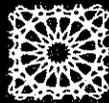


Antonio Campillo

Contra la economía

Ensayos sobre Bataille



COMARES
editorial



EDITORIAL COMARES



FILOSOFÍA HOY

Georges Bataille (1897-1962) ha sido uno de los testigos más lucidos y originales del siglo XX. Heidegger lo consideró «la mejor cabeza pensante francesa». Mantuvo relaciones muy polémicas con los movimientos intelectuales de su tiempo: el comunismo, el surrealismo y el existencialismo. Su polifacética obra ha ejercido una gran influencia en el pensamiento francés contemporáneo (Foucault, Derrida, Blanchot, Baudrillard, etc.). En los cuatro ensayos aquí reunidos, Antonio Campillo pone al descubierto la originalidad y la actualidad del pensamiento de Bataille, en campos tan diversos como la política, la economía, el erotismo, la literatura, el arte y la religión.

ANTONIO CAMPILLO

CONTRA LA ECONOMÍA
ENSAYOS SOBRE BATAILLE



EDITORIAL COMARES
GRANADA, 2001

SERIE
FILOSOFÍA HOY

Dirigida por:
JUAN ANTONIO NICOLÁS
(jnicolas@ugr.es)

18

*a Xavier Quinzá Lleó
después de treinta años*

© Antonio Campillo
Editorial Comares, S.L.
Polígono Juncaril, parcela 208
Teléfono 958 46 53 82 • Fax 958 46 53 83
18220 Albolote (Granada)

E-mail: comares@comares.com
<http://www.comares.com>

ISBN: 84-8444-391-4 • Depósito Legal: GR. 1.493-2001

Fotocomposición, impresión y encuadernación: EDICIONES EL PARTAL, S.L.

SUMARIO

I. LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE GEORGES BATAILLE	1
1.La Revolución imposible	4
2.El doble vínculo social	17
3.El trabajo, el erotismo y la guerra	23
II. BATAILLE CONTRA LA ECONOMÍA	41
1.Los dogmas de la Economía moderna	44
2.Las críticas a la ideología economicista	55
3.La «economía general» de Georges Bataille	58
III. TRABAJO, AMOR Y MUERTE: SOBRE ARTE Y LITERATURA EN GEORGES BATAILLE	69
1.Lo sagrado y lo profano	71
2.El erotismo y la muerte	74
3.Escritura y pintura	77
IV. LA EXPERIENCIA INTERIOR	81

I

**LA FILOSOFÍA POLÍTICA
DE GEORGES BATAILLE ***

* Una primera versión de este texto fue leída, con el título «La política de Bataille», en las jornadas «Georges Bataille en los ojos», organizadas por el Círculo de Bellas Artes de Madrid, durante los días 3 a 5 de noviembre de 1997, para conmemorar el centenario de su nacimiento.

En un escrito de 1950, Hannah Arendt se pregunta qué es la política, y para responder a esta cuestión se remite a un rasgo constitutivo de la condición humana: «la política se basa en el hecho de la pluralidad de los hombres». Más exactamente, «la política trata del estar juntos y los unos con los otros de los *diversos*»¹. Si damos por buena esta definición, entonces no cabe duda de que toda la obra de Bataille es apasionadamente política, toda ella está dedicada a reflexionar sobre esa pluralidad de seres humanos diversos, singulares, discontinuos, que no cesan de comunicarse y diferenciarse entre sí en ambivalentes movimientos de atracción y repulsión.

Sin embargo, Bataille no elaboró ninguna filosofía política en el sentido tradicional de esta expresión. Sobre todo, no se esforzó en justificar la necesidad de la política, si por ello se entiende la necesidad del Estado, tal y como han venido haciendo los filósofos occidentales desde Platón en adelante. Más bien, trató de pensar la crisis de la política, sus límites, sus aporías, su irresoluble tragedia. Trató de mostrar las insuficiencias y contradicciones de las categorías políticas modernas, en sus tres grandes versiones o vertientes ideológicas: el liberalismo, el fascismo y el comunismo. Pero con ello no hizo sino intentar

¹ Hannah Arendt, *¿Qué es la política?*, trad. de Rosa Sala, introd. de Fina Birulés, Paidós/ICE de la UAB, Barcelona, 1997, p. 45.

comprender la quiebra histórica de tales categorías e ideologías, la crisis efectiva e irreparable que durante las décadas centrales del siglo XX puso en cuestión las instituciones políticas del mundo moderno. La propia Hannah Arendt, en el texto citado y en otros muchos escritos posteriores, subraya la imposibilidad de seguir pensando lo político a la manera tradicional, tras las dos grandes catástrofes políticas del siglo XX: el totalitarismo como negación extrema de la pluralidad, y la amenaza de guerra nuclear como aniquilación absoluta de la vida humana sobre la Tierra.

No he citado a Hannah Arendt por casualidad. Creo que sería de gran interés analizar el paralelismo y al mismo tiempo el extremo contraste entre su filosofía política y la de Bataille. Espero decir algo a este respecto en la última parte de mi intervención. Pero antes conviene averiguar qué lugar ocupa la política en el pensamiento de Bataille, y, sobre todo, conviene averiguar cómo es que su pensamiento es apasionadamente político y al mismo tiempo radicalmente antipolítico o «impolítico»².

Para orientarnos en el polimorfo y zigzagante laberinto de sus escritos, yo voy a sugerir tres posibles itinerarios, que requieren otras tantas estrategias de lectura. Estos tres recorridos se entrecruzan una y otra vez, pero cada uno de ellos se mueve en un plano diferente.

1. LA REVOLUCIÓN IMPOSIBLE

Un primer itinerario, sin duda el más obvio y elemental, consiste en recorrer cronológicamente los principales avatares de la vida de Bataille, sus explícitas tomas de partido ante los acontecimientos po-

² Para la determinación de lo «impolítico» en Bataille, véase Roberto Esposito, «La comunità della morte», en *Categorie dell'impolitico*, il Mulino, Bolonia, 1988, cap. V, pp. 245-312; «Il comunismo e la morte», introd. a la edición italiana de *La sovranità*, il Mulino, Bolonia, 1990, pp. 9-35. Véase también Antonio Straga, «Politica e comunità in Georges Bataille», en Umberto Curi (ed.), *I limiti della politica*, Milán, FrancoAngeli, 1991, pp. 221-267, y Antonio Campillo, «Georges Bataille: la comunidad infinita», en G. Bataille, *El Estado y el problema del fascismo*, Pre-textos/Univ. de Murcia, 1993, pp. VII-XXV.

líticos del momento, sus muchas iniciativas editoriales y asociativas, sus polémicas y manifiestos, sus rupturas y reconciliaciones, sus entusiasmos y desencantos³.

Si seguimos este camino, tenemos que discernir las sucesivas fases por las que fue pasando la vida y el pensamiento de Bataille, y sobre todo tenemos que destacar sus cambios de posición, inseparablemente ligados a las grandes convulsiones que sufrió la propia realidad política de su tiempo.

Una primera fase de la vida pública de Bataille se inicia con su llegada a París y abarca toda la década de los años veinte. Es todavía una fase de formación, y transcurre en los ambientes artísticos y literarios.

En 1918, Bataille ingresa en la École des Chartes y se instala en París. En 1919, sufre su primer desencanto amoroso y piensa en el suicidio. En 1922, es nombrado bibliotecario de la Biblioteca Nacional de París. Ese mismo año, lee a Nietzsche y abandona la fe cristiana que con tanto ardor había cultivado desde su adolescencia. Comienza a relacionarse con los artistas y escritores de las vanguardias parisinas. Al mismo tiempo, frecuenta las tabernas y los burdeles. Durante el año 1926 se psicoanaliza, y a partir de entonces se siente libre para escribir. Hasta 1929, colabora con *Aréthuse*, una revista de arte y arqueología. En 1928, a la edad de treinta años, se casa con Silvia Makhès, su primera mujer (con la que más tarde tendrá una hija), y publica su primer libro, el relato pornográfico *Historia del ojo* (editado con el seudónimo de Lord Auch e ilustrado por su amigo André Masson). En 1929, la revista *Aréthuse* desaparece y en su lugar aparece *Documents*, convertida por Bataille en su propia plataforma pública para enfrentarse abiertamente a los surrealistas, encabezados por André Breton.

³ Este es el camino seguido por Francis Marmande en *Georges Bataille politique*, Presses Universitaires de Lyon, Lyon, 1985. Del mismo autor, *L'indifférence des ruines: variations sur l'écriture du «Bleu du ciel»*, Parenthèses, Marsella, 1985. Esta lectura biográfica predomina también en los textos reunidos por Jacqueline Risset: *Georges Bataille: il politico e il sacro*, Liguori, Nápoles, 1987. Pero la primera y más completa biografía intelectual de Bataille se la debemos a Michel Surya, *Georges Bataille: la mort à l'œuvre*, Séguier, París, 1987.

Una nueva fase transcurre durante la primera mitad de los años treinta: Bataille adopta entonces una clara actividad de agitación política y cultural en el seno del comunismo libertario. En 1931, ingresa en el Círculo Comunista Democrático y comienza a colaborar en la revista *La Critique sociale*, ambos dirigidos por Boris Souvarine. En 1932, junto con Raymond Queneau, publica «La crítica de los fundamentos de la dialéctica hegeliana». En 1933, publica tres importantes artículos: «La noción de gasto», «El problema del Estado» y «La estructura psicológica del fascismo». Entre 1933 y 1934, forma parte del grupo marxista Masas. En 1934, comienza a asistir al curso de Alexandre Kojève sobre la *Fenomenología del Espíritu*, de Hegel. Ese mismo año, inicia un libro sobre *El fascismo en Francia* (que no llegará a escribir), se separa de su mujer y sufre una grave crisis. En 1935, comienza a vivir con Colette Peignot. Al mismo tiempo, se reconcilia con Breton y los surrealistas, y funda con ellos el grupo y la revista *Contre-Attaque*, aunque esta alianza apenas dura unos meses y se rompe en marzo de 1936⁴.

El contexto histórico es bien conocido: en aquellos años de entreguerras, el régimen democrático sufre un descrédito radical en toda Europa. Se lo combate desde la derecha nacionalista y desde la izquierda comunista. Unos y otros acusan al liberalismo por su incapacidad para fundar una verdadera comunidad humana que acabe con el individualismo burgués y con la lucha entre las clases sociales. En esta crítica coinciden autores tan opuestos entre sí como Martin Heidegger y Georg Lukács, Carl Schmitt y Walter Benjamin. Fascistas y comunistas coinciden en proclamar la necesidad de la Revolución: unos y otros exigen el restablecimiento de un poder imperativo

⁴ Una selección de los artículos, reseñas, manifiestos y otros textos breves, escritos por Bataille durante los años treinta, puede encontrarse en Georges Bataille, *Obras escogidas*, selecc. de M. Vargas Llosa, trad. de Joaquín Jordá, Barral, Barcelona, 1974. Véase también el primer volumen de las *Oeuvres complètes*, 12 vols., present. de M. Foucault, ed. de D. Hollier, T. Klossowski, M. Leduc, H. Ronse y J.-M. Rey, Gallimard, París, 1970-1988.

que sea capaz de acabar con la fragmentación social, aglutinando a las masas urbanas en una nueva forma de comunidad política. Tras las sucesivas victorias obtenidas por los bolcheviques rusos, los fascistas italianos y los nazis alemanes, el ciclo histórico de la democracia burguesa parece haber llegado a su fin. El año 1936 es una fecha crucial: es el año del triunfo electoral de los «frentes populares» en España y en Francia, pero es también el año del alzamiento franquista con el que se inicia la guerra civil española.

Desde el primer momento, Bataille se muestra muy crítico con el liberalismo, pero se muestra igualmente crítico con los Estados totalitarios edificados por los revolucionarios fascistas y comunistas. De ahí que su deseo de Revolución se convierta en un deseo trágico. Por un lado, considera que la democracia burguesa carece de la autoridad suficiente para acabar con los antagonismos sociales y fundar una verdadera comunidad humana, puesto que el régimen democrático consiste precisamente en un equilibrio precario entre fuerzas antagonistas; por otro lado, el régimen comunista edificado por los bolcheviques rusos se ha hecho tan totalitario como el régimen fascista, es decir, ha impuesto la unidad social por medio del terror, reafirmando el carácter nacionalista, militarista y expansionista del viejo imperio de los zares. Y, a pesar de todo, Bataille seguirá defendiendo, todavía en 1936 (en su artículo «Hacia la Revolución real», publicado en *Contre-Attaque* tras la formación del Frente Popular en Francia), la posibilidad de una revolución a un tiempo antiburguesa y antitotalitaria⁵.

Para hacer posible esta revolución comunista y democrática, considera necesario llevar a cabo una profunda revisión de la tradición hegeliano-marxista, a fin de poner en cuestión el concepto teleológico de la Historia y el concepto totalitario del Estado; ésta es la tarea que se plantea en «El problema del Estado» (1933). Asimismo, Bataille se propone revisar las categorías de la ciencia económica, tanto la burguesa como la marxista, pues en ambos casos se ignora la importancia

⁵ «Hacia la Revolución real», en *Obras escogidas, o.c.*, pp. 217-234.

social de las diversas actividades humanas en las que la energía no se acumula sino que se dilapida, se destruye, se derrocha; éste es el tema de uno de sus más precoces y decisivos textos: «La noción de gasto» (1933). Por último, Bataille se propone comprender el fenómeno del fascismo, averiguar de dónde extrae su enorme fuerza de movilización, a fin de reorientar esta fuerza y ponerla al servicio de la revolución comunista; porque, a diferencia de todas las revoluciones clásicas, que han triunfado contra regímenes autocráticos (sea la monarquía francesa o el imperio zarista), el fascismo es el único movimiento revolucionario que ha logrado triunfar contra regímenes democráticos; por eso es tan importante comprender de dónde procede su fuerza, y esto es lo que Bataille trata de explicar en «La estructura psicológica del fascismo» (1933).

Para llevar a cabo esta ambiciosa revisión del pensamiento hegeliano-marxista y renovar la idea de Revolución, Bataille acude al psicoanálisis freudiano, a la sociología francesa y a la filosofía nietzscheana. Según Bataille, el error del liberalismo y del marxismo ha estado en privilegiar los elementos «homogéneos» o «profanos» de la sociedad (las relaciones económico-jurídicas, basadas en el cálculo utilitario y en la equivalencia contractual), ignorando la enorme fuerza de los elementos «heterogéneos» o «sagrados» (fiestas, espectáculos, duelos, sacrificios, guerras, insurrecciones, etc.), que son precisamente los que aseguran la cohesión entre los hombres. La única posibilidad de hacer triunfar una revolución social consiste en movilizar esos elementos «heterogéneos» o «sagrados». Ahora bien, esa movilización sólo puede seguir dos direcciones: la nacionalista o la universalista, la de una comunidad cerrada y militarista o la de una comunidad abierta y sacrificial.

En la alternativa entre «guerra o revolución», que en Francia, en España y en toda Europa enfrenta a los diversos grupos de izquierda, Bataille opta por la revolución y contra la guerra, es decir, por la «comunidad humana» y contra la «comunidad nacional», por el «amor a la Tierra» y contra el «amor a la patria». Sus escritos de 1936, publicados en *Contre-Attaque*, son inequívocos a este respecto.

Por eso, ya antes del triunfo electoral del Frente Popular en Francia, que tiene lugar el 5 de mayo de 1936, Bataille rompe con los

surrealistas y se desengaña del comunismo, sobre todo cuando los comunistas franceses comienzan a adoptar posiciones nacionalistas y militaristas frente a Alemania. Bataille presiente el peligro de una nueva guerra mundial y se dedica a denunciarlo. Pero lo hace con un creciente pesimismo. Se inicia entonces una nueva fase en su vida.

Se aleja de la agitación política directa y decide crear una sociedad secreta y una nueva revista, ambas con el mismo nombre: *Acéphale*. Su objetivo es constituir una fraternidad no ya política sino «religiosa», que sea capaz de movilizar de forma indirecta y clandestina las energías inconscientes de la sociedad. En junio de 1936, aparece el primer número de *Acéphale*, titulado precisamente «La conjuración sagrada». En esta revista, Bataille publica diversos artículos («Nietzsche y los fascistas», «Proposiciones» y «Crónicas nietzscheanas»), en los que trata de reivindicar el pensamiento apátrida y libertario de Nietzsche, frente al uso nacionalista y militarista que de él estaban haciendo los nazis.

En 1937, junto con Michel Leiris y Roger Caillois, crea el Colegio de Sociología sagrada, que pretende ser no sólo un círculo de debate intelectual sino también una comunidad de carácter fraternal, y en donde Bataille dicta durante dos años varios cursos de «sociología sagrada», abordando temas como la «sociedad», la dialéctica de «atracción y repulsión», el «poder», el «ejército», etc.⁶

A medida que la guerra se hace cada vez más inminente, Bataille se dedica a denunciar lo que fascistas y antifascistas (tanto liberales como comunistas) tienen en común: el militarismo inherente a las patrias. En 1937, en una «crónica nietzscheana» sobre la representación teatral de *Numancia*, que fue ofrecida al público francés como metáfora del conflicto bélico español, Bataille denuncia la falsa oposición entre el fascismo y el antifascismo, entre el «cesarismo alemán» y el «cesarismo soviético», y propone una alternativa diferente: «La vida

⁶ Los textos de estos cursos han sido editados y comentados por Denis Hollier en *El Colegio de Sociología (1937-1939)*, trad. de M. Armíño, Taurus, Madrid, 1982. Esta edición recoge los textos no sólo de G. Bataille sino también de todos los otros participantes en el Colegio de Sociología: R. Caillois, R. M. Guastalla, P. Klossowski, A. Kojève, M. Leiris, A. Lewitzky, H. Mayer, J. Paulhan, J. Wahl, etc.

exige unos hombres reunidos, y los hombres sólo se reúnen por un caudillo o por una tragedia»⁷.

Por un lado, Bataille denuncia el caudillismo y el militarismo de los comunistas. Por otro lado, se esfuerza en poner de manifiesto la profunda incompatibilidad entre Nietzsche y el nacionalismo fascista. Nietzsche es el gran enemigo de todas las patrias, el gran mensajero de una «tierra de los hijos» (*Kinderland*), por oposición a la «tierra de los padres» (*Vaterland*). La «muerte de Dios» exige la muerte de toda teología política, es decir, de toda idea de soberanía nacional. Poco importa que esa soberanía sea establecida por tradición o por contrato, por vínculos de sangre o por vínculos legales. En este punto, no hay diferencia alguna entre el Estado liberal y el Estado fascista, entre Francia y Alemania, pues ambos se remiten a la idea de soberanía nacional, a la idea de «pueblo» o de «nación». Ambos conciben la comunidad humana como una comunidad política, esto es, como una obra colectiva, como un producto racional del propio hombre, pero también como un conjunto finito, como una comunidad cerrada en los confines de una *polis* o Estado, que se afirma a sí misma en el conflicto bélico con otras comunidades igualmente cerradas. Así, todo el que no forma parte de la propia comunidad es un potencial enemigo⁸. Es la voluntad de asegurar la identidad de la propia nación la que da origen a la guerra entre los pueblos. Y es este afán insensato de autoafirmarse a costa de los otros el que hace «zozobrar cualquier intento de comunidad universal»⁹.

⁷ «Crónicas nietzscheanas», en *Obras escogidas, o.c.*, p. 174.

⁸ En un célebre texto de 1932, el jurista alemán Carl Schmitt, defensor del Estado totalitario, había fundamentado la esencia de la política, de toda comunidad política, en la oposición irreductible entre «amigo» y «enemigo». La afirmación de la propia identidad nacional exige, como contrapartida, la negación de la identidad de los otros. La guerra es, pues, el «presupuesto» último sobre el que se funda toda comunidad política (*El concepto de lo político*, Alianza, Madrid, 1991, pp. 49-123). Bataille mantiene una concepción similar de la comunidad política, pero precisamente por ello, y en abierta oposición al nacionalismo de Schmitt, afirmará la necesidad de una comunidad humana universal, infinita, radicalmente impolítica o antipolítica.

⁹ «Proposiciones», en *Obras escogidas, o.c.*, pp. 154 y 156.

Bataille defiende la necesidad de una comunidad *acéfala*, sin Dios y sin rey, sin Führer y sin pueblo, sin padre y sin patria, es decir, una comunidad no nacional, no política, no susceptible de ser producida o proyectada racionalmente por el propio hombre y no cerrada en los confines de un Estado. Ahora bien, esa «comunidad de los corazones», esa «comunidad humana» cuya única patria es la Tierra, precisamente porque no es una comunidad política, no puede estar nunca dada en su integridad, como algo completo y acabado, sino que es por definición incompleta, inacabada, infinita, entregada siempre a su propia ruina, a su propia precariedad, a su propia muerte: «Pues la existencia universal es ilimitada y, en consecuencia, sin reposo: no encierra a la vida dentro de sí misma sino que la abre y la expone a la inquietud del infinito. La existencia universal, eternamente inacabada, acéfala, un mundo parecido a una herida que sangra, creando y destruyendo incesantemente unos seres particulares finitos: en este sentido la auténtica universalidad es muerte de Dios»¹⁰.

Pero el curso de los acontecimientos avanza en dirección contraria a las expectativas de Bataille. En 1938, muere su amada «Laura» (Colette Peignot), y él sufre una profunda crisis. En 1939, el Colegio de Sociología se disuelve y estalla la Segunda Guerra Mundial. Se inicia entonces un nuevo período en la vida y en la escritura de Bataille. De 1939 a 1943, mantiene una relación amorosa con Denise Rollin Le Gentil, y a partir de 1943 con Diane Kotchoubey de Beauharnais, una mujer veintitrés años más joven que él, con la que se casará, tendrá una segunda hija y convivirá el resto de su vida. De 1939 a 1944, bajo el horror de la guerra y la ocupación de Francia por los nazis, inicia una meditación a un tiempo introspectiva y especulativa, angustiosa y luminosa, fragmentaria y metódica. El resultado de esta meditación es lo que él mismo llamará la *Suma ateológica*, compuesta por tres extraordinarios títulos: *El culpable*, *La experiencia interior* y *Sobre Nietzsche*¹¹.

¹⁰ «Proposiciones», en *Obras escogidas, o.c.*, p. 156.

¹¹ Los tres títulos se encuentran editados en castellano por Taurus, en traducción de F. Savater.

En estos tres libros, el pensamiento de Bataille alcanza su más alto grado de rigor conceptual y de dramatismo existencial. Algunos fragmentos de estos libros los lee a los amigos, en pequeñas reuniones. Sobre todo, los comenta con su nuevo amigo Maurice Blanchot, a quien conoce en 1941, y con quien comienza a establecer una fluida comunicación de ideas y experiencias. Precisamente el eje de estos tres libros es la experiencia de la desnuda comunicación y la comunicación de la desnuda experiencia. Como ya había hecho en 1937, en su curso inaugural del Colegio de Sociología («El aprendiz de brujo»), Bataille concede primacía a la comunicación cara a cara. En un mundo sin Dios, sin patria y sin ley, sometido al horror de la guerra y del totalitarismo, la comunicación amorosa y amistosa pasa a ocupar el primer plano de la experiencia humana¹².

Para Bataille, la verdadera «comunicación» sólo se da entre seres que se entregan mutuamente sin reservas, sin cálculos, sin temor a reconocerse el uno al otro como seres imperfectos, inacabados, incesantemente desgarrados por la herida de la propia finitud. Es justamente esta herida lo único que permite a los seres humanos «comunicarse» entre sí: «En la medida en que los seres parecen perfectos, permanecen aislados, cerrados sobre sí mismos. Pero la herida del inacabamiento les abre. Por lo que puede ser llamado inacabamiento, desnudez animal, herida, los diversos seres separados *se comunican*, toman vida, perdiéndose en la *comunicación* de uno con otro»¹³. Sólo quien se atreve a experimentar su propia desnudez, su propio desgarramiento, puede llegar a comunicarse con los otros: «La «comunicación» no puede realizarse de un ser pleno e intacto a otro: necesita seres que tengan el ser

¹² Para la relación entre Bataille y Blanchot, y en particular para esta idea de comunicación o de comunidad amistosa, véase Maurice Blanchot, *L'Amitié*, Gallimard, París, 1971, y *La communauté inavouable*, Minuit, París, 1984; Jean-Luc Nancy, *La communauté désœuvrée*, Bourgois, París, 1986; J. Libertson, *Proximity: Levinas, Blanchot, Bataille and communication*, Martinus Hijhoff, Boston/London/The Hague, 1982; R. Ronchi, *Bataille, Levinas, Blanchot. Un sapere passionale*, Spirali, Milán, 1985.

¹³ *El culpable*, trad. de F. Savater, Taurus, Madrid, 1974, pp. 35-36.

en ellos mismos *puesto en juego*, situado en el límite de la muerte, de la nada»¹⁴.

A partir de esta experiencia de la «comunicación» erótica y amistosa, Bataille se plantea el problema de la posible e imposible «comunidad» entre los seres humanos. Como ya he dicho, se trata de una comunidad no política o impolítica, radicalmente distinta de las comunidades nacionales o estatales construidas por el liberalismo, el fascismo y el comunismo. Pero esto no fue comprendido por muchos de sus contemporáneos. En una reseña sobre *La experiencia interior*, publicada en 1943 con el título «Un nuevo místico», Sartre arremete violentamente contra Bataille, a quien entre otras cosas acusa de ser un «loco».

La posguerra abre una última etapa en su vida y en su pensamiento. Aunque sigue de cerca los acontecimientos de la «guerra fría» y procura analizarlos desde una perspectiva histórico-filosófica, se mantiene alejado de todo activismo político directo. Vuelve a emprender diversas iniciativas editoriales, pero pretende darles un tono de seriedad académica. Los excesos literarios los reserva para los poemas y relatos que sigue escribiendo, aunque algunos son editados con seudónimo y otros lo serán póstumamente. A partir de 1946, funda y dirige la revista *Critique*, que tanta influencia tendrá en la cultura francesa de la posguerra, y en cuyas páginas el propio Bataille publica numerosos artículos y comentarios críticos.

