

# El amor de un ser mortal\*

Antonio Campillo\*\*

Quizá el sentido del amor divino está en hacernos presentir la *inmensidad* contenida en el amor de un ser mortal. El amor humano es incluso más grande, si en él está no darnos una seguridad que vaya más allá del instante presente, y llevarnos siempre al irreparable desgarramiento.

Georges Bataille, "El amor de un ser mortal" (1951)

## 1. Vida y escritura

El 10 de septiembre de 1914, poco después de comenzar la Primera Guerra Mundial, el joven Georges cumple 17 años. A esa edad, descubre que su vocación es la escritura y se propone "elaborar una filosofía paradójica". Y eso es exactamente lo que hará desde entonces: escribir y pensar paradójicamente. Pero hará algo más: vivir paradójicamente. Fue seminarista y pornógrafo, bibliotecario y poeta, comunista y putero, místico y ateo, amante y filósofo.

En la biografía intelectual de Bataille (1897-1962), hay que distinguir tres momentos, que se corresponden con tres períodos decisivos de la historia de este siglo. Durante los años veinte y treinta, a través de diversas revistas y asociaciones que él mismo dirige o en las que participa activamente, comparte con los surrealistas (con quienes a un tiempo mantiene duras polémicas) una triple lucha (contra el fascismo, el capitalismo y el puritanismo) y un gran sueño: hacer compatible la revolución social y la vanguardia artística, es decir, una sociedad comunista y

---

\* Texto publicado como introducción al libro de Georges Bataille, *Lo que entiendo por soberanía*, selección, introducción y notas de Antonio Campillo, traducción de Antonio Campillo y Pilar Sánchez Orozco, Paidós/ICE de la Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, 1996, pp. 9-54.

\*\* [campillo@um.es](mailto:campillo@um.es) - <http://webs.um.es/campillo>

una existencia estética. Un segundo periodo se inicia con la muerte de su amada "Laura" (Colette Peignot) en 1938, la disolución del Colegio de Sociología sagrada en 1939 (fundado en 1937 por Leiris, Caillois y él mismo), y el estallido de la Segunda Guerra Mundial: Bataille se sumerge en una atormentada y lúcida "experiencia interior", de la que dará cuenta en los tres libros que componen su admirable *Suma ateológica: El culpable, La experiencia interior y Sobre Nietzsche*. Por último, en los años de la "guerra fría", polemiza con Sartre, funda la revista *Critique* y realiza varios intentos de sistematización de su pensamiento<sup>1</sup>.

El texto que ahora presentamos pertenece a este último periodo. Bataille pretendía 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, en fin, que permitiera comprender el proceso de transformación sufrido por el Occidente moderno y responder a él de forma lúcida. Bataille pretendía, pues, 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 ya en "La noción de gasto", breve y sorprendente artículo publicado en 1933. 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<sup>2</sup>.

En efecto, las tesis expuestas en "La noción de gasto" serán retomadas y desarrolladas en sus escritos de los años cuarenta y cincuenta<sup>3</sup>. 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*<sup>4</sup>. El segundo, en el que se analiza la relación entre el

---

<sup>1</sup>Para una exposición más detallada de estos tres momentos, y especialmente del primero de ellos, remito a mi artículo "Georges Bataille: la comunidad infinita", en Georges Bataille, *El Estado y el problema del fascismo*, Pre-textos, Valencia, 1993, pp. VII-XXV. Véase también la "Cronología" que ofrezco al final de esta introducción.

<sup>2</sup>"La noción de gasto", en *La critique sociale*, nº 7, enero 1933, pp. 7-15. El artículo era tan sorprendente que los propios editores de la revista, de orientación comunista, se vieron obligados a aclarar, en una nota previa, que "el autor entra en contradicción con nuestra orientación general de pensamiento". Hay traducción castellana en Georges Bataille, *Obras escogidas*, Barral, Barcelona, 1974, trad. de Joaquín Jordá, pp. 37-58 (texto) y 471-480 (notas). Una segunda traducción de este artículo, sin notas, se encuentra en Georges Bataille, *La parte maldita*, Icaria, Barcelona, 1987, trad. de F. Muñoz de Escalona, pp. 25-43. La versión castellana del "Ensayo sobre el don" se encuentra en Marcel Mauss, *Sociología y Antropología*, Introducción de C. Lévi-Strauss, Tecnos, Madrid, 1971, pp. 153-263. Una nueva reflexión sobre este clásico ensayo de Mauss, deudora del pensamiento "económico" de Bataille, es la que ha llevado a cabo Jacques Derrida en su *Dar (el) tiempo, I. La falsa moneda*, trad. de Cristina Peretti, Paidós, Barcelona, 1995.

<sup>3</sup>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.

<sup>4</sup>El título francés es *La part maudite, I. La consommation. Essai d'économie générale*. Para una justificación de la traducción del término *consumation* por "destrucción", remito a la nota aclaratoria que los traductores hemos introducido al comienzo del texto de Bataille, p. 46.

trabajo, el erotismo y la muerte, apareció como una obra independiente: *El erotismo* (1957). El tercero 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. No obstante, algunos de sus capítulos aparecieron en diversas revistas, entre 1950 y 1956<sup>5</sup>. En 1976, fue editado en el volumen VIII de las *Œuvres complètes*<sup>6</sup>.

¿Por qué Bataille no se decidió a publicar *La soberanía*? Es difícil saberlo, pero en parte fue 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*.

El libro *La soberanía* se compone de cuatro partes: 1) "Lo que entiendo por soberanía (Introducción teórica)"; 2) "La soberanía, la sociedad feudal y el comunismo"; 3) "La soberanía negativa del comunismo y la desigual humanidad de los hombres"; 4) "El mundo literario y el comunismo". La cuarta parte tiene cinco capítulos y los tres primeros están dedicados a discutir diversas interpretaciones del pensamiento de Nietzsche (especialmente la de André Gide y la de Thomas Mann). La presente edición, a la que hemos dado el título *Lo que entiendo por soberanía*, incluye los siguientes fragmentos: unas notas esbozadas por Bataille para una Introducción general a los tres libros de *La parte maldita*<sup>7</sup>, la primera de las cuatro partes de que consta *La soberanía*, dedicada a una exposición general del concepto de soberanía, y los dos últimos capítulos de la cuarta parte, en los que se habla del "tiempo presente" y del "hombre del arte soberano"<sup>8</sup>. Quedan fuera de esta edición las partes segunda y tercera, dedicadas al análisis histórico de la "soberanía tradicional", de las revoluciones burguesas y del comunismo soviético, así como los tres primeros capítulos de la cuarta parte, dedicados a la interpretación del pensamiento de Nietzsche.

Los escritos de Bataille son difícilmente clasificables. No porque haya cultivado diversos géneros literarios, o porque haya hecho aportaciones relevantes en diversas disciplinas teóricas, sino porque ha problematizado, de manera metódica, la frontera misma que separa las disciplinas teóricas y los géneros literarios, más aún, la frontera que separa el saber objetivo y la

---

<sup>5</sup>"Nietzsche y Jesús según Gide y Jaspers", en *Critique*, n° 42, 1950, pp. 99-114; "Nietzsche a la luz del marxismo" (anunciado en portada como "Nietzsche y el comunismo"), en *84*, n° 17, 1951, pp. 68-75; "Nietzsche y Thomas Mann", en *Synthèses*, n° 60, 1951, pp. 288-301; "La paradoja de la muerte y la pirámide", en *Critique*, n° 74, 1953, pp. 623-641; "La soberanía", en *Monde Nouveau*, n° 101-103, junio-septiembre 1956.

<sup>6</sup>*Œuvres complètes*, vol. VIII, Gallimard, Paris, 1976, pp. 243-456 (el texto) y 592-678 (las notas, que incluyen numerosos borradores y variantes).

<sup>7</sup>*Œuvres complètes*, vol. VIII, o.c., pp. 534-537 y 598-601.

<sup>8</sup>*Œuvres complètes*, vol. VIII, o.c., pp. 245-301 y 439-456.

experiencia subjetiva. Con ello, Bataille no ha hecho sino revelar la fuerza de su pensamiento, pues el pensamiento (lo que él denomina la "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.

Para Bataille, el conocimiento es en sí mismo un trabajo, una actividad servil, interesada, subordinada a fines o resultados prácticos, sometida al primado del futuro, regida por el principio de la utilidad. Todo saber está al servicio de la acción, es un "saber hacer". En cambio, el pensamiento libre, el pensamiento "soberano" es aquél que renuncia a todo resultado práctico, a todo saber eficaz; no está asociado a las actividades útiles 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; un pensamiento así conduce al "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, 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.

