil, se hace él mismo útil, él mismo se hace objeto, en el mismo nivel del útil*».47

Si todo fin (salvo el fin ilimitado del gasto improductivo) es susceptible de convertirse en medio, podemos considerar que incluso el sujeto visto generalmente como un fin en sí mismo está también sometido al encadenamiento productivo que hace de él un medio, un útil cuya acción no tiene valor sino por el producto al que está dirigido. Cuando trabaja, el sujeto deja de ser un fin en sí mismo, se subordina en proporción a la mediación subyacente al objeto con que se relaciona, «*En el momento en que cultiva, el fin del agricultor no es actualmente su propio fin [...] El producto agrícola, el ganado, son cosas, y el agricultor o el criador, en el momento en que trabajan, son también cosas*».48

Cuanto más reducido a medio sea el objeto con que el sujeto activamente queda vinculado, más estará él mismo reducido a medio en función de la operación efectuada sobre el objeto. Ernst Jünger describe de manera parecida en su libro *El trabajador*, el empobrecimiento del hombre como consecuencia de su determinación en función de los medios que emplea.

En todos los sitios donde el ser humano cae bajo la jurisdicción de la técnica se ve confrontado a una alternativa ineludible. O bien acepta los medios

46 *Ibid.*, p. 305.

47 *La Souveraineté*, OC, VIII, p. 262.

48 *Théorie de la religion*, OC, VII, p. 306.

peculiares de la técnica y habla su lenguaje, o bien parece. Pero cuando alguien acepta esos medios, entonces se convierte, y esto es muy importante, no solo en el sujeto de los procesos técnicos, sino al mismo tiempo en su objeto. El empleo de los medios comporta un estilo de vida enteramente determinado, que se extiende tanto a las cosas grandes como a las cosas menudas del vivir.⁴⁹

La decadencia experimentada por el hombre en la mediación que de sí mismo hace, así como en el empobrecimiento del mundo convertido en un útil, impide que pueda obtener de él una satisfacción, en cuyo rebajamiento precisamente tiene lugar la emergencia del «no yo» que había dado lugar a la conciencia de sí.

Esta esfera está a la base de la conformación del *mundo profano*. Teniendo como origen la disgregación de la realidad a raíz de la escisión entre el sujeto y el objeto, convierte a los elementos que entran en el plano de la utilidad en cosas carentes de valor por sí mismas. Las cosas (el sujeto incluido) vistas desde la perspectiva profana, son siempre un medio. Solo en la anulación de los fines a la que remite el absurdo de un *fin infinito* puede aparecer la abolición del fin como medio, que es lo único que podría tenerse como soberano, que tiene valor por sí mismo, pero cuya razón no puede ser determinada.⁵⁰

La relatividad de los fines del mundo profano muestra entonces cómo, al momento de fundarse la sucesión de la cadena utilitaria, el hombre crea una esfera donde todos los elementos participantes (él mismo incluido) se convierten en un medio útil y por lo tanto subordinado. El mundo de la utilidad (la realidad profana) carece de atractivo y la atención que se le presta existe solo en la medida en que posee un valor asignado al fin al cual se subordina. De ahí que «*el mundo de cosas es sentido como una decadencia, arrastra la alienación de quien lo ha creado*».⁵¹

49 Ernst Jünger, *El trabajador*, Tusquets, Barcelona, 2003, p. 156.

50 Este absurdo anticipa ya uno de los componentes de la teoría del sacrificio que Bataille nutre a partir del «*Essai sur le don*» de Marcel Mauss. La pérdida sin objeto (*La dépense*) o el despilfarro es la única forma en que se hurta al fin del encadenamiento utilitario. Ciertamente es que en su controversia con Roger Caillois, para quien la fiesta además del despilfarro consiste en una suerte de intercambio con el mundo de los espíritus y por lo tanto no carente del todo de un sentido utilitario, puso a Bataille en aprietos al verse obligado a explicar el sentido concedido a tales fines atribuidos a la ofrenda, *Cfr. La Guerre et la philosophie du sacré*, OC, XII, pp. 51-52.

51 *Théorie de la religion*, OC, VII, p. 305.

La reducción del sujeto a medio útil se expresa para Bataille principalmente en tres consecuencias: por un lado, el sujeto queda sometido a la temporalidad utilitaria que introduce la desapropiación del instante cuando trabaja; por otro, en función de la necesidad de inhibir la conducta que tiende a la satisfacción inmediata de los impulsos, el sujeto se ve constreñido a adoptar reglas precisas que regulan su comportamiento con el fin de hacer posible el mundo profano del trabajo. Finalmente, la posición de subordinación del útil lo separa de las cosas, se escinde del mundo al que somete.

Escindiéndose de la continuidad del mundo, el sujeto acaba por escindirse también de sí mismo, convirtiéndose en medio de la acción e imponiéndose prohibiciones que limitan la satisfacción inmediata de sus impulsos a fin de poder convertirse en ese útil que es cuando trabaja.

§4. El trabajo y el nacimiento del tiempo

La subordinación impuesta por el sujeto al objeto (o a otro sujeto cuando lo esclaviza) exteriormente se dirige también hacia sí mismo en el plano temporal. El tiempo del sujeto se escinde entonces entre aquellas horas destinadas a producir (cuando el sujeto es solo un medio) y aquellas en las que goza del producto del trabajo. Como consecuencia, junto a la escisión con la que el sujeto pone frente a sí al objeto cuando lo transforma en útil, corre paralela la escisión del sujeto con respecto a sí mismo. Esta escisión presente en el plano temporal es lo que distingue el *tiempo sagrado* del *tiempo profano*.

El Hombre pudo haber vivido los momentos del Amo y del Esclavo en un mismo individuo (o en cada individuo). La división en el espacio de Hegel se realizó, sin duda previamente, en el tiempo. Es el sentido de una oposición clásica entre «tiempo sagrado» y «tiempo profano».⁵²

La oposición entre ambas formas de considerar el tiempo puede ser expresada también como la oposición del tiempo de la espera y el instante. El instante no es en este sentido distinto de la *atemporalidad*. Si asumimos como Kojève, que el tiempo es la expresión fundamental del hombre, es precisamente porque la acción anticipadora lo posiciona en el plano histórico de su

~~~~~  
<sup>52</sup> Hegel, *l'homme et l'histoire*, OC, XII, p. 357.

existencia. La temporalidad es la disociación del instante (que permanece en la inmediatez de los seres inmanentes) y solo puede provenir de la actividad negativa que la conciencia introduce en la mediación hacia un fin futuro.

El Ser dialéctico total (es decir, el *Espíritu* en la *Fenomenología del Espíritu*, o la *Vida* en la terminología del joven Hegel) es pues necesariamente *temporal*: es el Tiempo *realizado* o si se quiere *materializado*, es decir un Tiempo que *dura* (en el Ser o en el Espacio). Pero *durar*, es tener necesariamente un comienzo y un fin.<sup>53</sup>

La acción con miras a un fin introduce por lo tanto la duración que se comporta negativamente frente al instante.

De hecho, la génesis del tiempo (como disociación del instante que es la forma en la cual la inmanencia subsiste en el plano temporal) puede entenderse a partir de la acción que difiere la satisfacción del deseo en un fin puesto fuera del presente. La acción realizada en el trabajo es de esta forma lo que da nacimiento a la *duración*, el medio por el cual el hombre sale fuera del instante. El instante y la inmanencia son dos aspectos de una misma realidad, que describen el estado en el que el desdoblamiento de la conciencia está ausente: uno expresándolo desde la perspectiva temporal y el otro desde la indistinción con el mundo en donde no figura la representación *para sí* que la subjetividad autoconsciente introduce.

El animal, siendo inmanente, subsiste entonces en el plano del instante. Ciertamente es que algunas conductas animales parecen *anticipar* un resultado y con ello entrar en la duración. Pero a la satisfacción del apetito instintivo que cohesiona la subsistencia del animal no le es menester la representación de lo *posible* que requiere la anticipación del fin para el que se disponen medios. El animal no articula el tiempo en función de los mecanismos causales empleados por la razón para trazar el recorrido que conduce de los medios al fin, del deseo puesto hacia el futuro y al que el presente se subordina en la medida en que se convierte en *espera*.

El hombre se convierte en la actividad eficaz en un útil, quien produce es semejante a la cosa que le es útil, él mismo es un producto. Estos hechos tienen

---

53 A. Kojève, *op. cit.*, p. 514.

un alcance bien definido: el sentido del útil está dado por el futuro; lo que el útil producirá, en la utilización futura del producto; como el útil, quien sirve –quien trabaja– tiene el valor de lo que será más tarde, no de lo que es.<sup>54</sup>

La caída en el tiempo es por consiguiente inseparable de la articulación del fin posible al que la espera se somete.<sup>55</sup> El trabajo, el futuro y la espera son términos solidarios al tiempo. Son el tiempo en la medida en que configuran la posibilidad de experimentarlo. Si pensamos al tiempo como categoría subjetiva o como horizonte de la experiencia posible, no podemos pensar que los seres para los que la *duración* no se abre camino entre el presente y futuro vivan en el tiempo.

El futuro acuña entonces la ilusión del tiempo. La acción propiamente humana emprende una movilización de fuerzas que sería imposible dirigir sin la asignación de fines a la acción del presente y de las que sin duda obtiene un provecho, pero ese provecho tiene como contrapartida la sujeción a un orden que suprime la espontaneidad del instante. Por eso para Bataille «*lo que nos engaña es la búsqueda de duración*».<sup>56</sup> Engaño que consiste en que, si la apuesta por el porvenir confiere un sentido a la acción, esto es posible a costa de verla despojarse de todo valor en sí misma, volviéndola servil, «*podemos decir que es servil considerar ante todo la duración, emplear el tiempo presente en provecho del porvenir, que es lo que hacemos cuando trabajamos*».<sup>57</sup>

Por ello solo es soberano el instante que se consume a sí mismo: el éxtasis que, como una hoguera alimentada por el tiempo, destruye ardorosamente el sentido que la espera había introducido subordinando el momento actual. Abandonar el mundo de la espera es desarticular el tiempo, hacer sucumbir el provecho futuro en función de la inmediatez que se resiste al servilismo.

No puede resultar entonces extraño que el éxtasis se vincule con la muerte, en tanto que la propia vida del individuo puesto en la duración es consumida por el instante que disuelve toda posibilidad de sentido. Por ello

---

54 *La Souveraineté*, OC, VIII, p. 266.

55 Quizás debido a ello ciertos relatos de la caída del hombre como el del Génesis bíblico o en el ciclo prometeico en donde el trabajo constituye la condena originaria una vez que el hombre es un ser consciente, un ser que ha comido del fruto de la ciencia del bien y del mal o que ha recibido el fuego (arquetipo de la claridad y de la inteligencia) por parte del astuto Prometeo (que en cuanto imagen ejemplar de la astucia es semejante a la serpiente del Génesis). Cfr. Gen. 3.1–3.24 y Hesíodo, *Teogonía* 535–612, *Los Trabajos y los días*, 42–105, en *Obras y Fragmentos*, Gredos, Madrid, 2000, pp. 34–37 y 65–67.

56 *L'Histoire de l'érotisme (notes)*, OC, VIII, p. 535.

57 *La Souveraineté*, *Ibid*, p. 248.

si el mundo de la espera es solidario con el temor de la muerte –que aniquila la perspectiva del futuro–, quien asume el papel del soberano no puede rechazar el instante supremo en que tiene lugar la disolución del tiempo: la muerte tiene dibujado en su semblante el sinsentido último que, al cancelar todo porvenir posible, inhibe la facultad por la que el hombre hace servil su tiempo presente.

##### *§5. La individualidad y la conciencia de la muerte*

La muerte solo aparece para la conciencia una vez que se encuentra en oposición al mundo de la eficacia del trabajo. En efecto, la muerte es la destrucción de un ser solo en tanto participa del mundo de cosas, del mundo que da a cada ser un sentido utilitario. A diferencia del mundo de la inmanencia en donde la muerte no es nada.

El temor a la muerte solo aparece en el hombre una vez que ha edificado el mundo profano por dos razones: la identidad del sujeto y la proyección del tiempo futuro.

Ya hemos visto cómo la identidad del sujeto aparece en la medida en que se ha opuesto el objeto al sujeto. La conciencia de la muerte tiene como condición la identidad *para sí* del sujeto que muere, lo cual solo es posible si la conciencia de sí ha sido puesta gracias a la transformación del útil como forma del no yo necesaria para la aparición del yo.

Otra condición para la conciencia de la muerte es que la razón pueda anticipar el destino a que el individuo está condenado y por lo tanto es correlativa a la espera y al tiempo. La muerte no está nunca presente en la experiencia del individuo, la conciencia de la muerte no se da en el acto de morir sino en la conciencia que se anticipa a dicho acto:

El temor a la muerte aparece desde el principio unido a la proyección de sí en el tiempo futuro que, siendo un efecto de la posición de sí como una cosa, es al mismo tiempo condición de la individualización consciente. El ser a quien el trabajo volvió conscientemente individual es quien está angustiado. El hombre está siempre más o menos angustiado, porque siempre está a la espera: una espera a la que hay que llamar espera de sí. Porque debe captarse a sí mismo en el tiempo futuro, a través de los resultados anticipados de su acción.<sup>58</sup>

---

<sup>58</sup> *Ibid*, p. 266.

Por tanto, el aspecto terrible de la muerte no puede aparecer al animal que no se ha constituido como individuo para sí y que se mantiene adherido a la presencia del instante. El temor a la muerte es solidario al servilismo del mundo profano aparece solamente al ser aislado. Lo que se aniquila con la muerte de un individuo es el segmento de la totalidad que la conciencia de sí ha apartado. Traza el límite del sentido consustancial al yo y al tiempo.

La muerte no es sino la imposibilidad de su representación. Es el vacío cuya presencia es factible únicamente por efecto de la dualidad implícita en la duración del tiempo como medio (presente) y como fin (futuro). Solo es posible para un ser imaginar que irremediablemente está destinado a perecer si se representa el porvenir:

Morir humanamente, en la angustia, es tener de la muerte una representación que permite el desdoblamiento de sí mismo en un presente y un futuro: morir humanamente es tener del ser futuro, aquello que cuenta a nuestros ojos, la idea insensata de que ya no es.<sup>59</sup>

Ya que la conciencia de la muerte emerge cuando el desdoblamiento interno del tiempo ha ocurrido, la muerte no es nada para quien no se concibe a sí mismo como individuo, que pone el sentido de lo real en la arbitrariedad impuesta por la conciencia. Es por ello que el animal en este sentido no muere.

El animal no niega nada, perdido en la animalidad sin oponerse a ella (y en la totalidad de lo que es) no desaparece verdaderamente... Sin duda, la mosca individual muere, pero estas moscas son las mismas que las del año pasado. ¿Estarán muertas las del año pasado?... puede ser, pero *nada* ha desaparecido. Las moscas que permanecen, iguales a ellas mismas como lo son las olas del mar. Esto es aparentemente forzado: un biólogo separa esta mosca del enjambre, una pincelada le es suficiente. Pero él la separa *para él*, no la separa para las moscas. Para separarse de las otras, le faltaría a la «mosca» la fuerza monstruosa del entendimiento.<sup>60</sup>

Y esto es debido a que la muerte en sí misma no es nada, sino más bien la nada que compromete el destino del individuo discontinuo. Así como el

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 267.

<sup>60</sup> Hegel, *la mort et le sacrifice*, OC, XII, p. 332.

sujeto como conciencia solo es en tanto se concibe a sí mismo, la muerte solo subsiste en la experiencia vacía del conocimiento que de ella tenemos. Por otra parte, el individuo no puede dar constancia de su muerte porque ella lo despoja de toda posibilidad de experimentarla. Por lo tanto, nadie conoce en carne propia su muerte particular. La anticipación de la propia muerte –su representación– no tendría lugar si no proyectáramos nuestro propio destino en la única forma en que podemos experimentarla –mientras vivimos– a través de los efectos producidos en otro individuo que muere. Quien toma conciencia de que va a morir es por de la imagen de otro que muere, que se convierte en espejo de nuestro propio destino.

Sucede con la muerte algo semejante a lo que sucede con la conciencia del yo, de la cual es solidaria: su única forma de presencia se limita a la indicación que la conciencia hace de ella. La muerte ocurre en el deslizamiento de la propia figura del individuo que la concibe proyectada en otro. Así nuestro conocimiento del ella se reduce a la vaga apariencia externa que nos dan los ojos sin brillo del prójimo muerto que ya no reflejan nuestra imagen. Nadie podría describir la experiencia íntima de la muerte sino es a condición de no estar muerto y por lo tanto solo la conocemos a través de lo que la muerte de los otros nos dicta:

La muerte nada enseña, ya que al morir perdemos el beneficio de la enseñanza que podría darnos. Es verdad; reflexionamos acerca de la muerte de los otros. Trasladamos hasta nosotros la impresión que nos causa la muerte de los otros. Nos imaginamos a menudo en la situación de aquellos a quienes vemos morir.<sup>61</sup>

La angustia por la muerte es siempre la angustia por la evanescencia del *sentido* de todos los actos anclados en la duración limitada que la muerte les impone. Habiendo elaborado como fruto del trabajo el pensamiento anticipador, la conciencia de sí mismo adquiere –mediante el testimonio de la muerte del otro– la percepción del sinsentido general que está puesto en el fin último.

La interpretación que Bataille ofrece en torno a la angustia por la muerte podría servir de guía para comprender la manera en que a través de la historia el hombre ha manifestado su intención por exorcizar la amenaza

~~~~~  
61 *L'Enseignement de la mort*, OC, VIII, p. 199.

rotunda que la muerte dirige hacia el sentido. Así, por ejemplo, la *Épopeya de Gilgamesh* ilustra el nacimiento de la conciencia de la muerte, cuando su héroe emprende la búsqueda de la inmortalidad tras haber tomado conciencia de ella mediante la muerte de su amigo Enkidú (su *alter ego*). Por otra parte, la afirmación de la inmortalidad del alma, ofrecidas por diferentes tradiciones como la filosofía platónica o el cristianismo, tendrían como fondo la encomienda de negar la irresolución a la que condena la extinción del tiempo en que el individuo dura.

Visto lo anterior, podemos agregar que es factible interpretar la historia humana tomando como base la evolución de las estrategias por las que el hombre pretende eludir la muerte. Y como la conciencia de sí mismo y el temor de la muerte son solidarios al mundo del sentido, podríamos encontrar la afinidad entre las formas de eludir el sinsentido al que la muerte nos arroja y la articulación del sentido por el que dicha elusión tiene lugar.

La historia de la metafísica podría ser vista de este modo como la historia de las estrategias que el hombre ha elaborado para atraer la muerte hacia el mundo del sentido profano, que tiene su fuente en el servilismo utilitario. Frente a ellas, una forma distinta de asumir la muerte es la que frente al temblor producido por la pérdida devastadora hacia la que nos arrastra, el hombre se reconcilia con ella afirmándola. Esto se experimenta cuando en el frenesí violento de la guerra o del sacrificio, el hombre se pone a sí mismo a merced de ella para negar de manera rotunda el temor acunado en el sentido servil.

La angustia ante la muerte, lejos de ser resuelta mediante las estrategias de evasión que anhelan conjurarla, es el síntoma de la mansedumbre a la que el hombre destina su propia existencia para establecer un pacto con el propio provecho. Si la anulación del sentido al que la muerte nos aproxima cancela la posibilidad de atribuir un valor trascendente a la existencia personal, la respuesta históricamente ofrecida por la tradición occidental exige el sometimiento a la actitud servil del mundo profano. Por ello, solo la invocación de la presencia de la muerte concede al hombre la liberación de la angustia introducida por la docilidad de los hombres serviles.

§6. El reino de las prohibiciones

El ser humano no solo ha roto con la inmanencia del mundo (al que ha vuelto «exterior» mediante la acción y del conocimiento), transformándolo en

un conjunto de «cosas». Esta escisión es paralela a otra escisión de carácter íntimo, manifiesta no solo en el desdoblamiento del tiempo y en la conciencia de la muerte que hemos abordado, sino también en la emergencia del reino por el que los impulsos inmediatos –tendientes a la destrucción de la estabilidad de la espera dada en el «mundo de cosas»– son inhibidos en el momento en que nacen las prohibiciones sociales.

Esto encuentra su explicación en que el hombre debió, para encaminar sus acciones en vistas al tiempo futuro, subordinar el instante y dirigirlo en función del porvenir donde encuentran lugar los fines del trabajo.

El trabajo exige una conducta en la que el cálculo del esfuerzo, relacionado con la eficacia productiva, es constante. El trabajo exige una conducta razonable, en la que no se admiten los movimientos tumultuosos que se liberan en la fiesta y, generalmente, en el juego. [...] Esos impulsos dan a quienes ceden a ellos una satisfacción inmediata; el trabajo, por el contrario, promete a quienes los dominan un provecho ulterior, cuyo interés no puede ser discutido sino desde el punto de vista del momento presente.⁶²

El conjunto de las prohibiciones permitió codificar la conducta de los hombres a fin de preservar un orden que hace posible la realización de las tareas del trabajo. Se rechazaron entonces los impulsos que amenazaban el tejido donde tenía lugar la integración de las acciones y los componentes de la vida social destinados al trabajo.

En principio, la realización del trabajo tiene que efectuarse en la *duración*, esto es, en el tiempo empleado como un medio para obtener un beneficio posterior, lo cual implica que durante el lapso de tiempo que se le destina, el sujeto no puede abandonar la acción si no es abandonando también los *fines* que le dan *sentido*. Las prohibiciones están de este modo ligadas con la *espera* y con las consecuencias de la conciencia del tiempo.

Una vez que ha comenzado, el trabajo crea sin embargo una imposibilidad de responder a esas exigencias inmediatas, que pueden hacernos indiferentes a unos resultados deseables, pero cuyo interés no corresponde sino a un tiempo ulterior.⁶³

62 *L'Érotisme*, OC, X, p. 44.

63 *Idem*.

Así el objeto fundamental de las prohibiciones sería alejar –al menos durante el tiempo que dura el trabajo– esos impulsos que amenazan los fines puestos en el porvenir y que ponen en riesgo la posibilidad de sobrevivir por la acción mediadora. Pero la inhibición exige una actitud que no solo debe estar presente en el tiempo que duran las acciones utilitarias. Para lograrlo la sociedad debió crear un orden bajo el cual, la posibilidad de rechazar y de temer las conductas que violentan el orden utilitario tuviera lugar.

Sabemos que los hombres fabricaron útiles y que los utilizaron a fin de proveer a su subsistencia; luego, sin duda bastante rápido, a necesidades superfluas. En una palabra, los hombres se distinguieron de los animales por el *trabajo*. Paralelamente se impusieron unas restricciones conocidas bajo el nombre de *prohibiciones*.⁶⁴

El sentido del orden de las prohibiciones –del orden moral– tiene como objetivo permitir cierto nivel de estabilidad entre las conductas de los individuos entre sí. Evidentemente lo que amenaza dicha estabilidad son los impulsos, que teniendo como origen ciertas disposiciones características de los instintos, chocan de manera frontal con la actitud de mediación que permite el trabajo. Esas conductas son las que en la exigencia de su satisfacción inmediata rompen por efecto de su violencia la articulación del sentido. Se sitúa en la esfera de lo *maldito* aquello que pone en cuestionamiento al orden coherente que se funda en el trabajo.

Pero la inhibición de los impulsos hostiles a la razón no puede considerarse una aniquilación definitiva de los mismos, ya que estos necesariamente subsisten y tienen como fondo la parte animal y corporal del hombre. Así, la razón y los impulsos entran en una lucha recíproca y constante. El mundo que el orden racional funda para inhibir los impulsos que lo violentan muestra con ello su carácter eminentemente negativo. Así como la transformación del mundo hacía penetrar la negatividad en la naturaleza exterior, la inhibición de los impulsos es la negación de la parte «natural» del hombre, que no obstante no logra ser abolida de manera definitiva.

Hay en la naturaleza, y subsiste en el hombre, un movimiento que siempre *excede* de los límites y que no puede ser reducido sino parcialmente. Por regla general,

64 *Ibid*, p. 34.

no podemos dar cuenta de ese movimiento. Es incluso aquello que, por definición, nunca nadie dará cuenta; pero vivimos sensiblemente en su poder: el universo que nos porta no responde a ningún fin que la razón limite.⁶⁵

Por ello, lo que el orden de las prohibiciones debió inhibir fue prioritariamente aquellos impulsos que más se resisten a ser limitados por el sentido, que no son sino los que manifiestan con mayor vehemencia la naturaleza violenta de la inmanencia animal, los que devuelven a la continuidad que su precaria individuación limita: la muerte y la sexualidad.