Al concluir la Segunda Guerra Mundial, el contexto político ha cambiado radicalmente: la lucha contra el fascismo deja paso a la «guerra fría» entre Estados Unidos y la URSS, y con ella surge el riesgo de una guerra nuclear. El debate político está dominado por esta rivalidad entre el Este comunista y el Oeste capitalista. No parece posible otra alternativa que justificar el imperialismo soviético o defender el imperialismo americano. Sólo unos pocos se niegan a aceptar semejante alternativa. Sólo unos pocos se atreven a señalar el riesgo de guerra nuclear como el verdadero y decisivo problema político de la humani-

¹⁴ *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*, trad. de F. Savater, Taurus, Madrid, 1972, p. 50.

dad. Ante este peligro extremo, unas cuantas personas lúcidas se esfuerzan en proponer una transformación interna y una aproximación mutua entre el mundo capitalista y el mundo comunista. Una de esas personas es Bataille. Por eso, Bataille aplaudirá el «plan Marshall» como una forma de distensión del conflicto entre ambos mundos. Pero el verdadero empeño de Bataille va mucho más allá: consiste en hacer compatible la más radical libertad individual (representada por Nietzsche) y la más radical igualdad social (representada por el comunismo). «La soberanía en el presente: Nietzsche y el comunismo», escribe en 1953, en su libro inédito *La soberanía*.

Por eso, cuando en 1951 se desata la polémica entre Camus y Sartre, Bataille trata de mediar entre ambos. Ese año, Camus publica *El hombre rebelde*, en donde formula una apasionada defensa de la libertad y una condena moral del totalitarismo soviético. Sartre y los comunistas de *Les temps modernes* le acusan no sólo de hacer el juego al imperialismo americano sino también de reemplazar el concepto marxista de «revolución» por el concepto burgués de «rebelde». Bataille trata de reconciliarlos porque desea restablecer la amistad entre ellos, pero también porque no se siente satisfecho con la alternativa que ambos representan: ni con Sartre y su justificación del comunismo soviético, ni con Camus y su mera condena moral del mismo.

Desde el final de la guerra hasta el año de su muerte, en 1962, Bataille se esforzará en comprender el comunismo soviético, como había hecho en los años treinta con el fascismo, sin dejarse llevar ni por la adhesión apologética ni por la simple condena moral. Esta exigencia de comprensión le lleva a mantenerse a distancia de las posiciones políticas dominantes entre los intelectuales franceses, que oscilaban entre el comunismo prosoviético y el liberalismo proamericano. Porque lo decisivo, para Bataille, es comprender la situación internacional de «guerra fría» como un proceso abierto en el que ambos bandos se influyen recíprocamente y no pueden dejar de contar el uno con el otro. La alternativa, para Bataille, es clara: o una guerra de destrucción nuclear o una aproximación creciente entre ambos modelos de sociedad.

Pero el análisis del régimen soviético y del conflicto político entre capitalismo y comunismo se inscribe en un proyecto intelectual

mucho más ambicioso. En la última época de su vida, Bataille se propuso elaborar una reflexión sobre las dimensiones esenciales de la experiencia humana (la economía, el erotismo, la política, la religión, el arte, la literatura); una reflexión que diera cuenta a un tiempo de sus constantes antropológicas y de sus variaciones históricas; una reflexión que permitiera comprender el proceso de transformación sufrido por el Occidente moderno y responder a él de forma lúcida. En pocas palabras, Bataille pretende elaborar una nueva filosofía de la historia, integrando en ella diversos elementos teóricos procedentes de Hegel, Marx, Nietzsche, Weber, Freud, Durkheim, Mauss, Caillois, etc. Un primer esbozo de esta amplia reflexión se encuentra en su ya citado artículo de 1933: «La noción de gasto». Según el propio Bataille, en el origen de este artículo y de toda su reflexión posterior se encuentra el «Ensayo sobre el don», publicado por Mauss en 1925.

En efecto, las tesis expuestas en «La noción de gasto» serán retomadas y desarrolladas en sus escritos de los años cuarenta y cincuenta¹⁵. Sobre todo, en una gran obra que Bataille concibió como la culminación de su pensamiento: *La parte maldita*. Esta obra debía constar de tres volúmenes: el primero, en el que se analiza el lugar de la economía en la historia humana y en el movimiento general del universo, apareció en 1949, con el título *La parte maldita, I. La destrucción. Ensayo de economía general*¹⁶. Este texto incluía una parte final dedicada a «La industrialización soviética» y a «El Plan Marshall». El segundo volumen, en el que había de analizarse la relación entre el trabajo, el erotismo y la muerte, apareció en 1957 como una obra in-

¹⁵ La *Teoría de la religión*, escrita en 1948, pero que sólo será publicada póstumamente; *La literatura y el mal* (1957), recopilación de una importante serie de artículos publicados en la revista *Critique*; *El arte prehistórico: Lascaux o el nacimiento del arte* (1955), *Manet* (1955) y *Las lágrimas de Eros* (1961), en donde el autor expone su teoría del arte; por último, el volumen I de *La parte maldita* (1949), *El erotismo* (1957) y *La soberanía* (1953), este último inédito.

¹⁶ *La parte maldita*, trad. y epílogo de F. Muñoz de Escalona, Icaria, Barcelona, 1987. Incluye «La noción de gasto» y una introducción de Jean Piel.

dependiente: *El erotismo*¹⁷. El tercer volumen estaba casi concluido en 1953, con el título *La soberanía*, aunque Bataille había llegado a pensar en otro título: *Nietzsche y el comunismo*. Finalmente, no se decidió a publicarlo, aunque algunos de sus capítulos aparecieron en diversas revistas, entre 1950 y 1956. Este libro contiene, en sus dos partes centrales (unas cien páginas, en el volumen VIII de las *Œuvres complètes*), uno de los más notables análisis del comunismo soviético¹⁸.

¿Por qué no se decidió Bataille a publicarlo? Sin duda, porque no le satisfacía del todo el resultado, y sobre todo porque su posición con respecto al comunismo soviético fue variando en el curso de los años. El diagnóstico que había presentado en 1949, en el primer volumen de *La parte maldita*, ya no le satisfacía en 1953, y en *La soberanía* se observa un cierto cambio de acento sobre este tema. Más tarde, en los últimos meses de su vida, Bataille se propuso volver sobre aquel primer volumen para reelaborarlo de nuevo. Además, su interpretación de Nietzsche y del comunismo soviético le había llevado a polemizar con Camus, al que respetaba mucho; por eso, proyectó escribir otro libro, o tal vez el mismo con otro título: *Albert Camus, la Moral y la Política*; pero también: *La Santidad del Mal. Ensayo de un sistema de las Morales*.

Hay un punto crucial en el que Bataille coincide con Camus: el rechazo a la idea de Revolución. En aquellos primeros años de la «guerra fría», Bataille piensa que una revolución comunista a escala mundial, liderada por la URSS, no es deseable en modo alguno: en primer lugar, porque el totalitarismo soviético no es un modelo a imitar; en segundo lugar, porque una revolución semejante no sería posible sin una guerra nuclear, que traería consigo la autodestrucción de la socie-

¹⁷ *El erotismo*, trad. de Antoni Vicens y Marie Paule Sarazin, Tusquets, Barcelona, 1997.

¹⁸ Una traducción parcial y una amplia presentación de este texto puede encontrarse en G. Bataille, *Lo que entiendo por soberanía*, trad. de Pilar Sánchez Orozco y Antonio Campillo, introd. de A. Campillo, Paidós/ICE de la Univ. Autónoma de Barcelona, Barcelona, 1996.

dad humana. Por eso, Bataille defiende una evolución pacífica en la que ambos bloques militares se aproximen entre sí y hagan posible un orden mundial más igualitario y más democrático.

No obstante, este objetivo político, por muy ambicioso que sea, no responde más que a una parte de las exigencias humanas. La otra parte, precisamente «la parte maldita», reclama para cada ser humano singular una «soberanía» sin reserva y sin demora, una «soberanía» que no es de naturaleza política sino más bien antipolítica o impolítica, y que según Bataille encuentra su más clara manifestación en la actividad creadora de ciertos artistas y escritores contemporáneos, como es el caso de Franz Kafka.

Si yo tuviera que resumir en pocas palabras la evolución que tiene lugar entre los años treinta y los años cincuenta, no sólo en el pensamiento político de Bataille sino también en la propia realidad política de Europa y del mundo, subrayaría dos grandes cambios. En primer lugar, se produce la puesta en crisis definitiva de la idea moderna de Revolución, en la que habían confluído una concepción teleológica de la Historia y una concepción totalitaria del Estado. En segundo lugar, y como contrapunto de lo anterior, se ponen cada vez más de manifiesto los límites de la política estatal o nacional (que sólo se ocupa de los aspectos «homogéneos» de la vida humana) y el carácter «trágico» de la historia (que no sólo no está abocada a un final feliz sino que está movida por fuerzas en eterno e irresoluble conflicto).

Sin embargo, este devenir trágico de la Revolución estaba ya presente en el pensamiento de Bataille desde comienzos de los años treinta. Aunque yo he procurado diferenciar las sucesivas fases de su evolución intelectual, lo cierto es que a través de ellas se observa la recurrencia de un único pensamiento que retorna una y otra vez, en diferentes contextos y bajo diferentes formulaciones, con una obstinada y sorprendente constancia.

2. EL DOBLE VÍNCULO SOCIAL

Y esto es precisamente lo que nos permite o, más bien, nos exige seguir otro itinerario, ensayar otra estrategia de lectura. Hemos de movernos en un plano diferente si queremos comprender, a través de las

sucesivas peripecias vitales de Bataille, y por debajo de las tomas de posición concretas sobre los grandes acontecimientos de la época, las claves de fondo de su pensamiento político.

Desde «La noción de gasto» (1933) hasta *Las lágrimas de Eros* (1961), hay un hilo conductor que recorre todo el pensamiento de Bataille, una idea constante que reaparece una y otra vez. Yo la llamaría la tesis del doble vínculo social. Bataille retoma y reelabora la distinción de Durkheim entre lo «profano» y lo «sagrado», entre los fenómenos «homogéneos» y los fenómenos «heterogéneos» de la sociedad, pero esta distinción procedente de la sociología francesa se enriquece con otros muchos elementos tomados de Hegel y de Marx, de Nietzsche y de Freud.

La tesis en cuestión podría formularse de la siguiente manera: los seres humanos mantienen unos con otros dos tipos de relaciones que no sólo son diferentes sino abiertamente contrarias e irreductibles entre sí, por más que al mismo tiempo sean igualmente imprescindibles y se remitan la una a la otra en una dialéctica sin fin. Esta dialéctica es la que se da entre el principio de utilidad y el principio de pérdida, entre el trabajo y el juego, entre el cálculo y el derroche, entre la ley y la transgresión, entre la razón y el deseo, entre la moral del ocaso y la moral de la cumbre, en fin, entre la servidumbre y la soberanía.

Para Bataille, el conflicto entre estas dos dimensiones de la vida humana es una constante antropológica y no cambia con la historia, aunque cambien notablemente sus manifestaciones. Por tanto, la diferencia entre las sociedades ha de ser explicada según el tipo de relación que se establezca entre ambos lados de la experiencia, puesto que la tensión y la mediación entre ambos ha ido adquiriendo en el curso del tiempo las más diversas formas. He aquí la clave a partir de la cual Bataille interpreta la historia de las sociedades humanas, y en particular la historia de Occidente.

Por eso, en sus libros suele ofrecer tanto una reflexión teórica como una interpretación histórica (de la economía, de la religión, del erotismo, de la política, del arte), e incluso suele diferenciarlas en la estructura formal del texto. Y en sus interpretaciones históricas siempre procura poner en relación al primer hombre con el último hombre, al enigmático ser de las primeras sociedades humanas con el no menos

enigmático ser que somos nosotros mismos, extraviados en la moderna sociedad planetaria¹⁹.

Bataille considera la humanidad no como algo acabado, no como una «naturaleza humana», sino más bien como un proceso sin fin, como un movimiento dialéctico en el que cada momento supone una negación y una recreación del anterior. Pero tales mutaciones no pueden ser interpretadas como un movimiento teleológico o progresivo de superación del pasado por el presente, pues no conducen a una reconciliación final de los contrarios. Para Bataille, no cabe tal reconciliación: el conflicto entre la humanidad profana y la humanidad sagrada es irresoluble, y el escenario de la historia ha de ser contemplado como una interminable tragedia.

La filosofía de la historia elaborada por Bataille distingue tres grandes momentos, tres grandes tipos de sociedades: las «sociedades de consumo», en las que predomina el gasto improductivo (el conjunto de las sociedades primitivas); las «sociedades de empresa», en donde el excedente es absorbido por la «empresa militar», por la «empresa religiosa» o por ambas a un tiempo (es el momento de los imperios teocráticos, de las religiones dualistas y de las sociedades estamentales); por último, la sociedad moderna, burguesa o capitalista, en donde la Reforma religiosa cuestiona el gasto improductivo de la antigua aristocracia guerrera y sacerdotal, fomentando en su lugar la inversión productiva del excedente en la «empresa industrial» y la acumulación incesante de capital²⁰.

Para Bataille, la sociedad moderna es el resultado de un triple proceso histórico. El primero de estos procesos es el surgimiento del capitalismo, un sistema económico en donde el excedente ya no es derrochado periódicamente en gastos suntuarios sino reinvertido con vis-

¹⁹ Esta conexión entre «el comienzo» y el «el fin» de la historia humana es especialmente acusada en el último libro que Bataille publicó: *Las lágrimas de Eros*, trad. de David Fernández e introd. de J. M. Lo Duca, Tusquets, Barcelona, 1997.

²⁰ Para esta diferenciación histórica tripartita, véase el primer volumen de *La parte maldita*. Un esquema similar se encuentra también en *Teoría de la religión*, trad. de F. Savater, Taurus, Madrid, 1975.

tas a la expansión y al crecimiento ilimitados del propio sistema. El segundo proceso de modernización tiene lugar con las grandes revoluciones políticas: la puesta en cuestión de la división estamental exige la destrucción del Estado teocrático, la decapitación del rey divino, la abolición de la «soberanía tradicional», fuente última de la ordenación jerárquica de la sociedad, y su sustitución por un Estado democrático, fundado sobre el principio de la igualdad jurídica de todos los ciudadanos, más aún, sobre el principio de la igualdad moral de todos los seres humanos. Por último, el tercer proceso histórico de modernización es el que concierne a la religión: desde la Reforma protestante, se inicia un proceso de secularización que Bataille interpreta como una separación radical entre el orden profano de la racionalidad económica y política y el orden sagrado de la religión. En estas nuevas condiciones, la experiencia de lo sagrado se desplaza de la religión al arte. Pero a un arte que ya no sirve a los antiguos soberanos regios y eclesiásticos, sino que pretende afirmarse a sí mismo, especialmente a partir del romanticismo, como un valor absoluto, como un auténtico «arte soberano».

Bataille considera que este triple proceso de modernización (el capitalismo, la democracia, la secularización) es el destino histórico de las sociedades modernas, y que debe ser llevado hasta el final. Pero cree que la burguesía capitalista ha sido incapaz de hacerlo; por el contrario, una vez asentada en el poder, ha frenado e invertido dicho proceso. Para Bataille, las dos propuestas de modernización más radicales han sido la de Nietzsche y la de Marx, es decir, la del artista soberano y la de la sociedad comunista. Ambos coinciden en lo esencial: la modernidad consiste en devolverle al hombre la soberanía que el orden teocrático le había arrebatado. Ambos creen que el hombre debe afirmarse a sí mismo contra todo aquél que pretenda someterlo. Ambos creen que Dios es el garante último de todo dominio, y que la libertad del hombre exige la muerte de Dios.

Pero el hombre no puede afirmar su humanidad sin verse abocado a una contradicción. Porque su humanidad es a un tiempo la del trabajo y la del juego, la de la servidumbre y la de la soberanía. Y aquí es donde se encuentra precisamente la diferencia entre el humanismo de Nietzsche y el de Marx. Para Marx, la sociedad moderna debe lle-

var hasta el final el proceso de racionalización económica y política del orden social, lo cual exige la abolición de la propiedad privada de los medios de producción y la desaparición de las fronteras políticas entre las naciones, pues estas son para él las dos grandes formas de división social entre los hombres, que obstaculizan el pleno desarrollo de su humanidad. Por el contrario, Nietzsche cree que el hombre debe liberarse de la servidumbre del trabajo, de la ley, de la razón calculadora, es decir, del temor a la muerte, para afirmar valerosamente la vida como un incesante juego, como una creación artística siempre renovada, como una fiesta sagrada, a un tiempo gozosa y dolorosa, fascinante y terrible.

Pero conviene deshacer un posible equívoco. Para Bataille, no es que Marx defienda el punto de vista de la sociedad (o el de una moral altruista) y Nietzsche el punto de vista del individuo (o el de una moral egoísta), sino que Marx piensa en un tipo de hombre (el trabajador, el sujeto de necesidades o intereses) y en un tipo de relación social (una asociación económica y política de carácter contractual, libremente establecida), mientras que Nietzsche piensa en otro tipo de hombre (el artista, el sujeto de afectos o deseos) y en otro tipo de relación social (una comunidad moral basada exclusivamente en afinidades electivas y afectivas). Pero tanto Marx como Nietzsche son contrarios a las dos grandes patologías de la sociedad moderna: el individualismo posesivo y el nacionalismo militarista.

La gran propuesta teórica de Bataille y el hilo conductor de todo su pensamiento consiste en mostrar que la humanidad no puede afirmarse a sí misma como tal sin recorrer a un tiempo los dos caminos abiertos por Nietzsche y por Marx. Pero para ello es necesario revisar tanto el pensamiento de Marx como el de Nietzsche. Y a esta doble revisión se dedicó Bataille desde sus artículos de los años treinta hasta sus libros de los años cuarenta y cincuenta. Esta doble revisión y este esfuerzo de articulación culmina en *La soberanía*, un libro inédito que no por casualidad estuvo a punto de llamarse *Nietzsche y el comunismo*.

Para Bataille, la experiencia humana es irresolublemente contradictoria. La vida es experimentada a un tiempo como supervivencia y como convivencia. Por eso, todo ser humano está destinado a llevar

una doble vida y a practicar una doble moral: por un lado, la moral del trabajo y de la ley, la «moral del ocaso», propia del sujeto servil, temeroso de la muerte, que subordina la inmediatez del presente a la mediación del futuro, el ardor del deseo a la frialdad del interés, el derroche generoso al cálculo egoísta y la comunicación con los otros a la conservación de sí mismo; por otro lado, la moral de la fiesta y de la transgresión, la «moral de la cumbre», propia del sujeto soberano, enamorado hasta la muerte, que afirma el presente frente al futuro, el deseo frente al interés, el derroche frente al cálculo y la comunicación frente a la autoconservación.

Pero esta contradicción no debe ser confundida con la vieja oposición entre egoísmo y altruismo. Pues la prohibición de la inmediatez del deseo (impuesta por la moral del trabajo y de la ley) se cumple en interés del propio individuo, para asegurar la integridad y perduración de su propia vida. Y la transgresión de esa prohibición es la que pone al individuo en comunicación con los otros, hasta el punto de poner en cuestión la propia individualidad. De hecho, la transgresión por excelencia es colectiva: es la fiesta, en la que los seres separados saltan por encima de la desconfianza que les separa y del miedo que les atenaza, y se mezclan unos con otros en una relación que tiene su fin en sí misma.

La contradicción de la que habla Bataille no es, pues, la dualidad entre egoísmo y altruismo, sino más bien entre dos formas de relación social, una profana y otra sagrada, una servil y otra soberana. Por un lado, el sujeto servil, temeroso de la muerte, es el que entabla con los otros relaciones contractuales, racionales, basadas en la mutua desconfianza, en la previsión del futuro, en la amenaza de la muerte o del castigo y en el cálculo egoísta del propio interés; toda relación económica y política, como la que se establece en la empresa capitalista y en el Estado moderno, es de este tipo; en ella, la comunicación entre individuos separados esta destinada a preservar esa separación, a asegurar la supervivencia e incluso la supremacía de cada individuo (de cada grupo, de cada clase social, de cada nación) frente a los otros. Por otro lado, el sujeto soberano, enamorado hasta la muerte, es el que entabla con los otros relaciones cordiales, sentimentales, basadas en el mutuo afecto, en la indiferencia con respecto al futuro, en la afirmación in-

mediata del mutuo deseo y en la entrega generosa de lo que uno tiene y es; toda forma de comunicación erótica o amistosa es de este tipo, tanto la que se da de forma directa como la que se da de forma indirecta, a través del arte y la literatura.

Pero conviene insistir en algo decisivo: para Bataille, ambos tipos de vínculo social son igualmente imprescindibles. Bataille rechaza la santificación del orden profano, del racionalismo económico y político, de la ley contractual, como el fin o el bien al que ha de subordinarse toda acción humana para ser propiamente humana. Frente al monoteísmo del bien y de la razón, reivindica todo cuanto ha sido confinado como la «parte maldita» de la experiencia humana. Bataille trata de mostrar la necesidad del mal, más aún, «la santidad del mal». Pero no propone una inversión de la jerarquía. No se trata de hacer del mal un nuevo bien a alcanzar, un nuevo fin a perseguir de forma metódica. Se trata de mostrar el conflicto trágico al que está destinado todo ser mortal, el irreparable desgarramiento entre el bien y el mal, entre la ley y la transgresión, entre la razón y el corazón, entre el interés y el deseo, entre el temor y el amor.

3. EL TRABAJO, EL EROTISMO Y LA GUERRA

Pero esta tesis del doble vínculo social (y de la trágica tensión que ambos tipos de vínculo mantienen entre sí a través de la historia) no basta para dar cuenta del pensamiento (im)político de Bataille. queda todavía un tercer plano de análisis.

He dicho que la dialéctica entre servidumbre y soberanía recorre la historia de las sociedades humanas y atraviesa los diversos órdenes de la experiencia. Pero no seríamos del todo justos con Bataille si nos limitáramos a señalar la recurrencia histórica de esta dialéctica como única y última clave interpretativa de su pensamiento. Porque entonces pasaríamos por alto lo que tal vez sea el esfuerzo teórico más original de Georges Bataille: su empeño en llevar a cabo una especie de fenomenología de los diversos órdenes de la experiencia humana. Una fenomenología en cierto modo paralela a la que durante los mismos años de la posguerra trató de elaborar la filósofa judía Hannah Arendt, y que ella dio a conocer en 1958, en su libro *La condición humana*.

Así como Arendt distingue entre la «labor», el «trabajo» y la «acción», como otros tantos órdenes irreductibles de la vida humana, así también Bataille distinguirá entre el trabajo, el erotismo y la guerra. Por eso, proyectará una gran obra, *La parte maldita*, cuyos tres volúmenes habrían de abordar estos tres diferentes órdenes de lo humano. Pero es en el segundo volumen, editado en 1957 con el título de *El erotismo*, en donde Bataille plantea de forma más explícita y sistemática la distinción y la articulación entre estos tres diferentes órdenes de la experiencia. Por medio de estos tres órdenes, el trabajo, el erotismo y la guerra, se trata de regular culturalmente otros tantas pulsiones naturales del ser humano: el hambre, el sexo y la agresividad. Y esta regulación cultural de las pulsiones animales es la que da origen a las tres relaciones sociales básicas de la vida humana: las relaciones económicas, las relaciones de parentesco y las relaciones políticas. Estas tres relaciones sociales son básicas porque hacen posible el tránsito o la simbiosis entre la naturaleza y la cultura, entre la animalidad y la humanidad.

Hasta ahora, los filósofos occidentales y los grandes padres de las ciencias sociales contemporáneas han privilegiado una u otra de estas relaciones y han establecido una determinada jerarquía entre ellas. Así, por ejemplo, Karl Marx concede una primacía absoluta a las relaciones económicas, Sigmund Freud se la concede a las relaciones parentales y Carl Schmitt se la concede a las relaciones políticas. El gran mérito de Bataille ha consistido en mostrar la especificidad y al mismo tiempo la irreductibilidad de cada una de estas tres relaciones sociales, de modo que entre ellas no cabe establecer una relación de jerarquía, es decir, de derivación y de dependencia unilateral, sino más bien una relación de mutua tensión y de mutua dependencia.

En este sentido, hay un cierto paralelismo entre Georges Bataille y Hannah Arendt. La diferencia está en que Hannah Arendt encuentra en las relaciones políticas la forma suprema de la comunicación humana, mientras que Bataille la encuentra más bien en las relaciones eróticas y amistosas. Pero esta diferencia se atenúa si tenemos en cuenta que Hannah Arendt excluye de su concepto de lo político el recurso a la violencia, y que ambos autores tratan de afirmar por encima de todo un espacio de libre comunicación entre los seres que trascienda el or-

den de la necesidad, es decir, el orden económico del trabajo o de la mera supervivencia.

Veamos ahora cómo articula Bataille los tres diversos órdenes del trabajo, el erotismo y la guerra. Para empezar, Bataille coincide con Marx en que el trabajo es lo que hace posible el tránsito de la animalidad a la humanidad. «Sabemos que los hombres fabricaron herramientas y que las utilizaron a fin de proveer a su subsistencia; luego —sin duda no se tardó mucho— para menesteres superfluos. En una palabra, los hombres se distinguieron de los animales por el *trabajo*»²¹. Pero Bataille hace algo más que repetir a Marx: se hace cargo a un tiempo de las investigaciones arqueológicas sobre el origen del hombre y de los análisis fenomenológicos de Hegel sobre el movimiento dialéctico de la autoconciencia²². Porque el trabajo no es sólo lo que da de comer al hombre, es también lo que le hace afirmarse como hombre.

En primer lugar, es lo que le hace afirmarse como un sujeto frente a un objeto, aunque simultáneamente sea lo que haga de él un objeto para sí mismo. El trabajo separa al hombre de la inmanencia en la que vive el animal y le hace sentirse simultáneamente como un sujeto consciente frente al mundo, del que se adueña o apropia, y como un objeto más entre los objetos de ese mismo mundo. Por un lado, el trabajo instaura la discontinuidad entre objeto y sujeto y la subordinación del uno al otro²³. Por otro lado, el trabajo hace del propio sujeto un objeto entre los objetos²⁴. Por tanto, el trabajo está en el origen de la conciencia y del conocimiento, del saber acerca de sí mismo y acerca del mundo. La propia actividad de conocimiento es para

²¹ Georges Bataille, *El erotismo*, o.c., p. 34.