Los escritos de Bataille se mueven 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 confunfirlo, 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 *médium*.

El propio Bataille lo dice en el texto que aquí editamos: 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 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.

Pero, ¿de qué experiencias se trata? ¿Qué es lo que le permite poner en relación las más diversas disciplinas teóricas con los más secretos temblores de la experiencia subjetiva? ¿Cuál es ese movimiento que el autor pretende comunicar al lector, o a través del cual pretende comunicarse con él? Se trata de las experiencias relacionadas con la muerte, con el poder, con el amor, en fin, con el frío afán de supervivencia y con la ardiente búsqueda de convivencia. A través de tales experiencias, Bataille cree haber encontrado el punto en que el movimiento del mundo y el movimiento del hombre coinciden, en donde el objeto de la fría investigación científica se revela a un tiempo como el "punto de ebullición" que enardece al sujeto de la misma<sup>9</sup>. Ese "punto de ebullición" no es otro que la tensión irreductible entre la ganancia y la pérdida, entre la acumulación y la destrucción de energía, que en la vida humana se manifiesta como una tensión entre el trabajo y el juego, entre el cálculo racional y el derroche irracional, entre la conveniencia del "bien" y la atracción del "mal", entre la comunicación interesada y la comunicación desinteresada, entre la humanidad servil y la humanidad soberana.

## 2. La contradicción humana

"Todo problema en un cierto sentido es un problema de *horario*. Implica una cuestión previa: -¿Qué tengo que hacer (qué debo hacer o qué tengo interés en hacer o qué tengo ganas de hacer) aquí (en este mundo en que tengo mi naturaleza humana y personal) y ahora?"<sup>10</sup>. Ésta es la cuestión moral por excelencia. Ésta es la cuestión que está en el centro de la experiencia humana. Y los seres humanos, dice Bataille, no podemos dejar de darle una respuesta paradójica. Por un

---

<sup>9</sup>*La parte maldita*, o.c., p. 48.

<sup>10</sup>*La experiencia interior*, Taurus, Madrid, 1972, p. 205.

lado, la respuesta que afirma el aquí y el ahora como un fin absoluto, es decir, la satisfacción inmediata del deseo, sin reserva y sin demora; por otro lado, la respuesta que remite y subordina el aquí y el ahora a un allí y a un después lejanos y futuros, haciendo de la acción presente un mero medio para la obtención de un bien o fin que se considera conveniente en grado sumo pero que siempre está más allá del presente. La primera respuesta parece propia de los animales y de los seres humanos que no han conseguido desprenderse de la animalidad (y que, por tanto, no son del todo humanos, como los niños o los que insensatamente se comportan como tales). En cambio, la segunda respuesta parece que es exclusiva del hombre, o al menos del hombre maduro y razonable. Todo el pensamiento de Bataille está destinado a mostrar que ambas respuestas, contradictorias entre sí, son igualmente imprescindibles para el hombre, y que la humanidad consiste precisamente en esta contradicción irresoluble. Bataille hereda de Hegel y de Marx esta concepción contradictoria o *dialéctica* del devenir histórico de la humanidad, pero se desvía de ellos porque no promete una reconciliación final de los términos en conflicto.

Por un lado, la humanidad surge y se afirma como negación de la animalidad. Y la animalidad, por más que sea impenetrable para nosotros, nos la representamos como el reino de la "inmanencia". El animal, dice Bataille, vive en el mundo "como el agua en el seno de las aguas", en un estado de inmediatez temporal y de indistinción con respecto a todos los otros seres. El animal vive siempre en el presente, en un presente eterno: no se preocupa del futuro, sencillamente porque no sabe por anticipado que tarde o temprano ha de morir. En otras palabras, no tiene conciencia de sí como ser finito, como ser separado de los otros. Aunque un animal procure astutamente devorar a otro y no ser devorado por él, no puede decirse que lo haga "conscientemente"; sigue viviendo en la inmediatez y en la indistinción, sigue experimentado la vida como una continuidad que nada interrumpe.

La interrupción de esa continuidad tiene lugar cuando se instaura una distancia, una separación, una "trascendencia" de la conciencia con respecto al resto de los seres (animales, plantas, cosas) y del resto de los seres con respecto a la conciencia, es decir, cuando se pone el "objeto" como opuesto al "sujeto" y subordinado a él con vistas a un fin. En efecto, la conciencia instaura a un tiempo la separación entre los seres y la subordinación funcional de los medios a los fines, del presente al futuro. Siguiendo una línea de pensamiento que va de Hegel a Marx, y que luego ha confirmado la investigación arqueológica, Bataille considera que la cabeza y la mano son hermanas inseparables en la génesis de la humanidad, es decir, que el surgimiento de la conciencia y el consiguiente tránsito de la inmanencia animal a la trascendencia humana está estrechamente ligado a la aparición del trabajo, de la actividad productiva, de la fabricación y el uso de armas y herramientas para la obtención de bienes materiales. La fabricación y el uso del útil es lo que rompe la inmanencia del mundo y hace posible el surgimiento de la conciencia humana como conciencia del tiempo, esto es, como conciencia de la muerte del ser separado y como subordinación funcional o utilitaria entre medios y fines.

Pero el trabajo, que hace posible la separación entre humanidad y animalidad mediante la contraposición entre sujeto y objeto, hace igualmente posible que el hombre se convierta en un objeto para sí mismo. Por medio del trabajo, el hombre deja de estar en relación de comunicación o de "intimidad" con el mundo, entra en una relación de extrañeza o de "exterioridad" con respecto al resto de los seres, pero también con respecto a sí mismo, a su propia animalidad. El trabajo exige la negación de la satisfacción inmediata del deseo y la subordinación de la acción presente a un fin lejano. Ese fin lejano no es otro que la obtención de los bienes materiales necesarios para la subsistencia, de modo que estos bienes se convierten a su vez en medios para ese otro fin que es renovar la energía del cuerpo. Y la energía del cuerpo, a su vez, es la principal herramienta de que dispone el hombre, el medio del que ha de servirse para obtener nuevamente los fines del trabajo. En el mundo del trabajo, todos los fines son relativos, son a un tiempo medios para otros fines, de modo que unos y otros se sitúan en el mismo plano, se remiten entre sí circularmente, en una cadena interminable. El propio hombre se convierte en un útil, en un elemento funcional de la cadena reproductora, y todas sus acciones deben subordinarse a ella. El hombre no adquiere su condición de sujeto (separado del mundo de los objetos, capaz de conocerlos y utilizarlos para su provecho) más que convirtiéndose, simultáneamente, en un objeto para sí mismo, en una cosa clara y distinta, susceptible de ser conocida y utilizada.

Pero, ¿por qué abandona el hombre la relación de intimidad o de inmanencia que le une a los otros seres y entabla con ellos una relación de exterioridad, de trascendencia, de separación? ¿por qué se reduce a sí mismo a la condición de objeto útil, sometándose a la lógica del trabajo y del cálculo económico? ¿por qué se convierte en un mero eslabón de la cadena, en una mera función del proceso de reproducción material? ¿por qué subordina el presente al futuro? Precisamente porque el temor al futuro, que no es sino el temor a la muerte, pesa angustiosamente sobre él. El hombre trabaja para evitar la muerte y asegurar la perduración de la vida. Es el temor a la muerte el que hace del hombre un trabajador, un ser que niega en sí mismo el presente para asegurarse el futuro. De modo que la humanidad surge a un tiempo con el trabajo y con el miedo a la muerte.