Y como la continuidad es lo que se opone a la tambaleante individualidad de los seres, nada hay que goce más de la facultad de destrucción que la muerte, razón por la cual la lucha por mantenerla separada es lo que se encuentra al principio de todas las prohibiciones, por ello «*la primera de las prohibiciones es consecuencia de la actitud humana para con los muertos*».⁶⁶

a) *La muerte y el mal*

La conciencia de la muerte, en tanto es inherente a la conciencia de sí mismo, pone frente al hombre la finitud del sentido. La muerte aniquila al individuo que ha surgido de la escisión originaria de la conciencia, haciendo aparecer la angustia por la aniquilación de todo sentido posible sobre el que descansa el mundo de cosas. Es por ello que, al analizar el orden de las prohibiciones, la muerte aparece justamente como el primer objeto al que ellas se dirigen.

Si analizamos las prohibiciones más generales que se ciñen a la expulsión de la muerte dentro de la vida social, encontraremos que estas se dirigen fundamentalmente a dos objetivos: la observancia de los deberes para con los muertos y la prohibición de dar muerte a los vivos. Respecto al primer tipo de deberes, Bataille se muestra en algunas de sus obras, como *Lascaux ou la naissance de l'art*, *Les Larmes d'Eros* o *L'Érotisme*, particularmente interesado en vincular a la esfera de las prohibiciones una de las prácticas más significativas en relación con el temor a la muerte: la sepultura.

El uso de la sepultura es testimonio de una *prohibición* semejante a la nuestra en relación con los muertos y con la muerte [...]. Percibimos el paso del estado viviente al del cadáver; es decir, al objeto angustiante que para el hombre es el

65 *Ibid*, p. 43.

66 *Ibid*, p. 45.

cadáver de otro hombre. Para cada uno de aquellos a quienes fascina, el cadáver es la imagen de su destino. Da testimonio de una violencia que no solamente destruye a un hombre, sino que los destruirá a todos. La *prohibición* que se apodera de los demás a la vista del cadáver, es el paso atrás en el cual *rechazan la violencia*, en el cual, *se separan de la violencia*.⁶⁷

Para Bataille la sepultura, practicada ya desde antes del surgimiento de la especie humana actual (pero de manera posterior a la fabricación de herramientas, que la precedió cronológicamente) es el primer vestigio que testimonia el horror ante la muerte, y de manera más precisa, ante la descomposición del cadáver. El proceso por el cual el cuerpo del individuo muerto se descompone paulatinamente constituye la escenificación más violenta de la destrucción del orden que sobreviene con la muerte: la desfiguración del rostro, la pululación de gusanos en torno a las vísceras, el cambio en la coloración de los tejidos, el hedor de los órganos al consumirse, etc. Todos los gestos de la descomposición componen el cuadro general de un desorden que amenaza peligrosamente con su contagio.⁶⁸ La muerte desmiente en su manifestación más palmaria (en la descomposición que sigue a su llegada) el equilibrio frágil de la figura del hombre que vivía y ha muerto. El cadáver es además ante todo un signo nefasto que expresa de forma violenta el destino de los demás hombres y acaso del sentido que la regularidad de las cosas pretende adjudicarse: «*La muerte era un signo de violencia, de una violencia que se introducía en un mundo que ella podía arruinar*». ⁶⁹ Así, el desorden del cuerpo en descomposición no solo amenaza el sentido de una vida particular: la muerte de otro entraña para quienes sobreviven la posibilidad de un *contagio impuro*, concebida como una amenaza real, cuya presencia cierne sus efectos devastadores sobre todo aquello que pueda entrar en contacto con ella.

Aún inmóvil, el muerto formaba parte de la violencia, de una violencia que había caído sobre él; y lo que se situaba en el ámbito de lo que podía resultar

~~~~~  
<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>68</sup> Recuérdese que es de particular relevancia la relación de la obra de Bataille con la de Caillois, aunque ambos expresan sus diferencias mutuas, Caillois desarrolló una teoría de la fiesta semejante a la de Bataille, aunque con la enorme diferencia de concederle un valor utilitario, lo que Bataille se esforzará en resolver en diversas partes. A su vez, la noción de contagio, importante para distinguir la escisión entre *puro* e *impuro* términos a partir de los que Caillois concibe lo *sagrado*, tendrán un peso importante en los comentarios de Bataille con respecto a la manifestación de lo *sagrado*. *Cfr. supra*, p. 98, n. 149.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 49.

«contagiado» estaba amenazado por la misma ruina a la que el muerto había sucumbido.<sup>70</sup>

Mantener a la distancia el cadáver y su efecto contagioso debió ser lo que llevó al hombre a ocultar de la mirada su presencia: «*El muerto es un peligro para los que se quedan, y si su deber es hundirlo en la tierra, es menos para protegerlo a él al abrigo, que para ponerse ellos mismos al abrigo de su «contagio»*».<sup>71</sup> Quizás la protección del cadáver haya respondido no solo a la necesidad implícita de alejar su descomposición de la propia presencia sino que se la habrá revestido de un carácter simbólico ya que en la mayoría de las culturas forma parte de una serie de obligaciones para con el hombre muerto, que les permite a quienes permanecen vivos entablar una suerte de reconciliación con el muerto. La violencia implicada en la descomposición debió ser interpretada como un signo de hostilidad que infundía temor hacia *la persona* que entraba en ella.

Podemos suponer que, para el pensamiento mítico, el peligro de la muerte no sería representado bajo la forma abstracta de la *pérdida* del sentido, sino que tendría el aspecto de un temor inmediato ante su contagio y por lo tanto de una amenaza próxima, dirigida hacia los deudos o a quienes tuvieran la suficiente intimidad con el muerto, de ser arrastrados a la enfermedad o a la muerte por la cercanía de su poder violento. Cuando Lucien Levy Bruhl (a quien Bataille alude cuando trata la violencia implícita en el pensamiento mítico),<sup>72</sup> aborda en *La mentalidad primitiva* el tema concerniente al poder que ejercen los muertos sobre la sociedad, considera la violencia que supone el estado de descomposición en relación con dicho contagio:

~~~~~  
⁷⁰ *Idem.*

⁷¹ *Idem.*

⁷² En *L'Érotisme* Bataille dice al respecto: «*El pensamiento simbólico o mítico, que equivocadamente Levy Bruhl llamó primitivo, no responde sino a una violencia cuyo principio mismo es desbordar el pensamiento racional, el que corresponde al trabajo. Según esta manera de pensar, la violencia que, cayendo sobre el muerto, interrumpió un curso regular de las cosas, continúa siendo peligrosa una vez muerto quien recibió su golpe. Constituye incluso un peligro mágico, que puede llegar a actuar por «contagio», en las cercanías del cadáver*». La razón por la cual Bataille alude a Levy-Bruhl es, por una parte, debido a que la concepción del pensamiento mítico como un pensamiento opuesto al racional, que es la principal tesis que sostuvo el autor de *La Mentalidad primitiva* (Cfr. *La Mentalidad primitiva*, La pléyade, Buenos Aires, 1972, pp. 65-69) y ante la cual Bataille mismo manifiesta su relativo acuerdo (el desacuerdo que expresa solo se remite al uso de la palabra «primitivo»); por otra, Levy-Bruhl habría abordado también en el capítulo segundo de *La Mentalidad primitiva* dedicado a «las potencias místicas e invisibles», el peligro que representa el cadáver con su descomposición.

Es muy necesario, por lo tanto, rendir a los nuevos muertos los deberes acostumbrados, pues ellos, en general, están mal dispuestos, y listos para hacer el mal a quienes les sobreviven. Poco importa que hayan sido buenos y amables durante su vida. En su nueva condición, su carácter también es otro, irritable y vengativo, quizás porque son desgraciados, débiles y sufridos, mientras su cuerpo se descompone.⁷³

Puesto que hacia ella desemboca todo destino posible, la presencia de la muerte y el desorden de la descomposición son ante todo el signo pernicioso de la precariedad de todo orden, incluso el social.⁷⁴ Bataille alude a la situación que se da en algunas culturas con relación a la muerte del rey (el hombre que en esas culturas representa el signo de la *subjetividad*), cuya descomposición no solo destruye sus tejidos corporales, sino el mismo tejido social cuyo ordenamiento él representaba.

En ciertas islas de Oceanía, la muerte del rey provocaba en todo un pueblo un desencadenamiento en el que las reglas sobre las que, ordinariamente, descansaba lo posible eran invertidas, en el que súbitamente los hombres más jóvenes mataban y violaban a su gusto. Cuando golpeaba al rey, la muerte golpeaba a la población entera en lo más sensible y desde entonces la presión latente se ejercía en el sentido de una dilapidación desordenada, de una inmensa fiesta que era poseedora del signo de la desdicha.⁷⁵

Las conductas dirigidas al cadáver establecen una conexión entre el horror a la muerte y el deseo de apartarla del orden social. Tal vínculo denota la necesidad a que responde una prohibición específica: la prohibición de dar muerte a los que viven. La prohibición de dar muerte es acaso más explícita y más *racional* (o por lo menos así lo puede parecer a un europeo del siglo XX) que la de las obligaciones para con los muertos. Bataille pareciera en principio estar dirigido al tratamiento de esa prohibición. La interpretación de la sepultura le habrá atraído principalmente como *signo* del temor y de las

73 Cfr, Levy Bruhl, *op. cit.*, p. 67.

74 También Caillois, en sus observaciones sobre el «contagio» que desarrolla en *El hombre y lo sagrado* escribe sobre la descomposición del cadáver: «La descomposición del cadáver es la imagen más viva de la disolución suprema e inevitable, del triunfo de las energías destructoras que minan tan peligrosamente la existencia biológica como la salud del mundo y de la sociedad». *El Hombre y lo sagrado*, p. 57.

75 *La Souveraineté*, OC, VIII, p. 261.

prescripciones que esta supone con respecto a la muerte. Pero la prohibición de dar muerte pareciera ser el objeto fundamental de su análisis, pues de él se desprenderá su interpretación de la transgresión.

La prohibición de matar a otro, aunque habrá adquirido distintas expresiones en las diversas culturas está a la base de toda posibilidad de orden social, al menos en cuanto a la regulación que esta adquirió al precisar las vías lícitas e ilícitas de llevarla a cabo: «*Los imperativos del mundo de la práctica oponen numerosos límites a los estragos de la muerte: sin hablar de las costumbres que dan una forma precisa y limitada al desorden moral que resulta de su llegada, le opone la prohibición del asesinato*».76

A diferencia de la práctica de la sepultura, la prohibición de dar muerte a otro implica la inhibición de un impulso dado en el hombre. El cuidado que se procura del cuerpo de un hombre que ha muerto, no tiene la forma de una prohibición tanto como de una obligación nacida del temor inmediato hacia el muerto. La transgresión que implica la profanación de un cadáver no es regularmente una respuesta ante un impulso inmediato, como puede serlo el deseo de destruir a otro. La sepultura es una obligación que no encuentra necesariamente una resistencia en los impulsos, sino más bien un desarrollo de los mismos ante el temor que el cadáver infunde. Pero a diferencia de ella, el acto de desencadenar la violencia en otro hombre vivo, debe verse refrenado por una prohibición, que por ende debe ser necesariamente negativa frente a los impulsos.

La prohibición [de tocar un muerto] no previene necesariamente el deseo; en presencia del cadáver, el horror es inmediato, nunca falla y por decirlo así, es imposible resistirse a él. La violencia de la que la muerte está penetrada solo no induce a la tentación en un sentido: cuando se trata de encarnarla en nosotros *contra* un viviente, cuando tenemos el deseo de *matar*.77

El impulso agresivo, que se manifiesta en el deseo de matar tiene su origen en la conducta instintiva que supone la corporalidad animal a la que nos es imposible renunciar ¿cómo es posible que el mundo de la cultura, cuyo fundamento es el servilismo del trabajo, pueda inhibir lo que en principio es inexorable? Al preguntarse cómo el hombre puede llegar a

76 *Ibid*, p. 268.

77 *L'Érotisme*, OC, X, p. 50.

inhibir los deseos, Freud afirmaba en *El Malestar en la cultura* que solo la pulsión de muerte tiene la facultad para disminuir la tendencia agresiva (que surge de ella misma) del ser humano que pone en riesgo la esfera social cuando se dirige hacia otros individuos. La respuesta la encuentra en la forma cómo la naturaleza de la agresividad es dirigida por la autoridad del *super-yo* hacia el propio individuo e introyectada simbólicamente hacia el *yo*. De esa tensión nace el sentimiento de culpabilidad y la necesidad del castigo que tienden a contener el desencadenamiento de los instintos agresivos.⁷⁸ Así entonces, la fuerza proveniente de la pulsión de muerte es dirigida contra sí misma, lo que da cuenta que la cultura solo podría asirse de los mismos impulsos para inhibir las manifestaciones que ponen en riesgo su equilibrio: la energía necesaria para inhibir la violencia es tomada de la violencia misma.

Una consecuencia de ello es que la agresividad no puede en modo alguno ser abolida, sino solamente distribuida entre las pulsiones inmediatas y las pulsiones dirigidas por la cultura contra sí mismas. Bataille también supone un instinto de destrucción connatural en el hombre y al igual que Freud, la prohibición de dar muerte se sustenta en el riesgo propio de morir. Para evitar sus efectos contagiosos (como los que desencadena el cadáver) hay que evitar a toda costa su presencia, ya que los hombres tienden a contener el deseo de dar muerte a otro con el fin de evitar asumir ellos mismos el riesgo de morir.

A los ojos de los hombres arcaicos, la violencia es siempre la causa de la muerte; aunque puede actuar por un efecto mágico, siempre hay un responsable del acto de dar la muerte. Ambos aspectos de la prohibición son corolarios. Debemos huir de la muerte y ponernos al abrigo de las fuerzas desencadenadas que la habitan. No debemos dejar que en nosotros se desencadenen otras fuerzas análogas a aquellas de las que el muerto es víctima, y por las que en ese instante es poseído.⁷⁹

Por ello, si como se había señalado, la muerte de otro es el reflejo por el que el sujeto adquiere conciencia de la suya propia, el acto de dar muerte a otro ser humano puede muy bien representar –una vez nacida la prohibición de matar y de manera mucho más inmediata que la sim-

⁷⁸ Cfr. S. Freud, *El Malestar en la cultura*, Alianza, Madrid, 2008, pp. 113-114.

⁷⁹ *L'Érotisme*, OC, X, p. 50.

ple contemplación del cadáver— el signo que anticipa la muerte propia. La observancia de dicha prohibición debida a la necesidad del trabajo, al mantenimiento del orden del sentido y a la evasión de la propia muerte, tiene entonces como sustento la actitud que mantiene a los hombres en la angustia servil, que procura la conservación de la existencia individual y discontinua de su persona.

b) *La maldición de la conducta erótica*

No es infrecuente considerar a la vida y a la muerte como dos figuras antagónicas por excelencia. La polaridad que el hombre ha introducido en ellas es quizás un esfuerzo por embozar el aspecto terrible de la simbiosis que las une. En términos generales podríamos decir que el antagonismo puesto en ellas procede de la polaridad que opone el bien al mal. Ese paralelismo se destruye en cuanto pensamos la unidad que funde la vida y la muerte, pues si estas están tan estrechamente ligadas al grado en que podríamos considerarlas tan solo manifestaciones distintas de un mismo principio, la polaridad que atribuye a la muerte vínculos estrechos con el mal y a la vida con el bien no significaría otra cosa que manifestar la actitud para la cual la muerte debe ser rechazada,⁸⁰ la del servilismo que se subordina al temor.

El sustrato fundamental de las prohibiciones que permiten el mundo del trabajo está relacionado no solo con la prohibición de dar muerte, sino de manera más general con la violencia: «*lo que el mundo del trabajo excluye por medio de las prohibiciones es la violencia*».⁸¹ Ahora bien, la violencia no solo se manifiesta en el acto de dar muerte (que es acaso por la naturaleza misma del horror que el cadáver infunde su manifestación más explícita), sino también en el acto aparentemente opuesto de dar nacimiento.

La naturaleza violenta de la conducta erótica es más comprensible si encontramos el vínculo íntimo que la une con la muerte. Dicho vínculo aparece ya en la interpretación de la discontinuidad de la vida que se expresa en la relación de la muerte con la reproducción, que ya se ha abordado y según

⁸⁰ Por eso es que casi toda doctrina de salvación, que busca antes que nada la inmortalidad del alma, se constituye también como doctrina moral. Probablemente en occidente, la primera expresión de una doctrina tal haya sido puesta por el orfismo, cuya influencia sobre la doctrina de salvación por excelencia presente en el mundo occidental (el cristianismo) es patente. En ellas, la prescripción de conductas precisas sustentadas en un dualismo moral (es decir, que postula el carácter irreductible del bien y del mal y que corresponde con el espíritu y el cuerpo) está ligada a la salvación personal del alma tras la muerte del cuerpo, Cfr, W. K. C. Guthrie, *op. cit.*, *passim*.

⁸¹ *L'Érotisme*, OC, X, p. 45.

la cual «reproducirse es desaparecer, y los seres asexuados más simples desaparecen al reproducirse».⁸²

La muerte individual no es más que un aspecto del exceso prolífico del ser. La reproducción sexuada no es, a su vez más que un aspecto, el más complicado, de la inmortalidad de la vida que entraba en juego en la reproducción asexuada: de la inmortalidad pero, al mismo tiempo, de la muerte individual.⁸³

Pero no solo el vínculo estrecho que une la reproducción con la muerte en los seres orgánicos y cuya forma más elemental aparece en los organismos unicelulares muestra las relaciones entre la sexualidad y la muerte. El pasaje a la continuidad dada en el nivel orgánico se produce también en la conciencia. Para el ser consciente el acto erótico está estrechamente ligado con la voluntad de desaparecer, al menos en la medida en que tiende a la disolución de la individualidad y del aislamiento de los seres conscientes, «El fundamento de la efusión sexual es la negación del aislamiento del yo, que solo conoce éxtasis excediéndose, trascendiéndose en el acto amoroso, en donde se pierde la soledad del ser».⁸⁴

La sexualidad pone en juego la disolución de los cuerpos durante el acto que anima. La proximidad de los cuerpos simula un torbellino que arrastra consigo el desvanecimiento de las fronteras por las que el aislamiento de los seres garantizaba el orden necesario para el desenvolvimiento del mundo del trabajo. Si los impulsos animales obedecen a ciertas conductas instintivas que dan ocasión a la reproducción, en el hombre estos impulsos ya no se hallan sometidos exclusivamente a los instintos, sino a la negación de las prohibiciones que los regulan y que de este modo introducen una tensión con ellos.

Por otra parte, al igual que la muerte, la sexualidad pone a la forma social en sus confines. Dar nacimiento a un ser violenta el equilibrio de los miembros de una sociedad que no puede nunca conservarse estática. Dar muerte y dar nacimiento son los actos por los que los miembros de una sociedad pasan del ser al no ser y viceversa. Al ser los límites en los que la vida de un individuo se desarrolla, son las fronteras del sentido que la limita. Evidentemente, el puente de la inexistencia a la existencia es en am-

82 *La Littérature et le mal*, OC, IX, p. 174.

83 *Idem*.

84 *Ibid*, p. 175.

bos casos distinto. El nacimiento permite la supervivencia de la sociedad en cuanto trae la existencia de los seres que integraran la próxima generación y sin los cuales, la sociedad desaparecería. Por eso la prohibición vinculada a la reproducción no puede aparecer como una prohibición definitiva, como podría serlo la de dar muerte a otro individuo.⁸⁵ La mayor expresión de las prohibiciones morales, sería la de aquellas prohibiciones que pretenden orientar la sexualidad exclusivamente a la reproducción, convirtiéndola en un acto funcional para el provecho de la sociedad.

Bataille nos ha legado una reflexión filosófica que quizás es su iluminación más enérgica: la experiencia erótica tiene un privilegio que sólo comparte con la experiencia mística y la experiencia estética, esto es, rompe el esquema temporal de la cotidianidad, de las instituciones, de la funcionalidad social, y nos abre las puertas de una vivencia renovada.⁸⁶

Al aspecto relativamente positivo de la sexualidad se debe que la sexualidad no tuviera tempranamente signos tan claros de su deseo por mantenerla alejada, como ocurre con el que la práctica de la sepultura manifiesta frente a la muerte. No se disponen de testimonios que prueben un origen tan antiguo de la prohibición con respecto a la sexualidad, como al de la muerte. A lo sumo, los primeros testimonios de los que se puede inferir la atención del hombre sobre la conducta erótica datan del paleolítico superior (mientras que la de la sepultura del paleolítico medio) y consiste en las manifestaciones artísticas de esa época, «Sabemos pues que la actividad sexual, al igual que la muerte, interesó a los hombres desde muy temprano; pero no podemos, como en el caso de la muerte, deducir de un dato tan vago una clara indicación».⁸⁷

85 Aunque han existido doctrinas que condenan toda forma de procreación, como las derivadas del gnosticismo y, para las cuales la procreación resultaba el acto demoníaco por excelencia.

86 Pablo Lazo Briones, «Seducción y juego: los límites de la mirada erótica», *Versión*, Número especial, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 2013, pp. 55-74.

87 *L'Érotisme*, OC, X, p. 52. Con respecto a las imágenes itifálicas del arte auriñacense, es de particular interés la interpretación que Bataille ofrece de la imagen del «pozo» de Lascaux, en la que se contempla a un hombre que, acabando de herir a un bisonte (cuyo abdomen está abierto y muestra las vísceras), ha sido a su vez derribado por la bestia que permanece herida, de pie frente a él. El hombre tiene cabeza de pájaro y su miembro viril aparece enhiesto, justamente cuando acaba de dar muerte al animal y él mismo yace indemne frente a él, *Cfr. Lascaux ou la naissance de l'art*, OC, IX, pp. 64-65 y *Les Larmes d'Eros*, OC, X, pp. 595-596.

Sin embargo, la regulación de las conductas en torno a la sexualidad es observada en toda sociedad humana, aunque posean características particulares. La universalidad de las prohibiciones en torno a la muerte y la sexualidad nos permite entender, más allá de los rasgos específicos que en cada sociedad revisten, la naturaleza misma de la prohibición, a saber, la del rechazo a toda forma de violencia que amenace el orden profano del trabajo, violencia que encuentra su manifestación privilegiada en la oscilación terrible y atractiva con que los confines de la vida se nos muestran.

En las sociedades occidentales (o en las religiones desprendidas de la tradición monoteísta hebrea) es donde aparece con toda claridad, no solo el vínculo que la sexualidad tiene con la muerte, sino que esa relación misma se halla penetrada por la figura del mal. Sabemos que la muerte y el erotismo pudieron aparecer desde las primeras manifestaciones del arte, pero la polaridad moral del bien y del mal solo fue introducida una vez que la individualidad, la racionalidad y la conciencia alcanzaron cierto desarrollo, cuando los elementos de la conducta servil profana tenían la suficiente solidez como para despreciar en términos absolutos el trasfondo violento del que el hombre arcaico solo percibía el peligro de su contagio, pero al que no excluía de manera tan acabada como el hombre «civilizado» y sometido en el fondo al servilismo utilitario.

Una buena expresión del modo de considerar los vínculos de la sexualidad y la muerte con el mal nos la ofrece John Milton en *El paraíso perdido*. En esta obra, Milton hace a la personificación de la Lascivia y de la Muerte (esta última, representada de forma masculina, habría sido engendrada de la unión incestuosa entre Lucifer y la Lascivia) los custodios del infierno.⁸⁸ Las puertas del universo de la condena, a las que caen las huestes de los ángeles rebeldes derrotados por el Verbo, tienen como guardias el símbolo por antonomasia de lo maldito, son en tanto sus *guardianes* el *acceso* a la condena, el umbral que conduce al infierno; por otra parte su origen está directamente ligado al de quien personifica al mal por excelencia (incluso el nacimiento de la muerte es producto del incesto entre Lucifer y su hija), es decir, es resultado de la que quizás sea la más universal de las prohibiciones y entre todas, la que más se asocia con la náusea.⁸⁹ Ciertamente, Milton se esforzó

88 Cfr. John Milton, *El Paraíso perdido*, (II, 645, 790), Cátedra, Madrid, 2004, pp. 129-135.

89 La náusea, el asco tienen como trasfondo primitivo el horror ante el cadáver. Son curiosamente un rechazo manifiesto ya no solo por la conciencia, sino por el cuerpo mismo contrayéndose en espasmos

por postular una sexualidad pura, anterior a la lascivia, pero no vemos a qué podía responder la lascivia si no es a transgredir límites previamente impuestos. El origen de la lascivia se debe quizás más a las prohibiciones que la condenan que a los impulsos de que emana.