²² Bataille reconoció siempre su deuda con la *Fenomenología del espíritu*, de Hegel, y en especial con la interpretación marxista que Alexandre Kojève hizo de la misma, tanto en las lecciones a las que el propio Bataille asistió en los años treinta, como en la transcripción de las mismas: *Introducción a la lectura de Hegel*, 3 vols., La Pléyade, Buenos Aires, 1975 ss.

²³ Georges Bataille, *Teoría de la religión*, o.c., pp.31-32.

²⁴ Georges Bataille, *Teoría de la religión*, o.c., p. 34.

Bataille una actividad laboral²⁵. Y es precisamente esta conciencia o este saber lo que distingue el trabajo animal del trabajo humano. En el más primitivo de los hombres, está ya presente la razón (en cuanto saber de un sujeto acerca de un mundo de objetos y acerca de sí mismo como objeto), por más que dicha razón esté recubierta por un pensamiento mítico y entremezclada con él²⁶.

En segundo lugar, y en la medida en que todo objeto es un útil fabricado o apropiado con vistas a un fin, el trabajo supone la conciencia del tiempo, la ordenación de la acción en el tiempo, la subordinación de los medios a los fines y del presente al futuro, en fin, la capacidad de anticipar y proyectar el porvenir. Esto hace que el propio hombre se convierta en un medio para un fin, que subordine su propia vida al cálculo del tiempo. Esta capacidad de anticipación llega a su límite cuando el hombre es capaz de anticipar su propia muerte. El trabajo, en cuanto actividad racional, previene al hombre de la muerte, pero al mismo tiempo se la hace presente, y por tanto es inseparable de la conciencia de sí como ser mortal y de la angustia ante la propia desaparición. «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 la condición de la individuación 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

²⁵ Georges Bataille, *Lo que entiendo por soberanía, o.c.*, pp. 68-69.

²⁶ Georges Bataille, *El erotismo, o.c.*, pp. 48-49. Bataille rechaza la famosa tesis de Lucien Lévy-Bruhl, según la cual el pensamiento primitivo sería un pensamiento «pre-lógico». Véase, por ejemplo, su obra *La mentalidad primitiva*, La Pléyade, Buenos Aires, 1972. Bataille aprecia mucho las descripciones que Lévy-Bruhl hace del pensamiento mítico, pero no admite que se trate de un pensamiento pre-lógico, puesto que el pensamiento lógico no nace de él sino que coincide en el tiempo con él, de modo que ambos coexisten simultáneamente en la experiencia del hombre primitivo. Una reciente reconsideración de este viejo problema puede encontrarse en Jack Goody, *La domesticación del pensamiento salvaje*, Akal, Madrid, 1985.

mismo en el tiempo futuro, a través de los resultados anticipados de su acción. Por eso muere plenamente, pues, en la perspectiva en la que se esfuerza incesantemente para alcanzarse a sí mismo, la muerte posible siempre está ahí, y la muerte impide al hombre alcanzarse»²⁷.

Pero la doble relación sujeto-objeto y medio-fin, que establece un vínculo esencial entre el trabajo y la autoconciencia humana (como conciencia que se sabe a un tiempo separada y mortal), no sería posible sin el lenguaje, sin la relación de comunicación con los otros. El trabajo es una actividad colectiva. Ahora bien, esto introduce un nuevo elemento: la colectividad que trabaja no puede afirmarse como tal más que instaurando un lenguaje común, un lenguaje que es a la vez idioma y ley, comunicación y coerción. Es este lenguaje el que asegura la cohesión y la continuidad del grupo, el que le permite constituirse como un «nosotros», al imponer a cada uno de sus miembros (a cada «yo») una serie de prohibiciones o restricciones destinadas a regular su relación con los otros. Más aún, es este lenguaje común (que es idioma y ley, inseparablemente) el que hace que cada uno de sus destinatarios se reconozca a un tiempo como un miembro más del «nosotros» y como un «yo» singular e irreductible. La autoconciencia del sujeto humano no es posible sin el trabajo que le hace subsistir, pero tampoco es posible sin las reglas que regulan su comunicación y su convivencia con los otros sujetos. Aquí es donde Bataille recoge la perspectiva de Freud.

El tránsito del animal al hombre tiene lugar a través del trabajo, pero también a través de la ley, a través de la prohibición, y sin esta prohibición el trabajo humano no sería posible: «La mayor parte de las veces, el trabajo es cosa de una colectividad, y la colectividad debe oponerse, durante el tiempo reservado al trabajo, a esos impulsos hacia excesos contagiosos en los cuales lo que más existe es el abandono inmediato a ellos. Es decir: a la violencia. Por todo ello, la colectividad humana, consagrada en parte al trabajo, se define en las *prohibi-*

²⁷ Georges Bataille, *Lo que entiendo por soberanía, o.c.*, pp. 82-83.

ciones, sin las cuales no habría llegado a ser ese *mundo del trabajo* que es esencialmente»²⁸.

Para Bataille, como para el último Freud, hay dos grandes formas de violencia, dos grandes «impulsos hacia excesos contagiosos»: el sexo y la agresividad, el impulso erótico y el impulso tanático, el uno relacionado con la reproducción de la vida y el otro relacionado con la lucha a muerte. Para Bataille, hay una íntima y poderosa relación entre ambos. Y ambos constituyen los dos principales excesos que pueden poner en peligro la supervivencia y la cohesión del grupo social, al interrumpir la continuidad y la coordinación que el trabajo en grupo requiere. En ambos casos, el cuerpo no actúa ni se relaciona conscientemente con los otros cuerpos, sino que simplemente es movido por impulsos de atracción o de repulsión, con la espontaneidad y la inmediatez propias del animal, es decir, «como el agua en el seno de las aguas»; en estos movimientos corporales no hay separación alguna entre objeto y sujeto, ni subordinación alguna del presente al futuro, por lo que no se someten a ninguna reflexión racional ni a ningún cálculo temporal; tanto en la unión sexual como en la lucha violenta (y a veces, como en la violación sexual, ambos actos son indiscernibles), los cuerpos se confunden en la indistinción y en la inmanencia de la naturaleza, en donde la vida y la muerte no se oponen. Es precisamente esta inmanencia y esta indistinción lo que constituye el principal obstáculo para la constitución del grupo como tal, como grupo organizado para la supervivencia colectiva, es decir, como grupo laborante. Es la preocupación por asegurar la cohesión y la continuidad del grupo como tal lo que vuelve peligrosos tales movimientos del cuerpo. Porque tanto el sexo como la agresión son dos formas de contacto espontáneo entre los cuerpos que ponen en peligro el rendimiento y la coordinación de los mismos durante la actividad laboral (que es la actividad destinada a la obtención colectiva del alimento).

Aquí nos encontramos con un inevitable círculo. El impulso sexual y el impulso agresivo no son peligrosos en sí mismos (¿cómo podrían

²⁸ Georges Bataille, *El erotismo*, o.c., p. 45.

serlo?), sino sólo para ese «nosotros» que trata de autoafirmarse como tal, que trata de asegurar racionalmente (es decir, mediante el trabajo) su propia constitución y su propia perduración vital. Es la primacía del grupo, de su cohesión y de su preservación, la que hace peligrosos al sexo y a la agresividad. Pero, por otro lado, ese «nosotros» no se constituye como tal más que a partir de la prohibición que limita los contactos espontáneos entre los cuerpos y los convierte en peligrosos. ¿Qué es lo que se revela en este círculo? Que el movimiento de la autoafirmación del «nosotros» es simultáneamente el movimiento de la constitución del «yo», es decir, el movimiento de prohibición o de negación de todo aquello que en uno mismo, en el propio cuerpo, escapa a todo control reflexivo y pone en cuestión la coordinación laboral con los otros, el orden colectivo del trabajo, y con él la supervivencia del propio cuerpo.

El paso de la naturaleza a la cultura tiene lugar en este movimiento de prohibición, en el que el ser humano se afirma como tal al negar su propia naturaleza, al decir «no» a los impulsos inmediatos de su propio cuerpo: «Como si el hombre hubiese captado inconscientemente y de una sola vez lo que la naturaleza tiene de imposible (lo que nos es *dado*) cuando exige seres a los que promueve a participar en esa furia destructora que la anima y que nada saciará jamás. La naturaleza exigía que se sometieran ¿qué digo?, que se abalanzaran a esa destrucción. La posibilidad humana dependió del momento en que, presa de un vértigo insuperable, un ser se esforzó en decir que *no*»²⁹.

Ahora bien, ese movimiento de autoafirmación simultánea del «nosotros» y del «yo», que es coincidente con el movimiento de instauración de la prohibición, tiene los rasgos de aquello mismo que niega o prohíbe: es un movimiento igualmente natural, irracional, violento y contagioso. Si no fuera así, no habría podido imponerse sobre los otros impulsos y dar origen al mundo de la razón o del trabajo. Así lo expresa Bataille: «Pero las prohibiciones, en las que se sostiene el mundo

²⁹ Georges Bataille, *El erotismo*, o.c., p. 66.

de la razón, no son, con todo, racionales. Para empezar, una oposición tranquila a la violencia no habría bastado para separar claramente ambos mundos. Si la oposición misma no hubiese participado de algún modo en la violencia, si algún sentimiento violento y negativo no hubiese hecho de la violencia algo horrible y para uso de todos, la sola razón no hubiera podido definir con autoridad suficiente los límites del deslizamiento. Sólo el horror, sólo el pavor descabellado podrían subsistir frente a unos desencadenamientos desmesurados. Tal es la naturaleza del *tabú*: hace posible un mundo sosegado y razonable, pero, en su principio, es a la vez un estremecimiento que no se impone a la inteligencia, sino a la *sensibilidad*; tal como lo hace la violencia misma (la violencia humana no es esencialmente efecto de un cálculo, sino de estados sensibles como la cólera, el miedo, el deseo...)»³⁰.

El movimiento de la prohibición no es, pues, más que el resultado de la lucha entre distintos impulsos animales, en la que uno de ellos se impone (al menos, en determinadas circunstancias y por un cierto tiempo) a los otros. ¿Cuál es ese movimiento predominante que da origen a la prohibición, y con ella a la razón y al trabajo? Es el deseo de pervivir, el deseo de perseverar en el ser, que tiene como reverso el miedo a los otros, el miedo al poder de los otros, el miedo a ser devorado o incorporado por ellos, en una palabra, el miedo a dejar de ser lo que se es. De modo que junto al impulso sexual (de unión inmediata con el otro) y al impulso agresivo (de destrucción inmediata del otro) habría que situar este tercer impulso natural o animal, el miedo, que no es sino el impulso de supervivencia (o de preservación frente al otro). Es este miedo a desaparecer o este deseo de sobrevivir a toda costa el que obliga al individuo a suspender la satisfacción inmediata de sus otros deseos (sexuales y agresivos) y a coordinar sus movimientos con los otros individuos con quienes convive, para asegurarse así la obtención de alimento. De este modo, la obtención de alimento prevalece sobre el sexo y sobre la agresividad: el cuerpo puede vivir sin copular y sin pelear con otros, pero no puede vivir sin comer.

³⁰ Georges Bataille, *El erotismo*, o.c., p. 67-68.

Como ya he dicho, el sexo y la agresividad no son peligrosos en sí mismos, sino en la medida en que introducen un desorden en el orden colectivo del trabajo. Lo peligroso de ellos es su inmediatez y su aleatoriedad: que el deseo de unión sexual o de lucha violenta se manifieste en cualquier momento y ante cualquier otro cuerpo del grupo. Por eso, lo que se prohíbe no son el sexo y la agresividad en cuanto tales, sino su inmediatez y su aleatoriedad. Esto permite entender una doble característica de las prohibiciones.

En primer lugar, lo que importa no es que se prohíba esta o aquella conducta determinada, sino el hecho de que los movimientos del cuerpo estén sujetos a prohibición, el hecho puro y simple de que haya prohibición, pues este solo hecho basta para que se afirmen un «nosotros» y un «yo» capaces de negar la inmanencia del cuerpo y de suspender la inmediatez y aleatoriedad de sus impulsos. Por eso, aunque las prohibiciones cambien según los tiempos y los lugares, aunque varíen de una época a otra o de una a otra cultura, lo decisivo es que no hay ninguna sociedad humana que pueda pasar sin ellas. Así, al referirse a la sexualidad, Bataille polemiza abiertamente con Lévi-Strauss: «Resulta banal aislar una «prohibición» particular, como lo es la del incesto —que es solamente un «aspecto»—, y buscar su explicación sólo fuera de su fundamento universal, que no es otro que la prohibición informe y universal de la que es objeto la sexualidad»³¹. De hecho, la clasificación de las relaciones consideradas incestuosas, aunque parte siempre de un «núcleo central» (padres e hijos, y en un segundo lugar hermanos y hermanas), es sumamente variable de unas sociedades a otras. Además, hay otras muchas prohibiciones sexuales que nada tienen que ver con el incesto (Bataille cita como ejemplos las relacionadas con la sangre menstrual y con el parto). Lo importante es la prohibición en cuanto tal, «la certeza de una regla fundamental que exige nuestra sumisión a unas restricciones *cualesquiera*, tomadas en *común*. La prohibición que en nosotros se opone a la libertad

³¹ Georges Bataille, *El erotismo*, o.c., p. 55.

sexual es general, universal; las prohibiciones particulares son sus aspectos variables»³².

En segundo lugar, si lo que se prohíbe no es el sexo o la agresividad en cuanto tales, sino su inmediatez y su aleatoriedad, eso quiere decir que la prohibición es relativa, que sólo se refiere a determinadas circunstancias y a determinados individuos. En otras palabras, que la prohibición presupone e incluso prescribe su propia transgresión. La ley que prohíbe es también la ley que prescribe, en una palabra, es la ley que *regula* el cuándo y el con quién. De modo que el triunfo del impulso de supervivencia sobre los impulsos sexuales y agresivos es sólo un triunfo relativo. Relativo al tiempo de trabajo y a la coordinación funcional que dicho trabajo conlleva.

No podía ser de otro modo: el individuo puede pasar sin sexo y sin agresividad, pero el grupo no. Para la cohesión y la supervivencia del grupo, el sexo y la agresividad son imprescindibles. El sexo asegura el vínculo afectivo entre los hombres y las mujeres del grupo, y al mismo tiempo hace posible la reproducción de la vida y la continuidad entre las generaciones. Por eso, la ley social regula su manifestación a través de los intercambios matrimoniales y a través de las fiestas que ponen en suspenso el orden del trabajo. Tanto el parentesco como la fiesta son dos formas de comunicación erótica que aseguran la cohesión y la continuidad del grupo en cuanto colectividad viviente, en cuanto grupo de convivencia. El sexo prohibido regresa, pues, pero regresa con un nuevo valor; no ya como mera sexualidad animal, no ya como mero impulso inmediato y aleatorio, sino como «erotismo». Para Bataille, como para Freud, el erotismo es el sexo modelado por la ley común, pero precisamente por eso es la forma más poderosa de *comunicación* humana, es el verdadero vínculo social, sin el cual el grupo laborante se disgregaría fácilmente. En este punto, Bataille reprocha a Lévi-Strauss su insistencia en el carácter económico de la alianza matrimonial, entendida como un conjunto de contrapres-

³² Georges Bataille, *El erotismo*, o.c., p. 54-55.

taciones recíprocas, y su escasa atención al poder cohesionador de los vínculos eróticos³³.

En cuanto a la agresividad, no es menos necesaria para la cohesión y la supervivencia del grupo, siempre y cuando sea dirigida hacia afuera, hacia los otros. Si el sexo sometido a la ley común deja de ser un peligro para el grupo laborante y se convierte más bien en la garantía de su preservación, otro tanto puede decirse de la agresividad. Si la ley común transforma el sexo en erotismo, transforma igualmente la agresividad en guerra organizada. El grupo necesita del trabajo para alimentarse y cobijarse; necesita del sexo para reproducirse y comunicarse; y necesita de la guerra para protegerse de los otros grupos, para conjurar la muerte propia dando muerte a otros. Para Bataille, estos son los tres aspectos de la «especificidad humana»: el trabajo, el sexo y la muerte³⁴.

En cuanto a la muerte, Bataille señala expresamente su paralelismo con el sexo: «El deseo de matar se sitúa en relación con la prohibición de dar muerte del mismo modo que el deseo de una actividad sexual cualquiera se sitúa respecto del complejo de prohibiciones que la limita. La actividad sexual sólo está prohibida en determinados casos, y lo mismo sucede con el acto de dar muerte. Si bien la prohibición de dar muerte es más grave y más general que las prohibiciones sexuales, se limita igual que ellas a reducir la posibilidad de matar en determinadas situaciones. Se formula con una simplicidad contundente: “No matarás”. Y, ciertamente, esta prohibición es universal, pero es evidente que ahí se sobreentiende: “excepto en caso de guerra, o en otras situaciones más o menos previstas por el cuerpo social”. Hasta el punto que esa prohibición es casi perfectamente paralela a la sexual, que se enuncia: “No cometerás adulterio”; a la cual se añade evidentemente: “excepto en ciertos casos previstos por la costumbre”»³⁵.

³³ Georges Bataille, «El enigma del incesto», en *El erotismo*, o.c., 204-226.

³⁴ Georges Bataille, *El erotismo*, o.c., 220-222.

³⁵ Georges Bataille, *El erotismo*, o.c., pp. 76-77.

En la guerra, la prohibición de matar es transgredida. En otras palabras, la ley no niega la agresividad de forma absoluta, sino que la regula, y al hacerlo le da un valor positivo; así, la misma ley que prohíbe matar a los miembros del propio grupo, prescribe matar a los miembros de los otros grupos. Si la ley común transforma el sexo animal en el erotismo humano, transforma igualmente la agresividad animal en la guerra humana. «Los animales, que no conocen prohibiciones, no han concebido, a partir de sus combates, esa empresa organizada que es la guerra. La guerra, en cierto sentido, se reduce a la organización colectiva de impulsos agresivos. Como el trabajo, está organizada colectivamente; como el trabajo, posee un objetivo, responde a un proyecto pensado por quienes la conducen. Pero no podemos decir que por ello haya una oposición entre la guerra y la violencia. La guerra es una violencia *organizada*. Transgredir lo prohibido no es violencia animal. Es violencia, sí, pero ejercida por un ser susceptible de razón (que en esta ocasión pone su saber al servicio de la violencia) (...) La transgresión organizada forma con lo prohibido un conjunto que define la vida social»³⁶.

Si la regulación social del sexo ha hecho posible las más diversas formas de parentesco y de erotismo, la regulación social de la agresividad ha hecho posible las más sofisticadas formas de guerra y de crueldad. La crueldad no es un retorno de la violencia animal, sino una violencia específicamente humana. En efecto, es en la crueldad en donde se revela el carácter racional y organizado de la guerra, su dimensión propiamente humana: «La guerra, diferente de la violencia animal, desarrolló una crueldad de la que las alimañas son incapaces. En particular el combate, seguido generalmente por el aniquilamiento de los adversarios, preludiaba banalmente el suplicio dado a los prisioneros. Esta crueldad es el aspecto específicamente humano de la guerra»³⁷.

Aquí, Bataille apunta algo decisivo. Como ya he dicho antes, la guerra es el modo en que el grupo humano desvía hacia el exterior la agresividad que ha reprimido en su interior, convirtiendo su

³⁶ Georges Bataille, *El erotismo, o.c.*, p. 68-69.

³⁷ Georges Bataille, *El erotismo, o.c.*, p. 82.

negatividad en un valor positivo. Si la violencia entre los parientes y vecinos del propio grupo suscita horror, la violencia contra los enemigos suscita admiración; si el criminal es estigmatizado con una infamia que lo rebaja a la infrahumanidad, el guerrero es aureolado con una gloria que lo eleva a la suprahumanidad. Pero esta positividad de la violencia guerrera es doble.

Por un lado, la guerra es una violencia organizada, a la manera del trabajo, para conseguir un objetivo específicamente político: la afirmación de la autonomía del grupo laborante frente a cualquier otro grupo. En esto, Bataille coincide con Carl Schmitt. La guerra tiene una función específicamente política, y el guerrero es admirado por defender a los suyos. Pero Bataille, siguiendo en esto a Nietzsche, añade algo más, añade una segunda función de la guerra: es un mecanismo compensador que permite al individuo vengarse con «los otros» de toda la violencia sufrida en el «nosotros», liberándose así de toda la agresividad reprimida, desprendiéndose gozosamente de toda la culpa acumulada.

En este segundo sentido, dice Bataille, la guerra es una «fiesta», una «exuberancia agresiva», una gran transgresión que permite poner en suspenso la ley del «no matarás». No se trata de un mero retorno a la espontaneidad animal; se trata de algo nuevo, específicamente humano: la crueldad, es decir, el gozo de la venganza, el placer de matar y de hacer sufrir a otros. Es ahí donde los otros son tratados no simplemente como extranjeros sino como totalmente «otros», como «no humanos». Si el erotismo es la forma extrema de comunicación entre los sujetos, la crueldad es la forma extrema de separación, de dominio, de reducción del otro a mero objeto. Y lo más importante es que los seres humanos son capaces de alcanzar ambos extremos.

En este punto, no puedo dejar de recordar las palabras escritas por Nietzsche en *La genealogía de la moral*: «La crueldad constituye en alto grado la gran alegría festiva de la humanidad más antigua, e incluso se halla añadida como ingrediente a casi todas sus alegrías (...) Es una propiedad *normal* del hombre»³⁸.

³⁸ Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, 1997, p. 86.

He aquí, brevemente expuesto, el análisis que Bataille lleva a cabo de los tres órdenes de la experiencia humana: el trabajo, el erotismo y la guerra. Pero este análisis quedaría incompleto si no hiciésemos intervenir en él la tesis del doble vínculo social. Porque la tensión entre lo profano y lo sagrado, entre la servidumbre y la soberanía, atraviesa los tres órdenes de la experiencia. De modo que el análisis fenomenológico de estos tres órdenes se articula con una original «teoría de la religión».

El ser humano se afirma a sí mismo como tal mediante el trabajo (que instituye la relación sujeto-objeto), mediante el parentesco (que instituye la relación yo-tú) y mediante la guerra (que instituye la relación nosotros-los otros). Pero esta triple afirmación de la subjetividad humana, que hace surgir el mundo como un orden profano, cognoscible y dominable, exige la negación o la puesta a distancia de lo otro (sea ese otro el objeto, el pariente o el enemigo), es decir, instaura una discontinuidad que aísla a cada sujeto y lo somete (lo sujeta) a su individualidad separada y mortal. Cada sujeto es también un objeto, un pariente y un enemigo para los otros. Por eso, el ser humano no puede dejar de negarse a sí mismo, no puede dejar de negar el triple orden del trabajo (mediante el gasto improductivo), de la regla parental (mediante la transgresión erótica) y de la guerra a muerte (mediante la violencia festiva, deportiva o sacrificial). La fiesta colectiva es el acontecimiento sagrado por excelencia, es la ocasión privilegiada en la que se suspende e invierte el conjunto del orden profano, es el momento soberano en el que confluyen el derroche, la transgresión y el sacrificio, gracias a los cuales el ser humano establece una relación de «comunicación» religiosa con sus semejantes y con el resto de los seres.

La humanidad no puede ser definida como un estado, sino como un proceso interminable. Ese proceso interminable está animado por un doble y contradictorio movimiento. Por un lado, el ser humano se afirma a sí mismo como un sujeto frente al objeto, como un sujeto frente a otros sujetos y como un «nosotros» frente a «los otros», es decir, por un triple movimiento de negación o de separación (con respecto al resto de los seres, pero también con respecto a sí mismo, a su propia animalidad). Esto es lo que le permite constituirse como sujeto laborante, como sujeto parental y como sujeto político, en una pa-

labra, como ser profano. Pero aquello que ha sido negado por el ser profano no puede dejar de retornar a él una y otra vez. No retorna la animalidad en cuanto tal, sino una animalidad transfigurada, divinizada. En efecto, el ser humano no puede dejar de sentirse arrasado o impulsado por un movimiento de dirección contraria, que le lleva a negarse a sí mismo, en cuanto subjetividad separada y segura de sí, y a cultivar una segunda forma de relación con el resto de los seres (y con su propio cuerpo), caracterizada por el contacto, la participación, la comunicación *sagrada* con ellos³⁹.

Este doble movimiento, por el que el ser humano se afirma a sí mismo separándose del resto de los seres y se niega a sí mismo comunicándose con ellos, es lo que explica la esencial *ambivalencia de lo sagrado*. Lo sagrado es a un tiempo lo que aterroriza y lo que fascina, lo que amenaza con destruir el mundo de la racionalidad profana y lo que permite al hombre trascender ese mundo, superarlo o relativizarlo. Por eso, la relación con lo sagrado exige toda una serie de reglas que limiten su aparición y al mismo tiempo la hagan posible. Todo ser y todo acaecer puede devenir sagrado (y, por tanto, benéfico o maléfico), y los seres humanos quieren saber exactamente qué o quién, cuándo y dónde, por qué y para qué.

Ahora bien, esto no quiere decir que el campo de lo sagrado (con las reglas y relaciones que lo constituyen) se añada sin más al campo de lo profano (es decir, al triple campo de la economía, del parentesco y de la política), sino que lo recubre, lo invade y lo atraviesa por entero. Todo ser y todo acaecer tiene una doble faz, profana y sagrada, y toda relación con él adquiere esta misma ambivalencia. Por tanto, más que hablar de unas relaciones sociales específicamente religiosas, tendríamos que hablar de la dimensión religiosa con la que se invisten todas las reglas y relaciones sociales (económicas, parentales y políticas). La religión no sería sino el modo en que se componen entre sí lo sagrado y lo profano, en una sociedad determinada. Y a las diferentes

³⁹ Georges Bataille, *Teoría de la religión, o.c.*; *Lo que entiendo por soberanía, o.c.*, pp. 63-87.

sociedades les corresponderían formas religiosas igualmente diferentes. De hecho, Bataille no se limita a elaborar una «teoría» de la religión sino que también pretende esbozar su historia.

Para Bataille, como para Durkheim, la religión ha de ser entendida como una dimensión universal de la vida humana, siempre y cuando la consideremos no como una cuarta forma de relación social (junto al trabajo, el erotismo y la guerra), sino como aquello que articula esos tres órdenes profanos, los invierte y los inviste con un sentido sagrado. La religión tendría, pues, una triple e inseparable función en toda cultura: la función de inversión de lo profano, la función de conjunción entre lo profano y lo sagrado, y, como consecuencia de lo anterior, la función de componer el mundo y de orientar al ser humano en él.