Pero el trabajo humano surge como una actividad social, como una actividad colectiva que requiere la coordinación funcional de las acciones y la subordinación o encadenamiento teleológico de las mismas. Ahora bien, esto no puede conseguirse si no se prohíbe la satisfacción inmediata del deseo, si no se pone en suspenso el primado de la inmediatez animal. La supervivencia del individuo y del grupo dependen del trabajo colectivo, pero el éxito del trabajo depende de la instauración de leyes que prohiban la irrupción repentina y desordenada de las pasiones animales, al menos durante el tiempo de trabajo. Y hay dos grandes pasiones que pueden poner en peligro el rendimiento y la supervivencia del grupo laborante: la pasión erótica y la pasión tanática, el desorden del amor y el desorden de la violencia. Ambas pasiones, aunque contrarias, mantienen estrechas relaciones entre sí: la pasión erótica puede llevar a los amantes a

afirmar su deseo aun a riesgo de morir, y la lucha a muerte entre los miembros del grupo (generalmente entre los varones) puede deberse a una rivalidad por la posesión sexual (de las mujeres). Por eso, las dos grandes prohibiciones sobre las que se funda toda sociedad humana son el tabú del sexo y el tabú del asesinato. Ambos tabúes, al limitar los movimientos desordenados del amor y de la violencia, tratan de regular los dos azarosos acontecimientos de los que depende la vida humana: el nacimiento y la muerte. La ley social prohíbe entregarse al amor y a la violencia de forma indiscriminada, sobre todo en el interior del propio grupo y durante el tiempo de trabajo; en cambio, prescribe practicarlos en ciertas ocasiones, con ciertas personas, sobre todo con personas ajenas al propio grupo, con las que cabe establecer relaciones de alianza matrimonial o de guerra. En una palabra, la ley social prohíbe el primado de la inmediatez animal, y lo condena como el mal por excelencia, como aquello que pone en peligro la supervivencia del individuo y del grupo. Porque la ley social se impone precisamente para asegurar la perduración de la vida y conjurar el temor a la muerte, para impedir el desorden de las pasiones animales e imponer la racionalidad del trabajo. La ley se presenta como necesaria, incluso bajo pena de muerte, precisamente para hacer frente a la necesidad de la muerte.

De modo que la humanidad surge a un tiempo con el trabajo y con la ley, que son los dos modos de que dispone el hombre para conjurar el temor a la muerte. El trabajo está en el origen de todo conocimiento, de todos los saberes técnicos y científicos que pretenden conocer y dominar el mundo como una totalidad de objetos exteriores al sujeto y susceptibles de ser manipulados por él con vistas a un fin. La ley está en el origen de todos los códigos jurídicos y morales que pretenden regular las relaciones entre los hombres y subordinarlas a un determinado fin o bien supremo. El trabajo y la ley, la relación del hombre con la naturaleza y las relaciones de los hombres entre sí, el encadenamiento entre medios y fines (al que está asociado el encadenamiento entre causas y efectos) y la subordinación de la parte al todo, del individuo a la sociedad (asegurada mediante la secuencia entre prohibiciones y castigos, o entre prescripciones y premios), responden a una misma lógica temporal, a una misma racionalidad calculadora, que subordina el presente al futuro. La economía y el derecho, la ciencia y la moral coinciden en este primado de la razón sobre el deseo, del "bien" o valor futuro sobre el "mal" o valor presente. El hombre niega en sí la inmediatez animal y afirma el cálculo racional para asegurar la perduración de su vida. Detrás de la racionalidad humana está la conciencia y la angustia de la muerte. El hombre pretende conjurar la muerte mediante el trabajo y la ley, mediante una racionalidad que es a un tiempo económica y jurídica, científica y moral, pero lo que obtiene a cambio no es más que una vida reducida a su mera condición de subsistencia, una vida que se limita a reproducirse con la sola voluntad de perdurar.

Por eso, la humanidad no puede dejar de negarse a sí misma, no puede dejar de negar ese mundo del trabajo y de la ley que ella misma ha edificado, no puede dejar de negar la negación que ella misma es, en fin, no puede dejar de afirmar el retorno de lo reprimido, el retorno de esa

inmediatez que mantiene al animal en una relación de intimidad o inmanencia con el mundo. Evidentemente, no se trata de retroceder a la animalidad perdida, sino de recobrar para lo humano el valor de la animalidad negada. Este segundo movimiento constitutivo de lo humano, esta negación de la negación, que se resuelve en una reafirmación de la inmediatez animal, pone de manifiesto una dimensión diferente de la humanidad, sin la cual no serían comprensibles los más diversos aspectos de la cultura. Bataille se servirá de la escuela francesa de sociología, del psicoanálisis freudiano y de la filosofía nietzscheana para revelar la importancia de esta otra dimensión de la experiencia humana.

Sin ella, no sería siquiera comprensible el orden de la economía, en el que ocupan un lugar fundamental las actividades inútiles o antieconómicas. 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, pues, el temor a la muerte, sino el amor a la vida.

En su artículo de 1933, "La noción de gasto", Bataille presentó ya este *principio de pérdida* como la clave a partir de la cual habían de ser revisados los supuestos utilitaristas de la "economía clásica" (dominantes tanto en el liberalismo como en el marxismo). Como ya dije antes, las tesis principales de este artículo volvió a retomarlas y desarrollarlas en el primer volumen de *La parte maldita*, publicado en 1949 con el subtítulo *La destrucción. Un ensayo de economía general*. En él, Bataille propone sustituir la "economía restringida", que sólo tiene en cuenta las actividades humanas regidas por conceptos como los de utilidad, escasez, adquisición, conservación y ganancia, por una "economía general" que dé cuenta también de esas otras actividades regidas por conceptos como los de derroche, exuberancia, donación, destrucción y pérdida (como el gusto por las joyas y otros objetos de lujo, los cultos y sacrificios religiosos, los lutos, los monumentos suntuarios, las guerras, los deportes, los juegos, las fiestas, los espectáculos, las creaciones artísticas y literarias, las actividades sexuales no destinadas a la reproducción), y que al mismo tiempo explique las relaciones entre ambos tipos de actividades. Para Bataille, tales actividades de pérdida no son marginales o secundarias con respecto a las

actividades útiles, sino todo lo contrario: constituyen el verdadero fin al que éstas se subordinan. De modo que 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 pasar de una "economía restringida", que se limita al análisis de la producción y del consumo productivo, a una "economía general", que coloca en primer plano el gasto improductivo como fin último de toda actividad humana. Se trata de un verdadero "cambio copernicano", pues cuestiona no sólo los principios de la economía moderna (basados en el dogma de la escasez, en el imperativo de la productividad y en la búsqueda del crecimiento ilimitado), sino también la antropología y la moral utilitaristas que sirven de fundamento a tales principios.

El hombre acumula mucha más energía de la que necesita para subsistir, y ese excedente no puede dejar de derrocharlo inútilmente. Desde sus orígenes hasta el presente, los seres humanos han llevado a cabo las más vastas y variadas formas de dilapidación. Tal es, por ejemplo, el caso del *potlatch*, descrito por Mauss en su "Ensayo sobre el don": una competición ritual de los indios del noroeste americano (similar a la practicada por otras muchas sociedades tribales), en la que está en juego el prestigio, el rango, la jerarquía social de los participantes, y en la que ante todo se trata de mostrarse más generoso y más derrochador que el adversario, regalándole o destruyendo a beneficio suyo el mayor número posible de bienes. En este caso, el gasto no tiene un rendimiento económico, pero sí un rendimiento político: es un gasto ostentatorio, destinado a adquirir y a asegurar una determinada posición de privilegio social<sup>11</sup>.

En el mismo capítulo del gasto ostentatorio hay que incluir las fiestas, juegos y espectáculos financiados por la aristocracia griega y romana, así como las donaciones medievales a iglesias y monasterios. Pero también, decía Bataille en 1933, la "lucha de clases" y la violencia revolucionaria del movimiento obrero. Finalmente, Bataille considera las dos últimas guerras mundiales como otros tantos gastos catastróficos, e interpreta la "guerra fría", es decir, la rivalidad económica y militar entre EE.UU. y la U.R.S.S., que ya en 1953 eran las principales potencias nucleares del mundo, como el mayor *potlatch* de la historia. En aquellos años, la cuestión estaba en decidir si tal rivalidad había de conducir necesariamente a la guerra o si eran posibles otras formas de gasto improductivo, como las ayudas al desarrollo europeo promovidas por el "plan Marshall".

Hoy día, más de treinta años después de la muerte de Bataille, nosotros podríamos añadir un nuevo ejemplo de gasto catastrófico: ¿qué es la llamada crisis ecológica provocada por las sociedades de la era nuclear en su vertiginoso desarrollo industrial y demográfico, sino una destrucción gigantesca y fulgurante de las plantas, los animales e incluso los medios materiales (los suelos, las aguas y la atmósfera) que han hecho posible la vida sobre la tierra durante

---

<sup>11</sup> Antes de que lo hicieran Mauss y Bataille, Thorstein Veblen, en su *Teoría de la clase ociosa* (1899), había llamado la atención sobre la importancia del "gasto ostentatorio". Para una reconsideración de este tipo de gasto, a la luz de la antropología actual, véase Marvin Harris, *Nuestra especie*, Alianza, Madrid, 1993.

millones de años? Lo único que al hombre le cabe elegir, dice Bataille, es el modo que desea darle a su destino derrochador: festivo o bélico, pacífico o violento, gozoso o terrible.