El poder de atracción y rechazo que simultáneamente tienen la sexualidad y la muerte se debe en gran medida a los vínculos estrechos surgidos en su relación ambigua, si bien ya está presente en la discontinuidad relativa de los seres meramente orgánicos, solo en el hombre aparecen bajo la tensión del rechazo y la atracción, debido al significado que adquieren para la conciencia; en la medida en que hace recaer sobre ellos la discontinuidad que introducen las prohibiciones concernientes a la sexualidad y a la muerte, dan nacimiento al deseo de transgredirlas.

La interpretación de las prohibiciones a la luz de la simbiosis inherente de vida y muerte, permite entender cómo el desarrollo de la polaridad entre ambas está limitado por la perspectiva moral que condena la muerte y la sexualidad, que se introduce incluso en aquellos análisis que pretenden explicar el origen de los impulsos instintivos en la conducta humana. Freud mismo, quien postuló la necesidad de una *pulsión de muerte*, no se libró de las limitaciones de dicha polaridad, pues al considerar irreductible la dualidad de las pulsiones de vida y de muerte, su teoría encuentra dificultades para determinar el origen de las pulsiones violentas. Para Bataille en cambio, vida y muerte son a lo sumo dos manifestaciones del mismo principio: el movimiento general de la vida que, en tanto encara ya la discontinuidad, guarda una relación que desde el punto de vista del entendimiento puede aparecer como contradictoria. Pues en el fondo lo que nos hace vivir es aquello que representamos, en la apariencia del mundo que la conciencia ha construido, como opuesto a la dirección de nuestros actos: la terrible y fascinante presencia evanescente de la muerte.

que parecieran rechazar con violencia el objeto de su asco. La náusea indica por lo tanto, el hecho de que las prohibiciones puedan manifestarse incluso de manera somática e inconsciente. No es extraño que la sexualidad se vincule con la suciedad y ciertas conductas no permisibles sean consideradas dignas de provocar náusea. En resumen, la náusea es también un signo común que habría surgido de las prohibiciones relativas a la muerte y a la sexualidad. *Cfr, L'Érotisme*, OC, X, pp. 60-61.



CAPÍTULO 4

La restitución de la inmanencia. La violencia que excede a la razón

I. EL POLO SOBERANO DE LA VIDA HUMANA

Al mostrar que el origen de los elementos homogéneos de la cultura tienen como principio la utilidad, la genealogía emprendida por Bataille pone a la vista el carácter servil del mundo que recubre el sentido y que aparece al introducirse la escisión de la conciencia en sus diversas manifestaciones: el sujeto a partir del no-yo introducido por el útil, la duración temporal a partir del despliegue del presente hacia el futuro, el saber a partir de la duplicación de lo real, las acciones en la oposición de las prohibiciones y los impulsos. Es debido a esta escisión entre la vida homogénea profana y las tendencias a la continuidad que se le oponen como quedan al descubierto la mutilación e insatisfacción humanas.

Para comprender aquello que se opone al sentido, Bataille ha introducido el término de *inmanencia*, término negativo que se comprende en su oposición a la escisión profana. La necesidad de postular un término de tal naturaleza procede de que a partir de él se puede comprender la búsqueda por restituir la continuidad, motivo fundamental al que se asocian las actitudes soberanas que expresan lo sagrado. De ahí también la fascinación que de una u otra forma experimentamos al tocar o sobrepasar los límites del sentido.

La continuidad, que para el animal no podía distinguirse de ninguna otra cosa, que era en él para él la única modalidad posible del ser, opuso en el hombre a la pobreza del útil profano (del objeto discontinuo) toda la fascinación del mundo sagrado.¹

¹ *Théorie de la religion*, OC, VII, p. 302.

La inmanencia es de este modo una noción empleada como punto de partida para concebir a la conciencia como la escisión derivada del principio de utilidad que bajo sus diversas facetas dan origen a los elementos solidarios de la homogeneidad profana.

A partir de ella, las manifestaciones heterogéneas de la conducta humana pueden tomarse como un repliegue que procura incursionar fuera de las posibilidades del sentido. Solo así, lo sagrado aparece en su radical alteridad con los principios del mundo profano que encontraban su sentido en la utilidad a la que las conductas soberanas se oponen.

Lo que acontece tras el surgimiento de la esfera de la cultura es, por una parte, la escisión que abre la posibilidad del sentido a través del desdoblamiento de la inmanencia o continuidad originaria de los seres (es decir, a partir del surgimiento de la *discontinuidad*) y que elabora la consistencia del mundo profano. Pero también, a esta discontinuidad se opone una tendencia humana que se manifiesta en la disolución del aislamiento que aquélla impone. Surge así la polaridad que en la cultura humana hace aparecer con horizontes no siempre claros la dualidad entre el mundo profano del sentido y el mundo fascinante y terrible de lo sagrado.

El mundo sagrado es así el vaciamiento del sentido fundado en la conciencia y propiciado por la tensión entre el servilismo y la inmanencia. Considerar cómo esa dimensión se comporta negativamente hacia el sentido es lo que nos permite comprender la oscilación permanente que tiene cabida en el hombre y que constituye *la totalidad* de su propia existencia.

Por ello, no se puede tener una noción cabal de la existencia humana cediendo a la perspectiva que pretenda aniquilar desde el terreno ideal de la metafísica el lado *maldito* de la existencia. Y ya que el hombre no es solo un animal que sabe, fabrica o actúa (es decir que fija su existencia particular en la mediación que antepone fines y con ello introduce la racionalidad en su vida), es necesario comprender –y más aún *llevar a cabo*– la presencia del ámbito de lo sagrado, al que las posiciones históricas adheridas al pensamiento moral condenan.

En cualquier caso, el hombre pertenece a ambos mundos, entre los cuales, por más que quiera, está desgarrada su vida. El mundo del trabajo y de la razón es la

base de la vida humana; pero el trabajo no nos absorbe enteramente y, si bien la razón manda, nuestra obediencia no es jamás ilimitada.²

El hombre se encuentra impedido –por más que se esfuerce– para reducir su existencia entera al mundo del trabajo y de las conductas solidarias a él, simplemente porque lo que ese mundo condena es la raíz misma de donde proviene, la continuidad que se ha escindido por efecto de la mediación. Ciertamente, el trabajo y la actitud industriosa la hicieron salir de la inmanencia animal, pero la existencia humana no podría agotarse en ellos. Si la conciencia es fundamentalmente negación de la naturaleza, su ejercicio solo puede resultar parcial. Pero el hombre jamás podría llegar a tener un dominio absoluto sobre ella, como tampoco sobre las inclinaciones que las prohibiciones pretenden dirigir, justamente porque ellas provienen del movimiento de la vida que da soporte a la conciencia. El límite de la negación de la naturaleza radica en el hecho de que en esa negación está contenido el ser mismo que la ejerce:

Ese hombre que niega la naturaleza, en efecto, no podría de ninguna manera existir fuera de ella. No es solamente un hombre que niega la Naturaleza, es en primer lugar un animal, es decir la cosa misma que niega: no puede entonces negar a la Naturaleza sin negarse a sí mismo.³

El paso del animal al hombre que es descrito genealógicamente por Bataille, no solo fija la diferencia entre uno y otro. Señala también el trasfondo que la conciencia ha *violentado*, debido al cual puede ser entendida como negatividad. Si la conciencia surge de la contención que los impulsos hacen de sí mismos, estos impulsos no pueden sin embargo suprimirse, por lo que tienen necesariamente los efectos de un reflujo al que solo parcialmente se logra contener.

A cada paso, los hechos nos recuerdan que nuestro dominio sobre la naturaleza no se parece en nada al dominio de un conquistador sobre el pueblo conquistado, que no es el dominio de alguien situado fuera de la naturaleza, sino que nosotros, por nuestra carne, nuestra sangre y nuestro cerebro, pertenecemos a la naturaleza.⁴

2 *L'Erotisme*, OC, X, p. 43.

3 Hegel, *la mort et le sacrifice*, OC, XII, p. 331.

4 Federico Engels, *El Papel del trabajo en la transformación del mono en hombre*, en Carlos Marx y Fe-

Así entonces lo que la conciencia arroja como resultado de su origen, es una tensión con aquellos impulsos violentos de los que ella misma ha surgido. Si el mundo de la vida se nos muestra como una plétora que tiende a desbordarse fuera de sí misma, la conciencia es en este sentido también *un exceso* por el que la vida se niega a sí misma, llegando a dirigir los impulsos violentos contra sí mismos cuando se impone prohibiciones. Todo esto muestra lo que para Hegel –según la perspectiva de Bataille– define el rasgo característico de la conciencia: *la negatividad*. Negatividad que en Bataille no solo se manifiesta como negación de la naturaleza (negación que tiene el fin *positivo* manifiesto en el trabajo), sino también como el poder negativo hacia la discontinuidad de la conciencia, como negación de la edificante negatividad profana. Así entonces, la negatividad también llega al punto límite en que se desborda, pierde su objeto y se convierte en una *negatividad sin empleo*.⁵

Solo comprendiendo dicha tensión es que puede entenderse la oscilación permanente del mundo de la cultura en donde la mansedumbre del mundo profano se opone a la irrupción violenta de lo sagrado. Considerar únicamente la parte racional del hombre, es no solo renunciar a la comprensión cabal de la cultura, sino asumir uno mismo esa conducta servil que aísla la existencia humana en la esfera del trabajo.

Las tendencias humanas dirigidas hacia la continuidad o inmanencia serán por lo tanto explicadas por Bataille en función de la necesidad de oponerse a cada uno de los elementos solidarios a la discontinuidad profana. El yo, el trabajo, la utilidad, la acumulación, el temor a la muerte y las prohibiciones, encuentran cada uno una contraparte en el ámbito de lo sagrado. Concebir los elementos de la vida soberana de lo sagrado a partir de la oposición que presentan al mundo profano, exige entonces situarlos más allá de lo que una perspectiva fundada en el sentido profano pudiera atribuirles y comprenderlos fuera de los límites que imponen. La concepción de la esfera de lo sagrado debe asumir por consiguiente una perspectiva que se resista a conferirles el sentido que la seriedad del sentido profano impone y por lo tanto dirigir hacia dichos elementos una mirada que participe del juego del sin-sentido que las caracteriza, es decir dirigiendo hacia ellos una mirada lúdica.

derico Engels, *Obras escogidas*, t. II, Editorial Progreso, Moscú, 1955, p. 84. Este ensayo de Engels, tiene numerosos puntos en común con el segundo capítulo de *Théorie de la religion*, entre los que destaca la importancia del trabajo y de la fabricación del útil para la evolución tanto morfológica como de la inteligencia y el lenguaje en el hombre. *Cfr. Ibid*, pp. 74-87.

⁵ *Lettre à X., chargé d'un cours sur Hegel*, OC, V, p. 369.

2. LA INTERPRETACIÓN LÚDICA DE LO SAGRADO

Antes de pasar a describir los elementos de la continuidad del mundo sagrado, tomaremos en cuenta el asunto concerniente a la perspectiva lúdica en la obra de Georges Bataille. Esto se justifica en la medida en que la interpretación que Bataille dirige a los aspectos en que se manifiesta la vida soberana tiene como fondo la perspectiva que los sitúa fuera del sentido que sociólogos, historiadores y filósofos generalmente les confieren.

Este sería de hecho uno de los rasgos más notables de la obra de Bataille: comprender las esferas de la necesidad de pérdida transgresión y sacrificio más allá del significado que una perspectiva utilitaria puede asignarles y que, por otra parte, pone a su obra misma en el campo de la esfera soberana.

§1. *Homo ludens*

No basta con trazar la genealogía de los elementos que comportan la actitud servil del hombre. Como ya hemos descrito, simultáneamente al mundo del trabajo y de la conciencia aparece la esfera opuesta: *lo sagrado* o el *juego*. En un artículo publicado en 1951 en la revista *Critique* y titulado *¿Sommes-nous là pour jouer ou pour être sérieux?*, Bataille se declara afín a la tesis que sostiene Johan Huizinga en su célebre libro *Homo ludens*, en el cual el historiador holandés afirmaba la necesidad de conceder al juego la misma importancia que al trabajo en la vida del hombre: «*El término de Homo ludens, el hombre que juega, me parece que expresa una función tan esencial como la de fabricar y que merece pues un sitio junto al término de Homo faber*».⁶

Aquellas manifestaciones de la vida humana que se resisten a participar de la condición servil (las actitudes soberanas) son situadas por Bataille en esta función, pues «*el juego y la soberanía son inseparables*».⁷ El arte, lo sagrado, la risa y la poesía son todas ellas manifestaciones del juego en tanto se oponen a la seriedad que se adhiere a la necesidad del sentido.⁸

En «*Lascaux ou la naissance de l'art*», Bataille aborda la importancia de la aparición del arte en el paleolítico superior y considera que la fabricación de

6 Johannes Huizinga, *Homo ludens*, Alianza, 1972, p. 7.

7 *¿Sommes-nous là pour jouer ou pour être sérieux?* OC, XII, p. 118.

8 Por otra parte, el juego tiene para Bataille dos dimensiones: el juego mayor y el juego menor. El juego mayor es aquél en el que la misma vida está «puesta en juego», mientras que el juego menor es aquél en donde son respetados los límites entre el mundo del trabajo y el del juego, sin que este arrastre peligrosamente a aquél a su dominio. *Cfr. Ibid.*, pp. 116-117.

herramientas no es el único rasgo que dio origen al hombre como tal, sino también el arte, que es la manifestación de la conducta lúdica más remota de la que se puede encontrar testimonio. Como en el artículo dedicado a Huizinga, también ahí el hombre solo nace cuando juega:

Ha habido dos eventos capitales en el curso de la historia humana: la fabricación de herramientas (con la cual nació el trabajo) y la fabricación de objetos artísticos (con lo cual comenzó el juego). La fabricación de herramientas fue una invención del *Homo faber*— de aquél quien, aunque no era ya un animal, no era tampoco completamente un hombre [...] El arte comienza con el hombre maduro, el *Homo sapiens*, que apareció por vez primera en el Paleolítico Superior temprano: en el periodo Auriñaciense.⁹

Así entonces, Bataille concibe al juego cómo la expresión que da nacimiento al hombre. Solo en la emergencia de la oposición entre las conductas lúdicas —en las que el goce no tiene otro fin que él mismo— y la seriedad del trabajo, aparece la polaridad bajo cuya forma, la existencia humana subsiste, debido a lo cual consideraba que «*hay que explicar el debate fundamental entre el juego y el trabajo*».¹⁰ Una lectura del hombre que solo fije en el trabajo, el saber o la moral su perspectiva es una lectura necesariamente fragmentaria, ineludiblemente mutilada. Ya que cada expresión de la conducta industriosa del hombre encuentra otra opuesta: al trabajo, el saber, el temor a la muerte y la moral, se oponen otras tantas conductas en donde el exceso desborda su sentido.

Sin embargo, para Bataille no es suficiente una visión que describa la polaridad de las manifestaciones del espíritu si dicha perspectiva las concibe bajo el aspecto de la seriedad, es decir, si está fundada en el plano utilitario. Una interpretación que piensa en términos de la utilidad o del sentido, antepone los principios del mundo profano, por lo que ella misma es *seria*. Atribuir al juego o al sacrificio una función, es prescindir de la conducta soberana que portan. Por ello, para concebir al hombre bajo la experiencia íntima del juego es necesario participar de una posición lúdica.

En el artículo sobre Huizinga, Bataille contrastaba la posición del historiador holandés —que pone al juego como elemento inherente a la aparición

⁹ *Lascaux ou la naissance de l'art*, OC, IX, p. 28.

¹⁰ *Dossier du «Pur Bonheur»*, OC, XII, p. 530.

del hombre y cuya presencia se extiende a toda la historia— con la perspectiva de Hegel quien reducía el juego al trabajo,¹¹ «Hegel quiso reducir todo al trabajo; en tal sentido buscó el acuerdo entre el trabajo y el juego».¹² Distinguiéndolo también de otros análisis que se sitúan por fuera de su objeto, Bataille destaca la intimidad con la experiencia del juego que subyace el análisis de J. Huizinga en *Homo ludens*.

Así, una perspectiva que considere la polaridad humana de lo sagrado y lo profano desde el aspecto de la seriedad, termina limitándose a asignarles «funciones» distintas, pero atribuye a lo sagrado una finalidad determinada, lo cual implica concebirla bajo el signo de la utilidad que cohesionan el mundo profano. Pero esa diversidad de funciones parte ya de una perspectiva profana a la que le es inaccesible la intimidad de lo sagrado.

Por eso Bataille plantea la necesidad de interpretar las conductas soberanas fuera del sentido que antepone en ellas siempre un fin. Es ese precisamente el rasgo de su obra que marca su distancia con la de los antropólogos franceses en su análisis de lo sagrado, ya que estos regularmente lo comprendieron desde la *función utilitaria* de la religión. Incluso cuando ellos mismos aportaron los datos que dieron a Bataille la posibilidad de aproximarse a la contemplación íntima de lo sagrado, con frecuencia sus conclusiones dieron una interpretación *profana* de la esfera religiosa. Impedidos para salir de la esfera del sentido que destacaba en ellas la función utilitaria de las prácticas rituales —función a la que Bataille opone precisamente el aspecto íntimo e irreductible de ellas— ofrecieron una interpretación que desistía de la experiencia íntima a la que pretendían conferir un significado. Dicha interpretación ponía énfasis en el carácter operatorio de los actos rituales, destacando la actitud interesada atribuida:

El mito asociado al rito tuvo primero la belleza impotente de la poesía, pero el discurso en torno al sacrificio cayó en la interpretación vulgar, interesada. A

¹¹ De nueva cuenta Bataille parte de la dialéctica del amo y el esclavo, específicamente del temor a la muerte que implica la conducta servil: «Hegel tiene razón en decir que la esclavitud (*Knechtschaft*) siempre es una elección que se hace libremente [...] Trabajar es siempre confesar que la servidumbre, la subordinación y el dolor son preferibles a la muerte y que el juego deberá cesar desde el instante en que la vida se siente amenazada. Lo serio no es la muerte, que siempre inspira horror, le otorgamos a la muerte esa seriedad que es consecuencia del trabajo». *Sommes-nous là pour jouer ou pour être sérieux?*, OC, XII, p. 115-116.

¹² A pesar de algunas críticas a Huizinga, Bataille confiesa hacia el final del artículo su admiración por la perspectiva a la que abre su obra para comprender al ser humano (*cf.*, *Ibid.*, p. 125) a la que sitúa por encima de las de Cassirer, Levy-Bruhl, Freud o Piaget, (*cf.*, *Ibid.*, p. 104).

partir de efectos ingenuamente imaginados en el plano de la poesía, como el apaciguamiento de los dioses o la pureza de los seres, el discurso significativo le atribuyó como fin a la operación la abundancia de la lluvia o la felicidad de la ciudad.¹³

Si bien es cierto que Marcel Mauss, cuyo *Essay sur le don*¹⁴ habría inspirado a Bataille la teoría del gasto (*dépense*) expuesta en *La Notion de dépense*,¹⁵ así como su posterior *teoría de la economía general* de *La Part maudite*,¹⁶ ciertos matices lo sitúan en una perspectiva distinta, que consideraba más afín a la de Huizinga precisamente por el modo de asumir él mismo una posición lúdica.

Ante la moderación del hombre de ciencia, Georges Bataille prefiere perderse en estos abismos. Así, la deuda que Bataille adquiere ante la consideración de la etnología se asemeja a un potlach o un don que convoca a una prodigalidad que no cesa de consumirse en la fulguración de sus propias visiones.¹⁷

§2. La necesidad de pérdida

La influencia de Mauss fue ciertamente relevante ya que le proveyó a Bataille un claro ejemplo de las actitudes sobernas que manifiestan la *necesidad de pérdida* y muestran las limitaciones de las conductas dirigidas a la mera adquisición fincada en el provecho personal. Si bien Bataille pudo encontrar numerosos ejemplos en otras manifestaciones (como el sacrificio entre los aztecas que le ofreció Bernardino de Sahagún) fue la lectura relativamente temprana de Mauss¹⁸ la que le inspiró la concepción de la *necesidad de*

13 Hegel, *la mort et le sacrifice*, OC, XII, p. 343.

14 «*Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*», en *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF, 1950.

15 OC, I, pp. 302-320.

16 Al respecto Bataille escribe: «¿Podría indicar aquí que la lectura del Ensayo sobre el don está a la base de los estudios cuyos resultados publico hoy? En primer lugar, la consideración del potlach me ha llevado a formular las leyes de la economía general». *La Part maudite*, OC, VII, p. 71. n. **.

17 Stéphane Massonet, *Du sacrifice au potlach. D'Alfred Métraux à Claude Lévi-Strauss*, en Christian Limousin et Jacques Poirier, *La Part Maudite de Georges Bataille, La dépense et l'excès*, Classiques Garnier, Paris, 2015, p. 202).

18 Podemos suponer que tanto el *Essai sur le don* como también *L'Essai sur la nature et la fonction du sacrifice* redactados por Mauss (en colaboración con Henry Hubert), fueron leídos por Bataille desde comienzos de la década de los treinta. Este último ensayo aparece ya citado en *La Mutilation sacrificielle*

pérdida,¹⁹ que pone de manifiesto la actitud de algunos pueblos por socavar los principios rectores del mundo de la utilidad que solo atienden el provecho personal.

El mayor mérito de Mauss fue quizás el aplicar la dicotomía social entre la esfera sagrada y profana de las actividades religiosas sugerida por Durkheim en *Las formas elementales de la vida religiosa*²⁰ al ámbito de las actividades económicas. A partir de su análisis del *potlach* en los grupos del noreste americano, Mauss distinguió el modo de comercio moderno del modo de intercambio en los pueblos arcaicos, cuyo desarrollo se presenta en un marco donde prevalece la rivalidad y la lucha por el prestigio, que exige de sus participantes una retribución de manera generosa ante un don recibido, implicando la posibilidad de la pérdida y por lo tanto, conformando un modo de intercambio que se encuentra «lejos de entrar en los cuadros de la economía supuestamente natural del utilitarismo». ²¹ El *potlach* según Mauss obedece al *placer de destruir*,²² placer que ciertamente está en las antípodas de la economía restringida a la obtención del beneficio propio o colectivo. A pesar de su énfasis en el *potlach* como una institución que manifiesta una actitud generosa y exenta del cálculo de usura de occidente, Mauss no dejó sin embargo de interpretar el *potlach* desde el punto de vista del interés:

La forma puramente suntuaria, casi siempre exagerada, a menudo puramente destructiva, del consumo, donde unos bienes considerables son ofrecidos todos de un golpe o también destruidos, sobre todo en el caso del *potlach*, da a estas instituciones un aire puramente dispendioso, de prodigalidad infantil [...] Pero el motivo de estos dones y de estos consumos frenéticos, de estas pérdidas y de estas destrucciones de riquezas alocadas, no es en modo alguno, sobre todo en las sociedades del *potlach*, desinteresado. Entre jefes y vasallos, entre

et l'oreille coupée de Vincent Van Gogh, publicado ese mismo año en *Documents*, (Cfr. OC, I, pp. 258-270). Mucho más significativo es el empleo de la noción de *potlach* ofrecida en *La Notion de dépense* que apareció en *La Critique sociale* en enero de 1933 y donde Bataille desarrolla por vez primera la contraposición entre el consumo (*consommation*) destinado a permitir el desenvolvimiento de las actividades productivas y el gasto (*dépense*) que exige un consumo improductivo, a partir del cual introduce la noción de *necesidad de la pérdida*, OC, I, pp. 302-320.

¹⁹ La *necesidad de la pérdida y de la destrucción* (*la besoin de la perte et de la destruction*) ha orientado algunas interpretaciones que la colocan como el eje sobre el cual gira la obra de Bataille como conjunto, Cfr. Koichiro Hamano, *op. cit.*, pp. 57-66.