Quisiera terminar con una cita de Bataille en la que se encuentra condensado lo esencial de su pensamiento: «Desde el instante en que opongo la humanidad a la animalidad, debo tener en cuenta *al mismo tiempo* la oposición primera y unos efectos híbridos que finalmente resultan de ella. No solamente el retorno a la animalidad que percibimos en la soberanía —y en el erotismo— difiere profundamente del punto de partida animal (la transgresión no es la ausencia de límite), sino que entra en composición con el mundo al cual se opone. El mundo humano no es finalmente más que un híbrido de la transgresión y de la prohibición, tal que el nombre *humano* designa siempre un *sistema* de movimientos contradictorios (...) Por tanto, el nombre *humano* no designa nunca, como creen los ingenuos, una posición estabilizada, sino un equilibrio aparentemente precario, específico de la cualidad humana. Siempre el nombre de hombre se une a una combinación *imposible* de movimientos que se entre-destruyen (...) La tempestad es el destino de un ser condicionado que lleva en sí no solamente las condiciones del ser, de aquél que él es en particular, sino también la aspiración general de los seres a salir de sus condiciones, a negarlas. El hombre utilitario es aquél que se ocupa ante todo de sus condiciones, de las que, en el límite, el hombre soberano es la negación. Uno y otro son contestables en su principio. No podemos reducirnos a la utilidad y no podemos tampoco negar nuestras condiciones. Por eso, encontramos la *cualidad humana*, no en algún estado definido, sino en

el combate necesariamente indeciso de aquél que niega lo dado —no importa lo que sea, si es *lo dado*. Lo dado fue para el hombre en el origen lo que la prohibición negaba: la animalidad que ninguna regla limita. La prohibición devino ella misma, a su vez, lo dado que el hombre negó. Pero la negación se limitaría a la negación de ser, al suicidio, si excediera el *extremo de lo posible*. Las formas compuestas y contradictorias de la vida humana remiten a esta posición *en la brecha*, donde nunca fue posible retroceder ni ir más lejos»⁴⁰.

⁴⁰ Georges Bataille, *La souveraineté*, en *Œuvres complètes*, vol. VIII, Gallimard, París, 1976, pp. 378-379.

II

BATAILLE CONTRA LA ECONOMÍA *

* Este texto fue leído en San Sebastián el día 9 de julio de 1998, en el marco de unas jornadas denominadas «Patrias intempestivas. Heterodoxias», celebradas del 6 al 10 de julio y organizadas por ARTELEKU, organismo dependiente de la Diputación Foral de Gipuzkoa.

Se me ha pedido que hable de Georges Bataille en estas jornadas sobre la «heterodoxia» y las «patrias intempestivas». El coordinador y presentador de estas jornadas, José Ángel Artetxe, nos ha propuesto que abordemos la heterodoxia como una forma de pensar y vivir a contracorriente, en abierto conflicto con las formas dominantes en cada época. Heterodoxos son todos aquellos que consiguen construir, por medio de su vida y de su obra, una patria intempestiva, una morada utópica y ucrónica, sin territorio ni calendario, un espacio abierto a la libertad creativa y a la comunicación con los otros, más allá de los límites violentamente establecidos como infranqueables.

Georges Bataille es, sin lugar a dudas, uno de esos heterodoxos, uno de los autores más abiertamente intempestivos del siglo XX. Ahora bien, ¿en qué consiste su heterodoxia? Muchos han querido encontrarla en sus relatos pornográficos, en su admiración por Sade, en su atracción por los suplicios y sacrificios humanos, en sus frecuentes visitas a los burdeles y tabernas de la noche parisina, en fin, en una cierta forma más o menos agónica de entender y practicar el erotismo. Ciertamente, ése es el Bataille más conocido, el más exótico, el que estuvo más de moda durante los años sesenta y setenta. Pero, por eso mismo, es también el que más rápidamente ha envejecido, el que ha quedado más circunscrito a su propio tiempo, el que se ha visto más fácilmente expuesto a la crítica y a la caricatura.

Si queremos recuperar la verdadera heterodoxia de Bataille, y con ella el valor intempestivo de su obra, tenemos que buscar en otra par-

te, por detrás o por debajo de esa fácil caricatura que algunos han hecho de él.

En esta conferencia, yo voy a defender tres tesis. En primer lugar, trataré de mostrar que la ideología dominante de nuestra época, de la llamada época moderna, no es otra que la ideología economicista. En segundo lugar, que los más importantes pensadores y movimientos sociales de la segunda mitad del siglo XX se han dedicado a combatir esa ideología, aunque cada uno de ellos lo ha hecho con una estrategia diferente. Y, en tercer lugar, que Georges Bataille ha sido uno de esos pensadores, uno de los primeros y más radicales críticos del economicismo: haciendo honor a su apellido, libró durante toda su vida una batalla sistemática contra los supuestos básicos de la Economía moderna, hasta el punto de convertir ese combate en el hilo conductor de todo su pensamiento.

1. LOS DOGMAS DE LA ECONOMÍA MODERNA

Como ustedes saben, *economía* es un término griego que resulta de la unión de *oikos* (casa) y *nomos* (ley). Autores como Aristóteles (en su *Política*) y Jenofonte (en su *Económico*) utilizan este término compuesto para nombrar el gobierno de la casa, la administración de la unidad doméstica. En la Grecia antigua, el grupo doméstico era a la vez una unidad de parentesco y una unidad de producción económica. El jefe de este grupo doméstico era a un tiempo propietario de tierras y ganados, dueño de esclavos y cabeza de familia. Por eso, el saber «económico» que había de poseer no consistía sólo en la administración de la hacienda sino también en el gobierno de la familia y de los esclavos que estaban bajo su dominio.

El jefe de la unidad doméstica era el puente entre lo privado y lo público, entre la familia y el Estado, pero el término *economía* se refería sólo al gobierno de la hacienda familiar. Para los griegos, la posesión de tierras no sólo era la principal fuente de ingresos sino también la principal garantía de un estatuto político privilegiado, ya que sólo los propietarios de tierras podían adquirir la ciudadanía y sólo los ciudadanos podían poseer tierras.

El comercio exterior, en cambio, era controlado por el Estado y atendido por extranjeros y esclavos, que carecían de ciudadanía y de posesiones inmuebles. Por eso, tanto Aristóteles como Jenofonte excluyen del círculo de la ciudadanía a los comerciantes. El ideal económico griego es el del propietario agrícola autosuficiente. De hecho, Aristóteles distingue expresamente entre la «economía» y la «crematística», entre la producción «limitada» para el uso propio (que es lo «natural», y que incluye el trueque o intercambio de excedentes entre unidades domésticas o entre Estados) y el comercio destinado exclusivamente a la obtención «ilimitada» de beneficios monetarios (que es algo «artificial», pues hace de la convención de la moneda no un medio sino un fin, y que por tanto no es propio de un buen ciudadano ni de un buen gobernante, por más que muchos se entreguen a tal actividad). Esta distinción aristotélica revela hasta qué punto la economía en las sociedades estamentales estaba sometida a la política y, más exactamente, a un ideal autárquico y redistributivo (tanto en la escala de la familia como en la escala del Estado), por lo que una economía de libre mercado no podía desarrollarse de modo autónomo.

A partir del siglo XVII, el surgimiento de la sociedad capitalista altera completamente esta situación. Tienen lugar dos cambios entrelazados. Por un lado, lo que Aristóteles llamaba «crematística», el comercio con ánimo de lucro, pasa a ocupar el primer plano de la actividad económica; la producción para el autoabastecimiento de la casa es reemplazada por la producción para el mercado, que además comienza a realizarse fuera del ámbito doméstico, en grandes plantaciones y en grandes manufacturas; la Economía como saber especializado pasa a ocuparse de esta producción para el mercado, mientras que las actividades domésticas quedan fuera de su campo de atención, precisamente por quedar fuera del mercado monetario.

Por otro lado, y como consecuencia de lo anterior, el gobierno de la hacienda familiar queda subordinado al gobierno de esa otra gran familia que pretende ser el Estado nacional moderno, en cuyo marco territorial tienen lugar las actividades de producción y de intercambio a gran escala. Así, como dice Rousseau en su *Discurso sobre la Economía Política* (redactado en 1755 para la *Enciclopedia* de D'Alembert y

Diderot), frente a la «economía doméstica o particular» surge la «economía política o general», interesada en incrementar la riqueza del conjunto de la nación. Los modernos Estados europeos ya no se limitan a recaudar y redistribuir impuestos, como hacían las monarquías medievales, sino que comienzan a regular como un asunto público de primer orden las formas de producción y de comercio, tanto en el interior de su propio territorio como en sus relaciones con las colonias ultramarinas y con otros Estados vecinos.

Este doble cambio da origen a la Economía en el sentido moderno del término. A mediados del siglo XVIII, la Economía Política se ha constituido ya como un saber imprescindible para el gobierno del Estado. En 1776, cuando Adam Smith publica su *Investigación sobre la naturaleza y causa de la riqueza de las naciones*, no hace sino reunir un conjunto de ideas y de prácticas que estaban extendiéndose ya por toda Europa occidental.

Desde entonces, la Economía Política ha ido consolidándose a través de una serie de fases que se corresponden con las fases de desarrollo de la moderna sociedad capitalista.

La primera fase, la de los padres fundadores, la de los llamados economistas clásicos, dura aproximadamente un siglo: desde los años setenta del siglo XVIII hasta los años setenta del XIX, desde Adam Smith y David Ricardo hasta Karl Marx. Estos tres autores analizan los procesos económicos a gran escala y a largo plazo; sobre todo, se interesan por determinar los factores que aseguran el incremento de la riqueza. Todos ellos, siguiendo la tesis apuntada por Locke, consideran que el trabajo es la fuente última de la propiedad y de todo valor económico. La riqueza de una nación depende, pues, del número de trabajadores y de su cualificación o especialización profesional. La principal diferencia entre estos autores consiste en el papel que asignan a la propiedad privada y al libre mercado en el proceso de distribución social de la riqueza. Para Smith y Ricardo, la competencia entre propietarios privados contribuye por sí misma, mediante el milagro de la *mano invisible*, a rebajar los precios y mejorar el nivel de vida del conjunto de la población. Marx, por el contrario, cree que contribuye a acentuar la diferencia entre propietarios y desposeídos, entre capitalistas y trabajadores; por eso, una distribución igualitaria de la

riqueza sólo puede asegurarse mediante la colectivización de la propiedad y la planificación centralizada de los procesos económicos.

En torno a 1870, algunos Estados europeos cuentan ya con grandes imperios coloniales y un acelerado desarrollo industrial. El problema no es ya cómo incrementar la producción, sino cómo distribuir y consumir la riqueza disponible. La Economía Política comienza a centrarse en los fenómenos a pequeña escala y a corto plazo. Se pasa de la macroeconomía a la microeconomía, de la preocupación por el crecimiento de la riqueza nacional a la preocupación por la optimización del consumo individual. Este desplazamiento de la atención, conocido como «revolución utilitaria», fue llevado a cabo por los llamados economistas neoclásicos, en el último tercio del siglo XIX: en 1871, W. S. Jevons publica su *Theory of Political Economy* y Carl Menger su *Grundsätze der Volkswirtschaftslehre*; en 1874, Leon Walras publica sus *Elements d'économie politique pure*.

En las primeras décadas del siglo XX, se produce un nuevo desplazamiento en las preocupaciones de los economistas. El cálculo utilitario y la búsqueda de la optimización no sólo son aplicados al consumo sino también a la producción, no sólo permiten explicar la demanda sino también la oferta. Si el consumidor busca la maximización de sus satisfacciones, el productor ha de buscar la minimización de sus costes. Este es el problema que abordará Alfred Marshall, principal representante de la llamada «escuela marginalista».

Pero, en 1929, tras el derrumbe de la bolsa de Nueva York, se inicia la época de la «gran depresión». A la euforia de los felices años veinte le sigue la crisis, la desesperación y el terror de los sombríos años treinta. El problema es ahora la mano de obra desocupada y la consiguiente caída de la demanda. En 1936, John Maynard Keynes publica su *Teoría general del empleo, el interés y el dinero*, en donde arremete contra Alfred Marshall y da un nuevo giro a la Economía Política. El estímulo a la producción depende del incremento de la demanda, y ésta a su vez depende de la tasa de empleo y del nivel de las rentas salariales. Por tanto, es preciso que el Estado intervenga directamente en la creación de empleo, aunque sea de una forma tan artificiosa como la de enterrar botellas con dinero y vender concesiones a las empresas privadas para que las desentierren. Keynes regresa,

pues, a los neoclásicos y pone el acento en el consumo más que en la producción: es la demanda la que sirve de estímulo a la oferta, y no a la inversa.

En 1933, tres años antes de que apareciese el libro de Keynes, Georges Bataille publicó un artículo titulado «La noción de gasto», que será el punto de partida de todo su pensamiento posterior, y en el que lleva a cabo una crítica radical de la Economía moderna. Bataille, como Keynes, vuelve a centrarse en el consumo y no en la producción. En 1949, publica el primer volumen de *La parte maldita*, subtítulo *La destrucción. Ensayo de economía general*, y en él no sólo retoma sus propias tesis de los años treinta sino que también cita elogiosamente la obra ya célebre de Keynes. Pero la coincidencia con Keynes es sólo parcial, pues el economista inglés se interesa por el consumo como estímulo para la producción, como motor interno del proceso de desarrollo económico, mientras que Bataille se interesa por el consumo como gasto improductivo, como dilapidación que pone en suspenso la lógica del desarrollo y de la acumulación capitalista. Pero, antes de hablar de Bataille, volvamos de nuevo a la Economía Política.

Como resumen del breve recorrido histórico que acabo de exponer, podríamos decir que las sucesivas escuelas económicas difieren entre sí según el lugar que asignan a la producción y al consumo en la lógica del desarrollo económico. Y estas oscilaciones teóricas dependen, a su vez, de los propios ciclos de expansión y recesión que ha sufrido la economía capitalista en los dos últimos siglos.

A lo largo de estos dos siglos, la Economía Política ha seguido un doble proceso. Por un lado, ha llevado a cabo una creciente formalización matemática de sus modelos de análisis, lo cual le ha permitido cuantificar e interrelacionar los distintos parámetros económicos: producto interior bruto, balanza comercial, déficit público, cotización de las distintas monedas, tipos de interés bancarios, tasa de inflación, escala de salarios, nivel de consumo, etc. Esto ha dado a la Economía una apariencia de ciencia exacta, la ha convertido en una especie de técnica oracular, que pretende predecir los más imprevisibles y complejos movimientos del mercado y que al mismo tiempo pretende prescribir las más neutrales e infalibles recetas de política económica.

Por otro lado, y de forma paralela, ha tenido lugar una creciente abstracción y universalización de los supuestos ideológicos que subyacen a todos esos modelos matemáticos, sobre todo mediante la elaboración de las llamadas «teorías de la elección racional», como la «teoría de juegos» y la «teoría de la elección colectiva». En todas estas teorías, subyace una muy particular concepción del hombre y de la sociedad, una concepción que se da dogmáticamente por supuesta y que nunca es sometida a crítica.

De modo que la Economía Política se ha convertido en una extraña mezcla de ciencia exacta y de ideología falaz, de técnica matemática y de mística crematística.

Trataré de exponer brevemente cuáles son, a mi juicio, los supuestos básicos de la Economía Política, para poder comprender el alcance de la crítica llevada a cabo por Georges Bataille.

El axioma primero de la Economía Política consiste en suponer que las relaciones sociales básicas son las relaciones económicas, por medio de las cuales los seres humanos se apropian de los recursos naturales para asegurar su propia supervivencia. Es la exigencia de satisfacer sus necesidades materiales la que obliga a los seres humanos a relacionarse entre sí, a colaborar unos con otros y a intercambiar bienes y servicios; todas las otras relaciones sociales derivan y dependen de estas relaciones económicas de colaboración y de intercambio. En este punto, no hay diferencia alguna entre el liberalismo y el marxismo: de hecho, Marx no hizo sino llevar a sus últimas consecuencias el axioma primero de la Economía Política burguesa. Poco importa cómo sean, de hecho, o cómo hayan de ser, de derecho, las relaciones económicas: poco importa que la propiedad de los medios de producción sea privada o colectiva, o que la fijación de precios y salarios se deje al libre mercado o se regule por medio de una planificación centralizada. Lo importante es que las relaciones sociales entre los seres humanos son, ante todo y en último término, relaciones económicas.

Hay otras formas de relación social que son igualmente básicas para la cohesión y la perduración de las sociedades humanas. En primer lugar, las relaciones de parentesco, que regulan la convivencia entre los sexos y las generaciones, y que por tanto hacen posible la vinculación afectiva, la reproducción biológica y la transmisión cultural.

En segundo lugar, las relaciones políticas, que regulan las formas de resolución de conflictos y de toma de acuerdos, tanto en el interior de una determinada comunidad como en las relaciones entre distintas comunidades. No hay sociedad alguna que no cuente con estas tres formas básicas de relación social, las económicas, las parentales y las políticas, y que no lleve a cabo una determinada articulación o integración institucional entre todas ellas.

Sin embargo, la ideología economicista ignora las relaciones parentales y políticas, o bien las hace derivar y depender de un determinado modelo de relaciones económicas. Así, el liberalismo aplica su modelo contractual del intercambio económico tanto a las relaciones políticas como a las relaciones parentales, de modo que el Estado y la familia son pensados como instituciones contractuales que resultan de un pacto de intereses entre sujetos autónomos. Estos sujetos autónomos son pensados como agentes económicos autárquicos, preexistentes a tales instituciones y por tanto capaces de prescindir completamente de ellas. En cuanto al marxismo, aplica igualmente su modelo de la explotación económica o de la lucha de clases, tanto a la política como al parentesco, de modo que el Estado es concebido como mero instrumento de opresión de una clase sobre otra y la familia es pensada como una forma arcaica de división del trabajo y de explotación económica entre los sexos y las generaciones. Para Marx, la sociedad comunista habría de ser una sociedad regida exclusivamente por criterios de eficiencia económica: una vez eliminadas las clases y establecida la organización colectiva de la producción, el Estado y la familia perderían su razón de ser y acabarían desapareciendo.

El segundo gran axioma de la Economía Política moderna, compartido tanto por el liberalismo como por el marxismo, consiste en considerar que la historia de las sociedades humanas es un proceso evolutivo unidireccional e ilimitado, consistente en un crecimiento acumulativo y generalizado de la riqueza material disponible, debido al carácter inagotable de los recursos naturales y al aumento progresivo del dominio técnico del hombre sobre dichos recursos. Según los economistas, lo que guía el movimiento de la historia humana no es sino un afán inagotable de explotación de la naturaleza y de acumulación de capital. Para los economistas liberales, el motor de este movi-

miento es la competencia mercantil entre los individuos, las empresas y las naciones; para los marxistas, es el incesante desarrollo técnico de las fuerzas productivas, por medio de las cuales el hombre impone su dominio sobre la naturaleza.

El tercer axioma de la ideología economicista postula que las reglas sociales básicas, las reglas que rigen tanto la organización económica de la sociedad como el movimiento general de la historia humana, deben ser consideradas como leyes naturales. Para el liberalismo, se trata de las leyes del mercado; para el marxismo, se trata de las leyes de desarrollo de las fuerzas productivas. En ambos casos, se trata de leyes naturales porque rigen en todo tiempo y lugar, más allá de las diferencias entre culturas y entre épocas, y porque se imponen inexorablemente a todos los seres humanos, al margen de su voluntad y de sus intenciones conscientes. Por eso, todo intento de ignorar, alterar o limitar el poder de esas leyes es un error y está condenado al fracaso. Precisamente porque son leyes naturales, rigen de forma inmanente e irrevocable nuestra vida y a nosotros sólo nos cabe dejarnos guiar y gobernar por ellas.

Este tercer axioma permite a la Economía Política presentarse a sí misma como la ciencia natural de la sociedad humana, como la mediadora privilegiada entre las ciencias naturales y las ciencias sociales. A fin de cuentas, dirán los economistas, el hombre que lucha por su propia supervivencia, compitiendo y colaborando con otros hombres y apropiándose técnicamente de la naturaleza que le rodea, no hace sino cumplir el mismo destino evolutivo al que se encuentran sometidas el resto de las especies vivientes. La economía humana responde, pues, a la misma ley natural que rige la economía de la vida: la ley de la necesidad en un mundo de recursos escasos.

Es esta concepción de la Economía como ciencia natural de la sociedad, y por tanto como un saber moralmente neutro, desprovisto de presupuestos valorativos, la que lleva a los economistas, en cuanto expertos conocedores de esa ciencia, a reclamar para sí el gobierno del Estado, como si se tratase de una gestión meramente técnica que hubiera de ser confiada a la cualificación profesional de los especialistas. La política deja de ser el espacio de la participación y la deliberación colectiva. El ciudadano es concebido, ante todo, como productor y

consumidor de bienes y servicios. El Estado se convierte en un mero gestor de la economía, sea como garante del libre juego de las fuerzas del mercado, sea como planificador centralizado de una producción eficiente y de una distribución igualitaria. También aquí, liberales y marxistas coinciden en un mismo ideal tecnocrático del gobierno de la sociedad.

Estos tres primeros axiomas ponen en juego una determinada concepción de la moralidad humana, una determinada idea del bien al que supuestamente aspiran todos los seres humanos. La ideología economicista se funda en una concepción eminentemente utilitaria del bien moral. En efecto, el cuarto axioma del economicismo consiste en considerar que el bienestar humano, tanto el de los individuos como el del conjunto de la sociedad, sólo puede obtenerse mediante el crecimiento ilimitado de la producción y del consumo de bienes y servicios. El bien moral es identificado con la posesión de riqueza, y el concepto de riqueza manejado por los economistas modernos es tan estrecho que prácticamente se restringe a la acumulación de bienes y servicios susceptibles de ser producidos, cuantificados e intercambiados como mercancías. Los bienes que nos son naturalmente dados (la tierra, el agua, el aire, la luz, las plantas, los animales), si no entran en el proceso de producción e intercambio, no son riqueza; las tareas de ayuda mutua (educativas, sanitarias, asistenciales, etc.), si no son un trabajo remunerado, no son riqueza; las actividades políticas, destinadas a asegurar la convivencia pacífica y la participación en los asuntos públicos, no son riqueza; las creaciones culturales de carácter festivo y artístico, a pesar de que hacen posible la comunicación íntima entre los seres humanos, no son riqueza.

Esta concepción estrechamente utilitaria de la riqueza y del bien moral está ligada a una concepción igualmente estrecha de la subjetividad y la racionalidad humanas. He aquí el quinto axioma básico del economicismo: el ser humano es concebido, ante todo, como un *homo economicus*, como un sujeto de necesidades en un mundo de bienes escasos. El hombre es un individuo aislado que aspira a la autoconservación, pero que se ve obligado a competir y colaborar con otros para conseguir el objetivo último y único de todas sus acciones: asegurar su propia supervivencia física. Todas las facultades mentales

de este individuo, todas esas cualidades a las que solemos dar el nombre de conciencia o de razón, se han desarrollado en el largo proceso de la evolución biológica y cultural de la especie, con el exclusivo fin de asegurar la perduración de la vida individual y evitar la amenaza de la propia muerte. El ser humano es, pues, un egoísta ilustrado que se sirve de la razón para conseguir la máxima satisfacción de sus necesidades físicas individuales con el mínimo gasto energético posible. La llamada razón humana no es más que un incesante cálculo de costes y beneficios, y el cerebro del *homo sapiens* es una sofisticada computadora cuya única finalidad consiste en velar por su propio mantenimiento.

Así, al subordinar la entera razón humana al objetivo único de la autoconservación individual, la ideología economicista reduce el concepto de racionalidad a la llamada racionalidad instrumental o racionalidad de los medios. Tanto la ciencia como la moral, tanto la razón teórica como la razón práctica, serían en último término manifestaciones de una misma razón económica, egoísta y calculadora, destinada a encontrar los medios de subsistencia más seguros y menos costosos.

Hasta aquí, he enumerado los rasgos principales de la ideología economicista moderna, compartidos tanto por el liberalismo como por el marxismo. Durante más de un siglo, estos rasgos comunes habían quedado ensombrecidos por las diferencias nada despreciables entre liberales y marxistas, sobre todo durante el largo conflicto que tras la Segunda Guerra Mundial mantuvo enfrentados al Oeste capitalista y al Este comunista.

En la última década, tras la caída del muro de Berlín y el fin de la «guerra fría», el marxismo se ha sumido en el más profundo descrédito y el liberalismo parece haberse quedado como representante exclusivo de la ideología economicista, sea bajo la tesis del «fin de la Historia» o sea bajo la consigna de la «globalización». Esta última fase del economicismo moderno es lo que hoy se conoce bajo el nombre de «pensamiento único».

El supuesto básico del «pensamiento único» consiste en considerar la sociedad como una mera asociación de individuos autónomos que entablan entre sí relaciones contractuales, movidos exclusivamente por el cálculo egoísta, es decir, por una racionalidad que tiende a

satisfacer la propia necesidad de autoconservación mediante la maximización de los costes o esfuerzos invertidos en la interacción con los otros.

Es precisamente este supuesto el que ha permitido a la Economía Política presentarse a sí misma no como una rama particular de las ciencias sociales, dedicada al problema del sustento material de la sociedad, sino como el tronco común del que derivan y dependen todas las ciencias sociales, en una palabra, como la ciencia general del comportamiento humano y de la vida en sociedad. Como ya he dicho antes, esta ciencia pretende que la vida en sociedad se encuentra regida por leyes naturales que tienen un carácter automático, irrevocable y universal. Además, el hombre que se deja guiar por estas leyes, el *homo economicus*, no es simplemente el tipo de hombre característico de la moderna sociedad capitalista, sino que es un modelo universal de humanidad, válido para todo tiempo y lugar; y la racionalidad instrumental que este hombre pone en juego no es tampoco un concepto limitado de racionalidad, una dimensión entre otras de la experiencia, sino que es el único y verdadero modelo de racionalidad, aplicable a todos los dominios de la vida humana.