En efecto, la "economía general", al trascender el limitado horizonte del utilitarismo, permitirá a Bataille dar cuenta de tres grandes formas festivas de gasto improductivo: la religión, el erotismo y las creaciones artísticas y literarias. La dialéctica económica entre el principio de utilidad y el principio de pérdida está en la base de la dialéctica religiosa entre lo profano y lo sagrado, de la dialéctica erótica entre la ley y la transgresión, y de la dialéctica artística entre el trabajo y el juego. No es extraño que la religión, el erotismo y el arte hayan mantenido estrechas relaciones entre sí a través de la historia, incluso en aquellas religiones que, como el cristianismo, han pretendido oponerse radicalmente a los excesos del erotismo y del arte. En el rito colectivo de la fiesta, se han entremezclado siempre el sacrificio religioso, la transgresión erótica y el juego de la creación artística. Por esta triple vía, los seres humanos han tratado de superar su condición de seres separados, temerosos de la muerte y sometidos a la preocupación por la supervivencia.

Hemos visto que la humanidad se afirma mediante la negación de la animalidad, y que esta negación tiene lugar a través del trabajo y de la ley, a través de una racionalidad utilitaria que subordina todo objeto y toda acción presentes un fin o bien futuro. Pero hemos visto también que la humanidad no puede dejar de negar esa negación y reafirmar la animalidad, es decir, la inmediatez del presente y la inmanencia del mundo. Pues bien, según Bataille, la religión, el erotismo y el arte no hacen sino manifestar ese movimiento de retorno a la animalidad perdida. Una animalidad transfigurada, divinizada, en la que los hombres creen posible experimentar el "milagro" de una comunicación íntima e inmediata con el resto de los seres.

Ahora bien, esta apertura a los otros exige hacer violencia al ser separado, celoso de su individualidad y de su perdurabilidad, para entregarle a un movimiento de comunicación que puede llevarle hasta el extremo de la muerte. En *El erotismo*, Bataille insiste sobre este punto. El amor (sea carnal, sentimental o divino) revela "la nostalgia de la continuidad perdida", es decir, "la búsqueda de un imposible". El ser aislado y seguro de sí es arrastrado a un movimiento de comunicación con los otros en el que su ser discontinuo se "disuelve" en la continuidad. Ahora bien, arrancar al ser de la discontinuidad en la que tan obstinadamente trata de perdurar es la mayor violencia que cabe hacerle, es una "violación" de su integridad, es exponerle a la posibilidad de la muerte. Por eso, el amor (en cualquiera de sus formas) pone al ser en cuestión, le alcanza en lo más íntimo, y al tiempo que le promete la felicidad le entrega al sufrimiento, pues promete una continuidad que no es accesible más que con la muerte. El erotismo, como lo sagrado, como la creación artística, es lo que arrastra violentamente al ser separado hasta la negación de sí, pero precisamente por ello suscita en el hombre reacciones encontradas de atracción y de repulsión, de entusiasmo y de tormento.

De la misma manera que el derroche económico puede ser pacífico o violento, el mundo milagroso de la religión, del erotismo y del arte es igualmente ambiguo. Todo lo que los hombres

llaman "sagrado" (trátase de la divinidad, de la pasión erótica o de la creación artística y literaria) posee una doble cara: fasta y nefasta, benéfica y maléfica, luminosa y tenebrosa, gozosa y terrible. Lo sagrado es lo que atrae, pero también es lo que espanta. El hombre es capaz de dejarse arrastrar por lo sagrado hasta la absoluta perdición de sí mismo, hasta el punto de sacrificar no sólo los propios bienes sino incluso la propia vida; precisamente por eso, el hombre que desea preservar su vida necesita defenderse de lo sagrado, mantenerlo a cierta distancia, limitar sus terribles poderes. En cierto modo, toda institución religiosa, amorosa y artística supone una determinada regulación de lo sagrado y de sus relaciones con el mundo del trabajo y de la ley, de la racionalidad utilitaria o profana.

Por eso, cuando Bataille define el erotismo como la transgresión de la ley, no defiende con ello un retorno (imposible) a la sexualidad animal, ni una "liberación sexual" en la que todas las prohibiciones quedarían definitivamente abolidas. Transgredir una prohibición no significa abolirla. Para Bataille, la prohibición es tan necesaria como su transgresión, y la humanidad se encuentra inevitablemente desgarrada entre ambas, es decir, entre la razón y el deseo, entre el "bien" prescrito como lo conveniente y el "mal" proscrito como lo insensato. La prohibición sería insoportable sin la transgresión que la pone en suspenso, pero la transgresión sería imposible sin la prohibición que la hace a un tiempo culpable y deseable. Por eso, la transgresión, que permite al hombre convertirse en un dios, en un animal sagrado, le obliga también a llevar sobre sí el peso de la maldición, el estigma de la culpa, precisamente por haber elegido la "parte maldita". Sin esta mezcla de gozo y de dolor, de pasión y de peligro, de inocencia y de culpa, el erotismo se convertiría en un horror (el de las novelas de Sade y el de las violaciones brutales que tanto abundan en las guerras y en las grandes ciudades modernas) o en una trivialidad (el sexo como actividad comercial, como práctica higiénica de la pareja monógama o como diversión de fin de semana).

La "economía general" no sólo permitió a Bataille dar cuenta de la religión, del erotismo y del arte, sino que le llevó a enfrentarse con la piedra de toque de todo pensamiento filosófico: la moral. Como ya había mostrado Nietzsche, moral y economía se remiten mutuamente. Con el concepto de "soberanía", Bataille entra de lleno en el campo de la reflexión moral y política. Este concepto es decisivo en los tres libros de la *Suma ateológica*, y más tarde dará título al tercer volumen de *La parte maldita*. Con él, Bataille pretende explicar dos realidades diferentes, aunque relacionadas entre sí: por un lado, la "soberanía tradicional", la soberanía política y religiosa de reyes y sacerdotes; por otro lado, la "soberanía auténtica", la soberanía moral del "sujeto" humano en cuanto tal. Ambas realidades son contradictorias entre sí y en sí mismas, y remiten a la contradicción irresoluble de la experiencia humana.

El término mismo de "sujeto" nombra ya esta contradicción: por un lado, se trata del ser humano en cuanto ser que afirma la razón o la conciencia frente a la inmediatez animal, es decir, en cuanto ser separado o "individuo" que teme su propia muerte y se defiende de ella mediante la

subordinación del deseo presente al bien futuro, sometiéndose o "sujetándose" al trabajo y a la ley; por otro lado, se trata del ser humano que "supera" ese orden del trabajo y de la ley, es decir, que niega en sí mismo la individualidad temerosa y servil, para afirmar en su lugar una "subjetividad" valerosa y "soberana", que no teme a la muerte y que hace del presente un fin en sí, aun a riesgo de morir. "Soberanía" quiere decir "superioridad", "supremacía". El ser "soberano" es el sujeto que se niega a ser siervo y se afirma como señor. Para Bataille, la subjetividad humana alcanza su cumbre en esta afirmación de su soberanía. Pero la cumbre es también el lugar de la ruina, de la perdición. Porque para acceder a ella es preciso poner en cuestión la propia vida, la propia razón, la propia individualidad separada y segura de sí, en una palabra, la idea misma de "propiedad". Para acceder a la soberanía, hay que entregarse sin reserva y sin demora al incierto movimiento del amor, de la comunicación (festiva, erótica, estética) con el resto de los seres. En pocas palabras, hay que perderse a sí mismo. La soberanía no debe ser confundida con la posesión de un poder y un saber supremos, pues exige precisamente la pérdida, la donación, el sacrificio, la puesta en juego de todo saber y de todo poder, hasta el extremo del no-saber y de la impotencia.

### **3. La historia como tragedia**

Hasta ahora, hemos hablado del conflicto entre el principio de utilidad y el principio de pérdida, entre lo profano y lo sagrado, entre la ley y la transgresión, entre el trabajo y el juego, entre la servidumbre y la soberanía. Para Bataille, este conflicto es una constante de la experiencia humana 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 órdenes 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.

En efecto, Bataille pretende dar cuenta no sólo de las constantes antropológicas sino también de las transformaciones históricas de la experiencia humana. 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 (como sucede en *La soberanía*). 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 planetaria<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup>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*.