²⁰ Cfr. Émile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Alianza, Madrid, 1993, p. 77.

²¹ M. Mauss, *op. cit.* p. 269.

²² *Idem*.

vasallos y propietarios, por estos dones, está la jerarquía que se establece. Dar es manifestar la superioridad, ser más, más alto, ser *amo*; aceptar sin ofrecer o sin ofrecer más, es subordinarse, devenir cliente y servidor, devenir menos, caer más bajo.²³

El significado del *potlach* debía ser depurado para Bataille de este componente «interesado» que la interpretación de Mauss le confiere. Por ello el capítulo que dedica al *potlach* en *La Part maudite* tiene como objeto resolver precisamente la cuestión relativa a la contradicción entre la conducta destinada a la pérdida y el privilegio del rango que deriva de ella. Como ya hemos visto, para Bataille la dialéctica del señor y el siervo de Hegel representaba uno de los núcleos centrales de su interpretación: el señor, que enfrenta la muerte y se libera de su angustia entregándose a la lucha, reduce nuevamente su condición al servilismo desde el momento en que obtiene de ella el goce del consumo que la actividad laboriosa del siervo le proporciona.²⁴ Para Bataille, solo el momento de la pérdida o de la entrega a la muerte libera de la condición servil. El *potlach* encierra en sí mismo la polaridad de la existencia humana y en él se escenifica la oposición entre el deseo de pérdida y la adquisición de prestigio que conlleva ulteriormente.

Así, a diferencia de Mauss, la *necesidad de pérdida* no puede explicarse en función del rango que la dotaría de un sentido a fin de cuentas provechoso, «en el que la pérdida se transforma en adquisición, pues responde a la actividad de la inteligencia».²⁵ La necesidad de pérdida debe concebirse como un fin libre y autónomo y solo enfatizando su soberanía puede comprenderse una tendencia irreductible del hombre a desistir del provecho propio. Así, la dilapidación de las riquezas aparece con un brillo propio e independiente del sentido provechoso que para Mauss adquiriría el *potlach* y de la que extraía una lección moral pues consideraba que el gasto arcaico proporcionaba un modelo a seguir para limitar el cálculo racional y voraz de la economía capitalista que podría tener las implicaciones de una revolución.²⁶ Pero es justamente ese *provecho* que podría encontrarse en la institución del *potlach* el rasgo que Bataille pretende depurar.

23 *Ibid.* pp. 269-270.

24 Cfr. Hegel *l'homme et l'histoire*, OC, t. XII, pp. 353-357.

25 *La Part maudite*, OC, VII, pp 76.

26 M. Mauss, *op. cit.* p. 269.

La «revolución» verdaderamente revolucionaria (sic), que impugnaría fundamentalmente la esclavitud del hombre, no comenzaría en este sentido sino a partir del reconocimiento de una necesidad irreductible a los fines útiles y de la duplicidad esencial de la existencia humana.²⁷

Por ello, a pesar de que la antropología francesa (de la que Bataille reconoció siempre su deuda, pero también su relativa distancia) haya comprendido la polaridad inherente a las esferas de lo sagrado y lo profano en la vida cultural del hombre (llegando incluso a denunciar la voracidad acelerada del capitalismo moderno a la que contraponía la *economía del don* y que, aun planteando la posibilidad de revertir la economía de usura en la apropiación de aquélla) conservó en cierto modo la perspectiva utilitaria a la hora de interpretar lo sagrado. Para Bataille, la esfera soberana de lo sagrado debe comprender *interiormente* la necesidad de la pérdida a la que responde, es decir comprendiendo su ausencia de sentido.²⁸ La *ciencia* tiene la limitación que implica tratar de comprender lo sagrado desde un punto de vista profano.

[La ciencia está] interesada por lo sagrado desde el punto de vista profano; pero hay que decir de paso que, personalmente, mi actitud no es la de la ciencia; sin entrar en formalismos yo considero, mi libro considera, lo *sagrado* desde un punto de vista sagrado.²⁹

El *sentido* que imprimen las interpretaciones sociológicas de los mecanismos por los que el hombre pretende reinstaurar la inmanencia, se debe a la perspectiva objetiva que las funda.³⁰ Solo si la *experiencia* es limitada por una

27 Koichiro Hamano, *op. cit.* pp. 34-35.

28 Esto no quiere decir que Bataille considerase que los rituales estaban totalmente desprovistos de intereses utilitarios: «*tampoco es absoluta la soberanía del sacrificio. No lo es en la medida en que la institución mantiene dentro del mundo de la actividad eficaz una forma cuyo sentido es por el contrario ser soberana. No puede dejar de producir un deslizamiento a favor de la servidumbre*», Hegel, *la mort et le sacrifice*, OC, XII, p. 343. Para Bataille esto tendría su explicación en que para los hombres de mentalidad sacrificial la polaridad no tendría el mismo énfasis y el acto ritual tendría una mixtura y una confusión entre ambos polos, Cfr. la sección §7 del capítulo III de *Théorie de la religion*, titulada «*La limitación, la interpretación utilitaria de la fiesta y la posición del grupo*», OC, VII, pp. 314-315.

29 *L'Erotisme*, OC, X, p. 124.

30 Como sucede en general con todos los autores o corrientes que dejaron su huella en la obra de Bataille, la antropología y la sociología francesa es valorada desde un punto de vista ambiguo por él. Alfred Metraux da en «*Rencontre avec les ethnologues*, (*Critique*, 195-196, Éditions de Minuit, Paris, Août-Septembre 1963, pp. 677-684) un seguimiento del encuentro paulatino de Bataille con la etnología

mirada exterior, objetiva, que se pregunta por las razones de un fenómeno, es que puede adjudicarse un *sentido* a aquello que justamente lucha contra el *sentido mismo*.

Así entonces, es únicamente por la *experiencia íntima* que se puede tratar de comprender esos fenómenos fuera de las perspectivas que otorgan una razón a lo que por principio no puede tenerla. De ahí su diferencia con la antropología y la sociología francesas.

Los sociólogos franceses han descubierto que los ritos del sacrificio estrechaban la unidad comunal de los grupos. Estas explicaciones dan cuenta de los *efectos* del sacrificio: no dicen lo que impulsaba a los hombres a matar religiosamente a sus semejantes.³¹

Para comprender el polo soberano de la dicotomía anclada en la existencia humana, se debe partir de la raíz que la constituye, el punto justo en que la soberanía del juego golpea frontalmente el ámbito del servilismo profano. Y si en su origen el mundo serio del trabajo y lo que a partir de él se constituye toman de base las funciones utilitarias, no vemos cómo pueden tomarse estas mismas *funciones* como punto de partida para interpretar precisamente el mundo sagrado al que se oponen.

Comprender la polaridad fundamental de la existencia humana requiere asumir la perspectiva íntima, irreductible a la finalidad o al sentido útil y conferirle la magnitud debida a la oposición radical entre ambas. Y es precisamente ese punto de vista íntimo lo que distingue a la obra de Bataille de la de los sociólogos³² (acaso también de muchas de sus otras influencias como el psicoanálisis o Hegel) a la hora de dar una interpretación de las conductas soberanas que constituyen la esfera de lo sagrado.

francesa, así como su interés por el sacrificio, particularmente el de humanos en el antiguo México. Según el autor, el interés de Bataille por estos temas se remontaba ya a 1914, cuando lo conoció en *L'École de Chartres*, *Ibid*, p. 677.

³¹ *La Limite de l'utile*, OC, VII, p. 264.

³² Es también la diferencia con Caillois, quien a pesar de desligar la dicotomía entre lo sagrado y lo profano de la del bien y del mal (Caillois afirma que el hombre «primitivo» no comprende la polaridad entre bien y mal, sino entre «puro» e «impuro», diferencia que influyó decisivamente en Bataille, *cfr.* R. Caillois, *El Hombre y lo sagrado*, pp. 29-30), destacaba el poder operatorio del sacrificio. Podemos encontrar referencias de esta concepción en varios escritos de Bataille, *cfr.* *La Souveraineté*, OC, VII, p. 250, n. *, V. ed, *La Guerre et la philosophie du sacré*, OC, XII, pp. 47-57.

§3. *La transgresión*

Solo bajo el aspecto de la polaridad, que constituye el espacio propio de lo humano (donde se inscribe la experiencia y el significado del sacrificio, del juego y de la risa que expresan la soberanía de lo sagrado), puede tenerse una comprensión del hombre. Pero también requiere situarse fuera de la perspectiva profana que atribuye a la existencia soberana un sentido útil.

Si el advenimiento de la conciencia surge de la torsión que opera sobre el fondo informe de la inmanencia de los seres, eso nos hace comprender que el cuerpo,³³ *la parte animal del hombre*, exige la continuidad que la razón ha escindido. Pero esto no significa que esa pugna entre los polos bajo los que subsiste la existencia humana implique una oscilación entre la parte racional del hombre y la parte *puramente* animal. Lo sagrado no es una expresión de la animalidad. Las conductas *humanamente* dirigidas hacia la continuidad no están privadas por ello del carácter particular que les asigna la existencia propia del hombre. Están acompañadas, aunque de forma distinta, por la *negatividad* presente también en la discontinuidad de la conciencia. Si procura acceder a la continuidad –mediante los actos soberanos– es porque el hombre busca liberarse de la tensión que por efecto de la negatividad de la conciencia se ha impuesto, pero esa liberación es posible a fuerza de negar los productos de esta. La soberanía humana tiene así un carácter diferente a la inmanencia del animal, al que nada impedía el flujo continuo de su vida. Por eso, los actos soberanos irrumpen con una fuerza y desmesura sin parangón en la existencia de los seres inmanentes.

Los límites dan a la pasión el movimiento crispado que no tenía en la animalidad: este movimiento propiamente humano tiene formas reguladas, relativamente, por convenciones a menudo extrañas; tiene una intensidad explosiva más grande, quizás menos duradera, pero sobre todo conduce a refinamientos

³³ Aunque el cuerpo humano mismo tenga ya una constitución morfológica que surge de esta tensión. *L'Oiel pineal* fue ya en la obra temprana de Bataille una exposición quizás alegórica pero bastante estimulante de la significación de la postura erguida y el plano horizontal de la visión que surge del rechazo humano a la horizontalidad propia de los animales: «El eje horizontal de la visión, al que la estructura humana ha quedado estrictamente sometida en el curso de un desgarramiento del hombre rechazando la naturaleza animal, es la expresión de una miseria tanto más penosa cuánto que se confunde en apariencia con la serenidad», OC, II, pp. 26-27. Incluso ya desde el periodo de *Documents*, Bataille daba a la postura erguida un vínculo con la escisión inherente a la existencia humana, como en el artículo *Figure humaine* (OC, I, pp. 181-185) o la entrada del *Dictionnaire critique, Bouche* (*Ibid*, pp. 237-238).

de goce y de crueldad que solo la civilización y la prohibición han hecho posibles como contrapartida.³⁴

Las formas que conducen al hombre a la experiencia soberana son ya las propias de un ser escindido. Lo sagrado no es una recuperación del mundo animal, pues representa la actitud que enfrenta aquellos elementos erigidos por la conciencia y que no están presentes en aquél.³⁵ Así entonces, las expresiones de lo sagrado aparecen como la conducta negativa al mundo de la conciencia que constituye la esfera de lo profano.

De lo anterior se desprende que lo sagrado, si bien está dirigido a la emergencia de la continuidad en la vida humana, no recupera la inmanencia que en el animal fluye sin oposición.³⁶ Lejos de ser vías de salvación o de reconciliación definitivas, los elementos de la vida sagrada son los que de manera más enfática expresan la desgarradura propia del hombre. Así, el sacrificio, el éxtasis o el erotismo no son conductas propias de los seres inmanentes, como tampoco lo son el trabajo, la individualidad o la moral. También son exclusivos de la experiencia humana, en el momento en que se aproxima a los confines del sentido que solo una vida humana conoce; cuando, con pie frenético y horrorizado, se adentra en los templos donde se derrumba el orden al que vuelve la espalda, mezclando el dejo ambiguo del horror y la fascinación.

El sentimiento de lo sagrado no es evidentemente ya el del animal que la continuidad perdía en las brumas donde nada era distinto. En primer lugar, si es cierto que la confusión no ha cesado en el mundo de las brumas, estas oponen un conjunto opaco a un mundo claro. Este conjunto aparece distintamente en el límite de lo que es claro: se distingue al menos, desde fuera, de lo que es claro. Por otra parte, el animal aceptaba la inmanencia que lo inundaba sin protestas aparentes, mientras que el hombre, en el sentimiento de lo sagrado, experimenta una suerte de horror impotente. Este horror es ambiguo. Sin duda alguna, lo

³⁴ *La Souveraineté*, OC, VIII, 268-269.

³⁵ Más adelante podremos tener la ocasión de revisar como en Hegel, las conductas sacrificiales son consideradas como perteneciendo al nivel de la animalidad, lo que le permite excluirlas del desarrollo del espíritu que la *Fenomenología* recorre. *Cfr, infra*, p. 231, ss.

³⁶ Entendiendo claro está, la discontinuidad como *discontinuidad de la conciencia*, ya que, como hemos visto, en un sentido el animal es discontinuo debido a la precaria individualidad que le confiere la unidad paradójica de reproducción y muerte que Bataille expone en *L'Érotisme*, *Cfr, supra*, pp. 154, ss.

que es sagrado atrae y posee un valor incomparable, pero en el mismo instante aparece vertiginosamente peligroso para este mundo claro y profano donde la humanidad sitúa su dominio privilegiado.³⁷

Lo sagrado responde entonces a una necesidad propiamente humana. No hay en el animal la pasión que caracteriza el espacio donde, entremezclados el horror y la fascinación, el mundo de lo sagrado humano le confiere una tesitura nunca alcanzada por aquél.

Así, el aporte fundamental de la obra de Bataille consiste, por una parte, en destacar frente a la *asimilación* del sentido utilitario del aspecto sagrado, la necesidad de comprender el aspecto de lo sagrado fuera del *sentido* que funda la perspectiva *profana* (de la cual los sociólogos franceses no salían del todo), esto es, desde la experiencia íntima que se opone a la concepción objetiva que es la que antepone a un acto como el de la transgresión un *fin*. Por otra parte, plantea la implicación mutua de los extremos en que la polaridad se introduce, lo que desecha la idea de un *retorno* a la animalidad o la inmanencia de los seres. Lo sagrado, si bien nace de la fuerza a la que el mundo profano trata de reducir, no es la inocencia que subsiste en la continuidad de los seres; es fundamentalmente *transgresión* y es por lo tanto el cruzamiento de los límites que la utilidad y la razón han sobrepuesto a los impulsos violentos.

El límite y la transgresión se deben el uno al otro la densidad de su ser: la inexistencia de un límite no podría en absoluto ser cruzado; vanidad en el movimiento de una transgresión que no cruzaría sino un límite de ilusión o de sombra. Pero ¿el límite tiene una existencia verificable más allá del gesto que gloriosamente lo atraviesa y lo niega? ¿Qué sería ella después? ¿y qué podría ser antes? ¿Y la transgresión no agota todo lo que ella es en el instante en que cruza el límite, no estando en ninguna otra parte sino en este punto del tiempo?³⁸

Así, aun cuando la unidad de vida y muerte aparece ya desde las formas elementales de la reproducción animal, en el hombre dicha unidad se expresa fundamentalmente como transgresión. Si el acto de morir o reproducirse

37 *Théorie de la religion*, OC, VII, pp. 302.

38 Michel Foucault, «*Préface a la transgression*», Critique, t. XIX, No. 195-196, Éditions de minuit, Août-Septembre 1963, p. 755.

denota ya la fragilidad de la individualidad contenida en los animales, la discontinuidad de los individuos humanos sostenida en la conciencia de sí, implica necesariamente el desvanecimiento de la conciencia (*i.e.* de las prohibiciones que le son correlativas) para abolir su aislamiento.³⁹

Bajo estos términos el éxtasis se vincula con la pérdida al ser la experiencia de la renuncia del aislamiento de los seres, la pérdida del *sí mismo* pues «*el éxtasis es comunicación ente dos términos [...], y la comunicación posee un valor que no tenían los términos: los aniquila*».⁴⁰

§4. *El sacrificio*

El sacrificio es el gesto privilegiado de lo sagrado, en él palpita por diversas razones el movimiento inherente de los hombres por buscar la continuidad que el desdoblamiento de la conciencia ha coartado. Expresa por ello los diferentes signos humanos que se oponen a la discontinuidad fundada en el ámbito utilitario profano.

En tanto que en él convergen una serie de actitudes cuyo significado es la puesta en cuestión del sentido, es también el centro en torno al cual orbita principalmente la obra entera de Bataille. Su significación es atravesada desde diversos ángulos para lo cual parece haber erigido todo el andamiaje de su pensamiento: *la extinción del yo, la destrucción del carácter utilitario de las cosas, la transgresión implicada en la muerte, la intimidad de la comunicación con la víctima, la necesidad de pérdida, etc.* Cada aspecto de la interpretación que Bataille hace del hombre está asociado de una u otra forma con el sacrificio.

Transgresión y sacrificio son palabras que expresan mutuamente un aspecto de la otra. Pero el énfasis que da a la palabra sacrificio una sutil connotación es su asociación ineludible con la muerte y con la pérdida. En esos dos sentidos Bataille explora principalmente el fenómeno del sacrificio, no sin trazar sus relaciones recíprocas. Una está ligada con la necesidad de la pérdida, que se expresa como gasto improductivo dentro del esquema de la economía general. La otra está vinculada a la experiencia soberana de la muerte, que es la expresión más acabada del don de sí.

³⁹ Recordemos que incluso para Hegel, el gesto más básico de la autoconciencia queda ya manifestado con la mediación de los propios actos que se da en la inhibición de los impulsos. Para Bataille, la anulación de esa inhibición es el principio de la transgresión y por consecuencia de la negación del aislamiento que se desprende del mundo de la mediación de la autoconciencia.

⁴⁰ *L'Expérience intérieure*, OC, V, 266.

a) *El sacrificio y la destrucción del orden utilitario*

La necesidad de pérdida es solidaria de las conductas que, sin restituir al hombre a la inmanencia del animal, al menos desarticulan el sentido que la ha escindido. Ya hemos mencionado cómo es que para Bataille, las teorías que dan al sacrificio un significado ligado con el provecho, solo tienen en cuenta los resultados de la operación sacrificial, más no así su origen.

Este origen está dado para Bataille en el deseo de restitución de la inmanencia o intimidad perdidas, hacia el que la precariedad de la condición escindida de la conciencia impulsa, «*En sus mitos extraños, en sus ritos crueles, el hombre está, desde siempre, en la búsqueda de una intimidad pérdida*».41

En el capítulo precedente hemos situado la raíz que da origen a la trascendencia sobre la que se erige el mundo profano: la introducción del no-yo por la subordinación del útil. Este no-yo, solidario de la conciencia de sí mismo, ha sido arrancado de la continuidad de los seres al ser reducido a *medio* para un *fin*. En el encadenamiento de actividades productivas y de intercambio el objeto en tanto que útil, este ocupa un lugar preciso que es definido por la función que desempeña.

En la medida en que el sacrificio subvierte el orden de la utilidad profana, el objeto que desempeña una función es hurtado de ella a través de la ofrenda. Lo que el sacrificio realiza es la extracción de la finalidad a la que el útil estaba destinado. Dando con ello –aunque sea momentáneamente– término a la relación sujeto-objeto sobre la que se funda la discontinuidad que el hombre pretende borrar mediante el sacrificio.

El sacrificio restituye al mundo sagrado lo que el uso servil ha degradado, vuelto profano. El uso servil hizo una *cosa* (un *objeto*) de aquello que, profundamente, es de la misma naturaleza que el *sujeto*, que se encuentra con el sujeto en una relación de participación íntima.42

Más que la destrucción del objeto, lo que el sacrificio destruye es la relación utilitaria que escinde al sujeto de la cosa, relación de la que ambos participan y que al quedar abolida permite que ambos entren en la continuidad que la utilidad separaba. La restitución del objeto al mundo fuera de la fun-

41 *La Parte maudite*, OC, VII, p. 62.

42 *Ibid*, p. 61.

ción utilitaria no tendría ningún significado si no es porque el sujeto mismo se libera también de la tensión que sobre él mismo recae. Por eso la destrucción que el sacrificio exige del objeto es que sea destruido en tanto «cosa útil» para el sujeto.

No es necesario que el sacrificio destruya, para hablar propiamente, el animal o la planta que el hombre tuvo que transformar en una *cosa* para su uso. Al menos hay que destruirlas en tanto que cosas, *en tanto que se han convertido en cosas*.⁴³

Por otra parte, la necesidad de pérdida está ligada a la *necesidad de destrucción*, es decir del desencadenamiento de la violencia que se ha deseado apartar del mundo utilitario. Destruir una cosa es ejercer sobre ella una violencia que constituye el objeto fundamental de las prohibiciones.

Así entonces, el hombre que destruye una primicia, se libera en dos sentidos del orden servil profano. Por una parte, de la relación escindida que la *propiedad* sobre la cosa le significa. Quién destruye un objeto de su propiedad, destruye la relación que lo ha separado del mundo, y lo ha puesto a distancia de él. Libera tanto al objeto como a sí mismo de la condición servil que la relación sujeto-objeto introducía. Pero además se libera de los preceptos que deben ser observados durante el tiempo profano. Es por ello que el sacrificio se realiza en el tiempo donde el orden es invertido, donde los valores muestran la ambigüedad que para el hombre de mentalidad sacrificial tiene el tiempo y que se manifiesta en la fiesta.⁴⁴

b) *La intimidad de la víctima y la muerte soberana*

El segundo aspecto que vincula el sacrificio con la inmanencia está dado en el significado que la desaparición de un individuo –en tanto ser discontinuo– implica. Hemos visto que la muerte, al extinguir la realidad individual de los hombres es el retorno total a la inmanencia.

Encarar la muerte, asumir el instante y perder la individualidad son por ello los actos que conducen a la posición soberana. Al respecto debemos re-

43 *Idem*.

44 Al respecto recuérdese la descripción de Mircea Eliade en torno a la «heterogeneidad» del tiempo mítico, según la cual este último acontece fuera del tiempo profano, cuando la fiesta instaura un orden «atemporal» en que se retorna y vuelven actuales los acontecimientos míticos. Cfr. M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, Era, México, 1972, pp. 346-352.

cordar que Bataille había acuñado su noción de *Soberanía* en la proximidad de la actitud manifestada por el amo en la *lucha de las conciencias contrapuestas* de Hegel.⁴⁵ La soberanía se expresaba en el momento en el cual el amo ponía en riesgo su propia vida, sin haber obtenido aún el beneficio recibido por su valentía frente a la actitud del esclavo, que aceptaba su condición servil con tal de no morir.

Si lo verdaderamente soberano es entregarse a la muerte, encarándola, todos los que participan en el sacrificio encarnan la soberanía porque en su íntimo significado lo que está *en juego* es la muerte de cada uno de ellos, tanto de la víctima, del sacrificante y los espectadores. El sacrificio, como toda comunicación profunda, participa del suicidio y del crimen. Del suicidio porque la única muerte que liberaría definitivamente a un individuo de la discontinuidad es la muerte propia; del crimen, porque el sacrificio es para el sacrificante la *parodia* del suicidio, que le exige desplazar su propia muerte hacia la víctima.

Puesto que se hunde en el vacío de quien se ve arrastrado a ella, solo podemos *vivir* la muerte de un semejante, pues la propia implica desaparecer junto a la facultad de experimentarla. Por eso el sacrificio no es un simple asesinato, sino un símbolo que encarna la soberanía, ya que es la puesta en escena de la propia muerte. Pero en tanto es una puesta en escena —una «comedia»—⁴⁶ en él acontece necesariamente el *desplazamiento*, cuya necesidad se debe al hecho de ser la única vía posible de la experiencia de la muerte, que solo puede *representarse* si se consume en otro.

Así entonces, el testimonio de la muerte exige que esta se represente en otro, pero sí lo que se busca es tener una *experiencia interior* de ella, entonces también demanda la proximidad entre quien la observa y quien la sufre. Por ello, la acción del sacrificante, que está en contacto con el cuerpo de la víctima y se contagia de la sangre que él mismo hace brotar, es la que alcanza la mayor intimidad con el que muere. El sacrificio es comunicación íntima de la misma forma que la cercanía de los cuerpos en el acto erótico.