De hecho, estos supuestos acerca de la racionalidad humana y de la vida en sociedad han ido penetrando durante las últimas décadas en el conjunto de las ciencias sociales, especialmente en el mundo de habla inglesa, a través de las llamadas «teorías de la elección racional», como la «teoría de juegos» y la «teoría de la elección colectiva». Estas teorías han invadido también el campo de la filosofía moral y política, sobre todo entre los llamados neocontractualistas norteamericanos. Así, en su influyente *Teoría de la justicia*, John Rawls afirma expresamente que «la teoría de la justicia es una parte, quizá la más significativa, de la teoría de la elección racional».

Pero lo más importante es que esta ideología economicista no sólo invade el pensamiento social y político sino que, a través de él, proporciona un fundamento teórico a las políticas reales de los Estados y de muchas instituciones sociales contemporáneas. A fin de cuentas, es la ideología (revestida de ciencia exacta) que durante los dos últimos siglos ha servido de legitimación última a la moderna sociedad capitalista.

2. LAS CRÍTICAS A LA IDEOLOGÍA ECONOMICISTA

Pero, en las últimas décadas, la ideología economicista ha comenzado a ser cuestionada desde los más diversos frentes. Precisamente ahora, que el capitalismo parece haber triunfado de forma universal y definitiva, comienzan a manifestarse de forma cada vez más aguda sus contradicciones y limitaciones insuperables. Precisamente ahora, que el economicismo liberal parece haberse convertido en el «pensamiento único» de la sociedad contemporánea, comienzan a proliferar las voces críticas y los movimientos de contestación social. Esta es la segunda tesis que quisiera defender ante ustedes.

Las críticas al economicismo se han venido multiplicando desde la Segunda Guerra Mundial, y muy especialmente desde los años sesenta y setenta. Yo creo que la llamada crisis de la modernidad, y el debate intelectual que ha surgido en torno a ella, tiene mucho que ver con el creciente descrédito de la moderna ideología economicista. Pero las críticas a esta ideología no han procedido sólo de autores aislados, sino también de movimientos sociales nuevos, no encuadrados en los viejos partidos de clase, ni sometidos a la vieja alternativa entre capitalismo y comunismo.

Este no es el lugar para abordar un tema tan amplio y tan complejo. Yo voy a limitarme a ofrecer algunas breves indicaciones. Mi propósito es únicamente esbozar el horizonte histórico en el que habría que situar el pensamiento de Georges Bataille, y en particular su batalla contra la Economía.

En mi opinión, las críticas al economicismo moderno se pueden agrupar en tres grandes frentes.

Una primera gran crítica ha consistido en reivindicar el carácter específico e irreductible de las relaciones políticas frente a las relaciones económicas. Se trata de mostrar que la comunidad política no es una mera asociación de individuos para la defensa de sus intereses particulares, sino un espacio de comunicación, de solidaridad y de reconocimiento mutuo, que tiende a afirmarse como tal no sólo frente a cada individuo aislado sino también frente a otras comunidades; se trata de mostrar que el ser humano no es sólo un *homo economicus* que busca ante todo su propia autoconservación, sino también un *homo*

politicus que busca la compañía y la convivencia con otros como un bien en sí mismo; se trata de mostrar, en fin, que junto a la razón instrumental, y en conflicto con ella, está la razón discursiva o comunicativa. Esta reivindicación de la política frente a la economía fue planteada ya por Hegel, en los años veinte del siglo XIX, pero en este siglo ha sido sostenida por autores tan diversos como Carl Schmitt, Hannah Arendt, Pierre Clastres o Jürgen Habermas.

Como ustedes saben, esta misma reivindicación de la comunidad política frente a la mera asociación económica es también la base de toda una serie de movimientos sociales y políticos dedicados a la promoción de la solidaridad con los más necesitados y a la lucha por el reconocimiento de los derechos civiles y democráticos, tanto a escala nacional como a escala internacional. Pero la más extrema afirmación de lo político frente a lo económico es la que llevan a cabo los movimientos nacionalistas. La ideología economicista es incapaz de explicar los conflictos de poder entre los Estados y en el interior de cada Estado, y en particular el componente étnico o nacionalista de tales conflictos.

Un segundo tipo de crítica ha consistido en mostrar el carácter específico e irreductible de las relaciones que tienen lugar entre los sexos y las generaciones, en el seno de las instituciones de parentesco. La primera forma de sociabilidad humana no es la económica ni la política, sino la parental. La primera y más poderosa forma de racionalidad humana no es la instrumental ni la discursiva sino la pasional, la que se manifiesta a través del erotismo, los sueños, los mitos, los rituales y las diversas formas de delirio. Este es el punto de vista defendido por Freud y, en general, por la corriente psicoanalítica, pero también por los filósofos herederos de Nietzsche y por la mayor parte de los antropólogos dedicados al estudio de las sociedades tradicionales. Después de la Segunda Guerra Mundial, este tipo de crítica fue retomada por autores tan diversos como Claude Lévi-Strauss, Jacques Lacan, Herbert Marcuse, Emmanuel Levinas y Michel Foucault. Todos ellos conceden una importancia decisiva a las relaciones de parentesco entre los sexos y entre las generaciones, a la hora de comprender la sociabilidad y la racionalidad propias del ser humano.

Pero el movimiento social e intelectual que ha puesto en primer

plano la importancia de las relaciones parentales ha sido el movimiento feminista. Las feministas no sólo han rechazado el dominio político y sexual del hombre sobre la mujer, sino que también han puesto en cuestión la moderna ideología economicista, porque en ella no ha sido tenido en cuenta el trabajo doméstico, es decir, el trabajo reproductivo y no remunerado que han venido realizando las mujeres en el seno de la familia. El cuidado de la casa, la crianza de los hijos, la atención a los enfermos y ancianos, la ayuda a los parientes cercanos, todas estas son tareas sin las cuales no habría podido funcionar la sociedad capitalista ni puede funcionar ninguna otra sociedad humana. Por eso, el feminismo no sólo reclama que las mujeres salgan del hogar sino también que los hombres entren en él, es decir, que se produzca un nuevo reparto de las tareas productivas y reproductivas, y una relación más equilibrada entre ellas.

El tercer tipo de crítica no ha provenido ni del campo de la política ni del campo del parentesco, sino del propio campo de la economía, es decir, de las relaciones que el ser humano mantiene con la naturaleza. La ideología economicista ha sido cuestionada precisamente por no ser capaz de satisfacer la finalidad propia de la Economía, que consiste en asegurar el sustento de los seres humanos de forma generalizada y duradera. Este tipo de crítica ha sido formulada, de forma paradigmática, por dos grandes economistas.

Uno de ellos es el húngaro Karl Polanyi, quien ya desde los años cuarenta (con su libro *La gran transformación*, publicado en 1944, en Nueva York) se dedicó a denunciar la utopía del mercado universal y autorregulado como una quimera no sólo imposible sino también peligrosa, capaz de generar los mayores desgarros sociales y provocar las más violentas reacciones totalitarias, como las que tuvieron lugar en los años treinta y cuarenta de nuestro siglo. Polanyi se sirve de los estudios históricos y antropológicos para mostrar que las relaciones económicas no pueden separarse y menos aún prescindir de otras relaciones sociales, como las políticas y las parentales. Por eso, frente a las pretensiones de lo que él llama la «economía formal», cree necesario defender una «economía sustancial», modestamente limitada a asegurar el sustento del hombre e integrada en un marco institucional más amplio, junto a otro tipo de relaciones sociales.

El otro economista que ha realizado una crítica del economicismo moderno es el rumano Nicholas Georgescu-Roegen, afincado en Estados Unidos (en donde publicó, en 1971, *La ley de la entropía y el proceso económico*). Este autor rechaza la concepción del proceso económico como un circuito cerrado de producción y consumo, destinado a incrementar ilimitadamente tanto la oferta como la demanda. En esta concepción, no se tiene en cuenta que la economía humana es un proceso de interacción ecológica entre el hombre y el conjunto de la biosfera. Y esta interacción, tal y como ha puesto de manifiesto la Ecología contemporánea, consiste básicamente en un flujo de materia y energía que no sigue un movimiento circular sino que está sometido al segundo principio de la termodinámica, es decir, a la ley de la entropía o de la degradación de la energía. Este es el punto de partida de la llamada Economía Ecológica, que se ha enfrentado abiertamente a los supuestos básicos del economicismo moderno, en particular al supuesto del crecimiento económico ilimitado. El régimen económico capitalista es, en realidad, a escala global y a largo plazo, un régimen antieconómico, que pone en peligro la supervivencia de la especie humana, pues no es capaz de garantizar el bienestar material ni al conjunto de la población actual ni a las futuras generaciones que habrán de sucedernos sobre la Tierra.

Como es obvio, estas críticas de Polanyi y de Georgescu-Roegen coinciden con las que ha venido realizando en las últimas décadas el movimiento ecologista, que no hace sino reclamar un nuevo régimen económico, es decir, una nueva forma de relación del hombre con la naturaleza, que conciba a la biosfera como el patrimonio común de la especie humana, más aún, como la gran morada que el ser humano comparte con el resto de los seres vivientes.

3. LA «ECONOMÍA GENERAL» DE GEORGES BATAILLE

Una vez enumerados los diversos tipos de crítica que se han venido formulando contra la ideología economicista, estamos en condiciones de comprender la peculiaridad de la crítica llevada a cabo por Georges Bataille. De entrada, podemos decir que Bataille libró su combate desde los tres frentes a un tiempo: la economía, la política y el

parentesco. Precisamente porque uno de los objetivos principales de su trabajo intelectual consistió en mostrar la irreductibilidad y la complementariedad entre estos tres órdenes de la experiencia. Hablemos, pues, de Bataille.

En los primeros días del año 1936, tras la formación del Frente Popular en Francia, Georges Bataille organizó un acto público, junto con André Breton y otros miembros del grupo *Contre-Attaque*, para defender la idea de que la «revolución social» debía ir acompañada de una «revolución moral». Según se decía en el texto de la convocatoria, los tres enemigos a combatir son el Padre, la Patria y el Patrón: «PADRE, PATRIA, PATRÓN, tal es la trilogía que sirve de base a la vieja sociedad patriarcal y actualmente a la jauría fascista». Para crear una comunidad humana universal e igualitaria, no basta abolir, como creía Marx, la propiedad privada de los medios de producción y la explotación del patrón sobre el obrero; es preciso abolir, al mismo tiempo, el autoritarismo patriarcal, que sojuzga a mujeres e hijos en el seno de la familia, y el patriotismo militar, que enfrenta a unos pueblos con otros en absurdas guerras de conquista y exterminio.

Esta exhortación fue premonitoria. Unos meses después, estalló la guerra civil en España; tres años más tarde, comenzó la Segunda Guerra Mundial; y, una vez concluida ésta, se inició un largo período de «guerra fría» entre Estados Unidos y la Unión Soviética, cuya rivalidad militar puso al mundo entero bajo la amenaza de una guerra nuclear. Todos estos acontecimientos hicieron que Bataille abandonase la idea de Revolución. No obstante, siguió librando una batalla intelectual contra esta sacrosanta trinidad: el Padre, la Patria y el Patrón.

De hecho, en los años de la posguerra concibió la idea de escribir una gran obra que reuniera lo esencial de su pensamiento. Esa obra, que debía llevar como título general *La parte maldita*, estaría compuesta de tres volúmenes: uno dedicado a la economía (*La parte maldita I: La destrucción. Ensayo de economía general*), otro al erotismo (*El erotismo*) y otro a la política (*La soberanía*). Lo cierto es que llegó a escribir esos tres volúmenes, pero el último no lo publicó y los otros dos aparecieron como libros independientes. El punto de partida y el hilo conductor de este ambicioso proyecto, según afirma el propio Bataille, se encuentra ya formulado en un artículo suyo de 1933: «La noción de gasto».

Pero ¿cuál es ese punto de partida y ese hilo conductor? Ni más ni menos que una crítica de la Economía. En cierto sentido, yo creo que todo el pensamiento de Georges Bataille (no sólo, pues, la obra a la que acabo de referirme, sino también el conjunto de sus escritos sobre arte, religión, literatura, etc.) puede considerarse como una crítica radical y sistemática de los supuestos básicos de la Economía moderna.

En primer lugar, Bataille niega que las relaciones económicas sean las relaciones sociales básicas. En su obra *El erotismo*, muestra claramente que las sociedades humanas se han edificado siempre sobre un triple cimiento: por un lado, la organización económica de la producción y del consumo, que asegura la supervivencia física del conjunto de la sociedad; por otro lado, la regulación parental de las relaciones entre los sexos y entre las generaciones, que asegura la reproducción biológica y la transmisión cultural; por último, la regulación política de los conflictos entre individuos y entre grupos, que garantiza la cohesión social en el interior de la comunidad y desplaza la violencia hacia el exterior, bajo forma de guerra organizada. Si una sociedad humana se constituyera como una mera asociación contractual entre sujetos autónomos que buscan exclusivamente su propia autoconservación, no podría garantizar ni la comunidad afectiva de sus miembros ni la perduración de dicha comunidad en el tiempo, pues la fuerza incontrolada de las pasiones sexuales y agresivas destruiría el precario vínculo de una asociación meramente económica.

En segundo lugar, Bataille niega que la historia de las sociedades humanas pueda ser descrita como un movimiento lineal y acumulativo, orientado desde el comienzo mismo de la humanidad hacia el dominio creciente de la naturaleza y hacia el incremento ilimitado de la riqueza. Basándose en los estudios antropológicos de las sociedades primitivas, y especialmente en el célebre «Ensayo sobre el don», publicado por Marcel Mauss en 1925, Bataille acusa a los economistas de proyectar sobre el conjunto de las sociedades humanas el afán de acumulación característico de la sociedad capitalista. Para Bataille, la historia humana no ha seguido un movimiento unidireccional de acumulación infinita, sino que ha estado y está sometida a una tensión dialéctica irresoluble, y por tanto trágica, entre dos movimientos de dirección contraria: por un lado, el principio de ganancia, que explica

las actividades de producción, apropiación y acumulación; por otro lado, el principio de pérdida, que explica las actividades de destrucción, donación y derroche.

Basándose en este doble principio, Bataille cree necesario llevar a cabo una crítica de la Economía Política. Es necesario que la Economía dé cuenta no sólo de las actividades productoras de riqueza sino también de las actividades que destruyen esa misma riqueza, que la gastan, la derrochan, la dilapidan, sea de forma festiva o de forma violenta. Así ocurre, por ejemplo, con las joyas y otros objetos de lujo, los cultos y sacrificios religiosos, las ceremonias fúnebres, los monumentos suntuarios, las guerras, los deportes, los espectáculos, los juegos, las fiestas, las creaciones artísticas y literarias, las actividades sexuales no destinadas a la reproducción. Bataille cuestiona la Economía moderna, a la que él llama «economía restringida», porque sólo tiene en cuenta las actividades humanas regidas por el «principio de ganancia», y propone elaborar en su lugar una verdadera «economía general», que dé cuenta también de esas otras actividades regidas por el «principio de pérdida».

Para Bataille, tales actividades de dilapidación no son marginales, secundarias o patológicas con respecto a las actividades útiles, sino todo lo contrario: constituyen el verdadero fin al que estas últimas se subordinan. En otras palabras, el principio de utilidad es «relativo» y está sometido al principio de pérdida, que es el que finalmente rige el movimiento de las acciones humanas, tanto individuales como colectivas. Por eso, es necesario sustituir la «economía restringida», que se limita al análisis de la producción y del consumo productivo, por una «economía general», que coloque en primer plano el gasto improductivo como fin último de toda actividad humana. Esta sustitución es un verdadero «cambio copernicano», pues cuestiona no sólo los principios de la Economía moderna (basados en el dogma de la escasez, el imperativo de la productividad y la búsqueda del crecimiento ilimitado), sino también la antropología y la moral utilitaristas que sirven de fundamento a tales principios.

Bataille pone de manifiesto que si la «economía restringida» se apoya exclusivamente en el principio de ganancia es porque adopta una perspectiva individualista, es decir, porque analiza los procesos eco-

nómicos desde el punto de vista del organismo aislado que busca su propia autoconservación y su propio crecimiento. En cambio, la «economía general» adopta una perspectiva holista y analiza los procesos económicos desde un punto de vista global. Desde este punto de vista global, el problema no es la escasez sino la sobreabundancia: el problema no es cómo adquirir la energía necesaria sino como derrochar la energía excedente. Este derroche se da una y otra vez, de manera inevitable, en mil formas diferentes, y es absurdo intentar evitarlo. Al hombre sólo le cabe elegir la forma que quiere dar a semejante derroche. El verdadero problema de la «economía general» no consiste, pues, en averiguar cómo podemos producir más, sino cómo queremos dilapidar el excedente, cómo queremos gastarlo, pues cabe hacerlo de una manera festiva o bélica, pacífica o violenta, gozosa o terrible.

Para Bataille, las dos guerras mundiales de este siglo, así como los genocidios practicados por los grandes Estados totalitarios, fueron gastos catastróficos de bienes y de vidas, que dilapidaron el enorme excedente industrial y demográfico acumulado durante el siglo XIX. Y la carrera de armamentos mantenida por Estados Unidos y la Unión Soviética desde los primeros años de la «guerra fría» era considerada por él como el mayor *potlach* de la historia. Para el Bataille de aquellos años, la cuestión estaba en decidir si la carrera militar había de conducir a una guerra nuclear devastadora o si eran posibles otras formas de gasto del excedente, como las ayudas a la reconstrucción europea promovidas por el «plan Marshall».

Pero la «economía general» de la que habla Bataille no sólo nos propone pasar del punto de vista del individuo aislado al punto de vista de la sociedad humana en su devenir histórico, sino que también nos propone incluir el conjunto de la historia humana en la economía global de la biosfera. La subordinación del principio de utilidad al principio de pérdida no es exclusiva del comportamiento humano, sino que constituye la ley general de la vida sobre la Tierra. El ciclo entero de la vida está sometido a la tensión entre el punto del vista del organismo aislado, que tiende al incremento de energía, y el punto de vista del conjunto de la biosfera, que limita ese incremento y provoca una incesante dilapidación de energía. Por más que el hombre se empeñe en afirmar su humanidad frente al resto de los seres, por más

que se afane en asegurar su perduración sometiendo el mundo y sometiéndose a sí mismo al dominio de la razón utilitaria, no puede evitar que «la insubordinación de los hechos materiales», como dice Bataille, acabe devolviéndole al mundo del que había pretendido separarse.

Todo el complejo movimiento de la vida que tiene lugar sobre la superficie terrestre comienza con la radiación solar, una donación de energía sin contrapartida alguna, una gigantesca dilapidación que hace posible la vida de plantas, animales y humanos. Todos los organismos vivientes acumulan una parte de energía para su conservación y crecimiento, pero ese crecimiento está limitado de varias maneras. En primer lugar, hay una limitación espacial, que viene dada para cada individuo y cada grupo por la proximidad física de otros individuos y otros grupos, y que en último término remite al límite global de la esfera terrestre o biosfera, que es el espacio finito accesible a la vida. Cada individuo y cada grupo ha de luchar frente a otros para extender lo más posible su espacio de crecimiento vital. Esto es lo que lleva a la diversificación de las formas de vida. Así, la multiplicación de ramas y hojas permite a los árboles crecer por encima de hierbas y arbustos, apoderarse de una mayor cantidad de energía solar y asegurarse una mayor perdurabilidad. De manera análoga, el desarrollo de las alas permite a los pájaros y a algunos insectos apoderarse del espacio aéreo y multiplicar así sus posibilidades de crecimiento y de perduración. El hombre, por su parte, se ha servido del trabajo y de la técnica para multiplicar mucho más ampliamente que cualquier otro organismo viviente sus recursos energéticos, su espacio de crecimiento y sus posibilidades de perduración.

Pero las posibilidades de perduración de los organismos vivos también son finitas. La vida se encuentra con esta otra limitación de carácter temporal, contra la que igualmente lucha y ante la que finalmente sucumbe. Una limitación temporal que adopta tres formas diferentes: la muerte (en cuanto deterioro interno del organismo vivo), la depredación (en la que unos organismos se alimentan y crecen a expensas de otros) y la reproducción sexual (por medio de la cual tiene lugar el reemplazo de las generaciones). En el primer caso, la vida se gasta; en el segundo, se destruye; en el tercero, se dona. En los tres casos, la vida se pierde, se derrocha, se dilapida sin contrapartida. Y la

muerte no es otra cosa que esa pérdida sin resto: «De todos los lujos concebibles, la muerte, bajo su forma fatal e inexorable, es ciertamente el más costoso» (esta cita y las que siguen están tomadas de *La parte maldita*).

En efecto, puesto que el espacio y el tiempo de la vida son finitos, la energía de la que disponen (y en la que consisten) los organismos vivos no puede dedicarse por entero a su propio crecimiento, sino que una parte de la misma (y, al cabo de cierto tiempo, toda ella) ha de dilapidarse de una u otra manera. Se dirá que no hay tal dilapidación a escala global, puesto que la muerte de unos organismos hace posible la vida de otros (sea mediante la depredación o sustitución espacial, sea mediante la generación o sustitución temporal). Así, las plantas se alimentan del sol y unas se alimentan de otras, los animales se alimentan de las plantas y unos se alimentan de otros, los hombres se alimentan de las plantas y de los animales, y unos se alimentan de otros o a costa de otros. Pero los hombres, que por medio del trabajo y de la técnica han puesto a su servicio el conjunto de la cadena biológica, no sólo han multiplicado a lo largo de la historia sus recursos energéticos, y con ellos sus posibilidades de crecimiento y de perduración, sino que también (y por ello mismo) han sido los seres vivos que han llevado a cabo las más vastas y variadas formas de dilapidación.

Hemos hablado ya de las dos guerras mundiales, del holocausto totalitario y de la carrera armamentista, pero podríamos hablar también de la crisis ecológica global, que Bataille no llegó a conocer (pues murió en 1962), pero que sin duda es la forma más devastadora y vertiginosa de destrucción de la vida y de la energía terrestre provocada hasta ahora por la especie humana, hasta el punto de que puede llegar a poner en peligro la supervivencia física de la propia humanidad.

Es interesante recordar que Bataille llevó a cabo estas observaciones sobre la economía general de la biosfera en el año 1949, apoyándose para ello en los estudios de su amigo el físico Georges Ambrosino y en la obra pionera del geoquímico ruso Wladimir Vernadsky, titulada precisamente *La Biosfera* (la primera edición rusa es de 1926 y la primera traducción francesa, a la que Bataille se refiere, es de 1929). Vernadsky, junto con el estadounidense Alfred J. Lotka (*Elements of*

Physical Biology, 1925), fue el iniciador de lo que hoy se conoce como «ecología global»; y fueron precisamente los trabajos de estos dos científicos los que proporcionaron la base teórica al economista Georgescu-Roegen para publicar en 1971 su libro sobre *La ley de la entropía y el proceso económico*, obra inaugural de la Economía Ecológica.

¿Qué hace la ley de la entropía sino enunciar, como ley universal de la materia, el principio básico de la «economía general» de Bataille, es decir, el principio de la pérdida irreparable de energía, más exactamente, el principio de la energía que se disipa inútilmente, sin posibilidad alguna de reutilización? Como pueden ver, también Bataille está en condiciones de presentar su «economía general» como una ciencia natural de la vida humana, pero las categorías básicas de esta ciencia ya no son las de la Economía clásica: el individuo como sujeto insaciable de necesidades y el proceso económico como crecimiento ilimitado de la riqueza. Ahora, en cambio, se privilegia el punto de vista global, en donde el crecimiento es finito y la energía se dilapida irremediabilmente.

He aquí la tesis principal de Bataille: «No es la necesidad sino su contrario, el «lujo», lo que plantea a la materia viviente y al hombre sus problemas fundamentales». Este principio «económico» del lujo, que es a la vez el principio «antieconómico» por excelencia, exige una crítica radical de la ideología economicista, dominada por el primado de la utilidad. Se requiere un nuevo tipo de Economía, que integre en ella no sólo los saberes histórico-sociales sino también los saberes biológicos y físico-químicos que se ocupan del movimiento de la vida y de la energía en la biosfera terrestre.

Ciertamente, el ser humano, en cuanto «ser separado que disputa su parte de recursos al mundo viviente o a los otros hombres», es movido por la necesidad, por el interés, y se propone fines que responden a un cálculo económico y que pretenden obtener una ganancia. Pero el hombre es algo más que un ser separado, y las energías que acumula no puede dejar de donarlas, al menos en parte, en un movimiento de dilapidación del que tal vez no es consciente y que en cualquier caso no puede detener. Por más que se proponga fines determinados, «su acción tiene, de hecho, el cumplimiento inútil e infinito del universo». Por más que haya en el hombre y en el resto de los vi-

vientes una actividad destinada a la acumulación de energía, por más que la vida misma sea resultado de esa acumulación, los seres vivos no pueden escapar al movimiento entrópico de la materia, a una dilapidación de energía que es a un tiempo lo que los exalta y lo que los destruye. «Finalmente, la energía se nos tiene que escapar y perderse para nosotros como un río en el mar».

Esa energía que se pierde es lo que Bataille llama «la parte maldita». Gracias a ella, es posible dar cuenta de todos los aspectos de la vida humana no reducibles al orden de la racionalidad utilitaria. La «economía general» de la que habla Bataille comporta un concepto diferente de la subjetividad y la racionalidad humanas. Al ser humano no le mueve sólo ni principalmente la necesidad de adquirir y acumular, sino también el deseo de donar y dilapidar. Frente al imperativo de la necesidad, se alza la libertad del deseo. Frente a la previsión del futuro, la afirmación del presente. Frente al cálculo interesado y egoísta, el generoso y desinteresado derroche.

La lógica del deseo se opone frontalmente a la lógica de la necesidad, de la misma manera que la transgresión se opone a la ley y el mal se opone al bien. La satisfacción inmediata del deseo hace que los objetos externos (e incluso el propio cuerpo, las propias energías, las propias acciones) dejen de ser útiles, dejen de ser medios para un fin, y se conviertan en fines absolutos. Esto quiere decir que ya no son consumidos para obtener de ellos un beneficio ulterior, sino que el beneficio consiste en consumirlos por el placer de consumirlos, sin cálculo económico alguno. Lo que ahora importa de los objetos externos y de las propias energías no es su consumo productivo sino su gasto improductivo, no su ahorro sino su derroche, no su ganancia sino su pérdida, no su producción sino su destrucción, no su adquisición sino su donación. Lo que ahora importa no es la mera perduración de la vida sino su intensificación, su exaltación, su incandescencia, aun a riesgo de consumirla por completo, aun a riesgo de perderla. No se busca la muerte, pero tampoco se la teme. Lo que ahora importa no es la preocupación por el futuro, sino la afirmación del presente; no la supervivencia o perduración de uno mismo como ser separado, sino la convivencia o comunicación con el resto de los seres; no el temor a la muerte, sino el amor a la vida.