Hemos visto que Bataille considera la humanidad no como algo acabado, no como una "naturaleza humana", sino más bien como un proceso, como un movimiento dialéctico en el que cada momento supone una negación y una superación del anterior. Así, el trabajo permite al hombre afirmarse mediante la negación y la superación de la animalidad; pero el trabajo, a su vez, hace que el propio hombre se convierte en esclavo de sí mismo, por lo que habrá de dar un nuevo paso, negando el orden de la humanidad profana y reafirmando el orden de la animalidad sagrada; esta nueva negación hará posible, a su vez, en un determinado momento de la historia, la aparición de la división social entre los siervos y los señores, por lo que la humanidad habrá de dar un tercer paso, que hará surgir la modernidad, al negar la soberanía exclusiva de los señores y afirmar la soberanía universal de los esclavos.

En esta concepción dialéctica de la humanidad, y especialmente en esta importancia concedida al trabajo, a la muerte y a la "lucha de clases" entre los siervos y los señores, Bataille prosigue el camino abierto por Hegel y Marx. Pero Bataille incorpora a sus análisis, como ya dije, las investigaciones arqueológicas, históricas, sociológicas, antropológicas y psicoanalíticas llevadas a cabo por los autores más destacados de la primera mitad del siglo (Durkheim, Mauss, Lévy-Bruhl, Métraux, Caillois, Weber, Freud, Rank, Cassirer, Malinowski, Dumézil, Lévi-Strauss, Morin, etc.). Y, sobre todo, incorpora a su pensamiento la filosofía de Nietzsche, acentuando lo que en ella hay de trágico y dejando a un lado lo que tiene de profético.

En efecto, la dialéctica histórica entre las dos caras de lo humano, entre lo profano y lo sagrado, entre la servidumbre y la soberanía, entre el principio de utilidad y el principio de pérdida, es la que va engendrando las diversas formas históricas de organización social, con sus correspondientes mutaciones en los campos de la economía, la religión, la política, el erotismo, el arte y la literatura. 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. Una opinión que, por cierto, ya Schopenhauer había contrapuesto a la escatología hegeliana.

La filosofía de la historia elaborada por Bataille distingue tres grandes momentos, tres grandes tipos de sociedades: las "sociedades de consumición", 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 (según la conocida tesis de Max Weber) 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 capital<sup>13</sup>.

En cada uno de estos tres tipos de sociedad, el conflicto entre la subjetividad servil y la subjetividad soberana adquiere una forma diferente. Así, las primeras sociedades humanas trataron de resolver este conflicto entre servidumbre y soberanía estableciendo entre ambas una mediación rítmica, una relación de alternancia cíclica o temporal. Se trata de la alternancia entre el tiempo profano (del trabajo y de la ley) y el tiempo sagrado (de la fiesta y de la transgresión). Esto permite asegurar la perduración de la vida (del individuo y del grupo), pero al mismo tiempo permite asignarle un fin diferente al de la mera perduración: el que tiene lugar en la fiesta, en el sacrificio, en el juego, en el arte, en el amor. Además, esto permite que todo hombre sea a un tiempo sujeto sometido y sujeto soberano, siervo y señor de sí mismo; en otras palabras, permite hacer compatible la soberanía del sujeto con la igualdad económica y jurídica de todos los sujetos. En efecto, las sociedades primitivas han establecido un reparto tal entre la humanidad profana o servil y la humanidad sagrada o soberana que les lleva a una ordenación cíclica del tiempo y a una ordenación igualitaria del espacio. Bataille insiste en el carácter igualitario de las primeras sociedades humanas y en la ausencia de guerras organizadas entre unas sociedades y otras.

Pero en un determinado momento comienza a surgir la división o jerarquización social, sea mediante una competencia interna por la acumulación de prestigio, de riquezas y de poder (como en el caso ya citado del *potlatch*), sea mediante la conquista guerrera de otros pueblos (a los que, en lugar de matarlos o sacrificarlos ritualmente, se convierte en esclavos a cambio de perdonarles la vida), sea mediante la creación de una cofradía religiosa o sacerdotal (sostenida económicamente por un pueblo que reconoce su carácter sagrado y su autoridad política), sea mediante la combinación de estos tres procedimientos (acumulación económica, conquista militar, santidad religiosa). El excedente económico ya no es derrochado periódicamente, por el conjunto de la sociedad, en el marco de fiestas y celebraciones rituales, sino que pasa a ser apropiado y utilizado por una clase dirigente (guerrera y sacerdotal) para la creación, ampliación y consolidación de sus "empresas" (militares y religiosas). Así es como nacen los Estados teocráticos y estamentales, que han adoptado las más diversas formas. En estas sociedades jerarquizadas, divididas en clases o estamentos, la contradicción entre servidumbre y soberanía se resolverá mediante la dependencia funcional entre los esclavos y los amos: mientras que los esclavos se dedican por entero al trabajo y al cumplimiento de la ley, los amos se reservan el privilegio de las actividades guerreras y religiosas, es decir, el privilegio del ocio, del derroche, de la transgresión, de la fiesta, de lo sagrado. La soberanía ya no le será reconocida a todo sujeto,

---

<sup>13</sup>Para esta diferenciación histórica tripartita, véase el primer volumen de *La parte maldita*. Un esquema similar se encuentra también en *Teoría de la religión*.

sino que será la prerrogativa de unos pocos, o de uno solo: el rey divino. Esto es lo que Bataille llama la "soberanía tradicional".

Este gran cambio está asociado a una importante mutación en las relaciones entre lo sagrado y lo profano. Entre ambos órdenes se establece una nueva mediación. El mundo sagrado o divino, que en las sociedades primitivas tenía un carácter ambivalente, a un tiempo fasto y nefasto, comienza a desdoblarse y jerarquizarse en dos niveles, dando origen a las diversas formas de dualismo: lo puro y lo impuro, lo divino y lo diabólico, el bien y el mal, el espíritu y la materia se oponen ahora como dos realidades separadas, que se hacen coincidir con la antigua separación entre lo sagrado y lo profano. Pero la antigua separación, que aseguraba la alternancia cíclica y la igualdad social, es sustituida por una gradación jerárquica, que se hace corresponder con una jerarquización social permanente y con una propuesta de purificación o santificación progresiva. La razón y la moral, que estaban ligadas al orden profano, comienzan a ser divinizadas; y la divinidad, a su vez, comienza a ser moralizada y racionalizada. Así es como surgen las grandes doctrinas teológicas y filosóficas, gobernadas por una concepción dualista del mundo y destinadas a promover la salvación de las almas. Esta mediación dualista y jerárquica entre lo sagrado y lo profano es la que proporciona su legitimidad a todas las teocracias y a todas las grandes religiones, pues establece una continuidad genealógica y una identificación simbólica entre el soberano divino y el soberano humano, entre el dios-rey y el rey-sacerdote.

Esta gran mutación afecta también al erotismo. El dualismo entre lo puro y lo impuro pretende desterrar el erotismo del mundo sagrado. El sacerdote es aquél que se abstiene de los placeres del cuerpo, y en especial de los placeres sexuales. El erotismo comienza a ser asociado con lo sagrado impuro, es decir, con lo diabólico, con lo bajo, con lo plebeyo, con las clases miserables de la sociedad. Hay algunas excepciones, como la prostitución religiosa o las fiestas de Dionisos en la antigua Grecia, pero se trataba de un erotismo en el que participaban predominantemente las clases bajas. La jerarquización social promovida por las guerras y por la explotación económica hará aparecer, junto al esclavismo, la prostitución. El sexo dejará de ser sagrado y se convertirá en un trabajo, en una mercancía. Las clases ricas se apropiarán de las mujeres como de un objeto, sea a través del matrimonio, sea a través de la prostitución. Y las mujeres entrarán en el periodo más negro de su historia.

También el arte y la literatura se prostituyen: los artistas y los escritores serán los grandes voceros de las clases guerreras y sacerdotales. Los soberanos militares y religiosos no podrán hacer ostentación de su grandeza más que a través de las creaciones encomendadas a sus siervos: pintores, poetas, músicos, arquitectos, escultores y orfebres. Y éstos, a su vez, no podrán entregarse al soberano juego de la creación más que sometiéndose a la autoridad de sus señores y mendigando sus favores.

El resto de los hombres no podrá participar de la soberanía más que identificándose imaginariamente con la figura del soberano regio. Pero éste, a su vez, no podrá gozar de tal

privilegio más que a condición de ser reconocido, obedecido y mantenido por sus súbditos, es decir, mediante una relación de sacralización religiosa, de dominio político y de explotación económica. La soberanía, de este modo, se vuelve inauténtica, pues se alía con su contrario (el prestigio, el poder y la riqueza) para perdurar en el tiempo. En otras palabras, se vuelve servil, pues necesita precisamente del reconocimiento, el sometimiento y el mantenimiento que los siervos le ofrecen para poder sustentarse como tal. Esto es lo que, llegado el momento de la modernidad, permitirá a los siervos alzarse contra sus señores y reclamar para sí la soberanía que ellos detentaban hasta entonces de forma espúrea. He aquí la dialéctica del amo y del esclavo, analizada por Hegel en su *Fenomenología del Espíritu*, reelaborada por Marx con su teoría de la "lucha de clases" y retomada por Bataille en *La soberanía*.