El sacrificio sería por otra parte ininteligible si no se viese en él el medio por el que los hombres, universalmente, se «comunicaban» entre ellos, al mismo tiempo que con las sombras con que poblaban los infiernos o el cielo. [...]

⁴⁵ Cfr. *Supra* p. 100, ss.

⁴⁶ Cfr. Hegel, *la mort et le sacrifice*, OC, XII, p. 336.

Esta forma de ver las cosas da del sacrificio y del acto carnal una misma explicación. En el sacrificio unos hombres se unen, dando muerte a un dios al que personifica un ser vivo, víctima animal o humana (por eso mismo se unen entre ellos). El mismo sacrificado –y los asistentes– se identifican de alguna manera con la víctima. De este modo se inclinan en el momento de la ejecución con su propia nada. [...] El don pone parcialmente el ser del hombre en juego: así le es posible, en un momento breve, unirse al ser de su divinidad que la muerte al mismo tiempo ha puesto en juego.⁴⁷

El sacrificio es entonces el equivalente simbólico del suicidio. Este «encarar la muerte» es además el signo de la actitud soberana que manifiesta el hombre en tanto es «*la muerte que vive una vida humana*».⁴⁸ Es por ello que las primeras formas de soberanía debieron estar estrechamente ligadas con la muerte de aquellos a quienes se consideraban realmente *sujetos*. Por ello, «*En principio el sacrificio exige víctimas humanas, mejor aún reyes o dioses. Los animales frecuentemente son víctimas sustitutas*».⁴⁹ Si la subjetividad libre, soberana o del señorío es la que enfrenta la muerte, entendemos porque en ciertas sociedades antiguas, el sacrificio, la automutilación o la mortificación debía darse en la persona del rey, siendo lo que daba origen a su soberanía.

Rene Girard ha resaltado la importancia de la «víctima propiciatoria» en su libro *La violencia y lo sagrado*,⁵⁰ concediendo precisamente a la sustitución que la víctima hace de potro que «debe morir» el punto fundamental para la comprensión del sacrificio. Sin embargo, Girard no dejaba de pensar el sacrificio desde la perspectiva del provecho propio que dicho desplazamiento posee. Para él, el sacrificio cumple la función de «regular» el desencadenamiento de la violencia inherente a la conducta humana, tiene una finalidad puesta en el equilibrio social. Para Bataille en cambio, el desplazamiento no ocurre por conveniencia (aunque históricamente esta haya implicado la paulatina decadencia del sacrificio) sino porque es el único medio de entrar en comunicación con la muerte mientras se está vivo.⁵¹

47 *Sur Nietzsche*, OC, VI, pp. 44-45.

48 A. Kojève, *op. cit.*, p. 548.

49 *La Limite de l'utile*, OC, VII, pp. 255-256.

50 Cfr. Rene Girard, *La Violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona, 1995. Principalmente el capítulo sobre *Edipo y la víctima propiciatoria* (*op. cit.*, pp. 76-96).

51 Esto no quiere decir que el planteamiento de Girard sea incorrecto, sino que su perspectiva tiene las limitaciones del *sentido* y no de la *experiencia interior* del sacrificio.

El sacrificio tiene como origen entonces el *suicidio* religioso, porque solo el hombre tiene la facultad y la necesidad de restituir su continuidad por intermediación de la muerte. Al respecto Bataille refiere:

Un viajero francés que visitó Marruecos antes de la conquista refiere una escena a la que asistió: un joven danzante de una secta de energúmenos se acerca con el torso desnudo a un anciano que sostiene un puñal firmemente con la punta hacia el frente; en el trance apoya el corazón contra esta punta y la punta penetra lentamente... La ejecución de los reyes, que parece haber sido frecuente en otros tiempos, puede considerarse en rigor como una práctica cercana a un suicidio.⁵²

La autoridad del soberano debió estar estrechamente vinculada con la figura de quien estaba condenado a ser sacrificado. Su entrega a la muerte, signo privilegiado de la soberanía explica por qué en muchas sociedades teocráticas la inmolación del rey era el destino que le confería un rango privilegiado, cuando este se sustentaba en la soberanía que se entrega a la muerte.

Roberto Calasso, en *La Ruina de Kash* ofrece, partiendo de una leyenda recogida por el viajero Leo Frobenius, una interpretación del sacrificio soberano del rey y de la decadencia de esa institución. En el libro se postula cómo la desaparición de la sociedad sacrificial es una consecuencia necesaria del sacrificio mismo. Ya que, si este es esencialmente paródico, es entendible que haya a su vez sido objeto del desplazamiento que en el caso de la *ruina de Kash* había sido operado por la aparición del relato –la literatura– que encarnaba el poeta venido de tierras remotas Far-li mas.⁵³

En el narrar hay algo que se opone profundamente a la condena, que supera el lado coactivo y escapa al cuchillo que se abate. Narrar es un ir adelante y un volverse atrás, un movimiento ondeante en la voz, una perenne cancelación de confines, una treta para evitar las puntas vulnerantes.⁵⁴

⁵² *La Limite de l'utile*, OC, VII, p. 257.

⁵³ Para Calasso, el sacrificio es, como para Bataille, *sustitución* en cuya base radica la dualidad inherente a la conciencia y al lenguaje: «Si ante el poste del sacrificio se presentan por lo menos dos seres, es porque la sustitución ya se ha obrado en la mente. El nombrar mismo, con el arbitrio que permite borrar una cosa y sustituirla por un sonido, contiene ese primordial asesinato que el sacrificio desvela e intenta sanar», Roberto Calasso, *La Ruina de Kash*, Anagrama, Barcelona, 2001, p. 141.

⁵⁴ *Ibid*, p. 136.

Tanto para Calasso como para Bataille no es casual que la violencia del sacrificio haya pasado, en las sociedades que incrementaron la complejidad de sus Estados y por ende a requerir una concentración del poder, a dirigir la violencia suicida del sacrificio hacia el exterior. Esa desviación habría sido en un primer momento el sentido de la guerra: «Respecto al sacrificio, la guerra era un sucedáneo. Cuando el sacrificio dejó de ser una institución, se retiró a su potencia subordinada: la guerra».⁵⁵

Para Bataille es la civilización azteca la que mejor ilustraba este vínculo. Para los aztecas, la guerra era una operación subordinada al sacrificio⁵⁶ cuya finalidad consistía en obtener víctimas para su realización. La tarea del guerrero era que la sangre fuese derramada a cualquier costa, ya fuera la suya propia en el campo de batalla, ya fuera con la sangre del cautivo que desplazaría el derramamiento de la propia sangre.

Si el guerrero hubiera sucumbido, en lugar de volverse vencedor, su muerte en el campo de batalla habría tenido el mismo sentido que el sacrificio ritual de su prisionero: ella habría saciado igualmente a los dioses ávidos de alimento.⁵⁷

Muy significativo es el caso del ciclo ritual en torno a los guerreros cautivos que eran elegidos para representar cada año al Dios Tezcatlipoca, que describe Fray Bernardino de Sahagún en su *Historia General de las cosas de la Nueva España*. Según relata el cronista novohispano, cada año se elegía entre los cautivos a un guerrero que vivía con los privilegios de un rey. Se le alimentaba y vestía con la mayor dignidad e incluso disponía de un harén y de libertad para desplazarse por la ciudad, era tenido como la encarnación viva del dios Tezcatlipoca y en el momento del sacrificio, cuando le era extraído el corazón, se le honraba como a tal.⁵⁸

~~~~~  
<sup>55</sup> *Ibid*, p. 139.

<sup>56</sup> Cfr. Christian Duvergié, *La Flor letal*, Fondo de Cultura Económica, México, 1983, pp. 87-93.

<sup>57</sup> *La Part maudite*, OC, VII, p. 59. El desplazamiento del guerrero por el cautivo (y el consecuente carácter paródico del sacrificio) lo aborda Bataille también en *La Limite de l'utile*, donde señala que «Las guerras y los holocaustos estaban vinculados por un encadenamiento de costumbres rigurosas, auténticos dones de sí, parodias rituales.[...] Aquel que capturaba un prisionero no tenía menos participación en el juego sagrado que el sacerdote, no temían ni a las flechas ni a las espadas, a las que consideraban por el contrario como algo agradable, como si fueran flores o manjares exquisitos». OC, VII, p. 194.

<sup>58</sup> Cfr. Nelson Guzmán, « *La fleur de l'obsidienne. Bataille et les Aztèques* », en Christian Limousin et Jacques Poirier, *La Part Maudite de Georges Bataille, La dépense et l'excès*, Classiques Garnier, Paris, 2015, 177-189.

Este caso es ejemplar porque destaca tres rasgos de la interpretación batailleana del sacrificio. Por una parte, destaca la dignidad real, que expresa simbólicamente la soberanía de la víctima, de la divinidad del hombre que se entrega a la muerte; por otra, el desplazamiento de la muerte propia hacia la víctima (su carácter paródico) y derivado de esto, la tendencia histórica a dirigir la violencia al exterior, haciendo inmolarse a un cautivo extranjero en lugar de al rey. Lo cual traza el sentido sacrificial de la historia, que es la sucesión de desplazamientos de la violencia hacia el exterior. El sacrificio traza en la Historia una trayectoria que va de la violencia ejercida sobre sí mismo, a la violencia dirigida hacia el exterior, trayectoria que está asociada con el declive de lo sagrado en la historia de la humanidad.

### 3. LO SAGRADO Y LA HISTORIA

El carácter esencialmente paródico del sacrificio es también la clave para comprender su destino en la Historia de la humanidad. En tanto expresión abierta de la negatividad, entraña ella misma el mecanismo que pone en marcha su propio socavamiento. La Historia es de este modo el sacrificio de lo sagrado, la negatividad que expulsa la violencia interior del acto sacrificial hacia afuera.

Así, la genealogía de la cultura que Bataille describe tomando en cuenta la oscilación de la conducta humana entre los polos del servilismo y la soberanía, da la pauta para esbozar además una interpretación general de la Historia en función de la paulatina imposición que los principios de la utilidad profana han tenido sobre la intimidad de lo sagrado.

Tanto en *Théorie de la religion* como en *La Part maudite*, Bataille elabora un cuadro general del destino que la religión y la economía del gasto han tenido en la Historia humana. Resulta relevante que la serie de momentos representativos que indican coincidan en la mayoría de sus etapas, pues pone de manifiesto su correlación. Lo sagrado está íntimamente ligado con la economía del dispendio y sus movimientos recíprocos tienen consecuencias en la manera en que los hombres asumen e interpretan la realidad y se desenvuelven en ella.

En la segunda parte de *Théorie de la Religion* titulada «*La Religión en los límites de la razón*», Bataille localiza los momentos históricos que han tenido mayores implicaciones en el empobrecimiento de la vida sagrada de los hombres. La manera de abordar las cuatro etapas que postula resulta bastante significativa porque –al igual que sucede en la mayoría de las que componen la *Fenomenología* de Hegel– son abordadas no como movimientos históricos concretos, sino en cuanto a sus componentes abstraídos a partir del análisis de lo sagrado ofrecido en la primera parte del libro. Así, a pesar de referirse a fenómenos cuya expresión histórica puede resultar muy específica, no los aborda (ni siquiera los nombra) en su particularidad histórica, sino solo en función de su significado intrínseco. Las etapas descritas son cuatro: *El orden militar, el dualismo y la moral, la mediación y el desarrollo industrial*.

El marco bajo el que cada etapa se interpreta tiene como base la relación entre los componentes que su interpretación genealógica de la conciencia y de lo sagrado pone en juego. Así, la sociedad de empresa militar surge cuándo los perjuicios inevitables que la economía del sacrificio supone para el ordenamiento de las fuerzas que tienden a la acumulación son evitados y la violencia es ahora empleada hacia el incremento y expansión del imperio que resulta así hipostasiado y enaltecido como orden universal.<sup>59</sup> La primera consecuencia de esto es que la dilapidación sin provecho que implicaban el sacrificio y la economía del don es abolida de las actividades de la guerra. La violencia que antes se desencadenaba en el gasto soberano es subordinada ahora a un solo *fin*. Surge el *derecho* que confiere a cada sujeto su posición en la sociedad y sus obligaciones recíprocas, lo que garantiza la estabilidad del orden universal a cuyo equilibrio y crecimiento están encauzadas todas las fuerzas implicadas.

El dualismo por su parte representa al nivel de la representación, lo que el orden militar implicaba en el mundo de las cosas. Se trata del pensamiento reflexivo que pretende reducir a una unidad común y universal el

---

<sup>59</sup> Los afanes expansionistas de todo imperio tienen siempre como justificación la domesticación de sus límites, fuera de los cuáles, la barbarie y el caos (en nuestros tiempos la «democracia» es la figura que representa quizás ese orden) reinan y deben ser abolidos. Incluso los afanes expansionistas han sido regularmente vistos como un destino en el que el orden imperial impuesto sobre las naciones que lo padecen es tenido por los conquistadores como un favor concedido en tanto instaura el orden y la protección. El Imperio romano llegó a formular con claridad mediante su *doctrina ecumenista* los principios de esta disposición. Cfr. María José Hidalgo «*Ecumenismo romano: entre utopía y realidad*», *Studia historica. Historia antigua*. No. 26, Salamanca, 2008, pp. 47-62.

conjunto de lo real mediante el concepto y el intelecto. Paralelamente, la dicotomía que en el dominio de lo sagrado se daba entre los elementos fastos e impuros, es transferida hacia fuera de la esfera de lo sagrado, al identificar lo *divino* solo con los elementos puros y expulsando de su seno el aspecto maldito de lo sagrado que en las sociedades sacrificiales ocupaba un lugar no menos importante que los elementos puros.<sup>60</sup> La unidad del bien es tenida como un principio al que incluso los dioses deben subordinarse.<sup>61</sup> Se da así una trasposición del dualismo moral al dualismo de lo divino-mundano que implica la introducción de la trascendencia de la divinidad subjetiva en lo que antes constituía la intimidad de lo sagrado, es decir, se le identifica con los principios que fundan la escisión de la conciencia: el orden moral y la razón, desapareciendo lo sagrado como el espacio privilegiado de la transgresión que se expresaba en la fiesta orgiástica y sacrificial. Como expresión histórica se trata desde luego del advenimiento del pensamiento filosófico griego que, aunque no es abordado como tal, cualquier lectura relativamente sencilla de él lo mostraría afín a la descripción del dualismo que dicho tratamiento ofrece.

Bataille considera que el dualismo tenía sin embargo alcances muy limitados, ya que la exclusión de la violencia estaba dada únicamente en el plano intelectual, sin que el bien mismo estuviese apoyado por el ejercicio de la violencia, con lo que la intimidad del mundo divino desaparecía por completo. Fue necesaria la *mediación* para que la esfera de lo divino se apropiara de una violencia cuyo fin era justamente expulsar la violencia. Esta *mediación* es concebida por Bataille en dos etapas: la del dios que desencadena la violencia al procurar la venganza y, en un segundo momento, el dios entregado él mismo a la violencia y a la muerte con el fin de instaurar el orden. Evidentemente se trata de la transición del judaísmo al cristianismo,

---

<sup>60</sup> Es muy ilustrativo al respecto el breve artículo «*Dionysos redivivus*» que Bataille publicó en un número especial de la revista «*Voyage en Grèce*» en el que compara la imagen de Dionisos de la antigüedad clásica con la del Diablo cristiano, OC, XI, pp. 67-69.

<sup>61</sup> Una ejemplo bastante explícito de esta reducción nos la ofrece Platón en el *Eutifrón*, diálogo en el que Sócrates, pretendiendo irónicamente ilustrarse acerca de los «asuntos divinos» con el conservador religioso *Eutifrón*, le cuestiona si la piedad consiste en la voluntad caprichosa de los dioses o estos tienen una voluntad guiada por ella, sugiriendo con ello la reducción de la piedad a una medida común (la justicia) y negando la posibilidad de conflictos y variaciones al interior del mundo divino, a propósito del cual dice: «Ciertamente, desearía que las ideas permanecieran y se fijaran de modo inamovible más que poseer, además del arte de Dédalo, los tesoros de Tántalo» Platón, *Eutifrón*, Gredos, Madrid, 1993, p. 234.

cuyo resultado es precisamente el *sacrificio de la divinidad* por la cual, lo sagrado solo se conserva si queda subordinado al bien y a la razón, que son el reducto de la soberanía.

El sacrificio de la divinidad moral no es nunca el misterio insondable con el que se representa habitualmente. Es sacrificado *lo que sirve*, y desde el instante en que la soberanía es ella misma reducida a servir al orden de cosas, no puede ser restituida al orden divino sino por su destrucción, en tanto que es una cosa. [...] Así eleva el soberano bien, y la soberana razón, por encima de los principios conservadores y operatorios del mundo de cosas. O más bien hace de esas formas inteligibles lo que hacía de ellas el movimiento de la trascendencia, un más allá ininteligible del ser, en el que se sitúa la intimidad.<sup>62</sup>

Finalmente, el último estadio abordado por Bataille en *Théorie de la religion* es el correspondiente a la sociedad industrial que de cierta forma está ligada en su interpretación con la llegada de la reforma protestante.<sup>63</sup> El aspecto fundamental que la reviste es la realización más acabada de la trascendencia divina en la negación de las obras para la salvación, llevada a cabo mediante la doctrina de la gracia.

La posición de la trascendencia divina en la negación del valor de las obras completa la separación del más allá y del aquí abajo: a partir de ahora, el aquí abajo se reduce a la cosa, y el orden divino no puede ser introducido –como lo era en los monumentos y en las festividades religiosas.<sup>64</sup>

Para Bataille esto tiene como consecuencia que el orden industrial, no obediendo ya a ninguna pretensión de intimidad sino solo al principio de acumulación, libera el mundo de cosas al dominio de la eficiencia produc-

62 *Théorie de la religion*, OC, VII, pp. 332-333.

63 Para esta sección fue de particular importancia la lectura de Max Weber, cuya obra «La Ética protestante y el espíritu del capitalismo», aparecen en el anexo bibliográfico de *Théorie de la religion*.

64 *Ibid*, p. 336. Para Bataille incluso el catolicismo existía aún un resabio de dilapidación que se expresaba en la ostensión de los símbolos religiosos. En el capítulo II de «*La Limite de l'utile*» Bataille afirma que «Es cierto que antes de la Reforma los cristianos no opusieron más que un mal humor indeciso al espíritu glorioso. Los cristianos no son como los burgueses contrarios a la gloria por definición. [...] Los dones suntuosos hechos a la Iglesia formaban antes de la Reforma una suma de territorios igual a la de una nación [...] La angustia (el temor al infierno) contribuyó por una parte a este edificio de magnificencia, pero la angustia es de todas formas la compañera de la gloria» OC, VII, pp. 205-206

tiva. El excedente de la producción ya no es empleado prácticamente para ningún fin soberano, que le es absolutamente ajeno, sino que es reincorporado nuevamente como un medio eficiente de la producción, es decir, como *capital*. Esto tiende a hacer del mundo de la producción una esfera autónoma no solo de lo divino mismo, sino incluso del hombre, que ya no puede asignar libremente un fin al excedente.

La búsqueda milenaria de la intimidad perdida es abandonada por la humanidad productiva, consciente de la vanidad de las vías operatorias, pero incapaz de buscar por más tiempo lo que no puede serlo por las solas vías que le pertenecen. [...]

Pronto se hace perceptible que al convertirse él mismo en el hombre de la cosa autónoma, el hombre se aleja a sí mismo de sí mismo más todavía de lo que nunca había hecho. Esta escisión completa abandona decididamente su vida a un movimiento que él ya no dirige más.<sup>65</sup>

Que en *Théorie de la religion* Bataille haya evitado abordar las etapas que analiza tomando en cuenta su concreción histórica (que no haya siquiera mencionado a Platón o al cristianismo) aun cuando claramente se refiera a ellos, se debe sin duda a que la descripción que realiza de la decadencia de lo sagrado implicada en esos movimientos se sustenta en la lógica derivada de su análisis de lo sagrado y la conciencia. Se trata por lo tanto del desarrollo *conceptual* de la historia a partir de los elementos con los que elabora su interpretación del hombre.<sup>66</sup> Hay en ello la formulación de una filosofía de la historia. Por eso, aún y cuando se pudiera reprochar la arbitrariedad de la elección de los momentos que postula, lo cierto es que como conjunto proporciona una guía para la interpretación de la Historia cuya urdimbre es cohesionada por la paulatina hegemonía del utilitarismo, el dominio racional y la autoconciencia en detrimento del gasto improductivo, la conducta soberana y la intimidad. En una palabra, el hombre se ha despojado de lo sagrado en la misma proporción al antropocentrismo que prevalece en su relación con el mundo, lo que ciertamente le ofrece ciertas ventajas

65 *Théorie de la religion*, OC, VII, p. 338.

66 Esto es similar a lo que Hegel afirma hacia el final de la *Fenomenología*, esto es, que en ella no se trata de la aparición contingente de la Historia, sino de su devenir conceptual. Cfr. G. W. F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, p. 911-914.

y comodidades, pero a costa del servilismo y del aislamiento a que se ve reducido.

#### 4. LA INMANENCIA Y LA INMEDIATEZ EN LA FENOMENOLOGÍA DE HEGEL

Entre todos sus libros, *Théorie de la religion* es el que más se acerca tanto en su construcción como en su contenido a la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, por lo menos en el sentido bajo el que la *Introduction a la lecture de Hegel* la interpretaba. Recordemos que Bataille mismo afirmaba en el apéndice bibliográfico su cercanía con el libro de Kojève: «*Las ideas que he desarrollado aquí están ahí en sustancia*».<sup>67</sup>

Esta proximidad está vinculada en primer lugar con el hecho de que *Théorie de la religion*, a pesar de tener como objeto central la concepción del origen y desarrollo de lo sagrado en la Historia, elabora una genealogía de la conciencia que implica una interpretación general del hombre,<sup>68</sup> interpretación cuyo punto de partida es la génesis del Yo puesta en la negatividad y la escisión de la conciencia. Por otra parte, encontramos en ella una *teoría de la historia* que se deriva de los elementos que conforman la conciencia humana, pero que en virtud del aparato conceptual del que parte le confiere un significado del todo opuesto al de Hegel. Pues aquí la autoconciencia es interpretada, no como la realización de la sustancia espiritual, sino como la decadencia de la vida sagrada en el hombre.

La posibilidad de leer en la historia la pérdida de los elementos sacrificiales se debe a que a pesar de que el Yo sigue siendo para Bataille –como en Hegel– el producto de la reflexión que se repliega sobre sí misma desde el no-yo, su origen es entendido como escisión de la inmanencia, escisión cuyo desenvolvimiento histórico, lejos de superarla por la asimilación de la realidad al interior del Espíritu, como sucede con Hegel, se enfatiza más. Cada logro de la razón y la técnica es una pérdida en la vida sagrada del

67 *Théorie de la religion*, OC, VII, p. 358.

68 La importancia de la religión como elemento definitorio del hombre es enfatizada por F. Warin: «no es el trabajo sino la religión lo que define al hombre», *op. cit.*, p. 118. Su afirmación es relativamente cierta en cuanto hace de la religión un fenómeno esencial para la comprensión del hombre, aunque no deja de ser unilateral, puesto que la religión responde a la necesidad de dilapidar el excedente que el trabajo acumula. Religión y trabajo se implican mutuamente en su oposición y precisamente esta es quizás la principal tesis bajo la que Bataille interpreta la historia de las religiones.

hombre. Solo su anulación permite devolverlo a la totalidad que el sentido y el saber necesariamente mutilan.

Si bien en ambos la *mediación* es el rasgo fundamental de la conciencia, la diferencia estriba en el modo de considerarla, que a su vez es correlativo a la manera en que asumen el significado de la inmediatez. Si ambos suponen que el hombre ha destruido sus lazos con la satisfacción inmediata de los impulsos, por intermediación del trabajo y por la regulación de la conducta, el significado de la inmediatez es lo que da a cada uno el carácter opuesto a sus respectivas obras. Esto sucede no solo en referencia al asentimiento ideológico que les subyace, sino también en las directrices que toman sus respectivas interpretaciones del hombre y su destino. Pues en Bataille, la inmediatez (que identifica con la inmanencia) es un dato que no solo se reviste de un carácter ontológico según el cual, su pérdida da inicio a la enajenación inherente al servilismo y la escisión de la conciencia, sino que explica la necesidad de las conductas soberanas que se resisten a hacer caer al hombre por entero dentro del servilismo profano. Hegel, que no fue del todo ajeno a esa consideración, al buscar la intimidad exclusivamente en la esfera narcisista de la autoconciencia, rechazó la intimidad que la inmediatez ofrece precisamente por su intención de mantener el dominio del saber, dominio que desde la lectura de Bataille implicaría la imposibilidad de renunciar a la trascendencia que conserva la escisión del yo y lo condena a una existencia servil.

Esta diferencia puede resultarnos más clara si localizamos dentro de la *Fenomenología* hegeliana la figura del saber que pudiera corresponderse con lo que Bataille concibe como inmanencia.

### §1. *La inmediatez de la certeza sensible*

Jean Hyppolite daba en su libro *«Lógica y existencia»* una relevancia capital a la figura del saber con la que comienza la *Fenomenología del Espíritu*: «podríamos decir que el análisis hegeliano en estas primeras páginas de la *Fenomenología* es decisivo para la interpretación de su filosofía». <sup>69</sup> Su importancia radica en que en ella Hegel expresa su rechazo de la singularidad inmediata y postula la necesidad de la mediación reflexiva como punto de partida de todo discurso posible. Para Hyppolite, el asunto en cuestión está relacionado así con

---

<sup>69</sup> Jean Hyppolite, *Lógica y existencia*, Herder, Barcelona, 1996, p. 24.

la necesidad del sistema de negar el no-saber y lo inefable pues, a diferencia de Kojève, no creía que el *saber absoluto* postulara la necesidad de un no-saber<sup>70</sup>, sino que por el contrario afirma que «Si el no-saber, lo inconcebible, lo inefable, es un límite absoluto del saber, no hay saber absoluto»<sup>71</sup>.

Esto se debe a que la mera posibilidad del no-saber amenaza a la conciencia poniéndola bajo el riesgo de diluirla y arrojarla al escepticismo. Si bien este último era el que trazaba el camino por el que las diversas figuras de la conciencia debían ser superadas, ya desde el prefacio de la *Fenomenología* Hegel advertía el riesgo que implicaba para el sistema detenerse en la duda que la relativa falsedad de cada figura inacabada del saber infunde.

El escepticismo que acaba en la abstracción de la nada y la vacuidad, no puede a partir de esa abstracción seguir adelante, sino que no le cabe hacer otra cosa que esperar a ver si se le ofrece algo nuevo para tener ocasión de arrojarlo al mismo vacío. En cambio, en cuanto se concibe el resultado [...] como una negación *determinada*, con ello ha nacido ya inmediatamente una nueva forma y en la negación queda ya hecho el tránsito mediante el cual se va dando por sí misma la marcha hacia delante mediante la serie completa de las figuras.<sup>72</sup>

Así entonces, toda la marcha de la *Fenomenología* obedece a la puesta en duda de las figuras del saber que, en tanto se formula como una duda *determinada*, no debía desembocar en el vacío al que se expone sino dar pie al surgimiento de una nueva figura cuyo contenido resuelve la contradicción que se manifestaba en la anterior. Así, sobre cada saber determinado pende la amenaza del escepticismo, pero el sistema se propone resolverlo siempre bajo la forma de un nuevo contenido. De ahí la observación de Hyppolite relativa a la permanente amenaza de disolución del saber.

La disolución, ya sea como búsqueda de la inmediatez pura, ya sea como rechazo de toda comunicación (lo que viene a ser lo mismo) es solo lo que asedia a todas las figuras particulares de la conciencia, y esta disolución, este no-sentido es entonces la verdad de ese rechazo de la mediación.<sup>73</sup>

70 Cfr. *supra*, pp. 70-71.

71 *Ibid.*, p. 17.

72 G. W. F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, p. 186.

73 J. Hyppolite, *op. cit.*, p. 21.

Si el riesgo del no-saber se encuentra a lo largo del trayecto de la *Fenomenología*, su expresión manifiesta es ofrecida sin embargo en la primera figura, que es precisamente la de la *certeza sensible*. La pertinencia de abordarla aquí radica en que dicha figura es la que en términos generales coincide con la noción de inmanencia en Bataille.<sup>74</sup>

A pesar de que Bataille nunca la abordó (por lo menos no de manera explícita en su obra), la figura de la *certeza sensible* con que inicia la *Fenomenología*, resulta muy ilustrativa para comprender algunos de puntos precisos de la confrontación que su pensamiento guarda con el de Hegel.

La figura de la certeza sensible es la de la inmediatez, la del contenido de la representación que aún no ha establecido mediación alguna. Se trata del momento en que el sujeto no añade aún nada al objeto de su conocimiento, sino que solo se trata de su indicación del *ser* de las cosas. Al abordarla, Hegel analiza tres posibles sentidos de la *verdad* de esta figura: el objeto de la experiencia, el sujeto de la experiencia y la experiencia misma. La diferencia consiste en dónde se pretende ubicar el contenido de la sensibilidad, que puede radicar en la cosa que es sentida, en la mera individualidad que siente o en el contacto inmediato entre ambos. De estos tres momentos, el tercero es el que expresa más adecuadamente lo que la certeza sensible encierra: en él, la realidad no está dada ni del lado del objeto, ni del lado del sujeto, sino de la relación inmediata entre ambos, que supone su disolución mutua:

Su verdad se mantiene y conserva como relación que permanece igual a sí misma, la cual el yo y el objeto no hace ya ninguna diferencia de esencialidad o inesencialidad, y en la que, por tanto, tampoco puede penetrar ya diferencia alguna.<sup>75</sup>

Señalar la diferencia de estos tres momentos resulta importante pues el que expresa con mayor precisión la certeza inmediata es por su propia constitución la tercera figura que considera la *experiencia* de la inmediatez y no uno de los polos de esa relación (sea el sujeto o el objeto). En la certeza sensible no es el sujeto ni el objeto lo que constituye su contenido, sino la relación

---

<sup>74</sup> Hasta el momento ninguno de los autores consultados para el presente libro ha observado lo anterior. Christopher Gemerchak la aborda en su libro «*The Sunday of Negativity*» aludiendo al rechazo del no-sentido que manifiesta el pasaje en cuestión, pero no lo asocia con la inmanencia en Bataille, que es lo que nos proponemos hacer en esta sección, Cfr. C. Gemerchak, *op. cit.*, p. 39.

<sup>75</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, p. 204.

entre ambos que se presenta en el *aquí* y el *ahora*. Su naturaleza es siempre fluctuante en tanto que el *aquí* y el *ahora* constantemente se modifican por el cauce natural del tiempo: si doy la vuelta a mi rostro el objeto que aparece ante mis ojos es distinto del que tenía unos segundos atrás. Así, el *aquí* de la inmediatez (el objeto espacial) nunca es idéntico, como no lo es tampoco el *ahora* del instante en que se tiene la experiencia sensible, por lo que los contenidos de la certeza sensible resultan siempre evanescentes. Razón por la cual solo es posible identificar el objeto de esta certeza si se abstrae el contenido particular de cada momento de la experiencia en función de la indicación de *aquí* y un *ahora* entendidos universalmente.

A la pregunta: ¿qué es el ahora?, respondemos, pues, por ejemplo, el *ahora es noche*. Y para examinar la verdad de esta certeza sensible, basta con un sencillo experimento [...] Si volvemos a ver *ahora*, es decir, *este mediodía*, la verdad que escribimos anoche, resulta que tendremos que decir que se nos ha echado a perder.

[...]El *ahora*, por supuesto, se conserva, pero como un ahora que no es de noche; pero asimismo ese ahora se mantiene contra el día que ahora es ahora [...]; o como algo negativo en general. [...] Tal cosa simple, que es por negación, que no es ni esto ni aquello, un no-esto, y asimismo indiferente para ser tanto esto como aquello es lo que llamamos un *universal*; y lo universal es, pues, lo verdadero de la certeza sensible.<sup>76</sup>

Así entonces enunciar la *verdad* de la certeza sensible implica apropiarse del aspecto universal de esa experiencia. Esta universalidad consiste paradójicamente en la enunciación de la singularidad irreductible de esa experiencia. Para Hegel afirmar que la inmediatez, el instante o la singularidad son la verdad es una contradicción puesto que en dicha afirmación «inmediatez», «instante» o «singular», son términos universales que han requerido la *mediación* del lenguaje y por ende de la negatividad. Lo mismo podría aplicarse a lo *inefable* para lo que se ha acuñado precisamente esa palabra que enuncia la universalidad de esa experiencia. La contradicción viene dada precisamente en la enunciación que hace de la certeza sensible un saber de carácter universal, es decir todo lo contrario a la singularidad que pretende. Decir la verdad está en la singularidad inmediata, es elevarla a dominio universal, lo

---

<sup>76</sup> *Ibid.*, pp. 199-200.

que implica su propia anulación, «*La singularidad sensible se expresa verdaderamente mediante su propia destrucción. [...] Pasa, deviene, se niega, y si se quiere retener, solamente queda este universal abstracto, el ser idéntico a la nada*».<sup>77</sup>

Desde luego que la manera en que Hegel aborda la inmediatez de la certeza sensible no es idéntica a la de Bataille en relación con la inmanencia. Sin embargo, sí lo es en cuanto a lo que refieren. Mientras Hegel considera la certeza de la inmediatez en cuanto a la mera *sensibilidad*, Bataille concibe la inmediatez como la ausencia de disociación entre el yo y el objeto (el no-yo). Pero esta unión de sujeto y objeto, también es considerada por Hegel para quien la verdadera forma en que se expresa la sensibilidad es la de la *experiencia* que une ambos términos y en cuya unión (y no uno u otro tomados aisladamente) se forma el contenido de la misma. Por otra parte, ambos coinciden en el carácter *inefable* de la inmediatez, aunque la manera en que asumen dicho carácter es precisamente el punto medular que los opone. Pero antes de considerar esa cuestión, debemos observar que la inmediatez tal y como la representa Hegel en la *Fenomenología* está ligada con las consecuencias que Bataille extrae de la inmanencia en su interpretación de lo sagrado, que destacan más aún las coincidencias entre la inmanencia de Bataille y la Certeza Sensible hegeliana.

## §2. *La certeza sensible y lo sagrado*

Hacia el final del capítulo en cuestión hay un breve pasaje en donde Hegel se remite a las formas de experimentar la realidad asociadas con la certeza sensible y que guardan cierto paralelismo con la inmediatez de la inmanencia y lo sagrado de *Théorie de la religion*. Dichas formas son la conducta sacrificial y la animalidad.

La alusión de tales conductas no está del todo desarrollada y parecen tener un uso meramente retórico, impregnado de ironía, como si la intención de Hegel al referirlas fuese la de mostrar el carácter absurdo de la certeza sensible. Pero resulta significativa para comprender el desdén que Hegel pudo haber sentido (al menos desde la redacción de la *Fenomenología*) ante lo que podríamos considerar el principio desde el que Bataille asume su interpretación de la conciencia y con ello precisar la inflexión que la postura de este tendría respecto a la de Hegel.