Frente a la racionalidad instrumental o utilitaria, Bataille pone de manifiesto esta otra racionalidad «maldita», sin la cual sería imposible comprender actividades humanas tan diversas y tan poco utilitarias como los juegos, los cultos religiosos, los espectáculos, el arte, la literatura, el erotismo, la fiesta o la guerra. En realidad, la condición humana es el resultado híbrido e inestable de la tensión y del conflicto, pero también de la componenda y la negociación entre estas dos dimensiones de la vida, la regida por el principio de ganancia y la regida por el principio de pérdida.

Por eso, la «economía general» de Bataille comporta también una moralidad ambivalente. La vida es experimentada a un tiempo como supervivencia y como convivencia. Inevitablemente, todo ser humano está destinado a llevar una doble vida y a practicar una doble moral: por un lado, la moral del trabajo y de la ley, la «moral del ocaso», propia del sujeto servil, temeroso de la muerte, que subordina la inmediatez del presente a la mediación del futuro, el ardor del deseo a la frialdad del interés, el derroche generoso al cálculo egoísta y la comunicación a la autoconservación; por otro lado, la moral de la fiesta y de la transgresión, la «moral de la cumbre», propia del sujeto soberano, enamorado hasta la muerte, que afirma el presente frente al futuro, el deseo frente al interés, el derroche frente al cálculo y la comunicación frente a la autoconservación.

Pero esta contradicción no debe ser confundida con la vieja oposición entre egoísmo y altruismo, pues la prohibición de la inmediatez del deseo se cumple en interés del propio individuo, para asegurar la integridad y perduración de su vida, y la transgresión de esa prohibición es la que pone al individuo en comunicación con los otros, hasta el punto de poner en cuestión la propia individualidad. De hecho, la transgresión por excelencia es colectiva: es la fiesta, en la que los seres separados saltan por encima de la desconfianza que los separa y del miedo que los atenaza, y se mezclan unos con otros en una relación que tiene su fin en sí misma.

La contradicción de la que habla Bataille no es, pues, la dualidad entre egoísmo y altruismo, sino más bien entre dos formas de relación social, una profana o servil y otra sagrada o soberana. Por un lado, el sujeto servil, temeroso de la muerte, es el que entabla con los otros

relaciones contractuales, racionales, basadas en la mutua desconfianza, en la previsión del futuro, en la amenaza de la muerte o del castigo y en el cálculo egoísta del propio interés; toda relación económica y política, como la que se establece en la empresa capitalista y en el Estado moderno, es de este tipo; en ella, la comunicación entre individuos separados esta destinada a preservar esa separación, a asegurar la supervivencia e incluso la supremacía de cada individuo (y de cada grupo, clase social o nación) frente a los otros. Por otro lado, el sujeto soberano, enamorado hasta la muerte, es el que entabla con los otros relaciones cordiales, sentimentales, basadas en el mutuo afecto, en la indiferencia con respecto al futuro, en la afirmación inmediata del mutuo deseo y en la entrega generosa de lo que uno tiene y es; toda forma de comunicación erótica o amistosa es de este tipo, tanto la que se da de forma directa como la que se da de forma indirecta, a través del arte y la literatura.

Ambas formas de vida son igualmente imprescindibles. Bataille rechaza la santificación del orden profano, del racionalismo económico y político, de la ley contractual, como el fin o el bien al que ha de subordinarse toda acción humana. Frente al monoteísmo del bien y de la razón, reivindica todo cuanto ha sido confinado como la «parte maldita» de la experiencia humana. Bataille trata de mostrar la necesidad del mal, más aún, «la santidad del mal». Pero no propone una inversión de la jerarquía. No se trata de hacer del mal un nuevo bien a alcanzar, un nuevo fin a perseguir de forma metódica. Se trata de mostrar el conflicto trágico al que está destinado todo ser mortal, el irreparable desgarramiento entre el bien y el mal, entre la ley y la transgresión, entre la razón y el corazón, entre el interés y el deseo, entre el temor a la muerte y el amor a la vida.

 III

TRABAJO, AMOR Y MUERTE: SOBRE ARTE Y LITERATURA EN GEORGES BATAILLE *

* Este artículo fue publicado en la revista *Zehar*, Boletín de Arteleku, 38, invierno 1998, pp. 40-44.

1. LO SAGRADO Y LO PROFANO

En *El erotismo* (1957)⁴¹, Bataille defiende que las tres dimensiones básicas de la «especificidad humana», por medio de las cuales la humanidad se separa de la animalidad, son el trabajo, el erotismo y la angustia ante la muerte. Las tres constituyen una respuesta consciente, socialmente elaborada, a otras tantas pulsiones animales: el hambre, el sexo y la violencia. Pero entre ellas se da, no obstante, una tensión trágica, un conflicto irreductible e incesante.

Desde sus orígenes prehistóricos, la humanidad se afirma a sí misma mediante la organización social del trabajo. La fabricación y el uso de útiles hace posible la aparición de una conciencia que distingue entre «sujeto» y «objeto» y entre «medios» y «fines». Bataille coincide con Hegel, Marx y los paleontólogos actuales, al considerar el vínculo entre el trabajo y la conciencia, entre la mano y el cerebro, como la clave de la humanización.

Pero la adquisición de la conciencia es a la vez un triunfo y una condena. Como en el mito del *Génesis*, significa la pérdida de la inocencia, la expulsión del paraíso, la constante y dolorosa lucha contra la muerte. El trabajo funda el orden profano de lo útil, lo económico,

⁴¹ Georges Bataille, *El erotismo*, o.c.

lo calculable, lo racional, en donde las partes se subordinan al todo y los medios se subordinan al fin; esta doble subordinación hace del trabajo el reino de la servidumbre. El ser humano se siente condenado a laborar sin descanso para asegurar su sustento y el de sus descendientes: ése es el fin último de todas sus acciones, el Bien supremo al que ha de orientar todos sus esfuerzos.

Ahora bien, la coordinación funcional entre los miembros del grupo y la secuenciación temporal de sus acciones no son posibles si no se prohíbe la satisfacción inmediata del deseo, si no se pone en suspenso el primado de la pulsión animal. Aquí es donde Bataille coincide con Freud. Para Bataille, como para el último Freud, hay dos grandes pasiones: el sexo y la violencia, el impulso erótico y el tanático, de los que dependen la vida y la muerte del grupo, su reproducción y su exterminio. Por eso, las dos grandes prohibiciones sobre las que se funda toda sociedad humana son el tabú del sexo y el del asesinato. Sin ellas, no se habría dado el paso de la animalidad a la humanidad. Por tanto, la conciencia no sólo es hija del trabajo sino también de la prohibición, del tabú que rodea al amor y a la muerte.

Este doble tabú funda el orden de lo sagrado, opuesto al orden profano del trabajo. Lo prohibido adquiere una faz ambivalente: atrae y repugna, fascina y espanta, exalta y arruina. Lo sagrado es el orden del deseo inmediato e ilimitado, contagioso y exuberante: es el reino del Mal, en donde la vida humana corre el riesgo de perderse a sí misma, pero en donde al mismo tiempo alcanza su plenitud, su incandescencia, su «soberanía»⁴².

A lo largo de todas sus obras, Bataille insiste en esta tensión irreductible entre lo profano y lo sagrado. A partir de ella, construye su teoría del erotismo, de la economía, de la política, de la religión, del arte, de la literatura. El orden profano, regido por el principio de utilidad, instituye un tipo de comunicación en donde el lenguaje y la técnica tienen una finalidad eminentemente instrumental, y en don-

⁴² Georges Bataille, *Teoría de la religión*, o.c.

de el ser humano es considerado únicamente como una pieza funcional, subordinada al todo social. El orden sagrado, al poner en primer plano los más intensos arrebatos del amor y de la muerte, de la risa y de las lágrimas, hace posible un tipo de comunicación en donde las palabras, los gestos y los objetos adquieren un poder de transgresión y de imantación, y en donde el ser humano deja de servir como pieza funcional de un todo y se pone a sí mismo en juego, de forma plena e inmediata, afirmándose y arriesgándose soberanamente⁴³.

Sin embargo, Bataille insiste en el hecho de que lo profano y lo sagrado no se mantienen como dos órdenes separados y antitéticos, sino que el conflicto entre ambos da lugar a formas de experiencia híbridas, compuestas, que sufren variaciones de una sociedad a otra y de una a otra época. Así, entre el trabajo y la violencia se han dado dos grandes formas de hibridación: por un lado, la guerra, que es una violencia organizada, racionalizada, con vistas a la obtención de un beneficio; por otro lado, la explotación económica entre las clases sociales, que consiste en una organización del trabajo regida por relaciones de dominio. La conjunción entre el trabajo y el sexo ha dado lugar a la familia, que es una comunidad económica y afectiva, y a la prostitución, que hace del sexo un trabajo. Por último, la creación artística y literaria es una mezcla de trabajo y de juego, de técnica y de trance, de razón y de delirio.

En cuanto a las variaciones históricas, Bataille distingue tres grandes tipos de sociedad. En las sociedades prehistóricas, igualitarias y relativamente pacíficas, el arte es anónimo y colectivo: forma parte de las celebraciones festivas y religiosas de la comunidad. Tal sería el caso de las primeras manifestaciones artísticas de la humanidad: las pinturas rupestres del norte de España y del sudoeste de Francia. En las civilizaciones agrarias posteriores al neolítico, nace la escritura y el arte adquiere un admirable esplendor, pero las obras literarias y artísticas están obligadas a ensalzar el poder militar y religioso de los señores

⁴³ Georges Bataille, *La literatura y el mal*, trad. de L. Ortiz, Madrid, Taurus, 1977, pp. 145-150.

que las promueven. En la sociedad capitalista, secularizada e individualista, los creadores se liberan de sus antiguos señores y se afirman a sí mismos como sujetos soberanos, pero esto les plantea un doble problema: por un lado, la tarea creativa tiende a perder su dimensión sagrada y a convertirse en una mera actividad mercantil, sometida a los nuevos señores del dinero; por otro lado, la comunicación artística y literaria ya no se manifiesta de forma prioritaria en el espacio público y ritualizado de la fiesta, sino que circula de una forma cada vez más individualizada, confidencial, como un mensaje cifrado entre el creador y el receptor⁴⁴.

2. EL EROTISMO Y LA MUERTE

He comenzado señalando la tensión y las diferentes formas de hibridación entre lo profano y lo sagrado. Pero, en el orden de lo sagrado, se da también un conflicto y un parentesco secreto entre el erotismo y la muerte, sin los cuales no es posible entender la concepción que Bataille tiene del arte y de la literatura. Es bien conocida la oposición entre el amor y la violencia, entre el placer y el dolor, entre la generación y la aniquilación de la vida, entre lo que Freud llamaba el impulso erótico o creativo y el impulso tanático o destructivo. Pero, al mismo tiempo, estas dos pulsiones mantienen entre sí lazos muy estrechos, que han ido variando en el curso del tiempo. Bataille estuvo siempre fascinado por el vínculo entre el erotismo y la muerte, pero esa misma fascinación le llevó a confundir fenómenos muy diversos.

El erotismo difiere del sexo animal porque tiene lugar entre seres conscientes, que se saben irreparablemente separados entre sí y destinados a la muerte. Esta conciencia de la separación y de la muerte transforma el deseo sexual en erotismo, confiriendo a la unión amorosa (pero también a la comunicación festiva y artística) toda su intensidad y todo su dramatismo existencial. Creo que, en este punto, Bataille es de una lucidez admirable.

⁴⁴ Georges Bataille, «El tiempo presente y el arte soberano», en *Lo que entiendo por soberanía*, o.c., pp. 115-131.

En segundo lugar, el erotismo difiere del sexo animal porque es objeto de tabú, porque asusta tanto como atrae, porque introduce el desorden pasional del deseo en el orden racional del trabajo. El sujeto racional es el que ha aprendido a reprimir el deseo inmediato, a mantener con sus semejantes relaciones funcionales, basadas en la desconfianza mutua y en el cálculo de intereses a largo plazo. Es un sujeto acorazado, cerrado sobre sí, cuya integridad es tutelada por la ley. Abrirse a la comunicación sagrada (sea erótica, festiva o artística) le exige romper esa coraza, infringir esa ley, dejar al descubierto la propia desnudez, temblorosa y vulnerable. En este sentido, la verdadera comunicación comporta una violencia, una transgresión: el ser separado, autónomo, seguro de sí, protegido frente a los otros, se ve forzado a descubrir sus heridas, a exponerse ante los demás, a dejarse arrastrar por el movimiento contagioso de la risa y de las lágrimas, hasta el punto de poner en juego su propia integridad. El erotismo, la fiesta y el arte comportan una violencia que alcanza al ser en lo más íntimo. Por eso, todas esas actividades sagradas suscitan movimientos encontrados de atracción y de angustia, de entusiasmo y de tormento, de inocencia y de culpa. Creo que Bataille acierta de nuevo al subrayar esta violencia «maldita», ambivalente, a un tiempo gozosa y peligrosa, como algo inherente al erotismo, a la fiesta y al arte. El ser humano es capaz de dejarse llevar por estas actividades sagradas hasta el punto de perderse a sí mismo, sacrificando sus bienes, su trabajo, sus lazos familiares, su reputación social e incluso su vida; por eso, si desea preservar su ser autónomo y racional, necesita defenderse de ellas, mantenerlas a cierta distancia, limitar sus terribles poderes. De hecho, toda institución amorosa, religiosa y artística tiende a establecer un puente entre las exigencias pasionales de lo sagrado y las exigencias racionales de lo profano.

Queda por mencionar un tercer tipo de vínculo entre el erotismo y la muerte, que difiere radicalmente de los otros dos, aunque Bataille tiende a confundirlo con ellos. Me refiero a la relación entre el placer y la violencia física, tal y como aparece exhaustivamente descrita en los relatos de Sade. Esta relación puede adoptar muy variadas formas: los lazos de posesión, de dependencia sadomasoquista y de violencia mortal en los que acaban degenerando muchas pasiones amorosas; los

actos de acoso sexual y de violación, que presuponen siempre una situación de predominio físico o social por parte del agresor; por último, la crueldad en sentido estricto, el placer de torturar y matar a otros seres humanos, sea en la guerra, en la cárcel, en ejecuciones y linchamientos públicos o en ritos religiosos.

Bataille hace bien en recordarnos este oscuro vínculo entre el placer y la violencia física, como uno de los rasgos distintivos de la especie humana; pero hace mal en confundirlo con las otras dos dimensiones del erotismo: la angustia ante la muerte y la transgresión del tabú. Es cierto que la confusión se da de hecho, pero no de forma universal y necesaria. La mezcla entre violencia y sexo sólo se hace habitual en el marco de unas determinadas circunstancias históricas y de una determinada relación de poder que Bataille no es capaz de reconocer y de cuestionar: me refiero al dominio de los hombres sobre las mujeres, a la institución política del patriarcado, como una patología social circunscrita en el espacio y en el tiempo, y que el movimiento feminista ha venido a impugnar. Cuando la violencia física se encuentra unida al sexo, suele tratarse de una violencia ejercida por el varón sobre la mujer; no estamos, pues, ante un universal antropológico, sino ante una muy particular patología histórica, eminentemente masculina.

El hecho de que Bataille haya puesto en un mismo plano estos tres rasgos del erotismo (la angustia ante la muerte, la transgresión del tabú y la violencia patriarcal) le ha restado claridad a sus análisis. Además, ha dado pie a equívocas interpretaciones de su obra y a rechazos injustificados. Por eso, creo imprescindible distinguirlos entre sí, pues los dos primeros se sitúan en un plano de universalidad que no cabe atribuir al tercero.

Por último, el análisis que Bataille hace del erotismo (y de su relación con el arte y la literatura) deja fuera dos dimensiones esenciales. Su insistencia en relacionar el sexo con la violencia, su convicción de que todo placer erótico es en último término agónico y trágico, le impide discernir que el sexo humano tiene también lazos muy estrechos con la ternura y con el humor. Es extraño que Bataille no mencione casi nunca la relación de ternura entre hombres y mujeres o entre adultos y niños, como un vínculo afectivo que a un tiempo anula y respeta la distancia, la diferencia entre los seres. Y es igualmente ex-

traño que no se detenga a analizar la dimensión cómica del erotismo, a pesar de los evidentes y esenciales vínculos que el sexo ha mantenido siempre con la risa, la broma, el juego y la fiesta. Estas dos carencias se perciben en el conjunto de su obra: no sólo en sus ensayos antropológicos, sino también en sus relatos eróticos (*Historia del ojo*, *Madame Edwarda*, *El cura C.*, *El azul del cielo*, *El pequeño*, *El muerto*, *Mi madre*), en sus poemarios (*Lo arcángelico*, *Odio a la poesía*), en sus escritos confesionales (los tres volúmenes de la *Suma ateológica*), en sus artículos de crítica literaria (*La literatura y el mal*) y en sus escritos sobre pintura.

3. ESCRITURA Y PINTURA

En la sociedad moderna, dice Bataille, la literatura y el arte vienen a ocupar el lugar que ocupaba la religión en las sociedades tradicionales. En ambos casos, se trata de actividades inútiles, sagradas, sacrificiales, destinadas a propiciar la comunicación cordial entre los seres y a hacerlos vibrar de entusiasmo y de espanto. La literatura y el arte tienen un valor sagrado, «soberano», transgresor, en la medida en que ponen en cuestión el orden racional del trabajo y de la ley, y muestran sin pudor la «parte maldita» de la experiencia humana. Esa «parte maldita», como ya he dicho, es la doble pasión erótica y tanática, el vínculo entre el placer y el dolor, entre la risa y las lágrimas, entre el éxtasis del amor y la angustia de la muerte.

El ser humano no puede liberarse de forma completa y definitiva de la condena que le impone el orden del trabajo y de la ley, pero sí puede ponerla en suspenso de forma parcial y pasajera. Al transgredir los tabúes del sexo y de la muerte, al desgarrar la herida del pudor y de la angustia, se ofrece sin reservas a sus semejantes, se enfrenta al abismo sin fin de la existencia y accede así, por un momento, a su más lúcida y plena soberanía.

Lo mismo que ocurre con las celebraciones festivas y religiosas, la creación artística y literaria tiene para Bataille un valor catártico. Por un lado, toda obra soberana debe excitar, conmover, desencadenar las más violentas y «malditas» pasiones, tanto en el creador como en su destinatario. La palabra del escritor y la imagen del pintor han de te-

ner la osadía y la irreverencia suficientes para hacer temblar de deseo y de terror. En este sentido, Bataille retoma la idea expuesta por Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia*⁴⁵; el arte no ha nacido para apaciguar las pasiones, como creían Kant y Schopenhauer, sino para exaltarlas, para intensificarlas; no es un anestésico, sino un estimulante. En eso consiste su función dionisíaca. Pero, por otro lado, en la medida en que se trata de una estimulación artificial, deliberada e hiperbólica, el arte se convierte en un ejercicio terapéutico, que permite al creador desprenderse de todo aquello que lo arrebató y lo atormenta, dándole voz y figura tangible. Esto es lo que Nietzsche llama la función apolínea del arte. Para Bataille, se trata de adquirir, por el rodeo del artificio, una conciencia lúcida y soberana de las fuerzas que nos fascinan y amenazan; se trata de dar forma a esas fuerzas para poder domesticarlas. Éste sería, según él, el valor catártico de ficciones literarias tales como las novelas de Sade, el *Así habló Zaratustra* de Nietzsche y sus propios relatos eróticos. Y sería también lo que explicaría el nacimiento de la pintura y su historia ulterior.

Dado su carácter sagrado y catártico, el arte es tan antiguo como la conciencia humana: su nacimiento hay que buscarlo en el paleolítico superior, en las profundas cuevas prehistóricas. Entre todas las pinturas, grabados, estatuillas y objetos artísticos descubiertos en esas cuevas, Bataille destaca una escena pintada en Lascaux, porque en ella cree encontrar la primera manifestación plástica del vínculo entre el erotismo y la muerte: «Un hombre de cabeza de pájaro y sexo erecto que se desploma ante un bisonte herido de muerte, con las entrañas colgando, y que pese a todo le hace frente»⁴⁶.

A partir de este origen, Bataille nos ofrece en su último libro, *Las lágrimas de Eros*, un rápido recorrido por la historia de la pintura, una

⁴⁵ Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza, 1973.

⁴⁶ Georges Bataille, *Las lágrimas de Eros, o.c.*, p. 54. En este libro, publicado un año antes de su muerte, Bataille contó con la colaboración de J. M. Lo Duca, que le ayudó a reunir el material gráfico. Seis años antes, Bataille ya había ofrecido una primera interpretación de la escena del hombre-pájaro y del bisonte herido, en *La peinture préhistorique: Lascaux ou la naissance de l'art*, Skira, Ginebra, 1955.

selecta colección de imágenes que toma como hilo conductor la relación entre erotismo y muerte: los sátiros y ménades de las fiestas dionisíacas, representados en monedas, vasos, ánforas, frescos y pavimentos; las escenas del infierno y del pecado, típicas de la iconografía medieval; los grabados y pinturas del Renacimiento nórdico (Alberto Durero, Lucas Cranach y Baldung Grien), donde el amor está siempre acompañado de la muerte; la turbadora sensualidad del manierismo italiano y de la escuela de Fontainebleau, de Tiziano y Tintoretto, de Spranger y Rembrandt, de Rubens y Füssli. A fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, Bataille destaca a dos creadores extremos, delirantes, que marcan un límite insuperable: Sade, escritor del erotismo más perverso, y Goya, pintor de la más atormentada angustia ante la muerte. Con ellos nace la modernidad en literatura y en pintura.

Bataille comienza citando a Delacroix, pero cree que «el primero en apartarse resueltamente de los principios de la pintura convencional» fue Manet, cuyos desnudos «tienen una brusquedad no disimulada»⁴⁷, y cuyo atrevimiento fue seguido por Degas, Cézanne, Toulouse-Lautrec, Gustave Moreau. Bataille concluye su recorrido con lo que él llama la pintura «surrealista» y que «en realidad viene a ser el manierismo de nuestros días», entendiéndolo por manierismo «la búsqueda de lo febril», la representación del deseo, de la violencia, de la angustia, de la pasión ardiente. Entre los pintores seleccionados (Picasso, Max Ernst, Paul Delvaux, René Magritte, Balthus y su hermano Pierre Klossowski, Léonor Fini, Francis Bacon, etc.), se encuentran algunos de los amigos que ilustraron sus relatos pornográficos, sus libros de poemas y sus revistas: André Masson y Hans Bellmer (a los que habría que añadir Jean Fautrier y Alberto Giacometti). Estos y otros pintores le regalaron dibujos y cuadros. Bataille reunió así una

⁴⁷ Georges Bataille, *Las lágrimas de Eros, o.c.*, p. 194. Véase también, del propio Bataille, *Manet*, Ginebra, Skira, 1955. También Michel Foucault, en su brillante y poco conocida conferencia sobre «La pintura de Manet» (*ER, Revista de Filosofía*, núm. 22, Año XII, 1997, pp. 167-201), concede a este pintor un papel inaugural en la historia del arte contemporáneo.

colección que no sólo refleja sus obsesiones más íntimas sino que también revela su enorme interés por las tendencias más vivas de la pintura de su tiempo.

Pero la verdadera conclusión, «la inevitable conclusión de una historia del erotismo», son dos grupos de fotografías. En cuatro de ellas, aparece un sacrificante vudú en trance, cubierto con la sangre y las plumas de unas aves sacrificadas. En otras tres, aparece un suplicante chino atado a un palo y con el rostro extático, en el momento en que es descuartizado por un grupo de hombres. El suplicio tuvo lugar en Pekín, el 10 de abril de 1905. Bataille confiesa: «Desde 1925, estoy en posesión de uno de estos clichés. Me lo dio el doctor Borel, uno de los principales psicoanalistas franceses. Este cliché tuvo un papel decisivo en mi vida. Nunca he dejado de estar obsesionado por esta imagen del dolor, extática a la vez que intolerable»⁴⁸.

Esta «conclusión» revela, como ya dije antes, la fascinación y la ceguera de Bataille. Por un lado, su lucidez para percibir el vínculo entre el éxtasis y el horror: la prensa y la televisión nos ofrecen a diario imágenes de seres exaltados que gozan matando, torturando y vejando a sus víctimas. Por otro lado, su incapacidad para percibir el vínculo —esencial en la historia del erotismo, de la pintura y de la literatura— entre la sensualidad erótica, la ternura compasiva y el humor irreverente; basta pensar en un ejemplo paradigmático: las numerosas imágenes de la «sagrada familia» en las que la Virgen María ofrece el pecho desnudo a su hijo Jesús ante la mirada risueña de José, imágenes en las que se entremezcla la sensualidad, la ternura y el humor, pero de las que no hay ni una sola muestra en *Las lágrimas de Eros*.

⁴⁸ Georges Bataille, *Las lágrimas de Eros, o.c.*, p. 247.

IV

LA EXPERIENCIA INTERIOR

La *Suma ateológica* es un conjunto de tres libros que Bataille escribió y publicó durante la Segunda Guerra Mundial, y que poseen una clara unidad temática y estilística: *La experiencia interior*, iniciado en 1940, concluido en 1942 y publicado en 1943; *El culpable*, iniciado en 1939, concluido en 1943 y publicado en 1944; y *Sobre Nietzsche*, escrito en 1944 y publicado en 1945. En 1953, Bataille reeditó *La experiencia interior*, agregándole dos nuevos textos: el *Método de meditación* y el *Postscriptum*. En 1961, reeditó *El culpable*, agregándole *El Aleluya*.