#### **4. La modernidad, Nietzsche y el comunismo**

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 vistas a la expansión y al crecimiento ilimitados del propio sistema. La burguesía se diferencia de la antigua aristocracia guerrera y sacerdotal precisamente por el rechazo de los gastos suntuarios (que seguirá practicando, aunque de forma privada y vergonzante) y por la defensa de una racionalidad económica regida exclusivamente por la lógica del cálculo, de la utilidad, de la ganancia. Con ello, se opone a toda forma de ociosidad y de derroche (propias no sólo de la aristocracia terrateniente sino también de la plebe desposeída), y exalta las virtudes del trabajo y del ahorro. Se opone igualmente a toda división social basada en el estatus, en el nacimiento, en la sangre, pero cree naturales e inevitables las diferencias que resultan de la libre competencia económica entre los individuos.

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. La soberanía ya no es el privilegio de un solo hombre o de un reducido grupo de hombres. Todos los seres humanos son igualmente soberanos. La burguesía no sólo impone la racionalidad económica de la empresa capitalista sino también esta otra racionalidad política del Estado democrático. Ambas remiten, en realidad, a una misma matriz lógica, a un mismo modelo de relación social: el del contrato jurídico libremente establecido entre dos o más individuos autónomos, perfectamente identificados y numerados (sea

el contrato económico entre empresario y trabajador que funda la empresa capitalista, sea el contrato político entre los ciudadanos que funda el Estado nacional).

Pero estos individuos libres o autónomos, dice Bataille, no son sujetos soberanos, puesto que su único acto libre consiste precisamente en renunciar a la libertad y en aceptar su sometimiento (sea a la autoridad del patrón, sea a la autoridad del gobernante). Estos individuos no son soberanos sino siervos, y la razón que les lleva a someterse a ese doble contrato no es otra que el miedo a la muerte (sea la muerte por hambre o la muerte violenta a manos de otro). La razón del sujeto libre o autónomo no es sino el cálculo egoísta y temeroso por el que éste establece con otros sujetos semejantes a él relaciones contractuales destinadas a asegurar el propio interés, que no es la satisfacción del deseo inmediato ni la comunicación amorosa con los otros, sino la obtención para sí mismo de un bien futuro: la perduración o autoconservación de la propia vida. Este es el sujeto del que hablan los filósofos y economistas modernos, desde Hobbes hasta Kant y desde Adam Smith hasta David Ricardo.

Además, la igualdad democrática establecida por los Estados modernos no suprime la jerarquía entre los hombres sino que va asociada a una doble división social, origen de los mayores conflictos modernos: por un lado, la división económica entre las clases; por otro lado, la división política entre las naciones, que comienzan a relacionarse entre sí como si fuesen individuos colectivos, defensores de la llamada "soberanía nacional" y enfrentados unos a otros en guerras y en rivalidades económicas, o bien aliados mediante contratos diplomáticos y comerciales.

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, siguiendo a Max Weber y a R.-H. Tawney, interpreta como una separación radical entre el orden profano de la racionalidad económica y política y el orden sagrado de la religión. La negación que Lutero y Calvino llevaron a cabo del valor religioso de las "obras" hasta entonces consideradas sagradas no sólo provocó el "desencantamiento" del mundo, la desacralización de los objetos, de las personas y de las acciones externas, sino que abrió el camino a la santificación del trabajo, de la "profesión", de la acción profana. Se disuelven así las mediaciones que el cristianismo medieval había establecido entre la religión y la economía (el gasto ostentatorio en donaciones y demás "obras" piadosas), pero también entre la religión y la política (el carácter sagrado de los soberanos reales y eclesiásticos), e incluso entre la religión y la ciencia (pues el mundo físico deja de ser concebido como la obra sagrada de un Dios providente). La lógica económica, política y científica del mundo profano se autonomiza por completo del ámbito sagrado. Entre lo profano y lo sagrado, se abre un abismo insalvable.

La religión se retira del ámbito exterior, público y visible, y se recluye en la interioridad subjetiva e invisible, pero no por ello desaparece. Los gobernantes democráticos, aunque pueden gozar de una gran popularidad, ya no tienen el aura sagrada e intangible de los antiguos reyes

divinos (un aura que pretenderán recobrar los líderes fascistas y comunistas). Los objetos pierden igualmente esa condición sagrada y su valor es exclusivamente el valor que les concede el mercado. Los templos comienzan a vaciarse y los sacerdotes no pasan de ser ciudadanos particulares. El mundo físico y la propia conducta humana son sometidos a la lógica instrumental del conocimiento científico. Pero la moral burguesa sigue estando regida, de forma vergonzante, por los principios de la religión cristiana. El cristianismo puritano sigue vigente tras la ascética propia de la racionalidad moderna.

En estas condiciones, la experiencia de lo sagrado se desplaza de la religión al arte. Pero a un arte que ya no sirve a los soberanos regios y eclesiásticos, sino que pretende afirmarse a sí mismo, especialmente a partir del romanticismo, como un valor absoluto. Sólo la creación artística y literaria trasciende el orden de la racionalidad económica, política y científica. Los museos, los teatros, las bibliotecas y las salas de conciertos se convierten en los templos de la modernidad. Los artistas y escritores modernos heredan esa soberanía que era el privilegio de los antiguos reyes y sacerdotes. Pero se trata de una soberanía que los aparta de la búsqueda del rango y de la riqueza. Si pretenden hacerse valer por medio de sus creaciones, si pretenden obtener por medio de ellas un prestigio social y una ganancia económica, están sometiéndolas nuevamente al principio de la utilidad y están convirtiéndose a sí mismos, una vez más, en siervos. Y esa es precisamente la situación contradictoria del arte profano en las sociedades modernas: ya no sirve a los antiguos reyes y sacerdotes, pero sirve a un Estado y a un mercado secularizados.

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, dadas las inconsecuencias que la caracterizan en cada uno de los tres procesos mencionados. Para Bataille, las dos propuestas de modernización más radicales son 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 llevar 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. Una vez superadas tales divisiones, el "gobierno de los hombres" será sustituido por la "administración de las cosas". Pero dentro de esa sociedad completamente igualitaria y racionalmente administrada no queda lugar alguno para la irracionalidad del juego, de la fiesta, del erotismo, del arte, en fin, de lo sagrado. En la sociedad comunista ya no habrá señores y siervos, pero todos los hombres serán igualmente siervos de una legalidad que se habrá vuelto inviolable, de una racionalidad que regulará exhaustivamente los más diversos ámbitos de la experiencia.

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. Nietzsche cree que al hombre le es efectivamente posible dejar de ser un "hombre pequeño", trascender su propia humanidad servil y acceder a una humanidad plenamente soberana. Pero no cree que tal soberanía pueda ser alcanzada por todos los hombres, no cree que deba ser propuesta como un ideal universal, como una posibilidad abierta a cualquiera, sino que inevitablemente habrá de ser el distintivo de una minoría, de una nueva aristocracia, la de los "espíritus libres", la de los verdaderos artistas (creadores de sí mismos), la de los "superhombres".

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, y muy especialmente en *La soberanía*.

Durante los años treinta, Bataille profesó un comunismo revolucionario, aunque abiertamente disidente con respecto al comunismo soviético. En aquellos años de auge del fascismo y del estalinismo, creía posible realizar una revolución que fuera a un tiempo antiburguesa y antitotalitaria. En cambio, tras la derrota del fascismo y el comienzo de la "guerra fría" entre EE.UU. y la U.R.S.S., Bataille rechaza la idea de una "revolución mundial", porque

crea que sólo podría darse asociada a una tercera y devastadora guerra entre las grandes potencias nucleares, y porque no cree que el estalinismo sea un modelo universalizable.