~~~~~  
⁷⁷J. Hyppolite, *op. cit.*, p. 24.

La relación entre la certeza sensible y la conducta sacrificial es descrita por Hegel en su alusión a los ritos eleusinos dirigidos a Cibeles y Baco.

A aquellos que afirman la verdad y certeza de la realidad de los objetos sensibles, se les puede replicar que no tenemos más remedio que remitirlos y mandarlos al nivel ínfimo de la escuela de la sabiduría, a saber: a los viejos misterios eleusinos de Ceres y Baco para que empiecen a enterarse de en qué consistía el misterio del comer pan y del beber vino [y aprendan a ejercitarse en ello]; pues el iniciado en esos misterios no solamente llegaba a dudar acerca del ser de las cosas sensibles, sino que incluso llegaba a la desesperación acerca de ese ser [...]; y en las cosas sensibles en parte ejercitaba él mismo la propia nihilidad y nulidad de estas, y en parte veía cómo ellas mismas la ejercitaban sobre sí.⁷⁸

La experiencia de la nulidad de las cosas y de sí mismo en la experiencia báquica es del todo semejante a la parodia de la propia muerte que a través de la muerte de otro se expresa en el sacrificio según la expresión de Bataille. El *iniciado* en estas palabras de Hegel consume su propia aniquilación a través de la destrucción de la ofrenda. En el punto mismo de la identidad de objeto y sujeto (de víctima sacrificial y oficiante) ambos experimentan la destrucción a través de la duda (destrucción del sentido) y de la desesperación. La aniquilación de ambos términos es entendida por Hegel a través del gesto sacrificial que describe y asocia a la inmediatez.

La inmediatez está vinculada ya desde este pasaje de la *Fenomenología* con el sacrificio y también con el éxtasis (con la disolución del sujeto y el objeto). No solo el contexto mismo del pasaje citado nos sirve para entender que esta alusión a los misterios eleusinos asocia la inmediatez con la mentalidad sacrificial. Ya desde sus escritos de juventud (cuando era profundamente romántico) Hegel trazaba un vínculo entre los ritos de Eleusis con el éxtasis: hacia 1796 había escrito un poema en Berna (justo diez años antes de la redacción de la *Fenomenología*) cuyo destinatario era Hölderlin, en el que –bajo el influjo de la búsqueda de lo sagrado que compartían ambos con Schelling– la exaltación del éxtasis aparece bajo la forma de una experiencia nostálgica por tales ritos.

⁷⁸ G. W. F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, p. 207.

El sentir se diluye en la contemplación;
lo que llamaba mío ya no existe;
hundo mi yo en lo inconmensurable,
soy en ello, todo soy, soy solo ello.
Regresa el pensamiento, al que le extraña
y asusta el infinito, y en su asombro no capta
esta visión en su profundidad.⁷⁹

En este fragmento del poema, la presencia de elementos que atañen al éxtasis es manifiesta: disolución de la sensación y pérdida de la propiedad, desvanecimiento del yo en lo ilimitado del universo, infinitud ajena al pensamiento... Eleusis representa la atmósfera de lo sagrado, los rumores de un culto que los siglos han callado y por los que Hegel, aún próximo al anhelo romántico que compartía con Hölderlin y Schelling, manifiesta nostalgia.

Si bien la *Fenomenología* es la obra en la que el pensamiento de Hegel adquiere una dirección contraria a la que se encaminaban sus pretensiones de juventud, los misterios eleusinos son en ambos casos la figura ejemplar del éxtasis. Lo que varía desde luego es su *actitud* y la forma de valorar su lugar en el sistema. Ya que si en *Eleusis* Hegel expresa su nostalgia por la presencia de lo sagrado en los altares y la *totalidad* desaparecida a que se llegaba en la disolución de lo propio (del yo), en el pasaje de la *Fenomenología* se percibe la clara hostilidad que se trasluce en la ironía con la que se refiere a los misterios eleusinos para ilustrar lo que la inmediatez de la certeza sensible manifiesta: la simple forma del no saber.

Más irónica pretende ser la asociación que Hegel hace de la certeza sensible con la animalidad:

Tampoco los animales están excluidos de esta sabiduría, sino que demuestran que están profundamente iniciados en ella, pues no se paran ante las cosas sensibles como si estas fuesen cosas en sí, sino que desesperando acerca de su realidad [cuestionándola radicalmente] y en la plena certeza de la nihilidad de ellas, las agarran sin más y las devoran; y la naturaleza entera celebra como ellos estos revelados misterios, que nos enseñan en qué consiste la verdad de las cosas sensibles.⁸⁰

79 G. W. F. Hegel, «Eleusis», en *Escritos de juventud*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, pp. 213-214.

80 G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, pp. 207-208.

Para ambos la inmediatez está vinculada tanto al sacrificio como a la animalidad. Aunque varias razones distinguen su manera de asumirlo. Una de ellas es que Bataille concibe la inmanencia, incluso en su expresión dada en la animalidad, como la experiencia de la totalidad no mutilada, cuya escisión dada en la conciencia es el principio de un empobrecimiento y un aislamiento al que el hombre, mediante el sacrificio y la transgresión, se vio orillado a negar para recuperar la intimidad. Para Hegel, la mera alusión a la animalidad y a los misterios eleusinos es el argumento con el que remata su crítica a la certeza sensible, como si ya la mera asociación con ellas bastara para describir el absurdo que entraña. En realidad, su rechazo a la animalidad y la conducta sacrificial encaminan ya el proyecto hegeliano hacia la vía del antropocentrismo.

Por otra parte, la asociación entre la inmediatez, la animalidad y la conducta sacrificial no son idénticas del todo en Hegel y en Bataille, ya que este último no postula la inmanencia ni como un estado de la conciencia, ni como un retorno a la animalidad.

Lo que Bataille emprende es la descripción del origen de la conciencia a partir de la ruptura con la inmediatez animal. En ello introduce la utilidad que en el sujeto opera de manera semejante a la dialéctica del señor y el siervo bajo la interpretación de Kojève: el hombre se escinde de las cosas y de sí mismo al establecer la relación de subordinación del útil frente al sujeto.

La conciencia tiene como origen un principio ligado al movimiento natural de la vida, surge de la necesidad que ella impone, es un útil sin el que el hombre no podría sobrevivir. Los fines de la conciencia no son autónomos. En esto las concepciones de Bataille son muy afines a la genealogía del saber, el lenguaje y la moral que Nietzsche postula en escritos como *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, que confiere a la necesidad del disimulo el rasgo que determina el surgimiento del saber, cuyo desarrollo acaba por olvidar su propio origen y se concibe como un fin libre.⁸¹

Cierto es que la acción de la animalidad más próxima a la conciencia es el acto de devorar a otro, ya que esta última nace de una operación que tiene a la negación del otro como su principio (Hegel mismo lo señala al describir el acto animal que lo ejemplifica: devorar y negar al otro como cosa en sí). Pero *lo sagrado* no se identifica con la inmanencia animal. Es por principio

81 F. Nietzsche, «Introducción teórica sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral», en *El libro del filósofo*, Taurus, Madrid, 2000, pp. 85-108.

un acto posterior a la conciencia que la diluye una vez que ella misma ha surgido. No es la inmediatez animal puesto que esta inmediatez no se opone a la mediación del útil profano, en torno al cual se ha erigido el mundo homogéneo de la cultura, pero que la animalidad desconoce.

Así entonces, aunque la inmanencia de lo sagrado y la animalidad están asociadas en Bataille, hay una diferencia importante entre ambas. Como ya hemos visto, la violencia de lo sagrado es la expresión de la negatividad humana que pugna por salir de la condición servil de la trascendencia que se fundaba sobre la separación del objeto y la mediación. Aunque el trasfondo de la inmanencia de lo sagrado tuviese como origen el impulso hacia el estado de inmanencia originario, no se trata de una *recuperación* de la animalidad, pues el animal no puede expresar (no lo necesita) su continuidad mediante la negación violenta de una racionalidad que en principio no posee.

De todas formas, la violencia sacrificial y la animalidad están ligadas en Hegel a la inmediatez, aunque sin perder de vista que el filósofo alemán no traza la diferencia entre la inmediatez de los ritos eleusinos y la animalidad, lo que de cierta forma hace perder el sentido que Bataille les asigna.

Más relevante pudiera ser la cuestión relativa al sentido que la certeza sensible tiene en relación con el saber, ya que en ella es donde encontramos la encrucijada que les hace seguir derroteros distintos en el papel que le otorgan a la inmediatez.

§3. *La inmediatez inefable*

Si bien la asociación que Hegel hace de lo sagrado y la animalidad con la inmediatez es un argumento retórico que añade a su crítica, el asunto capital que la sustenta estriba más bien en la contradicción interna que la sensibilidad supone. Dicha contradicción está dada desde el momento en que la *mediación* del lenguaje, operada por la introducción de conceptos universales para describir la inmediatez, supone ya lo contrario de lo que enuncia.

La inmediatez, al tener un carácter eminentemente inefable, no puede ser descrita como un estado de la conciencia, sino del vacío y la nihilidad que Hegel le atribuye. La mera enunciación de la certeza sensible la hace desvanecerse en el campo que ella niega, el de la mediación del lenguaje.

Y también como universal *expresamos* lo sensible [...] Ciertamente, al decir eso, no nos *representamos* el esto universal, o: es, es decir, el *ser en general*. Ciertamente, al decir eso no nos *representamos* el esto universal, o el ser en general, pero expresamos lo universal, es decir, lo estamos diciendo; o es que simplemente no decimos aquello que en esta certeza sensible *queríamos decir* [...] Pero el lenguaje, como vemos, es aquí mucho más veraz; en él refutamos nosotros mismos de forma inmediata aquello que *estamos pensando* [...], y, como lo universal es lo verdadero de la certeza sensible y el lenguaje solo expresa esto verdadero de la certeza sensible [...] resulta que no es de ninguna manera posible poder decir alguna vez algún ser sensible en que estamos pensando.⁸²

Si uno de los propósitos de la *Fenomenología del Espíritu* era el de crear un sistema carente de supuestos, no puede sin embargo prescindir del supuesto necesario del saber. Si pretende mostrar que el hombre es negatividad y mediación, ellos mismos son los principios que sustentan lo que quiere probar, por lo que su argumentación es circular. En el caso de la certeza sensible lo anterior se manifiesta en el rechazo que de ella se hace por la contradicción que le subyace.

Lo que Hegel prueba es que la enunciación de la inmediatez no es la *inmediatez*, pero como *supone* que solo puede entrar en el sistema lo que cae en el dominio del lenguaje (*i. e.* del saber), la inmediatez misma es rechazada por su carácter inefable.

Para el filósofo alemán, el mero hecho de caer fuera de las representaciones posibles del lenguaje es lo que basta para considerar su falsedad y pasar con ello a la siguiente expresión de la conciencia que es la figura de la percepción, el contenido de la sensibilidad más allá de la inmediatez y su singularidad, en la esfera de lo universal, del lenguaje.

Bataille concede esto: es imposible *decir* la inmediatez o inmanencia. Ella misma es inaccesible a la conciencia. Sin embargo, al discurrir sobre la inmanencia lo hacemos considerándola como un concepto que surge por el movimiento de la conciencia misma, lo cual puede parecer contradictorio. De ningún modo podemos afirmar que la conciencia tenga acceso a un estado como el que se describe a través del concepto de inmanencia, que por sí mismo impone un obstáculo al pensamiento racional, pues solo es posible

82 G. W. F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, p. 200.

adherirse al estado de inmanencia en la falta de discernimiento. Solo en la ausencia de un objeto *para un sujeto* se permanece en la indistinción continua con el mundo. Si yo, desde el ámbito de mi subjetividad hablo de ella, cancelo a la vez la posibilidad de su presencia. Conceptualizar el estado de inmanencia es cerrar su acceso, pues el concepto implica la apertura de la subjetividad ante el objeto y por ende la ruptura que escapa a la inmanencia. La conciencia no puede acceder a lo que, en principio, ella misma define como inaccesible.

Bataille no pasa desapercibido ante esto y dedica una sección de su *Théorie de la religion* –cuyo sugerente título es *La mentira poética de la animalidad*–, en la cual escribe:

Nada nos está más cerrado que esa vida animal de la que hemos salido. Nada es más extraño a nuestra manera de pensar que la tierra en el seno del universo silencioso y no teniendo ni el sentido que el hombre da a las cosas, ni el sinsentido de las cosas en el momento en que quisiéramos imaginarlas sin una conciencia que las reflejase.⁸³

Para Bataille, la inmanencia es un estado cuyo aspecto no puede representarse, pues aun cuando se habla del «sinsentido de las cosas» se guarda una huella que indica la acción de la conciencia, «*En verdad nunca podemos más que arbitrariamente figurarnos las cosas sin la conciencia, puesto que nosotros, figurarse, implica la conciencia, nuestra conciencia, adhiriéndose de una manera indeleble a su presencia*».⁸⁴

Es por esta razón que Bataille asumirá el lenguaje poético como el lenguaje propicio para sugerir la idea de inmanencia, pues mientras el concepto da explícitamente una perspectiva exterior a los objetos, la poesía desnuda la interioridad de las cosas.

Al representarnos el universo sin el hombre, el universo en que la mirada del animal sería la única en abrirse ante las cosas [...] no podemos más que suscitar una visión poética en la que no vemos *nada*, puesto que el objeto de esta visión es un deslizamiento que va de las cosas que no tienen sentido si están solas, al mundo lleno de sentido implicado por el hombre que da a cada cosa el suyo.