Estos tres libros fueron escritos en un contexto histórico y biográfico común. En muy pocos años, se acumulan toda una serie de acontecimientos adversos para Bataille: en 1938, muere «Laura» (Colette Peignot), a la que él había amado intensamente; en 1939, desaparece el Colegio de Sociología, en el que había puesto tantas energías y esperanzas; también en 1939, se inicia la guerra, y al año siguiente la invasión de Francia por el ejército alemán, confirmando así las reiteradas denuncias contra el nazismo y contra el militarismo, formuladas por Bataille durante los años treinta; finalmente, en 1942, un ataque de tuberculosis pulmonar le obliga a dejar París y su empleo de bibliotecario. Este cúmulo de desdichas sólo es compensado por el encuentro de nuevos amigos (como Maurice Blanchot, a quien conoce en 1940) y de nuevos amores (como Denise Rollin Le Gentil, a quien conoce en 1939, y Diane Kotchoubey de Beauharnais, a quien conoce en 1943 y con quien compartirá el resto de su vida). Durante

este período, Bataille deja de participar en movimiento político alguno, aunque manifiesta su simpatía por la resistencia francesa y por las tropas aliadas que desembarcan en Normandía. Por el contrario, se entrega a una experiencia de pensamiento y de escritura que es extremadamente desoladora, pero que al mismo tiempo pretende compartir con sus allegados. De hecho, organiza reuniones con sus amigos más íntimos, para leerles algunos de sus fragmentos y para debatirlos con ellos.

La *Suma ateológica* no es la única obra realizada por Bataille durante estos difíciles años. Escribe otro tipo de textos, sobre todo poemas y relatos eróticos, y publica algunos de ellos (a veces bajo seudónimo, como *Madame Edwarda* y *El pequeño*). Además, edita, junto con Michel Leiris, los textos póstumos de Laura, y escribe algunas notas autobiográficas sobre su relación con ella. Pero los tres libros que componen la *Suma ateológica* constituyen el más extremo esfuerzo de Bataille por hacer la experiencia del pensamiento a través del juego de la escritura.

En 1927, en *El ser y el tiempo*, Heidegger había caracterizado al ser humano como el ser que se interroga por su propio ser, es decir, como el ser que tiene su propio ser en cuestión. En 1943, en *El ser y la nada*, Sartre afirma que la existencia del ser humano precede a su esencia, puesto que es un ser destinado a proyectarse y determinarse libremente a sí mismo. Estas dos obras de estos dos autores dan origen al llamado movimiento existencialista. Aunque el existencialismo «humanista» de Sartre difiere del existencialismo «antihumanista» de Heidegger, ambos escriben tras la «muerte de Dios» proclamada por Nietzsche. Tras dos milenios de cristianismo, el pensamiento occidental comienza a liberarse de la tutela teológica. Hay, ciertamente, un existencialismo cristiano, como el de Karl Jaspers y Gabriel Marcel, con el precedente lejano de Kierkegaard, pero la novedad de la filosofía existencialista consiste en su esfuerzo por repensar la existencia humana más allá de todo presupuesto teológico. El ser humano comienza a reconocerse como un animalillo huérfano y mortal, que ha de aprender a vivir por sí mismo y a aceptar su propia fragilidad, sin un Padre todopoderoso que le enseñe la verdad, le dicte la ley y le prometa un más allá eterno y bienaventurado. Es en este horizonte de pensamiento en el que se sitúa la *Suma ateológica* de Bataille.

Sin embargo, Bataille se distancia desde el principio de la llamada filosofía existencialista, por no decir de la filosofía a secas. Sobre todo, de la filosofía universitaria. Ciertamente, pretende llevar lo más lejos posible la puesta en cuestión del propio ser, de la propia existencia humana; pretende experimentar en su propio ser lo que significa la «muerte de Dios», sin dejarse descansar y confortar en ninguna clase de seguridad sustitutiva, en ninguna forma de «saber absoluto». Pero cree que Heidegger y Sartre, al menos en las dos obras citadas, no han llevado su interrogación hasta el extremo de lo posible, sencillamente porque no se han puesto a sí mismos en juego, sino que más bien se han dedicado a componer un discurso académico, propio de profesores universitarios, y con esta actitud profesoral han eludido los riesgos de una puesta en cuestión del propio ser. Más que afrontar esos riesgos, Heidegger y Sartre parecen empeñados en conjurarlos: por eso, sus obras siguen permaneciendo en un plano meramente teórico, por más que traten de elaborar una teoría de la «facticidad»; siguen esforzándose en alcanzar un saber seguro, definitivo, universal, por más que se trate de un saber «existencial»; finalmente, siguen refiriéndose al ser humano en general, por más que Heidegger insista en que ese ser somos en cada caso nosotros mismos, y por más que lo designe con el deíctico *Dasein*.

Para Bataille, en cambio, el sujeto de la interrogación es también el objeto de la misma: es su propia existencia singular, su propia carne viviente, su propia vida práctica y cotidiana, la que se encuentra afectada, interpelada, comprometida en la aventura del pensamiento, sin que sea posible ocultarse detrás de ninguna jerga académica. Además, en esa aventura no hay ninguna meta que oriente desde el principio el camino a seguir; ningún conocimiento que de forma retrospectiva proporcione un sentido último al conjunto de la experiencia y permita darla por concluida; ninguna morada última en la que encontrar refugio y descanso. Por tanto, la escritura de esa experiencia no puede adoptar la forma de un tratado teórico, en donde el autor expone sistemáticamente el orden de conceptos al que finalmente ha llegado, sino que más bien ha de adoptar la forma de un diario personal, en donde el autor registra fragmentariamente los sucesivos movimientos de su ánimo, de su pensamiento y de su vida.

En este sentido, la puesta en cuestión del propio ser está a medio camino entre la meditación de los místicos y la especulación de los filósofos. Tiene el compromiso existencial de los primeros y el rigor conceptual de los segundos. Nada más publicarse *La experiencia interior*, Sartre acusó a Bataille de ser «un nuevo místico». Pero la mística de Bataille es, paradójicamente, más radical y más lúcida que la de los místicos tradicionales, puesto que no tiene su meta, su acabamiento y su salvación en ningún Dios. Heidegger, que conocía bien la mística medieval, consideró a Bataille como «la mejor cabeza pensante francesa». En realidad, es a Nietzsche a quien Bataille acude para encontrar un precursor, un guía y un compañero en su difícil aventura de pensamiento. Ese Nietzsche que se atrevió a presentarse como el Anticristo y que sacrificó su vida a su obra, como un nuevo Crucificado. Ese Nietzsche librepensador y cosmopolita, que se alejó de Alemania con repugnancia y al que Bataille trató de rescatar de las sucias manos de los nazis. Ese Nietzsche que abandonó la universidad y se entregó a una febril experiencia de pensamiento y de escritura. Ese Nietzsche, en fin, que en sus fragmentos de 1844 escribió: «El nuevo sentimiento de poder: el estado místico; y el racionalismo más claro y más audaz sirviendo de camino para llegar a él. La filosofía, como expresión de un estado de alma extraordinariamente *elevado*»; y también: «Definición de místico: quien tiene suficiente y demasiado con su propia felicidad y busca un lenguaje para su propia felicidad, porque quisiera poder *darla*». Por un lado, el estado místico no es la negación oscurantista de la razón sino su afirmación más lúcida y radical; por otro lado, el estado místico no es la negación ascética de la vida sino su exaltación más alegre y generosa. Es este racionalismo místico, afirmativo y comunicativo, el que Bataille practica en su *Suma ateológica*.

Pero dejemos que sea el propio Bataille quien hable: «La experiencia interior responde a la necesidad en la que me encuentro —y conmigo, la existencia humana— de ponerlo todo en tela de juicio (en cuestión) sin reposo admisible (...) He querido que la experiencia condujese a donde ella misma llevase, no llevarla a algún fin dado de antemano. Y adelante que no lleva a ningún puerto (sino a un lugar de perdición, de sinsentido). He querido que el no-saber fuese su principio (...) Pero esta experiencia nacida del no-saber permanece en él

decididamente. No es inefable, no se la traiciona si se habla de ella, pero, a las preguntas del saber, hurta al espíritu incluso las respuestas que aún tenía. La experiencia no revela nada, y no puede ni fundar la creencia ni partir de ella. La experiencia es la puesta en cuestión (puesta a prueba), en la fiebre y la angustia, de lo que un hombre sabe por el hecho de existir»⁴⁹.

Este poner en cuestión lo que uno sabe por el hecho de existir, ¿no ha sido, desde su origen, el gesto de la filosofía? Heráclito no aceptó la autoridad de la tradición oral, ni la de los sabios más ilustres de su tiempo, sino que, según él mismo decía, «me investigué a mí mismo». Otro tanto hizo Descartes, al emprender el camino de la duda metódica; y Kant, al concebir la razón como crítica de la propia experiencia; y Nietzsche, al desconfiar incluso de la propia gramática. Así, cuando Bataille habla de la «experiencia interior», no está haciendo otra cosa que repetir ese antiguo gesto, reemprender la aventura existencial del pensamiento, retomar ese milenarismo empeño del ser humano por hacerse cargo de su propia experiencia.

Hacerse cargo de la propia experiencia significa no reconocer autoridad alguna, ni divina ni humana; no aceptar ninguna tutela intelectual o moral; no refugiarse en ningún reducto inexpugnable de prejuicios o de certezas; no buscar ninguna clase de sabiduría o de salvación; no seguir, en fin, otro camino que el que la propia experiencia nos vaya ofreciendo. En una palabra, no aceptar otra autoridad que la de la propia experiencia. Pero se trata de una autoridad paradójica, pues quien se deja guiar por ella es a un tiempo exaltado y aniquilado, elevado a la más soberana lucidez y arrojado a la más angustiada oscuridad. Por eso, se requiere mucho valor para hacerse cargo de la propia experiencia, para dejarse guiar exclusivamente por ella. Porque la experiencia no conduce a un lugar de salvación, sino que más bien exige el sacrificio, la perdición, la inmolación del sujeto que la padece. No es posible entregarse a la experiencia del pensamiento sin exponerse a la incertidumbre, la angustia, el sufrimiento, la noche, el desierto.

⁴⁹ Georges Bataille, *La experiencia interior*, o.c., pp. 13-14.

La «experiencia interior» no puede estar subordinada a ningún fin exterior a ella misma, sea el conocimiento definitivo del mundo, sea la instauración de la justicia social, sea la creación de una obra de arte. Es cierto que todos esos fines necesitan fundarse en la experiencia; así, podemos hablar de una experiencia científica, una experiencia política y una experiencia estética. Pero es igualmente cierto que todos esos fines pretenden trascender, superar y clausurar la experiencia, pretenden situarse más allá de ella, pretenden valer por sí mismos, más aún, pretenden ser el fundamento último y el destino ineluctable de toda experiencia. Tal y como sucedía con la búsqueda de salvación en la experiencia religiosa de los místicos. En este sentido, todos esos fines científicos, políticos y estéticos vienen a ocupar el lugar de Dios. Bataille no niega, por supuesto, la grandeza de la ciencia, la política y el arte modernos; pero trata de mostrar que la «experiencia interior» desborda todos esos fines, por muy grandes que sean, hasta el punto de convertirse en una aventura sin fin, o cuyo único fin consiste en afirmarse a sí misma como tal.

Dicho en términos mucho más generales: la «experiencia interior» se resiste a todo proyecto, a toda acción teleológica. En la filosofía grecolatina, la vida contemplativa o teórica se contraponía a la vida activa o práctica. En *La vida del espíritu*, Hannah Arendt trata de analizar las raíces existenciales de esta contraposición entre la vida del pensamiento y la vida de la acción: si en *La condición humana* se había ocupado de los tres órdenes de la vida activa (la labor, el trabajo y la acción), en *La vida del espíritu* se ocupa de los tres órdenes de la vida contemplativa (el pensamiento, la voluntad y el juicio). De manera análoga, pero siguiendo un recorrido inverso, Bataille analiza en la *Suma ateológica* la vida del pensamiento, mientras que en sus obras posteriores (*La parte maldita*, *El erotismo*, *La soberanía*) analiza los distintos órdenes de la vida activa (la economía, la sexualidad y la política). La «experiencia interior» de Bataille, como el libre y ocioso «pensamiento» de Hannah Arendt, se opone a todo proyecto, a toda finalidad, a toda utilidad prefijada de antemano.

Para Bataille, el pensamiento (lo que él denomina «experiencia interior») es ese esfuerzo por ir más allá de todo saber especializado y de todo interés limitado, poniendo en cuestión no sólo los prejuicios

que dirigen la propia razón sino también los temores y deseos que secretamente gobiernan la propia vida. No con la pretensión de llegar a un resultado tranquilizador, a una iluminación definitiva, a un saber absoluto y universal, a una salvación o perfección del espíritu, como han pretendido desde su origen la religión, la filosofía y la ciencia, sino con el riesgo lúcidamente asumido de no llegar a resultado alguno, de no encontrar reposo seguro, de avanzar siempre a tientas, de perderse a sí mismo en el fulgor del éxtasis y en la noche del no-saber.

Por tanto, la ausencia de finalidad o de utilidad del pensamiento no es una simple carencia, ni se debe a una mera actitud de pasividad o de inercia por parte del sujeto, sino todo lo contrario: la vida cotidiana está constitutivamente orientada al futuro, atravesada por la lógica del proyecto, inmersa en una multitud de acciones y de reflexiones teleológicas, por lo que es necesario un deliberado y metódico esfuerzo para poner en suspenso esa tendencia proyectiva de todo cuanto hacemos y pensamos. Ahora se entiende mucho mejor a qué se refiere Bataille cuando dice que la «experiencia interior» pone en cuestión «lo que un hombre sabe por el hecho de existir». ¿Qué es, ante todo, lo que la «experiencia interior» viene a poner en cuestión? La posibilidad del «proyecto». Leamos de nuevo a Bataille: «Llego a esta posición: la experiencia interior es lo contrario de la acción. Nada más. La «acción» está toda ella, por completo, en la dependencia del proyecto. Y, lo que es más grave, el pensamiento discursivo está él mismo comprometido en el modo de existencia del proyecto. El pensamiento discursivo es obra de un ser comprometido en la acción, tiene lugar en él a partir de sus proyectos, sobre el plano de la reflexión de sus proyectos. El proyecto no es solamente el modo de existencia implicado por la acción, necesario a la acción, es una forma de ser en el tiempo paradójica: es el aplazamiento de la existencia (...) La experiencia interior es la denuncia de la tregua, es el ser sin demora»⁵⁰.

El «pensamiento discursivo» del que habla Bataille es toda forma de discurso, oral o escrito, que esté orientada a un objetivo práctico,

⁵⁰ Georges Bataille, *o.c.*, pp. 60-61.

sometida a la lógica proyectiva de los medios y los fines. En general, todos los discursos lógicos y morales, científicos y políticos, son de este tipo. También lo son los discursos religiosos y filosóficos que pretenden conducir de forma metódica a alguna clase de «salvación» o de «saber absoluto». En ellos, el lenguaje adquiere una dimensión instrumental, es utilizado como una simple herramienta para conseguir un objetivo práctico determinado. Para Bataille, el «pensamiento discursivo» es en sí mismo un trabajo, una actividad subordinada a fines o resultados prácticos, sometida al primado del futuro, regida por el principio de la utilidad. En este sentido, todo discurso que pretende fundamentar y transmitir un saber está al servicio de la acción, es un «saber hacer». En cambio, el pensamiento libre, lo que Bataille llama el pensamiento «soberano», es aquél que renuncia a todo resultado práctico, a todo saber eficaz; no está guiado por el temor a la muerte, sino por el amor a la vida; no está subordinado a un fin futuro, sino que se atiene a la inmediatez del presente; no está asociado a las actividades útiles y «racionales», sino a las experiencias extremas de alegría y de dolor, de amor y de muerte, tal y como se manifiestan en esas dos grandes formas de silencio que son la risa y las lágrimas; en resumen, no está destinado a la salvación sino a la perdición, a la inmolación del sujeto de conocimiento. Un pensamiento así no proporciona un saber positivo sobre tales o cuales asuntos de la vida práctica, sino que más bien conduce a la angustia del «no-saber», pues su objeto se resuelve en «nada».

La propia escritura de Bataille revela el carácter «soberano» de su pensamiento. En general, la escritura es una forma de trabajo, una actividad productiva que utiliza el lenguaje como una herramienta y que subordina el presente al futuro para obtener como resultado un beneficio; funciona como cualquier otra empresa especializada: responde a un proyecto previamente trazado o calculado y lo prosigue hasta alcanzar su objetivo. En este sentido, se presenta como un instrumento de comunicación racional, funcional, útil, que se somete a unas reglas fijadas de antemano y que sirve a un fin determinado. Pero la escritura es también un juego, una actividad inútil que tiene su fin en sí misma, que no se subordina a proyecto alguno y que precisamente por eso permite al escritor ponerse a sí mismo al desnudo, poner en juego

la integridad de su ser, confesando no sólo las incertidumbres de su pensamiento sino también los temblores de su corazón, hasta el extremo del silencio, de la risa y de las lágrimas. Este otro tipo de escritura, habitualmente denominada poética o literaria, hace posible una forma de comunicación mucho más profunda e íntima. Al igual que el amor y que la fiesta, la escritura literaria no tiene otro fin que romper el aislamiento cotidiano de los seres y ponerlos en comunicación entre sí.

La escritura de Bataille se mueve en una tierra de nadie, entre la filosofía y la literatura, entre el saber y el no-saber, entre el trabajo y la fiesta, entre la razón y el deseo. Deliberadamente, Bataille se pone a sí mismo en juego. Pone en juego a un tiempo su vida y su pensamiento, sus afectos y sus conceptos. De ahí que su escritura sea tan rigurosa y tan apasionada, tan implacable y tan imprevisible. Tan difícilmente traducible. En ella, los conceptos se desvían de la órbita de sus respectivos dominios teóricos y comienzan a colisionar entre sí, haciendo posibles nuevas conexiones, inesperadas fulguraciones. Pero Bataille no pretende iluminar al lector, como el maestro ilumina o enseña al discípulo, sino más bien confundirlo, conmoverlo, comprometerlo, arrancarlo de su aislada seguridad, *comunicar* con él. Porque sólo los seres que se ponen a sí mismos en juego pueden comunicarse entre sí. Por eso, Bataille pretende que el lector se ponga a sí mismo en juego, que se sienta igualmente afectado, interpelado, arrastrado en lo más íntimo de su ser por ese movimiento del que el escritor no es más que un mero *medium*.

Bataille no se dirige a un reducido y selecto grupo de especialistas, como suelen hacer muchos filósofos, científicos y literatos. Su escritura está abierta a cualquiera, no excluye a nadie. Pero tampoco se dirige al gran público, como suelen hacer los periodistas en los medios de comunicación de masas. Su lenguaje es a un tiempo abierto y secreto: habla a cualquier persona, pero le habla de forma confidencial, precisamente porque trata de compartir con ella unas experiencias que son a un tiempo las más universales y las más íntimas, las más cotidianas y las más enigmáticas, las más decisivas y las que más se resisten a ser pensadas. Se trata de las experiencias relacionadas con la muerte y con el amor, con la soledad y con la amistad, con la an-

gustia y con la gloria, con la inocencia y con la culpa, en fin, con el frío afán de supervivencia y con la ardiente búsqueda de convivencia.

Para dar cuenta de tales experiencias, Bataille tiene que llevar a cabo un ejercicio metódico de reflexividad, de autoexamen, de puesta en discurso, de «escritura de sí», como diría Foucault. Esta «escritura de sí» no adopta la forma lineal y sistemática del pensamiento discursivo; no es la mera ejecución de un proyecto teórico trazado de antemano y destinado a un fin. La escritura de Bataille es necesariamente fragmentaria, como la de un diario íntimo, puesto que se va trazando al hilo de la propia experiencia, puesto que el acto mismo de escribir forma parte de la experiencia en curso, puesto que un aspecto esencial de la «experiencia interior» consiste precisamente en esta puesta en discurso de lo que está más allá o más acá de todo discurso. Se trata de pensar, hablar y escribir en la inmediatez del silencio, allí donde el alma se encuentra desnuda y sin palabras.

Esta escritura confesional o confidencial no sólo prescinde de los recursos retóricos de la exposición teórica sistemática, también prescinde de los recursos retóricos de la fabulación narrativa o de la composición lírica. Bataille escribió ensayos teóricos, narraciones de ficción y poemas, pero en los tres libros de la *Suma ateológica* se entrega a un juego de escritura diferente. Él mismo lo define, muy acertadamente, como un juego «dramático», como una «puesta en escena». Se trata de recurrir a la escritura como se recurre a la gestualización corporal: para dar forma tangible, visible, sensorial, a los sentimientos y pensamientos más íntimos y más difícilmente expresables. Se trata de dar forma, expresión y alma al propio cuerpo viviente, mediante la puesta en escena o en discurso de un *corpus* textual.

La escritura es practicada por Bataille como una puesta en cuestión y como una puesta en escena del propio ser. La puesta en cuestión del propio ser consiste en *exponer* ese ser, en el doble sentido de la expresión: arriesgarlo y exhibirlo; arriesgarlo al exhibirlo, al desnudarlo, al despojarlo de toda vestidura encubridora y protectora. Arriesgarlo y desnudarlo ante sí mismo, pero también ante los otros. Porque la escritura de Bataille, a diferencia de los diarios íntimos habituales, está desde el principio destinada a ser leída por otros. En primer lugar, por sus amigos más cercanos, a quienes iba leyendo algu-

nos de los fragmentos que escribía; en segundo lugar, por los lectores anónimos, una vez que los textos fueron publicados. La «dramatización» a la que se entrega Bataille no es sólo un esfuerzo por dar forma al propio ser, a la propia experiencia; es también, inseparablemente, una exhibición, un deseo de mostrarse abiertamente a la mirada de los otros, una exigencia de ser reconocido y admirado, amado y devorado por ellos. Esta exhibición ante los otros es una deliberada provocación, un acto heroico de gloria, de autoafirmación soberana, pero es también una ofrenda, un acto humilde de amor, de donación, de comunicación, de inmolación ritual.

En esta ofrenda de sí mismo como acto a un tiempo soberano y sacrificial, Bataille pone al descubierto el vínculo esencial entre misticismo y erotismo. El misticismo hunde sus raíces en las profundas aguas del erotismo y el erotismo eleva su savia vital hasta los más sublimes frutos del misticismo. Uno y otro conducen al ser al extremo de lo posible, allí donde el cuerpo enamorado tropieza con su propia finitud, allí donde el alma insomne se extravía en la noche del no-saber. El alma y el cuerpo no son dos entidades separadas o destinadas a la separación, como lo han sido para los místicos tradicionales y para muchos filósofos occidentales, sino el haz y el envés de una sola experiencia carnal: la experiencia de un deseo infinito e insaciable, que sucumbe ante la fragilidad del propio ser, ante la lejanía de los otros y ante la inmensidad del mundo.

Heidegger y Sartre comparten con Bataille este reconocimiento de la unidad psicosomática y la irrebasable finitud de la existencia humana, pero, en lugar de mostrarse y ofrendarse a sí mismos a través de la escritura, se invisten con una retórica académica que les permite ocultarse y protegerse de los demás. Para Bataille, en cambio, la escritura no es una armadura con la que disfrazarse y defenderse, sino un altar en el que desnudarse e inmolarse. Es en su propia escritura en donde Bataille pone al descubierto la relación de remisión recíproca entre el misticismo y el erotismo, entre la exaltación del espíritu y la embriaguez de los sentidos, entre la lucidez del pensamiento y la fuerza de los sentimientos, entre el rigor de los conceptos y el vigor de los afectos, entre la comunicación de las almas y la desnudez de los cuerpos. En la *Suma ateológica*, Bataille lleva hasta el extremo de lo posi-

ble esta conjunción esencial entre la razón y el deseo, entre la especulación más sublime y la pasión más obscena: «Todo es pobre en materia de pensamiento, de moral, si no queda glorificada la desnudez de una chica bonita ebria de tener en ella un sexo masculino. Apartarse de su gloria es apartar los ojos del sol»⁵¹.

La escritura forma parte de la «experiencia interior», en la medida en que permite que esta experiencia sea «dramatizada», esto es, configurada y comunicada. Pero la «experiencia interior» no se agota en la actividad de escritura ni tiene su fin en ella; no es una mera experiencia estética ni está exclusivamente destinada a producir una obra literaria. Lo importante es el ejercicio autopoietico que el sujeto realiza consigo mismo, la tarea de desconstrucción y de reconstrucción de la propia identidad personal. Una tarea que es a la vez un trabajo y un juego. Pero se trata de un juego extremadamente difícil y peligroso. ¿En qué consiste este juego?

La «experiencia interior» es la puesta en cuestión de todo proyecto, es decir, de toda acción finalizada y de todo pensamiento discursivo. Pero esto, como ya he dicho antes, no es un signo de pasividad o de inercia, sino todo lo contrario: requiere luchar obstinadamente contra la corriente cotidiana, contra los hábitos sociales y los prejuicios heredados, que impiden al ser humano vivir y pensar libremente. Lo que se opone al proyecto no es la debilidad y la cobardía de quien se abstiene resignadamente, sino todo lo contrario: es la fuerza y el valor de quien decide soberanamente: «No opongo en absoluto al proyecto un humor negativo (una apatía enfermiza), sino el espíritu de decisión»⁵². Y este «espíritu de decisión» es tanto más valeroso cuanto que nace de la noche, de la incertidumbre, del no-saber, puesto que no se apoya en ninguna autoridad externa, en ningún código social, en ningún conocimiento seguro que le indique el camino a seguir: «Sin la noche, nadie tendría que decidir, sino, en una luz falsa, que padecer. La deci-

⁵¹ Georges Bataille, *El culpable*, o.c., p. 80.

⁵² Georges Bataille, *La experiencia interior*, o.c., p. 16.

sión es lo que nace ante lo peor y lo supera. Es la esencia del coraje, del corazón, del ser mismo. Y es lo inverso del proyecto (quiere que se renuncie al aplazamiento, que se decida de inmediato, jugándose todo: las consecuencias importan secundariamente)»⁵³. Lo que se opone al proyecto no es una ascesis o abstención del ánimo, puesto que es precisamente el proyecto el que requiere del hombre una ascesis, un «aplazamiento de la existencia». Lo contrario del proyecto no es, pues, una ascesis sino un exceso. Si la experiencia interior es «un viaje hasta el límite de lo posible para el hombre»⁵⁴, dice Bataille, «mi principio contra la ascética es que el punto extremo es accesible por exceso, no por defecto»⁵⁵.