En el análisis de ese modelo, Bataille señala una doble paradoja. En primer lugar, los bolcheviques rusos abolieron la soberanía tradicional de los zares para devolvérsela a los súbditos sojuzgados por ellos, como ya habían hecho más de un siglo antes los republicanos franceses, al decapitar a su rey, pero los bolcheviques pretendían ir más lejos que éstos, pretendían abolir también la división entre las clases sociales y entre las naciones; sin embargo, sometieron a todos sus compatriotas a una condición servil (tanto en el orden económico, en cuanto trabajadores, como en el orden político, en cuanto ciudadanos), fomentaron el nacionalismo militarista mediante la doctrina estalinista del "socialismo en un solo país" y acabaron creando un caudillaje despótico que, a semejanza del caudillaje fascista, pretendía reunir en sí los componentes militares y religiosos de las antiguas teocracias.

Pero esta primera paradoja no lleva a Bataille a repudiar el comunismo y a ensalzar el capitalismo. Ni siquiera cree que baste una mera condena moral del estalinismo (este es el motivo de su polémica con Camus). Considera que esa condena, realizada por muchos disidentes comunistas, corre el riesgo de confundirse con el discurso autocomplaciente del liberalismo burgués. Y él se niega a aceptar la alternativa entre el liberalismo y el estalinismo, tal y como se planteaba en aquellos primeros años de la "guerra fría". Al contrario, cree que la política de los países capitalistas (con EE.UU. a la cabeza) y la de los países comunistas (con la U.R.S.S. a la cabeza) son mutuamente dependientes y no son explicables más que a partir de esa interdependencia. Así, considera que fue la presión de Occidente la que obligó a los bolcheviques rusos a desarrollar el "socialismo en un solo país", a emprender una industrialización muy costosa para los trabajadores (centrada en la producción de bienes de equipo y no de bienes de consumo) y a internarse por el camino del despotismo y del militarismo. Pero, de rebote, cree que el acelerado desarrollo económico y militar de la U.R.S.S. fue el que obligó a EE.UU. a poner en marcha el "plan Marshall" para ayudar a la recuperación de Europa y evitar así que ésta sufriera la atracción del comunismo.

Bataille supo ver con claridad que ante la amenaza soviética no se podía responder exclusivamente con una condena moral y con una política militar disuasoria, sino que era preciso promover un acercamiento entre ambos mundos y una profunda reforma de la propia sociedad capitalista. Para Bataille, en efecto, el verdadero problema de la humanidad contemporánea no consiste en elegir entre dos modelos de sociedad alternativos (pues él estaba convencido, ya en 1953, de que tarde o temprano, si se quería evitar una guerra nuclear devastadora, ambos tipos de sociedad tendrían que llegar a aproximarse entre sí), sino en afrontar un conflicto mucho más esencial e irresoluble: el que se da entre la humanidad profana o servil y la humanidad sagrada o soberana, entre la racionalidad ética (que para él estaba representada por un comunismo democrático de dimensiones planetarias) y la irracionalidad estética (que es la que se manifiesta

en el juego, en el arte, en la literatura, en la fiesta, en el amor, en el duelo, en toda forma de comunicación afectiva entre los seres).

Esto nos lleva a una segunda y más profunda paradoja, que afecta no a la patología estalinista del comunismo sino al proyecto comunista en cuanto tal. En realidad, afecta a todo humanismo, a toda pretensión de determinar de forma universal y definitiva los límites de lo humano. Por un lado, el comunismo pretende afirmar radicalmente la igualdad de todos los hombres, pretende universalizar la dignidad humana, estableciendo su esencial "equivalencia" frente a toda "distinción", frente a toda forma de "explotación del hombre por el hombre"<sup>14</sup>. Pero para ello no puede dejar de establecer una "distinción" entre lo humano y lo inhumano (o lo animal), entre lo prescrito y lo prohibido, que es precisamente la base de toda jerarquía social, de toda diferenciación entre los hombres, de modo que la humanidad vuelve a ser una cuestión de grado, de rango, de más o menos. Así, puesto que lo que se prohíbe es la explotación, quienes sean tachados de explotadores perderán por ello mismo la dignidad humana, serán rebajados a la condición de animales y podrán ser tratados como tales: podrá serles legítimamente negada la vida, o al menos la dignidad de una vida plenamente humana. Con ello, dice Bataille, se pretende ignorar la irresoluble paradoja: quienes explotan a otros hombres son también hombres. Se pretende ignorar que la búsqueda del rango es tan humana como su opuesto: la búsqueda del amor.

Al señalar esta paradoja inherente al comunismo, Bataille no pretende oponerse a él, puesto que se trata de una paradoja consustancial a toda definición de lo humano. Toda definición de la identidad de lo humano se establece mediante una diferencia con respecto a lo no humano, y esta diferencia es la que hace posible la jerarquía entre un mayor o menor grado de humanidad, y por tanto la "distinción" o división social entre unos seres humanos y otros. No hay modo de escapar a esta paradoja. Sólo nos cabe reconocerla como tal, es decir, reconocer que la humanidad no es algo dado de una vez por todas, algo claramente sabido por la razón y establecido por la ley, sino algo que se instituye y se transgrede incesantemente, inevitablemente.

Esto nos lleva de nuevo a Nietzsche, a la concepción que Nietzsche tiene del hombre como un ser que se hace y se deshace a través de la historia, como un artista de sí mismo, como un creador que libremente da forma a su propia vida. Bataille no se considera un "comentador" de Nietzsche, sino un "igual" a él, pero al mismo tiempo cree necesario cuestionar su pensamiento en un punto decisivo. Nietzsche proclamó la "muerte de Dios" y reivindicó para el hombre una subjetividad soberana, pero esa subjetividad la consideró como el privilegio de unos pocos seres elegidos, y a menudo la confundió con el rango social propio de los soberanos tradicionales (es decir, de los líderes militares y religiosos)<sup>15</sup>. Ahora bien, una vez que esa soberanía tradicional ha

---

<sup>14</sup>En este sentido, la Declaración Universal de los Derechos Humanos es esencialmente comunista, aunque el texto aprobado por la O.N.U. en 1948 contara con la abstención de los países comunistas, por incluir el derecho a la propiedad privada de los medios de producción.

<sup>15</sup>Nietzsche (...) no tuvo una conciencia decididamente clara de la oposición, completamente tajante, que debía

sido abolida por las instituciones económicas y políticas de la modernidad, no puede seguir subsistiendo más que de forma imaginaria, por ejemplo a través de esa ficción literaria que es la figura de Zaratustra, y que Bataille califica como un "error impotente".

Para Bataille, el error más grave de Nietzsche está en haber confundido a menudo la soberanía con el poder, y en haber entendido a menudo este poder, esta "voluntad de poder", como una búsqueda de la autoconservación de la propia vida mediante la previsión del futuro y el dominio sobre los otros<sup>16</sup>. La soberanía, tal y como la entiende Bataille, tal y como a menudo la entiende el propio Nietzsche, es más bien lo contrario: la indiferencia con respecto al futuro y la renuncia a todo dominio, la afirmación del presente inmediato y la comunicación afectiva con los otros, es decir, la apertura al juego incierto del azar y del amor, hasta el extremo del extravío y de la impotencia, de la donación incondicional y de la pérdida de sí.

La "soberanía auténtica" no puede ser confundida con su contrario, que es el rango, la jerarquía social; ni puede ser considerada, por tanto, como el privilegio de unos pocos elegidos. Esta confusión o mezcla de contrarios era precisamente lo que caracterizaba a la "soberanía tradicional". Pero la modernidad, y especialmente la modernidad consumada, que para Bataille estaría representada por el comunismo, al abolir toda jerarquía social, crearía las condiciones para que se manifestase la auténtica soberanía, como una posibilidad de existencia abierta a todo ser humano.

Bataille se vió obligado a hacer esta revisión del pensamiento de Nietzsche ya desde los años treinta, precisamente por el uso que los nazis habían hecho de conceptos como los de "superhombre" y "voluntad de poder"<sup>17</sup>. En aquellos años, Bataille se esforzó en mostrar la incompatibilidad entre Nietzsche y el nacionalismo militarista, pues la "muerte de Dios" significaba la muerte de toda idea de "soberanía nacional", la muerte de toda comunidad política, cerrada sobre sí misma, y la apertura a una comunidad moral, "acéfala" e infinita. Esta revisión del pensamiento de Nietzsche la prosiguió Bataille en sus tres libros de la *Suma ateológica*, y especialmente en *Sobre Nietzsche*, no por casualidad subtítulo *Voluntad de suerte*, pues la aceptación trágica del azar, de lo indomeñable, de la inmanencia a la que todos pertenecemos, es para Bataille lo propio de la soberanía, radicalmente opuesta a la seguridad y a la trascendencia que pretende para sí el poderoso<sup>18</sup>. Por eso, mientras que Nietzsche habla del "superhombre" y

---

separar la soberanía tradicional y la de los "espíritus libres" de los que él hablaba", *La Souveraineté*, en *Œuvres complètes*, vol. VIII, o.c., p. 430, nota al pie.