⁸³ *Théorie de la religion*, OC, VII, p. 303.

⁸⁴ *Idem*.

Por eso no podemos describir un objeto tal de una manera precisa. O mejor, la manera correcta de hablar de ella no puede ser abiertamente más que poética.⁸⁵

El concepto solo puede discurrir negativamente sobre la inmanencia; la poesía, en cambio, puede tomarse la libertad para llamar a la inmanencia.

No hay más que una diferencia entre lo absurdo de las cosas consideradas sin la mirada del hombre y el de las cosas entre las que el animal está presente, y es que el primero nos propone en principio la aparente reducción de las ciencias exactas, mientras que el segundo nos abandona a la tentación pegajosa de la poesía.⁸⁶

Discurrir conceptualmente implica una comprensión puramente negativa de la inmanencia (las cosas consideradas *sin* la mirada del hombre), el concepto solo puede limitarse a expresar una falta de acceso a ella, lo que refleja su propia verdad que no es sino la extensión del vacío al que la negatividad arroja; la poesía en cambio, puede sugerir la mirada inmanente y esto se da –según Bataille– en virtud de que la poesía se desliza siempre hacia lo incognoscible.⁸⁷

Esto no significa que el lenguaje poético tenga acceso a la inmanencia, sino que la poesía no tiene impedimento para deslizarse, por medio de la negación del discurso, hacia ella. Si pretendemos aludir a la inmanencia solo podremos hacerlo a través de la mentira poética. Hablar de la inmanencia es hacer poesía, pues no tenemos un conocimiento claro y discursivo del estado que implica. Hablar de la inmanencia como si accediéramos a ella implica un salto, un abuso del lenguaje poético.

Y si ahora en el desorden de mi espíritu, contemplando como un bruto esa ausencia de visión, me pongo a decir: ‘No había ni visión ni nada más que una embriaguez a la que el terror, el sufrimiento y la muerte, que limitaban, daban una especie de espesor...’, no hago más que abusar de un poder poético, sustituyendo la nada de la ignorancia por una fulguración indistinta.⁸⁸

85 *Idem.*

86 *Ibid.* p. 304.

87 *Idem.*

88 *Idem.*

Bataille no afirma por lo tanto que la poesía sea un vehículo para adentrarnos en la continuidad del mundo, sino que es la articulación de un lenguaje que sustituye el vacío de la conciencia, pues no se preocupa, como sucede con el lenguaje científico, por manifestar solo lo que esté arraigado positivamente en la conciencia.

El discurso conceptual no accede en modo alguno a la inmanencia (en realidad ningún lenguaje lo hace). Siendo el lenguaje propio de la distinción y la conciencia, supone siempre una escisión y un abandono de la inmediatez. Discurrir sobre ella conceptualmente conduce inevitablemente a su propia negación. Quien pueda discurrir sobre la continuidad del mundo es porque él mismo es discontinuo, porque ha sido arrancado del estado en que nada es distinto. El que el lenguaje sea un signo del exilio que contiene al hombre fuera de la continuidad e inmanencia no significa que le resulte imposible hablar de ella. No puede, a través del lenguaje, recuperar ese mundo que le es extraño, porque el simple hecho de nombrar algo indica la presencia de la conciencia.

Más sin embargo puedo hablar de la mirada inmanente del animal, en cuyo caso estaré haciendo poesía. Puedo, además, discurrir en un sentido negativo, que emerja de la oposición con lo que se abre ante nosotros pleno de sentido y en donde el hombre encuentra su dominio privilegiado: el mundo discontinuo de la conciencia.

Aquí es donde Bataille invierte la manera de valorar la relación entre la inmediatez y el saber. Pues en efecto, si bien resulta imposible enunciar la inmanencia, eso no nos puede hacer dudar de la realidad que su experiencia entraña. Por lo tanto, lo que dicha experiencia pone en cuestión es al saber mismo, cuyo origen precisamente acontece en el desdoblamiento de la conciencia que no se gesta de manera autónoma, sino por la necesidad de incorporar en la vida humana el útil.

La posición de la inmanencia en el pensamiento de Bataille resulta entonces afín con el no-saber por el que confiesa haber optado desde un comienzo.⁸⁹ Si el pensamiento de Bataille adopta algunos de los conceptos mediante los que Hegel (al menos el de Kojève) interpretaba al hombre, como la negatividad o la fundación de la conciencia a partir del no-yo (desprendida de la dialéctica del amo y el esclavo que Bataille extiende a

⁸⁹ Cfr. *supra*, p. 73-74.

la relación del hombre con el mundo), la radical diferencia entre ambos consiste en que mientras para Hegel la condición fundamental de la reconciliación del Espíritu tenía que darse necesariamente al interior del saber (puesto que lo contrario implicaba renunciar al Espíritu mismo), en Bataille este tiene como origen y principio de su desarrollo, la trascendencia y el aislamiento. Y por tanto, solo su renuncia puede, aunque solo de manera momentánea, recuperar la intimidad dentro de la esfera de lo sagrado.

Pero esta renuncia implica la aceptación de una realidad que es impenetrable por su propia constitución a la conciencia, su *punto ciego*. La aceptación de aquello que subsiste fuera de la esfera del saber humano, que es anulada en Hegel, es lo que funda la interpretación de Bataille de la conciencia, cuya genealogía postula la salida de la animalidad inmanente por el desdoblamiento de la conciencia.

Si bien Hegel pone también a la inmediatez como punto de partida de la experiencia de la conciencia, ese comienzo no tiene el significado de una *genealogía de la conciencia* que, a partir de la anulación de la inmediatez de la certeza sensible, explique la escisión que le es por principio e ineludiblemente (mientras pugne por conservar su propia discontinuidad) inherente, explicación que por otra parte denuncia el carácter servil de las instancias homogéneas de la sociedad. Por el contrario, en Hegel se trata de la *superación* de la figura de la certeza sensible, de su *asimilación* en la homogeneidad del saber, por medio de la negación de la inmediatez que aquélla expresaba, proceso que hace de la filosofía de Hegel, la expresión más acabada de la conducta y del pensamiento serviles.

Pero entonces, ¿la renuncia al servilismo condena los esfuerzos de un pensamiento que se desliza hacia lo imposible? ¿Qué sentido tiene discurrir de lo que se enuncia como infame? La respuesta nos la proporciona el mismo Bataille: es el pensamiento y el lenguaje que llegan a sus límites y que operan la propia destrucción del pensamiento.

En la conclusión de *L'Érotisme* Bataille refiere una objeción que Jean Wahl le habría dirigido al término de una conferencia de la que había extraído la introducción del libro:⁹⁰

90 El texto que conforma la introducción de *L'Érotisme* proviene de una conferencia dictada por Bataille el 12 de febrero de 1957. La conferencia, que llevaba por título «*L'Érotisme et la fascination de la mort*» y a la que asistieron, entre otros, André Masson, Alain Cluny, André Breton y Jean Wahl, fue

Como he dicho, el texto de esta introducción es el de una conferencia. En esta conferencia, asistía Jean Wahl, que me hizo esta objeción (este sentimiento de continuidad, lo había atribuido a los participantes del juego erótico).

«... Una de estas partes, dice Jean Wahl, debe tener conciencia de la continuidad. Bataille nos habla, Bataille escribe, está consciente, y, en el momento en que está consciente, la continuidad puede ser rota. No sé qué dirá Bataille sobre este punto, pero me parece que hay ahí un problema real... La conciencia de la continuidad, no es ya de la continuidad, pero entonces no se puede hablar».

Jean Wahl Me había comprendido exactamente.

Yo le respondí en el momento, diciéndole que tenía razón, pero que en el límite, algunas veces la continuidad y la conciencia se aproximan.

En efecto, el momento supremo se da en el silencio y, en el silencio, la conciencia se hurta.⁹¹

objeto de numerosas críticas por parte de los asistentes que generaron un clima bastante tenso (para la conferencia y los comentarios a la misma *cfr.* OC, X, pp. 690-695). Jean Wahl, a pesar de la objeción que le plantea a Bataille, defendió la conferencia (acusada por algunos de los participantes de «machista», de expresar la angustia de la ideología reinante, e incluso de hablar como un cura) afirmando que: «Nada de lo que ha dicho Georges Bataille me resulta extraño. Pienso que muchos entre nosotros han podido seguir de un extremo al otro su admirable conferencia», *Ibid.*, p. 693.

91 *L'Érotisme*, OC, X, pp. 269-270.



EPÍLOGO

La inversión de la inmanencia

Muchas veces resulta sorprendente encontrar en algunos autores ciertos vasos comunicantes, bóvedas comunes que por debajo de sus vínculos manifiestos (por sus afinidades o contradicciones), subsisten como desarrollos paralelos que inadvertidamente los vinculan. Cuando ello ocurre, generalmente se trata de consecuencias que de alguna forma están ya implícitas en las ideas que ostentan de manera explícita.

Así, no podemos dejar pasar el hecho de que el desarrollo de la inmediatez sensible en la *Fenomenología del espíritu*, se sitúa en un campo muy próximo al que Bataille despliega con la noción de inmanencia o continuidad de los seres en obras como *Théorie de la religion* o *L'Érotisme*. Tanto en uno como en otro, la inmediatez queda asociada con diversos términos que se implican mutuamente: la ausencia de negatividad, el instante, la animalidad y el sacrificio.

Entre los elementos que resultan de sus respectivos análisis de la inmediatez, hay algunos que además resaltan por la simultánea proximidad y oposición que entrañan. Uno de ellos está dado en las consecuencias que la afirmación de la inmediatez tiene *para el saber*, ya que es significativamente la misma: la inmediatez representa el punto ciego al que la verdad, el saber y el lenguaje, al no extender sobre ella la figura de la mediación donde extienden su dominio, simplemente son ajenos.

Tanto Hegel como Bataille estarían totalmente de acuerdo en negar que la inmediatez sea el espacio donde la verdad o cualquier saber posible tienen cabida. La imposibilidad de su representación y su carácter inefable nos conminan a comprenderla solamente de modo negativo. Para Hegel la inmediatez es la *más pobre y abstracta* figura de la conciencia, mientras Bataille

enuncia la inmanencia como una *mentira poética*. En ambos, ella está alejada del saber que solo subsiste en la mediación.

Sin embargo, su valoración del saber es lo que los distingue y, como resultado de ello, el lugar que le asignan a la inmediatez sensible o inmanencia resulta del todo opuesta. Si para Hegel, la inadecuación de la inmediatez con su verdad muestra la necesidad de introducir en ella la *mediación*, si exige que el carácter inefable que la inmediatez supone sea borrado y de ella se conserve solo aquello que la *percepción* puede enunciar mediante el lenguaje, es porque lo real debe subordinarse al primado del saber, que en la perspectiva de Bataille no es sino el de la homogeneidad servil de los seres discontinuos.

Por ello, para Bataille la inadecuación que la inmediatez tiene frente a la verdad y al saber, lejos de cuestionarla, permiten postular la inmanencia como el punto de partida desde el que la verdad y el saber muestran su impostura. Pues el análisis genealógico de la conciencia que la concibe como disociación de la inmanencia revela la necesidad de la discontinuidad y el aspecto servil del sentido al que el saber y la verdad son tributarios.

Por otra parte, la manera de asumir el saber o la inmediatez que cada uno tiene, obedece también a la atención que sus respectivas obras prestaron al anhelo de plenitud que, aunque en cada caso se manifestó de manera distinta, se asocia con la relación de sujeto y objeto cuya unión ambos anhelan bajo aspectos distintos, y que los hace orbitar, por rivalidad, curiosidad o desdén, en las proximidades del misticismo.

Sin embargo, la fusión de sujeto y objeto tiene en ambos un sentido inverso. Si Bataille considera que *Théorie de la religion* expresa esencialmente lo mismo que la *Introduction à la lecture de Hegel* de Kojève, es porque en el fondo, la unión de ambos términos es lo que está a la base de sus consideraciones, pero se sitúan en una perspectiva radicalmente opuesta.

Esta obra [*Introduction à la lecture de Hegel*] es una explicación de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel. Las ideas que he desarrollado aquí están ahí en sustancia. Quedaría por precisar las correspondencias del análisis hegeliano y de esta «teoría de la religión»: las diferencias de una y otra me parecen fácilmente reductibles; la principal concierne a la concepción que da la destrucción del sujeto como la condición –necesariamente irrealizable– de su adecuación al obje-

to; sin duda esto desde un principio implica un estado de espíritu radicalmente contrario a la «satisfacción» hegeliana, pero aquí los contrarios coinciden.¹

Para Hegel, la unión de sujeto y objeto solo puede estar dada en la asimilación total del objeto por parte del sujeto. Por ello, Hegel no le podía resultar extraño ver en la inmediatez la proximidad con la fusión de sujeto y objeto. Incluso la identidad que en la inmediatez guardan ambos términos aún no disociados representa relativamente la existencia aún no mutilada. Pero al no poder prescindir del carácter edificante de la negatividad, tampoco pudo prescindir del sujeto. Por lo que la reconciliación no exigía la anulación de ambos, sino la absorción del objeto al interior del Espíritu.

La plenitud que Hegel busca mediante el calvario de la negatividad, de la desdicha que la *Fenomenología* debe atravesar, es una plenitud mutilada, que no sabe renunciar al ser discontinuo y que se aferra a la condición servil de su aislamiento, en provecho del dominio que anhela y pretende conservar.

La reconciliación del Saber absoluto tiene por eso que llevar al extremo final, al punto en que la subjetividad ha construido la totalidad homogénea mediante la *superación* de las figuras del Espíritu que el saber conduce. Es por ello que, solo mutilando de la totalidad los elementos irreductibles, el sistema hegeliano puede cerrar el círculo de su dominio, círculo que no obstante enfatiza nuevamente el aislamiento al que se destina.

Por eso, el sistema acabado del saber hegeliano es el punto sin el cual Bataille no habría podido minar toda posibilidad del sentido. Solo el sistema de Hegel ofrece la posibilidad de correr el velo que la verdad encubre.

Hegel pretendió, al crear el sistema acabado del pensamiento, extender la racionalidad incluso a los amenazantes campos de la negatividad, del tiempo y de la muerte, absorbiendo en el seno del sistema lo que hasta entonces había sido excluido. Ilustra como nadie antes el mecanismo mediante el que la homogeneidad amplía el campo de sus dominios, haciendo incluso de la muerte un elemento solidario al sentido.

Habiendo extendido las posibilidades de la homogeneidad del saber al campo de la negatividad y de la muerte, Hegel debe recurrir al último elemento que sostiene la labor del discurso: el saber consiste en asimilar lo que

¹ OC, VII, p. 358.

le es reductible y desechar lo heterogéneo. Pues al haber hecho de la *Aufhebung* el elemento de cohesión del sistema, dio a la apropiación homogénea la forma más depurada de su expresión.

Si la metafísica anterior rechazaba el devenir, la falsedad o el mal, procurando disolver la alteridad mediante su negación, la de Hegel, se apropia de aquello que incluso su sistema niega, pero para ello debe conservar el último rasgo que da a la totalidad el semblante de lo homogéneo. Ese rasgo es precisamente el supuesto que su sistema mismo no logra vislumbrar a pesar de que lo enuncia: la verdad está en la mediación del lenguaje.

Ante ello, la figura de la inmediatez aparece entonces como el principio más radical de la alteridad, cuya negación fija el punto de partida del sistema. Por ello la primera *superación* que da dirección a la marcha del sentido que toma la *Fenomenología* es la que introduce justamente *la mediación*, precisamente la necesidad de suprimir la inmediatez y la ausencia de subjetividad. Ese primer paso toma ya el derrotero al que la obra a final de cuentas conduce, pues el saber absoluto tiene como objeto la más depurada forma con que el saber se identifica: la autoconciencia que es eminentemente *mediación*.

Hegel intentó quitar del objeto último del saber la sustancialidad como forma determinada. Solo por la imposibilidad de detenerse en un saber fijo, en el deambular de la conciencia es que ella misma se gesta, nacimiento del objeto mismo con el que el saber se identifica. La negatividad es una suerte de reflejo vacío que en el acto de observarse va dibujando su propio contorno. Sin embargo, ese vacío de la negatividad que produce el desarrollo de la Historia, esa *muerte que vive una vida humana*, tiene al final la solidez suficiente para hacer que el sentido se mantenga incólume.

Solo por ese sentido, que a final de cuentas confiere sustancialidad al sujeto, es que la Historia está atravesada por un *telos*. Ese tenerse a sí mismo como fin que el sujeto descubre, es por lo que la Historia posee una dirección lineal. Para Hegel a grandes rasgos, la Historia consiste en la paulatina emancipación de las diferentes formas de alteridad donde la subjetividad, confundida, se ha proyectado. Esto solo es posible considerarlo si se la concibe como sustancia, como un estrato subyacente al que las diversas formas de manifestarse encubren. Como hemos visto, en Hegel la negatividad tiene una forma positiva. Lejos de pensar que el mundo del Espíritu es una sucesión de fantasmagorías por las que los hombres dan una cifra a

la negatividad que encarnan, la Historia sostiene un rumbo cuya meta es el descubrimiento de lo que el sujeto *realmente es*. Esta «realidad» es el principal signo de que para Hegel subsiste una subjetividad sustancial, que da a la negatividad un contenido positivo del que por principio parece carecer. Solo porque en el trasfondo subsiste una realidad determinada del sujeto, es por lo que su autoconciencia puede progresar. Hay por lo tanto en Hegel una subjetividad real que consiste en la identidad del saber consigo mismo.

Para Bataille en cambio, la negatividad está fundada sobre el precario equilibrio por el que sujeto y objeto aparecen disociados para el primero. Solo la destrucción de esta separación mediante el éxtasis puede comunicarlos. Esa disociación no tiene como fundamento nada positivo. No hay un sujeto real, sino solo la *representación* que el sujeto tiene de sí mismo, de tal modo que, en principio, no hay razón alguna para suponer que la conciencia de sí pueda tener un progreso hacia la representación que más se aproxime a su realidad. De hecho, toda concepción que se sostiene sobre la escisión en que la subjetividad se funda, es ya un espejismo.

Lo que podemos llamar *real* está dado en la unidad profunda de los seres. La dualidad solo se introduce a partir de la escisión del sujeto y solo se manifiesta en el mundo de la cultura. Esa dualidad expresa desde luego la conciencia y el sentimiento que el hombre tiene de sí mismo y que es correlativa al que tiene del mundo. Pero ante el mundo mismo, la dualidad no existe.

Por ello, incluso para Bataille la conciencia de sí también es histórica: cambia e incluso sigue una cierta tendencia. En tanto la discontinuidad de la conciencia está sostenida en la utilidad y esta va ampliando cada vez más el campo de su dominio, la Historia implica también una transformación de la conciencia de sí. Sin embargo, tal desenvolvimiento no tiene otro significado que el del aislamiento al que conduce el servilismo utilitario. El hombre no llega ni tiende a una conciencia que dicte la cifra real de sí mismo, porque ese *sí mismo* es un mero juego de espejismos a través de los cuales lo real se ha disociado y cuyo centro solo es relativo al principio de utilidad que lo guía.

En Bataille, la subjetividad es en todo caso un artificio, es el juego de la reflexión cuyos horizontes son definidos en función del punto en el que inciden el objeto de la reflexión y la reflexión misma. Solo por eso se vuel-

ve imposible situar un criterio según el cual pueda describirse un grado de verdad en la certeza de sí mismo. En Hegel es como si una subjetividad real fuera independiente de la que el sujeto mismo se crea, como si el grado de aproximación entre lo que el sujeto es *en sí* y *para sí* fuese lo que permite distinguir el grado de enajenación o por el contrario de autoconciencia o libertad que el sujeto posee y que es lo que el Espíritu está destinado a desarrollar por mediación de la Historia.

La subjetividad no posee un trasfondo sustancial. La negatividad es, más que esa oquedad donde la historia introduce la plenitud de sus contenidos y le confiere un cariz positivo, una suerte de vacío amorfo, cuya apariencia solo se debe a la intermediación de la duplicación de lo indiferenciado (la oposición entre el yo y el no-yo que el primero ejecuta). Así, toda expresión de la subjetividad no es sino la huella de la escisión que por efecto de la mediación (de la negatividad) aparece en la superficie de los seres discontinuos. Y si bien tal escisión se acentúa en la medida en que la oposición del individuo y lo otro se vuelve más intensa, de ninguna manera se trata de una realización de un Yo que, latente, permanezca a la sombra de la Historia esperando su propio descubrimiento.

Así, el sujeto entendido como negatividad encuentra en Bataille aún más que en Hegel el significado de una pérdida de la sustancialidad y, en su ausencia de solidez positiva, confiere también al sentido que sobre él se funda el aspecto ilusorio que reviste.

Todo el orden que el saber, la mediación y la negatividad edifican en torno al sujeto procede de la negación del ser inmanente que solo por efecto de una relación especular logra dissociarse para articular el sentido.

La radicalidad que la puesta en cuestión del sentido y del saber implica, arrastra a su obra misma hacia la pérdida de apropiación que de ellos podría tener. Si hay un sentido en la obra de Bataille, este sin embargo conduce hacia su propia pérdida.

Desde luego que no podemos afirmar que como conjunto su pensamiento se encuentre totalmente fuera del sentido. Su obra también ofrece un saber acerca del hombre. Incluso es digno de notar la amplitud de los alcances que su interpretación de las diversas manifestaciones de la conducta humana posee. Pero como hemos pretendido señalar en este libro, precisamente en la medida en que su análisis se sostiene sobre la necesidad

del no-saber, es que puede rebasar la esfera limitada que asigna al conjunto de expresiones de la vida humana una perspectiva profana.

Si en Bataille aparece de cierta forma el saber, es porque él mismo porta inherentemente el principio de su disolución. La travesía del pensamiento que emprende termina diluyéndose en su propia negatividad. Lo que es una forma de exponer el aspecto irracional de la razón, trazando la curva donde su sentido se pierde.

La mera negación del saber no mostraría sino un rechazo caprichoso. El camino recorrido es así el del rigor del pensamiento que enfrenta su propio ocaso. Por eso es que solo la filosofía de Hegel, pensada como el acabamiento del pensamiento puede ofrecerle a Bataille la contrapartida de su propia obra. Solo su sistema le ofrecía la verdad del saber. Pero ese reconocimiento exige también renunciar tanto al saber como a la verdad.

Bataille acepta por ello que la filosofía de Hegel es la más verdadera, pero esta afirmación no tiene como trasfondo sino el gran cuestionamiento que abre ante la verdad y el sentido. Hegel expresa la razón, pero la razón se suprime a sí misma cuando toma conciencia del límite que la cierra y por lo que se aproxima a su propia negación.

Si la gran estrategia de Hegel fue hacer que su sistema volviera sobre sí mismo como objeto del saber, la de Bataille consiste en minar por dentro las posibilidades del discurso.

Así entonces, al discurso que se dirige a su propia extinción, solo puede sobrevenir la ironía con respecto a sí mismo, la toma de conciencia de que en el fondo todo ese trayecto ha sido un juego.

Pues si el pensamiento prescinde del sentido, si se libera de la mutilación que siempre implica, entonces ineludiblemente nos conduce al silencio, que no calla al mundo, sino solo a las voces que como ecos pálidos lo enuncian.



BIBLIOGRAFÍA

OBRAS DE GEORGES BATAILLE

ŒUVRES COMPLÈTES

Éditions Gallimard publicó de 1970 a 1988 las Œuvres complètes de Bataille en doce tomos bajo la dirección de Denis Hollier y Francis Marmande, con la participación de Thadée Klossowski (vols. III y IV), M^{me} Leduc (v. V), MM. Henri Rose (v. VI) J.-M. Rey (vols. VII–XII). A continuación, se desglosa su contenido general.

OC, I, *Premiers Écrits, 1922–1940 : Histoire de l'oiel – L'Anus Solaire Sacrifices – Articles (Arétuse, Documents, La Critique sociale, Contre-Attaque, Acéphale)*.

OC, II, *Écrits posthumes, 1922-1940*

OC, III, *Œuvres littéraires : Madame Edwarda – Le Petit – L'Archangélique – L'Impossible – La Scissiparité – L'Abbé C. – L'être différencié n'est rien – Le Bleu du ciel*,

OC, IV, *Œuvres littéraires posthumes : Poèmes – Le Mort – Julie – La Maison brûlée – La Tombe de Louis XXX – Divinus Deus – Ébauches*.