A la ascesis del proyecto, Bataille opone el exceso de la decisión. Y es a una decisión así, que excede toda medida y todo saber, que se arriesga sin demora y sin cálculo, que se lo juega todo en un momento, a lo que Bataille llama «operación soberana»: la risa, el llanto, la embriaguez, la efusión erótica, la poesía, el sacrificio, la donación, la comunicación, la fiesta, en fin, toda forma de exceso y de éxtasis, de derroche y de pérdida, toda forma de acción sin dilación⁵⁶. Ahora bien, así como el proyecto ha de contar con el tiempo sucesivo o métrico, con ese tiempo que los griegos llamaron *chronos*, la decisión u operación soberana sólo puede darse instantáneamente, en el «momento soberano», en esa ocasión propicia e imprevisible a la que los griegos llamaron *kairós*. Así como el tiempo cronológico es previsible y controlable, el tiempo kairológico es imprevisible e incontrolable: «No podemos de ninguna manera fabricar a partir de un estado servil un momento soberano: la soberanía no puede adquirirse. Puedo tomar conciencia de ello en la operación soberana, pero la operación presupone un momento soberano, no puede fabricarlo»⁵⁷.

⁵³ Georges Bataille, o.c., p. 39.

⁵⁴ Georges Bataille, o.c., p. 17.

⁵⁵ Georges Bataille, o.c., p. 34.

⁵⁶ Georges Bataille, o.c., pp. 222 ss.

⁵⁷ Georges Bataille, o.c., p. 227.

La «soberanía» de la que habla Bataille es esencialmente paradójica. De entrada, la palabra indica superioridad, supremacía; y, de hecho, Bataille la utiliza para referirse a los estados extremos de lucidez, de coraje, de inocencia y de gloria. Pero, al mismo tiempo, el propio Bataille repite una y otra vez que la lucidez no lo eleva a las cumbres del «saber absoluto» sino que lo arroja a la noche del «no-saber»; y que el coraje no le otorga ningún dominio sobre el mundo y sobre los otros, sino que le lleva a reconocer humildemente su impotencia y su fragilidad; y que la inocencia no le devuelve al estado de inconsciencia infantil o animal, sino que le obliga a cargar con la culpa de quien ha transgredido las leyes de la tribu y ha mostrado su desnudez ante los otros; y que la gloria no lo aísla ni lo eleva por encima de sus semejantes, sino que más bien lo entrega a las formas de comunicación más extremas: el erotismo, la amistad y la solidaridad compasiva con el resto de los humanos.

En esta condición paradójica de la «soberanía» se revela lo más original de la «experiencia interior» de Bataille. Sobre todo, se revela la proximidad y la distancia que guarda con la «experiencia interior» de Nietzsche. En las tres obras que componen su *Suma ateológica*, y especialmente en *Sobre Nietzsche*, Bataille no cesa de citar a Nietzsche como maestro, como ejemplo a seguir, como compañero e interlocutor de excepción, como doble o *alter ego* de sí mismo. Como ya dije al principio, Bataille escribió estas tres obras justamente en los años de hegemonía del nazismo, entre 1939 y 1944 (año en que redacta *Sobre Nietzsche*, durante la ocupación de Francia por los alemanes). Bataille fue uno de los primeros en combatir la apropiación de Nietzsche llevada a cabo por los nazis⁵⁸. Su recuperación de la obra nietzscheana es contemporánea de la que llevó a cabo Heidegger en su *Nietzsche*, pero ambos realizaron dos «lecturas» muy diferentes.

No obstante, hay entre esas dos lecturas una coincidencia. Tanto Heidegger como Bataille se distanciaron del concepto nietzscheano de

⁵⁸ Véase su artículo «Nietzsche y los fascistas», en *Acéphale*, núm. 2, 21 de enero de 1937, recogido en *Obras escogidas*, Barral, Barcelona, 1974, pp. 125-156.

«voluntad de poder», y ambos lo hicieron por la misma razón: por la apropiación que de ese concepto había llevado a cabo el totalitarismo nazi. La diferencia está en que Heidegger denuncia el concepto de «voluntad de poder» tal y como había sido formulado por el propio Nietzsche, ya que lo considera no como una superación sino como un acabamiento, como una consumación de la metafísica platónica, es decir, del subjetivismo o antropocentrismo occidental, que se despliega definitivamente en el siglo XX como sometimiento de la naturaleza (y del propio hombre) al dominio de la técnica, al dominio de la razón instrumental y proyectiva. Una razón que el nazismo, a su vez, no habría logrado tampoco superar, como Heidegger esperaba, sino más bien consumir hasta sus últimas consecuencias.

Para Bataille, en cambio, el concepto nietzscheano de «voluntad de poder» es perfectamente recuperable, siempre y cuando sea interpretado adecuadamente, es decir, no como «voluntad de dominio», sino todo lo contrario: como «voluntad de suerte». Esta expresión, «volonté de chance», es precisamente la que Bataille utilizó como subtítulo de su libro *Sobre Nietzsche*. Merece la pena citar lo que Fernando Savater, traductor de éste y de otros libros de Bataille, nos recuerda en una de sus primeras notas: «La palabra «chance», como es sabido, tiene una amplia gama de significados; Bataille la emplea en su texto con casi todos: como «suerte», «oportunidad», «ocasión», «ocurrencia», «incidencia», «fortuna favorable» (opuesta a «malheur»), etc...»⁵⁹. En definitiva, la palabra francesa *chance* la emplea Bataille para «traducir» la palabra griega *kairós*.

Para Bataille, la diferencia entre voluntad de dominio y voluntad de suerte se corresponde con la diferencia entre *chronos* y *kairós*. La primera nos exige subordinar nuestras acciones a un proyecto, a una meta, a un fin, a un bien futuro; la segunda nos permite consumirnos, «arder» enteramente en cada acción, esto es, hacer de cada acción un fin, una cumbre que se basta a sí misma. La primera especializa y fragmenta al hombre, mientras que la segunda le permite existir de

⁵⁹ Georges Bataille, *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte, o.c.*, p. 18, n. 4.

forma plena, como «hombre completo». «Desde el punto en que un hombre limita sus deseos, por ejemplo, a la posesión del poder en el Estado, actúa, sabe lo que debe hacer. Poco importa que fracase: desde el comienzo inserta provechosamente su ser en el tiempo. Cada uno de sus movimientos se hace útil. Se le ofrece la posibilidad, en cada momento, de avanzar hacia el fin elegido: su tiempo se convierte en una marcha hacia ese fin (a tal cosa se llama habitualmente vivir). Y lo mismo si tiene por objetivo su salvación. Toda acción hace de un hombre un ser fragmentario. No puedo mantener en mí el carácter total más que rehusándome a obrar, o por lo menos negando la eminencia del tiempo reservado para la acción. La vida sólo permanece entera no siendo subordinada a tal o cual objetivo preciso que la supera. La totalidad en este sentido tiene a la libertad por esencia. No puedo querer, sin embargo, llegar a ser un hombre completo por el simple hecho de luchar por la libertad. Incluso si luchar así es, entre todas, la actividad que me realiza, no puedo confundir en mí el estado de integridad y mi lucha. Es el ejercicio positivo de la libertad, no la lucha negativa contra una opresión particular, lo que me elevará por encima de la existencia mutilada. Cada uno de nosotros aprende amargamente que luchar por su libertad es, en primer lugar, alienarse»⁶⁰.

Por más que el fin o bien al que se tiende sea la propia libertad, la lucha misma nos exigirá subordinar nuestras acciones a ese fin, esto es, someterlas al tiempo sucesivo, al tiempo de la utilidad, del cálculo y del proyecto. De modo que luchar por la libertad es, al mismo tiempo, someterse a la esclavitud del tiempo cronológico, lo cual impide, paradójicamente, que la libertad se ejercite como tal. Y es que la libertad sólo se conquista ejerciéndola de hecho, es decir, suspendiendo el *chronos* y haciendo de cada acción un bien, un fin, una cumbre, un *kairós* único e irrepetible. En realidad, la libertad no se conquista como un objeto exterior, sino que se afirma como una posibilidad interior; no se adquiere mediante el cálculo, sino que se da gratuitamente, espon-

⁶⁰ Georges Bataille, *o.c.*, p. 20.

táneamente, sin interés alguno: «Si la vida está entera en mí, en tanto que tal, no puedo sin despedazarla ponerla al servicio de un bien, sea el de otro o el de Dios o mi bien. No puedo adquirir, sino solamente dar, y dar sin contar, sin que nunca el don tenga por objeto un *interés* de otro (...) La totalidad es en mí esta exuberancia: no es más que una aspiración vacía, un deseo desdichado de consumirse sin otra razón que el deseo mismo —*que la constituye por entero*— de arder»⁶¹.

Esta libertad que se ejerce como donación desinteresada y gratuita, como derroche sin cálculo, como llama que se consume sin beneficio alguno, es lo que Bataille denomina «voluntad de suerte», esto es, voluntad que se arriesga a cada instante, voluntad que se juega y se sacrifica a sí misma, toda entera, hasta el límite mismo de la muerte, en cada una de sus decisiones. A la ascesis del proyecto, Bataille opone el exceso del juego: «Un espíritu libre y que se pretende tal, elige entre el ascetismo y el juego»⁶². El juego es a un tiempo la fortuna y el riesgo, la cumbre y el ocaso, la extrema posibilidad del hombre y su extremo peligro. Por eso, los hombres lo rehuyen con harta frecuencia: «Me es fácil ahora ver lo que aparta a cada hombre de lo posible, lo que si se quiere desvía al hombre de sí mismo. Efectivamente, lo posible no es más que una ocasión —que no puede aprovecharse sin peligro (...) La suerte eleva, en efecto, para precipitar desde más alto; la única gracia que en último término podemos esperar es que nos destruya trágicamente en vez de dejarnos morir de alelamiento»⁶³.

En este sentido, la suerte, la ocasión, la *chance*, el *kairós*, en fin, es lo más sublime y lo más terrible, más terrible y sublime que la idea de Dios. Bataille opone la suerte a Dios, «lo que acaece (se juega) a la abrumadora totalidad del mundo acaecido», es decir, el *kairós* al *aión*, el tiempo efímero al tiempo eterno. «Por siempre jamás, el amor de la criatura es el signo y la vía de un amor infinitamente más verdadero, más desgarrador y más puro que el amor divino (Dios: si se afronta su

⁶¹ Georges Bataille, *o.c.*, pp. 20-21.

⁶² Georges Bataille, *o.c.*, p. 115.

⁶³ Georges Bataille, *o.c.*, pp. 125-126.

figura desarrollada, es un simple soporte del mérito, sustitución de una garantía contra el albur). Al que capta lo que es la suerte, ¡qué sosa le parece la idea de Dios, y qué turbia, y cómo le corta las alas!»⁶⁴.

Y ese es precisamente el sentido de la filosofía de Nietzsche: oponer, a la idea de Dios, la idea de azar; al deseo de salvación, la voluntad de suerte. «Querer ser el todo —o Dios— es querer suprimir el tiempo, suprimir la suerte (el albur). No quererlo es querer el tiempo, querer la suerte. Querer la suerte es el *amor fati*. *Amor fati* significa querer la suerte, diferir de lo que ya era. Ganar lo desconocido y jugar. Jugar, para el *uno*, es arriesgarse a perder o a ganar. Para el conjunto, es superar lo dado, ir más allá. Jugar es, en definitiva, traer al ser lo que no era (en eso el tiempo es historia)». Se trata de pensar el tiempo no como la línea continua que tiende a la perfección del *aión*, del todo entero, sino como la serie discontinua de los imprevisibles eventos o *kairoi*, que son otras tantas posibilidades de consumación para la existencia humana. Se trata de hacer que el «león» se transforme en «niño»: «Nietzsche expresó por medio de la idea de niño el principio de juego abierto, en el que lo que acaece excede lo dado. ¿Por qué, decía Zaratustra, es necesario que el león se transforme en niño? El niño es inocencia y olvido, un nuevo comienzo y un juego, una rueda que gira sobre sí misma, un primer movimiento, un «sí» sagrado». La *voluntad de poder* es el león, pero ¿no será el niño la *voluntad de suerte*?»⁶⁵.

Así es como Bataille interpreta la idea de eterno retorno: «No es la promesa de las repeticiones infinitas lo que desgarrar, sino esto: que los instantes captados en la inmanencia del retorno aparecen súbitamente como fines. Que no se olvide que los instantes son afrontados y asignados *por todos los sistemas* como medios: toda moral dice: «que cada instante de nuestra vida sea *motivado*». El retorno *inmotiva* el instante, libera la vida de finalidad y por ese mismo gesto la arruina. El retorno es el modo dramático y la máscara del hombre completo: es

⁶⁴ Georges Bataille, *o.c.*, pp. 126-127.

⁶⁵ Georges Bataille, *o.c.*, pp. 187-188.

el desierto de un hombre cada uno de cuyos instantes se halla a partir de entonces inmotivado»⁶⁶.

Pero asumir esta inmotivación del instante, esta ausencia de una meta futura, de una finalidad exterior al instante mismo, impide que el propio discurso pueda avanzar de modo metódico o teleológico. Porque, en efecto, «el pensamiento discursivo está el mismo comprometido en el modo de existencia del proyecto». La suspensión del proyecto hace inviable todo pensamiento sistemático. Esto ya era evidente en Nietzsche, quien había ido adoptando cada vez más una escritura aforística y fragmentaria, discontinua e inconclusa. Pero es todavía más acusado en la propia escritura de Bataille. Por eso, a pesar de que —o quizá porque— Bataille confiesa explícitamente su deuda con Hegel (con la lectura de Hegel realizada por Kojève), y en especial con la dialéctica del amo y el esclavo analizada en la *Fenomenología del espíritu*, a pesar de que —o quizá porque— considera necesario pasar por el «sueño de la razón», es uno de los que más lúcidamente ha pretendido despertar de ese sueño, esto es, alejarse definitivamente del «discurso del método» en el que consiste toda filosofía sistemática, y en sumo grado la filosofía hegeliana⁶⁷.

Pero Bataille se separa de Nietzsche en una cuestión decisiva. Mientras que Nietzsche se sirve de la oposición entre *chronos* y *kairós* para enfrentar entre sí al «hombre pequeño» y al «superhombre», al plebeyo y al aristócrata, al esclavo y al hombre libre, Bataille considera que esa oposición es inherente a la existencia humana como tal, y por tanto no cabe establecer jerarquía alguna entre dos tipos diferentes de hombre. Es obvio que esta divergencia tiene que ver con la crítica de Bataille a la apropiación de Nietzsche por los nazis. Pero, en este caso, se trata también de una crítica dirigida contra el propio

⁶⁶ Georges Bataille, *o.c.*, p. 26.

⁶⁷ Sobre la escritura de Bataille y su relación con el sistema hegeliano, véase Jacques Derrida, «De la economía restringida a la economía general. Un hegelianismo sin reserva», en *La escritura y la diferencia*, trad. de Patricio Peñalver. Anthropos, Barcelona, 1989, pp. 344-382.

Nietzsche: «Nietzsche, cierto es, se aferra aún a la trascendencia social, a la jerarquía»⁶⁸.

Bataille, en cambio, afirma: «Es preciso distinguir por un lado el mundo de los motivos, en el que cada cosa es sensata (racional) y el mundo del sinsentido (libre de todo sentido). Cada uno de nosotros pertenece en parte al uno y en parte al otro (...) Entre los dos dominios no hay más que una relación admisible: la acción debe estar limitada *racionalmente* por un principio de libertad. El resto es silencio»⁶⁹. Es decir: el único bien que puede justificarse racionalmente como fin de la acción, como meta u objetivo de un proyecto ético y político, es precisamente aquello que no puede ser producido o proyectado mediante cálculo alguno: la posibilidad de ejercitar plenamente la propia libertad, la posibilidad de vivir soberanamente, sin someterse a ningún fin, a ningún proyecto, por muy «racional» que sea.

Esta es la paradoja que aleja a Bataille de la teoría marxista de la revolución: la revolución, si lo es efectivamente, no puede ser objeto de un proyecto programado de antemano. Pero le aleja también de la idea nietzscheana del «superhombre»: esta irresoluble paradoja, precisamente porque es inherente a *toda* forma de existencia humana, no permite distinguir jerárquicamente entre hombres libres y hombres esclavos. «Trascender a la masa es escupir al aire: el escupitajo vuelve a caer... La trascendencia (la existencia noble, el desprecio moral, el aire sublime) ha caído en la comedia. Trascendemos aún la existencia debilitada: pero a condición de perdernos en la inmanencia, de luchar igualmente por todos los otros. Yo detestaría el movimiento de la trascendencia en mí (las decisiones tajantes) si no captase inmediatamente su anulación en alguna inmanencia. Considero esencial estar siempre *a la altura del hombre...*»⁷⁰.

«Estar siempre a la altura del hombre...». Esta frase recuerda aquella otra de Antonio Machado en su *Juan de Mairena*: «Por muy gran-

⁶⁸ Georges Bataille, *Sobre Nietzsche, o.c.*, p. 27, n. 6.

⁶⁹ Georges Bataille, *o.c.*, p. 27.

⁷⁰ Georges Bataille, *o.c.*, p. 193.

de que un hombre sea, nunca será más que un hombre». Ahora bien, sólo hay una manera de mantenerse a la altura del hombre: perderse en la inmanencia, es decir, «comunicarse» con los otros. Para Bataille, la «experiencia interior» es el más extremo esfuerzo por enfrentarse a la propia soledad irreductible, pero es también el más extremo esfuerzo por abrirse a la comunicación con los otros: «Todo lo que he *vivido*, dicho, escrito —lo que yo amaba— lo imaginaba *comunicado*. Sin esto, no hubiese podido vivir»⁷¹. La comunicación de la experiencia no es algo exterior y posterior a la experiencia misma, sino aquello que le es más propio, puesto que la experiencia es, como ya he dicho antes, una «puesta en escena», un desnudamiento y una ofrenda de sí mismo. Por eso, la experiencia a la que se entrega Bataille no puede dejar de ser una experiencia escrita, expuesta, abierta a los lectores. En ese exponerse ante los otros se pone a prueba el valor y el sentido de la propia experiencia: «Si te ha parecido —dice Bataille, dirigiéndose a «los infelices que sin cesar se desploman hoy en los campos de batalla»— que yo no estaba enteramente en juego, sin reservas, en mi libro, tíralo; recíprocamente, si al leerme no encuentras nada que te ponga en juego —entiéndeme: *toda tu vida*, hasta la hora de caer— tu lectura acaba en ti de corromper... a un corrompido»⁷².

Bataille se refiere aquí a esa forma de «comunicación» íntima que conmueve a los seres, que los pone en juego y los abre al contacto (erótico, amistoso o literario) con los otros, hasta el punto de crear entre ellos una cierta asociación existencial, una cierta comunidad. Se trata de una comunidad abierta, infinita, que atraviesa todas las fronteras y todas las generaciones, y que reúne a cuantos han tenido el coraje de ponerse a sí mismos en juego: «No hay nada humano que no exija la *asociación* de los que lo pretenden. Lo que tiene largo alcance exige esfuerzos conjugados, por lo menos que se continúen unos a otros, no limitándose a las posibilidades de uno solo. Aunque hubiese cortado los lazos en torno suyo, la soledad de un hombre es un *error*.

⁷¹ Georges Bataille, *o.c.*, p. 36.

⁷² Georges Bataille, *o.c.*, p. 36.

Una vida no es más que un eslabón. Quiero que otros continúen la experiencia que antes de mí otros comenzaron, *entregándose* como yo, como otros antes que yo, a mi mismo esfuerzo: *ir hasta el límite de lo posible*⁷³.

Para Bataille, el primero y más cercano de sus compañeros es Nietzsche. La asociación entre ambos sólo se ha hecho posible a través de la escritura, pero no por eso es menos fuerte que la asociación entre dos amigos o entre dos amantes: «Mi vida, en compañía de Nietzsche, es comunidad, es una asociación, mi libro es esta asociación»⁷⁴. Bataille se esfuerza en mostrar que el propio Nietzsche, al «comunicar» su propia experiencia, al ponerse a sí mismo en juego a través de la escritura, buscaba lectores entre sus amigos y amigos entre sus lectores; buscaba compañeros a quienes poder dirigirse y con quienes poder compartir el dolor y el júbilo de su extrema libertad de espíritu; pero Nietzsche, aun sabiendo que algún día se le escucharía, se sintió cada vez más solo, cada vez más alejado de sus semejantes, cada vez más abandonado en su desierto, hasta el punto de identificarse con «el Crucificado».

Tal vez para defenderse de ese abandono, para poder soportarlo, Nietzsche adoptó la arrogancia del genio, del sabio solitario, del profeta que habla a los hombres desde una altura celeste, por no decir divina. Esta arrogancia es evitada e incluso combatida abiertamente por Bataille: «La verdad no está donde los hombres se consideran aisladamente: comienza con las conversaciones, las risas compartidas, la amistad, el erotismo, y *no tiene lugar más que pasando de uno a otro*. Odio la imagen del ser que se ata al aislamiento. Me río del solitario que pretende reflexionar sobre el mundo. No puede reflexionar sobre él porque, siendo él mismo el centro de la reflexión, deja de estar a la medida de *lo que no tiene centro*. Imagino que el mundo no se parece a ningún ser separado y cerrado, sino a *lo que pasa de uno a otro* cuando reímos, cuando nos amamos: imaginándolo, la inmensidad se me

⁷³ Georges Bataille, *o.c.*, p. 36.

⁷⁴ Georges Bataille, *o.c.*, p. 38.

abre y me pierdo en ella. Poco importo entonces yo mismo y, *recíprocamente*, poco me importa una presencia extraña a mí»⁷⁵.

La «comunicación» entre los seres está ligada al «inacabamiento» de cada uno de ellos: lo presupone y al mismo tiempo lo provoca. «En la medida en que los seres parecen perfectos, permanecen aislados, cerrados sobre sí mismos. Pero la herida del inacabamiento les abre. Por lo que puede ser llamado inacabamiento, desnudez animal, herida, los diversos seres separados se comunican, toman vida, perdiéndose en la comunicación de uno con otro»⁷⁶. Esta experiencia del «inacabamiento» y de la «comunicación» entre los seres no concierne sólo a la relación entre los seres humanos, sino que tiene para Bataille un alcance cósmico o universal. Una vez más, se da una continuidad entre erotismo y misticismo, entre el contacto amoroso de los cuerpos y la apertura al insondable mundo. Por un lado, el contacto amoroso de los cuerpos: «Un hombre, una mujer, atraídos el uno hacia el otro, se unen por la lujuria. La comunicación que les mezcla depende de la desnudez de sus desgarraduras. Su amor significa que no ven el uno en el otro su ser, sino su herida, y la necesidad de perderse: no hay deseo mayor que el del herido por otra herida». Por otro lado, y a continuación del párrafo anterior, la apertura al insondable mundo: «Un hombre solo y herido, pretendiéndose perdido, se sitúa ante el universo. Si ve en el universo un conjunto acabado, está delante de Dios. Dios es una puesta en conjunto —conforme a la costumbre humana— de todo lo que podría ocurrir»⁷⁷.

La «muerte de Dios» exige la aceptación del inacabamiento del mundo. El mundo no es un «cosmos» ni un «universo», no es un conjunto cerrado y ordenado, regido por un Dios todopoderoso y omnisciente. El mundo es la suma infinita, azarosa e inacabable de todo cuanto acontece, de todo cuanto afecta al ser humano, de todo cuanto le hace gozar y sufrir, perdurar y cambiar, subsistir y sucumbir. En efec-

⁷⁵ Georges Bataille, *El culpable, o.c.*, pp. 54-55.

⁷⁶ Georges Bataille, *o.c.*, pp. 35-36.

⁷⁷ Georges Bataille, *o.c.*, p. 40.

to, la infinitud, aleatoriedad e inacabamiento del mundo hace que sean posibles toda clase de relaciones entre los seres, y que estas relaciones de «comunicación» entre ellos no dejen de transformarlos. Así se explica el incesante movimiento de la historia humana y el movimiento igualmente incesante de los saberes que tratan de conocer, explicar y predecir todo cuanto acontece.

La «experiencia interior», entendida como la puesta en juego o en cuestión del propio ser, no es sino la apertura a este mundo insondable, azaroso e inacabado. En otras palabras, es la entrega decidida a un experimento impredecible, incalculable, ingobernable, que compromete al ser en lo más íntimo, pero que al mismo tiempo lo pone en comunicación con el resto de los seres, en un movimiento que a un tiempo lo exalta y lo aniquila, sin que le sea posible separar la gloria de la ruina, ni el saber del no-saber, ni el amor de la muerte.

COMARES

FILOSOFÍA HOY

- J.A. NICOLÁS / J. ARANA (eds.). *Saber y conciencia. Homenaje a Otto Saame.*
- M. MARESCA Y H. REBORA (eds.) *Latinos. La cultura latina en la frontera de un nuevo siglo.*
- J. GARCÍA LEAL. *Arte y experiencia.*
- D. SALCEDO MEGALES. *Autonomía y bienestar. La ética del Trabajo Social.*
- J.A. NICOLÁS Y M.J. FRÁPOLLI (eds.). *Verdad y experiencia.*
- R. R. ARAMAYO Y F. ONCINA. *Ética y Antropología: un dilema kantiano.*
- M. HERRERA GÓMEZ. *La rebelión del objeto. Elección del método y ciencias sociales.*
- E. MARTÍNEZ NAVARRO. *Solidaridad Liberal. La propuesta de John Rawls.*
- F. JAVIER RODRÍGUEZ ALCÁZAR. *Ciencia, valores y relativismo. Una defensa de la filosofía de la ciencia.*
- M.J. FRÁPOLLI Y J.A. NICOLÁS (eds.) *El Valor de la Verdad. Hermenéutica, semántica, política.*
- NORBERTO SMILG VIDAL. *Consenso, evidencia y solidaridad. La teoría de la verdad de Karl-Otto Apel.*
- J.A. NICOLÁS Y M.J. FRÁPOLLI (eds.) *Evaluando la modernidad. El legado cartesiano en el pensamiento actual.*
- J.M. ROMERO CUEVAS. *El Caos y las formas. Experiencia conocimiento y verdad en F. Nietzsche.*
- J. MARTÍNEZ HERNÁNDEZ. *El legado de Sócrates.*