OC, V, *La Somme athéologique I : L'Expérience intérieure – Méthode de méditation – Post-scriptum 1953 – Le Coupable – L'Alleluiah*

OC, VI, *La Somme athéologique II : Sur Nietzsche – Mémoire – Annexes*.

OC, VII : *L'économie à la mesure de l'univers – La Part maudite – La Limite de l'utile (Fragments) – Théorie de la Religion – Conférences 1947–1948 – Annexes*.

OC, VIII : *L'Histoire de l'érotisme – Le Surréalisme au jour le jour – Conférences 1951–1953 – La Souveraineté – Annexes*.

OC, IX : *Lascaux, ou La naissance de l'art – Manet – La littérature et le mal Annexes*.

OC, X : *L'Érotisme – Le procès de Gilles de Rais – Les larmes d'Eros*.

OC, XI : *Articles I, 1944-1949*.

OC, XII : *Articles II, 1950-1961*.

OTRAS EDICIONES EN FRANCÉS CONSULTADAS

Documents, Mercure de France, Paris, 1968.

EDICIONES EN CASTELLANO

El Culpable, Taurus, Madrid, 1974.

El Límite de lo útil, Losada, Buenos Aires, 2005.

El Ojo pineal, Pre-textos, Valencia, 1997.

Escritos sobre Hegel, Edición de Nelson Guzmán, Arena Libros, Madrid, 2005.

Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte. Taurus, Madrid, 1972.

- Teoría de la religión*, Taurus, Madrid, 1981.
- La Conjuración sagrada*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2003.
- La Felicidad, el erotismo y la literatura*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2004.
- La Literatura y el mal*, Taurus, Madrid, 1981.
- La Parte maldita*, Las Cuarenta, Buenos Aires, 2007.
- La Oscuridad no miente*, Taurus, México, 2001.
- La Religión surrealista*, Las Cuarenta, Buenos Aires, 2008.
- Las Lágrimas de Eros*, Tusquets, Barcelona, 1997.
- Lo Imposible*, Arena Libros, Madrid, 2001.
- Lo que entiendo por soberanía*, Paidós, Madrid, 1996.
- Para leer a Georges Bataille* (selección Ignacio Díaz de la Serna, Phillippe Ollé-Laprun), Fondo de Cultura Económica, México, 2012.
- Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*, Taurus, Madrid, 1972.
- Una libertad soberana/Georges Bataille* (selección Michel Surya), Paradiso ediciones, Buenos Aires, 2007.

OBRAS DE OTROS AUTORES

- Agamben, Giorgio, *Lo Abierto. El hombre y el animal*, Pre-textos, Valencia, 2005.
- Anónimo, *Epopéya de Gilgameš, rey de Uruk*, Trotta, Madrid, 2005.
- Angela de Foligno, *Experiencia de Dios Amor*, Apostolado Mariano, Sevilla, s/a.
- Angelus Silesius, *El Peregrino querúbico*, Siruela, Madrid, 2005.
- Arnould-Bloomfield, Elisabeth, *Georges Bataille, le terreur et les lettres*, Presses Universitaires Septentrion, Villeneuve d'Ascq, 2009.
- Assandri, José, *Entre Lacan y Bataille. Ensayo sobre el ojo, golosina caníbal*, Ediciones literales, Buenos Aires, 2007.
- Barthes, Roland, «*La Métaphore de l'oeil*», *Critique*, t. XIX, Nos. 195-196, Août-Septembre 1963, pp. 770-777.
- , «*Les Sorties du texte*», en Sollers, Philippe (comp.), *Bataille*, UGE, Paris, 1973.
- Bataille, Georges, Klosowski, Pierre, «*Dos interpretaciones de Nietzsche*» en *Acéphale*, Caja Negra, Buenos Aires, 2005, pp. 82-93.
- Bataille, Georges, Leiris, Michel, *Intercambios y correspondencias*, El Cuenco de Plata, Buenos Aires, 2008.
- Baudrillard, Jean, *El Intercambio simbólico y la muerte*, Monte Avila Editores, Caracas, s/a.
- Baudry, Jean-Louis, «*Bataille et la science*», en Sollers, Philippe (comp.), *Bataille*, UGE, Paris, 1973, pp. 127-152.

- Bennigton, Georges, «Lecture : De Georges Bataille», en Denis Hollier (comp.), *Georges Bataille Après Tout*, Belin, Paris, 1995, pp. 11–34.
- Bergson, Henri, *La Risa. Ensayo sobre la significación de lo cómico*, Alianza, Madrid, 2008.
- Bernard, Jean Claude, *L'Expérience intérieure de Georges Bataille ou la négation du mystère*, Éditions du Seuil, Paris, 1987.
- Besnier, Jean-Michel, «Un disciple de Kojève très turbulent», *Magazine littéraire*, No. 243, Paris, juin 1987, pp. 42–43.
- Bichat, Xavier, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, Masson et C^{ie} Éditeurs, Genève, 1962.
- Blanchot, Maurice, *Falsos pasos*, Pre-textos, Valencia, 1977.
- , *La Comunidad inconfesable*, Arena Libros, Madrid, 2002.
- , «Le Jeu de la pensée», *Critique*, t. XIX, Nos. 195–196, Août–Septembre 1963, pp. 734–741.
- Bruno, Jean, «Les Techniques d'illumination chez Georges Bataille», *Critique*, 195–196, Éditions de Minuit, Paris, Août–Septembre 1963, pp. 706–720.
- Caillois, Roger, *El Hombre y lo sagrado*, Fondo de Cultura Económica, México, 1942.
- , «Las Virtudes dionisiacas», en *Acéphale*, Caja Negra, Buenos Aires, 2005, pp. 133–136.
- , *Approches de l'imaginaire*, Gallimard, Paris, 1974.
- Calasso, Roberto, *La Ruina de Kash*, Anagrama, Barcelona, 2001.
- Cels, Jacques, *L'Exigence poétique de Georges Bataille*, Boeck–Wesmael, Bruxelles, 1989.
- Châtain, Jacques, *Georges Bataille*, Éditions Seghers, Paris, 1973.
- Damish, Hubert, «Du mot a l'aspect», en Denis Hollier (comp.), *Georges Bataille Après Tout*, Belin, Paris, 1995, pp. 81–99.
- Derrida, Jacques, «De la economía en sentido restringido a la economía en sentido general. Un hegelianismo sin reserva», en *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989, pp. 344–382.
- D'Hondt, Jacques, *Hegel*, Tusquets, Barcelona, 2002.
- Díaz de la Serna, Ignacio, *Del desorden de Dios. Ensayos sobre Georges Bataille*, Taurus, México, 1997.
- Didi-Huberman, Georges, «Comment déchire t-on la ressemblance?», en Denis Hollier (comp.), *Georges Bataille Après Tout*, Belin, Paris, 1995, pp. 101–123.
- Dilthey, Wilhelm, *Hegel y el idealismo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1944.
- Duvergier, Christian, *La Flor letal*, Fondo de Cultura Económica, México, 1983.
- Durkheim, Émile, *Las Formas elementales de la vida religiosa*, Alianza, Madrid, 1993.
- Ekhart (Maestro), *El Fruto de la nada*, Siruela, Madrid, 1998.
- Eliade, Mircea, *Tratado de historia de las religiones*, Era, México, 1972.

- Engels, Federico, *Antidüring*, Editorial Grijalbo, México, 1968.
- , *El Papel del trabajo en la transformación del mono en hombre*, en Marx, Carlos y Engels Federico, *Obras escogidas*, t. II, Editorial Progreso, Moscú, 1955, pp. 74–87.
- Ernst, Gilles, *Analyse du récit de mort*, Presses Universitaires de France, Paris, 1993.
- Feuerbach, Ludwig, *La Esencia del cristianismo*, Sígueme, Salamanca, 1975.
- Feyel, Juliette, « *La Dépense à l'état pur et le mythe solaire de Georges Bataille* », en Christian Limousin et Jacques Poirier, *La Part Maudite de Georges Bataille, La dépense et l'excès*, Classiques Garnier, Paris, 2015, pp. 105–117.
- Fichte, Gottlieb, *Introducción a la Teoría de la Ciencia*, UNAM, México, 1989.
- Florez, Ramiro, *La Dialéctica de la historia en Hegel*, Gredos, Madrid, 1983.
- Foucault, Michel, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Pre-Textos, Valencia, 2008.
- , « *Préface a la transgression* », *Critique*, t. XIX, No. 195–196, Éditions de minuit, Août–Septembre 1963, pp. 751–769.
- , *Présentation des Œuvres Complètes de Georges Bataille*, OC, I, Gallimard, Paris, 1970, pp. 5–6.
- Frazer, Georges, *La Rama dorada*, Fondo de Cultura Económica, México, 1951.
- Freud, Sigmund, *El Malestar en la cultura*, Alianza, Madrid, 2008.
- Más allá del principio del placer*, en *Psicología de masas*, Alianza, Madrid, 1974, pp. 118–135.
- Fuente Lora, Gerardo de la, Flores Farfán Leticia, *Georges Bataille. El erotismo y la constitución de agentes transformadores*, BUAP, Puebla, 2004.
- Fukuyama, Francis, *El Fin de la historia y el último hombre*, Planeta, México, 1992.
- Gadamer, Georg, *La Dialéctica de Hegel*, Cátedra, Madrid, 2000.
- Garaudy, Roger, *El Método de Hegel*, Leviatán, Buenos Aires, s/a.
- Gemerchak, Christopher, *The Sunday of the Negative. Reading Bataille, reading Hegel*, State University of New York Press, New York, 2003.
- Girard, *La Violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona, 1995.
- Goldaracena, Celso, *Bataille y la filosofía*, Eris, A Coruña, 1996.
- Guthrie, W. K. C., *Orfeo y la religión griega*, Siruela, Madrid, 2003.
- Guzmán Robledo, Guillermo Nelson, « *La fleur de l'obsidienne. Bataille et les Aztèques* », en Christian Limousin et Jacques Poirier, *La Part Maudite de Georges Bataille. La dépense et l'excès*, Classiques Garnier, Paris, 2015, pp. 177–190.
- , « *El espejo de la muerte: Sacrificio y simulacro en la obra de Georges Bataille* » en *Versión. Georges Bataille*, Número especial 2013, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 2013, 9–28.
- Hammano, Koichiro, *Georges Bataille. La Perte, le don et l'écriture*, Editions Universitaires de Dijon, Dijon, 2004.

- , «Un don rationnel », en Christian Limousin et Jacques Poirier, *La Part Maudite de Georges Bataille. La dépense et l'excès*, Classiques Garnier, Paris, 2015, pp. 79–90.
- Heidegger, Martin, *Le Fenomenología del espíritu de Hegel*, Alianza, Madrid, 1992.
- , «¿Qué es metafísica?» en *Hitos*, Alianza, Madrid, 2000, pp. 93–108.
- , *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid, 2006.
- Heimonet, Jean–Michel, *Pourquoi Bataille?*, Éditions Kimé, Paris, 2000.
- Hegel, G. W. F., *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, Tecnos, Madrid, 1990.
- , *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, Alianza, Madrid, 1999, p. 311.
- , *Escritos de juventud*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978.
- , *Estética*, 2 vols., Alta Fulla, Barcelona, 1988.
- , *Fenomenología del Espíritu*, [trad. Wenceslao Roces] Fondo de Cultura Económica, México, 1966.
- , *Fenomenología del Espíritu*, [trad. Manuel Jiménez Redondo], Pre–textos, Valencia, 2007.
- , *Filosofía Real*, Fondo de Cultura Económica, México, 2008.
- , *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, Alianza, Madrid, 1980.
- , *Sämtliche Werke*, Band V, *Phänomenologie des Geistes*, Felix Meiner, Hamburg, 1952.
- Hesíodo, *Obras y Fragmentos*, Gredos, Madrid, 2000.
- Hidalgo, María José, «Ecumenismo romano: entre utopía y realidad», *Studia historica. Historia antiqua*. No. 26, Salamanca, 2008, pp. 47–62.
- Hollier, Denis, *El Colegio de sociología*, Taurus, Madrid, 1982.
- , «De l'au–delà de Hegel a l'absence de Nietzsche», en Bataille, U.G.E. Paris, 1973.
- , «Georges Bataille devant la critique communiste», en Versteeg, Jan (comp.), *Georges Bataille. Actes du colloque international d'Amsterdam*, Rodopi, Amsterdam, 1987.
- , *La Prise de la concorde, suivi de Les dimanches de la vie. Essais sur Georges Bataille*, Gallimard, 1993.
- , *Le Collège de Sociologie*, Gallimard, Paris, 1995.
- Houdebeine, Jean–Louis, «L'Ennemi du dedans» en Bataille, Philippe Sollers (comp.) U.G.E., París, 1973, pp. 153–191.
- Hubert, Henri, Mauss, Marcel, «De la naturaleza y de la función del sacrificio», en Mauss, Marcel, *Obras*, vol. I, Barral, 1979, pp. 143–262.
- Huizinga, Johannes, *Homo ludens*, Alianza, 1972
- Hyppolite, Jean, *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, Península, Barcelona, 1991.
- , *Lógica y existencia*, Herder, Barcelona, 1996.

- Jarczyk, Gwendoline y Labarrière Pierre-Jean, *De Kojève à Hegel. 150 ans de pensée hégélienne en France*, Albin Michel, Paris, 1996.
- Jay, Martin, *Limites de l'expérience limite : Bataille et Foucault*, en Denis Hollier (comp.), *Georges Bataille Après Tout*, Belin, Paris, 1995, pp. 35–69.
- Jünger, Ernst, *El Trabajador*, Tusquets, Barcelona, 2003.
- Kaufmann, Vincent, *Communautés sans traces*, en Denis Hollier (comp.), *Georges Bataille Après Tout*, Belin, Paris, 1995, pp. 61–79.
- Klossowski, Pierre, «Creación del mundo», en *Acéphale*, Caja Negra, Buenos Aires, 2005, pp. 76–81.
- , «El Monstruo», en *Acéphale*, Caja Negra, Buenos Aires, 2005, pp. 26–29.
- , «Don Juan según Kierkegaard», en *Acéphale*, Caja Negra, Buenos Aires, 2005, pp. 137–149.
- , «Le Simulacre dans la communication», *Critique*, t. XIX, Nos. 195–196, Août–Septembre 1963, pp. 742–750.
- , *Sade mon prochain, précède de Le philosophie scélérat*, Éditions du Seuil, Paris, 1967.
- , *Un tan funesto deseo*, Las Cuarenta, Buenos Aires, 2008.
- Kojève, Alexandre, *Introduction a la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris, 1947.
- , *Dialéctica de lo real y la idea de a muerte en Hegel*, Leviatán, Buenos Aires, 2010.
- , *La Concepción de la Antropología y del ateísmo en Hegel*, Leviatán, Buenos Aires, 2007.
- , *La Dialéctica del amo y del esclavo*, Leviatán, Buenos Aires, 2006.
- Kristeva, Julia, «Bataille, l'Expérience et la pratique», en Sollers, Philippe (comp.), *Bataille*, UGE, Paris, 1973, pp. 267–301.
- Lacan, Jacques, *Escritos*, Siglo XXI, México, 1976.
- Lala, Marie-Christine, «L'Impossible de Georges Bataille : du texte à la formulation du thème», en Versteeg, Jan (comp.), *Georges Bataille. Actes du colloque international d'Amsterdam*, Rodopi, Amsterdam, 1987.
- Lazo Briones, Pablo, «Seducción y juego: los límites de la mirada erótica», *Versión*, Número especial, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 2013, pp. 55–74.
- Lecoq, Dominique, «Documents, Acéphale, Critique : Bataille autour des revues», en Versteeg, Jan (comp.), *Georges Bataille. Actes du colloque international d'Amsterdam*, Rodopi, Amsterdam, 1987.
- Leiris, Michel, *A propos de Georges Bataille*, Fourbis, Paris, 1988.
- , «De Bataille l'impossible à l'impossible Documents », en *Hommage à Georges Bataille, Critique*, Nos. 195–196, Août–septembre 1963, pp. 685–693.
- , *Huellas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1988.
- Levi-Bruhl, Lucien, *La Mentalidad primitiva*, La pléyade, Buenos Aires, 1972.

- Limousin, Christian, *Vue d'ensemble. Excès, dépense et Part maudite chez Georges Bataille*, en Christian Limousin et Jacques Poirier, *La Part Maudite de Georges Bataille. La dépense et l'excès*, Classiques Garnier, Paris, 2015, pp. 21-41.
- López Austin, Alfredo, *Una vieja historia de la mierda*, CEMCA, México, 2ª. Edición, 2009.
- Louvrier, Pascal, *Georges Bataille. La fascination du Mal*, Éditions du Rocher, Paris, 2008.
- Marcuse, Herbert, *Razón y revolución*, Alianza, Madrid, 1995.
- Marcel, Gabriel, «*El Rechazo de la salvación y la exaltación del hombre absurdo*» en *Homo Viator*, Sígueme, Salamanca, 2005, pp. 195-221.
- Marmande, Francis, «*Bataille politique*», en Versteeg, Jan (comp.), *Georges Bataille. Actes du colloque international d'Amsterdam*, Rodopi, Amsterdam, 1987.
- , *Bataille politique*, Presses Universitaires de Lyon, Lyon, 1985.
- Martínez, Margarita, «*Ritual de la guerra*», en *Acéphale*, Caja Negra, Buenos Aires, 2005, pp. 9-27.
- Másmela, Carlos, *Hegel: la desgraciada reconciliación del espíritu*, Trotta, Madrid, 2001.
- Masson, André, *Le Soc de la charrue Critique*, t. XIX, Nos. 195-196, Août-Septembre 1963, pp. 701-705.
- Stéphane Massonet, *Du sacrifice au potlach. D'Alfred Métraux à Claude Lévi-Strauss*, en Christian Limousin et Jacques Poirier, *La Part Maudite de Georges Bataille, La dépense et l'excès*, Classiques Garnier, Paris, 2015, pp. 191-202.
- Mauss, Marcel, «*Essay sur le don*», en *Sociologie et Anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1950, pp. 196-267.
- Metraux, Alfred, «*Rencontre avec les ethnologues*», en *Hommage à Georges Bataille, Critique*, 195-196, Éditions de Minuit, Paris, Août-Septembre 1963, pp. 677-684.
- Milton, John, *El Paraíso perdido*, Cátedra, Madrid, 2004.
- Monnerot, Jules, «*Dioniso filósofo*», en *Acéphale*, Caja Negra, Buenos Aires, 2005, pp. 107-115.
- Morey, Miguel, «*Excessere omnes... Invitación a la lectura de Georges Bataille*», en *Pequeñas doctrinas de soledad*, Sexto Piso, México, 2007, pp. 121-132.
- Nancy, Jean Luc, *Un pensamiento finito*, Anthropos, Barcelona, 2002.
- Navarro, Ginés, *El Cuerpo y la mirada. Desvelando a Bataille*, Anthropos, Barcelona, 2002.
- Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, [trad. Andrés Sánchez Pascual], Alianza, Madrid, 1972.
- , *El Origen de la tragedia*, Alianza, Madrid, 1973.
- , *El Libro del filósofo*, Taurus, Madrid, 2000.
- , *La Ciencia jovial*, Monte Ávila Editores, Caracas, 1992.

- Noël, Bernard, «*Sur Documents*», en Bataille, Georges, *Documents*, Mercure de France, Paris, 1968.
- Perigord, Monique, «*Georges Bataille ou la souveraineté dans l'instant*», *Revue de Synthèse*, 3^{ème} série, t. XCVIII, nos. 85–86, Éditions Albin Michel, Janvier–juin 1977, pp. 49–71
- Perniola, Mario, *Georges Bataille e il negativo*, Feltrinelli, Milan, 1977.
- , *L'Instant éternel*, Méridiens/Anthropos, Paris, 1982.
- Piel, Jean, *Critique*, t. XIX, Nos. 195–196, Août–Septembre 1963, pp. 721–733.
- Platón, *Parménides*, en *Diálogos*, t. V, Gredos, Madrid, 1998.
- , *Eutifrón*, en *Diálogos*, t. I, Gredos, Madrid, 1981.
- Prévost, Pierre, *Rencontre Georges Bataille*, Éditions Jean–Michel Place, Paris, 1987.
- Pseudo Dionisio Areopágita, *Obras completas*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2007.
- Queneau, Raymond, «*Premières confrontations avec Hegel*», *Critique*, t. XIX, Nos. 195–196, Août–Septembre 1963, pp. 694–699.
- Richman, Michèle, «*La Signification de la revue Critique dans l'œuvre de Bataille*», en Versteeg, Jan (comp.), *Georges Bataille. Actes du colloque international d'Amsterdam*, Rodopi, Amsterdam, 1987.
- Rieusset, Isabelle «*Le Sphinx sociologique' ou la fonction du mythe comme absence et comme mise en question*», en Versteeg, Jan (comp.), *Georges Bataille. Actes du colloque international d'Amsterdam*, Rodopi, Amsterdam, 1987.
- Rosset, Clément, *Le Réel et son double*, Gallimard, Paris, 1976.
- Roudinesco, Élisabeth, *Bataille entre Freud et Lacan: une expérience cachée*, en Denis Hollier (comp.), *Georges Bataille Après Tout*, Belin, Paris, 1995, pp. 191–212.
- , *Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1994.
- Rollin, Jean, «*Realización del hombre*», en *Acéphale*, Caja Negra, Buenos Aires, 2005, pp. 74–75.
- Sartre, Jean Paul, «*Un nuevo místico*», en *Situaciones*, Argentina, 1966, pp. 106–140.
- Sasso, Robert, *Georges Bataille : Le Système du non-savoir. Une ontologie du jeu*. Les Éditions de Minuit, Paris, 1978.
- Schopenhauer, Arthur, *El Mundo como voluntad y representación*, Trotta, Madrid, 2004.
- , *Parerga y Paralipómena*, vol. II, Trotta, Madrid.
- Sichère, Bernard, *Pour Bataille. Être, chance, souveraineté*, Gallimard, Paris, 2006.
- Sollers, Philippe, «*De grandes irrégularités du langage*», *Critique*, t. XIX, Nos. 195–196, Août–Septembre 1963, pp.
- , *Éloge de l'infini*, Gallimard, Paris, 2003.

- , «L'Acte Bataille», en Sollers, Philippe (comp.), *Bataille*, UGE, Paris, 1973, pp. 11–47.
- , «Le Toit », *Tel Quel*, no. 29, Paris, 1967, p. 29.
- Surya, Michel, *Georges Bataille, la mort à l'œuvre*, Gallimard, Paris, 1992.
- , *Georges Bataille, la muerte obra* [trad. Merixtell Martínez], Arena Libros, Madrid, 2014.
- Taylor, Charles, *Hegel*, Anthropos, Barcelona, 2010.
- Teresa de Jesús, *Libro de la vida*, Cátedra, Barcelona, 1987.
- Wahl, François, «Un, ou les impasses d'une sortie radicale», en Philippe Sollers, *Bataille*, UGE, Paris, 1973, pp. 199–242.
- Wahl, Jean, *La lógica de Hegel como Fenomenología*, La pléyade, Buenos Aires, s/a.
- , *Le Malheur de la Conscience dans la philosophie de Hegel*, Presses Universitaires de France, 2^e édition, Paris, 1951.
- , «Le Pouvoir et le non-pouvoir», *Critique*, t. XIX, Nos. 195–196, Août–Septembre 1963, pp. 778–794.
- , «Nietzsche y la muerte de Dios», en *Acéphale*, Caja Negra, Buenos Aires, 2005, pp. 71–73.
- Waldberg, Patrick, «Acéphalogramme», *Magazine Littéraire*, No. 331, Avril 1995, pp. 152–159.
- Warin, François, *Nietzsche et Bataille. La parodie à l'infini*, Presses Universitaires de France, 1994.
- Weber, Max, *La Ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Colofón, México, 2007.



Taberna Librería
Editores

LA INVERSIÓN DE LA INMANENCIA
GEORGES BATAILLE Y LA NEGATIVIDAD HEGELIANA

de Guillermo Nelson Guzmán Robledo,
se terminó de imprimir en el mes de diciembre de 2017,
en los talleres gráficos de Signo Imagen.

Teléfono: (449) 922 78 06.

Email: simagendigital@hotmail.com

Cuidado de edición a cargo del autor.

500 ejemplares