<sup>16</sup>"Si me expresara con una cierta amplitud sobre la voluntad de poder, mi pensamiento sólo se mostraría como continuación del de Nietzsche mediante un rodeo. En mi opinión, el fallo de Nietzsche es incluso, esencialmente, no haber sabido ver la oposición entre la soberanía y el poder", *La Souveraineté*, en *Œuvres complètes*, vol. VIII, o.c., p. 401, nota al pie.

<sup>17</sup>Véase los textos publicados en 1937, en los números 2 y 3-4 de la revista *Acéphale*: "Nietzsche y los fascistas", "Heráclito", "Proposiciones", la reseña del libro de K. Jaspers sobre Nietzsche y "Crónica nietzscheana", traducidos al castellano en *Obras escogidas*, Barral, Barcelona, 1974, trad. de J. Jordá, pp. 125-147, 148, 149-156, 157-160 y 161-176, respectivamente.

<sup>18</sup>"En el momento en que escribo, 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 perdersen en la inmanencia, de luchar igualmente por todos los otros. Yo

del "hombre pequeño", de la "moral de los señores" y la "moral de los siervos", como si respondiesen a dos tipos diferentes de hombre, Bataille prefiere hablar de la "moral de la cumbre" y la "moral del ocaso", considerándolas como las dos dimensiones contrapuestas e inseparables de toda existencia humana<sup>19</sup>. Y esta doble relación dialéctica de contraposición y de mutua remisión entre "cumbre" y "ocaso", entre soberanía y poder, es precisamente el hilo conductor que recorre el texto de *La soberanía*. Si el poder es la adquisición, la ganancia, la acumulación de las propias fuerzas en la contienda económica y política con el resto de lo seres, la soberanía es la donación, la pérdida, la destrucción de las propias fuerzas en la comunicación afectiva (festiva, erótica o estética) con ellos. Si el poder es algo, "la soberanía no es NADA". Si el poderoso es alguien, el soberano no es NADIE.

Bataille comparte con Nietzsche la necesidad de reivindicar la dimensión estética o lúdica de la existencia humana, la consideración del hombre como un jubiloso creador de sí mismo. Bataille cree que el arte y la literatura son, en la sociedad moderna, los medios a través de los cuales la subjetividad sagrada o soberana puede manifestarse, comunicarse, haciendo posible una forma de comunidad que no es la del contrato sino la del amor, que no está basada en el interés propio sino en el deseo del otro. Para Bataille, soberanía y comunicación amorosa son una misma cosa, puesto que ambas significan que el ser se pone a sí mismo en juego y se abre incondicionalmente a los otros. El "hombre del arte soberano" es ese ser que se pone a sí mismo en juego en la operación soberana de la comunicación, pero precisamente por ello no puede aspirar a poseer un rango, un prestigio, una posición social elevada en el orden económico y político. La soberanía auténtica ha de ser compatible con la "equivalencia" económica y política de todos los seres humanos. Precisamente porque es irreductible a todo cálculo de intereses, el arte soberano no puede ser utilizado como una vía de ascenso o de promoción en la escala social. Por el contrario, si el "hombre del arte soberano" es capaz de *comunicar* con cualquier otro ser humano, lo es precisamente porque tiene el valor de desnudarse ante él, amorosamente, hasta el extremo de la risa y de las lágrimas, del fulgor y de las cenizas, de la inmolación y de la impotencia. Por eso, Bataille acaba el texto inacabado de *La soberanía* anunciando que va a hablar de Kafka y recordando lo principal: "La soberanía no es NADA".

Bataille dedicó a Kafka uno de los artículos publicados en la revista *Critique* y reunidos luego en *La literatura y el mal*<sup>20</sup>. En ese artículo alude a una encuesta que había hecho el

---

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*, no trascender más que un desecho, compuesto con afeites trascendentes. Si yo mismo no estuviese al nivel de un obrero, sentiría mi trascendencia por encima de él como un escupitajo pendiente sobre mi nariz. Esto lo experimento en el café, en los lugares públicos... Juzgo físicamente a seres con los que me junto, que no pueden estar por debajo, ni por encima. Difiero profundamente de un obrero, pero el sentimiento de *inmanencia* que tengo al hablarle, si la simpatía nos une, es el signo que indica mi lugar en el mundo: el de una ola entre las aguas. Mientras que los burgueses que trepan *secretamente* unos sobre otros me parecen condenados a la exterioridad vacía", en *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*, o.c., p. 193.

<sup>19</sup>*Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*, o.c., Segunda parte: "La cumbre y el ocaso", pp. 45-70.

<sup>20</sup>*La literatura y el mal*, Taurus, Madrid, 1977, trad. de L. Ortiz, pp. 111-124.

semanario comunista *Action*, poco después de la guerra, en la que se formulaba la pregunta: "¿Hay que quemar a Kafka?". No es extraña esa pregunta, ni es extraño que la hagan los comunistas, dice Bataille. Los libros de Kafka son "libros para el fuego". Si el comunismo es la acción por excelencia, la acción que se orienta al futuro y que pretende cambiar el mundo, sometiéndolo a la razón y a la ley, la literatura de Kafka es el testimonio de la inacción, de la impotencia, de la renuncia a tener razón y a tener derecho, de la infancia que se sabe culpable y que no obstante se niega a crecer, de la escritura como juego inútil que se sabe a un tiempo soberano e injustificable. La literatura de Kafka es una muestra de lo ruinoso que puede ser para un hombre el ejercicio del arte soberano. El propio Kafka fue muy consciente de ello. Por eso, se entregó a la escritura con una exigencia extrema, sacrificando a ella los valores de una vida adulta y razonable, pero no reclamó para sí ningún reconocimiento, ningún mérito, ninguna gloria. Al contrario, antes de morir, pidió a un amigo que destruyese todos sus escritos. Kafka sabía que "la soberanía no es NADA".

Precisamente por eso, Bataille no propone que quememos a los comunistas y que erijamos un pedestal a Kafka. En este final de siglo, cuando la sociedad moderna ya no sabe a dónde va, cuando el comunismo ha sido enterrado como idéntico al despotismo y el arte ha sido ensalzado como objeto de consumo ostentatorio, Bataille nos obliga a plantearnos una nueva pregunta: ¿es posible *comunicar* con Kafka, como Kafka, y al mismo tiempo *actuar* para cambiar el mundo, sometiéndolo a la razón y a la ley, conforme al proyecto comunista? Más aún, ¿es posible hacer lo uno sin hacer simultáneamente lo otro? Para Bataille, la modernidad consumada (a la que debería aspirar la humanidad presente) requiere a un tiempo del comunismo y de Kafka, es decir, requiere de la tensión irrenunciable, conscientemente mantenida, entre el orden de la racionalidad profana y el orden de la irracionalidad sagrada, entre la ética y la estética, entre el trabajo y el juego, entre la ley y la transgresión, entre la asociación contractual y la comunicación afectiva, entre la humanidad servil y la humanidad soberana.

## **5. Elogio de la doble moral**

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 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 (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 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.

Pero conviene insistir en algo decisivo: para Bataille, 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 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.

## Cronología de Georges Bataille\*

**1897-1913:** Georges Bataille fue el menor de dos hermanos. Nació en Billom el 10 de septiembre de 1897, pero tres o cuatro años después su familia se trasladó a Reims. Su padre, alcohólico y sifilítico, estaba ciego y sufría dolores que le enloquecían. Tanto para la madre como para los hijos, la convivencia con él era un verdadero calvario. A petición propia, Georges estudia interno en varios colegios, para huir de la familia.

**1914-1916:** Sus padres no le dieron formación religiosa alguna, pero él se adhirió al catolicismo en agosto de 1914. Ese mismo mes, se marcha de Reims con su madre y "abandonan" a su padre en manos de una criada. El ejército alemán avanzaba sobre Francia y el hermano mayor se había ido a luchar en el frente. Por esas mismas fechas, el joven Georges descubre que su vocación es la escritura y se propone "elaborar una filosofía paradójica". Al año siguiente, comienza a pensar en hacerse sacerdote o monje. Al mismo tiempo, intenta reunirse con su padre, pero le disuade su madre, que sufría delirios depresivos y había intentado suicidarse; el 6 de noviembre, el padre muere completamente solo. En 1916, Georges es movilizado, pero contrae una enfermedad pulmonar y no es enviado al frente.

**1917-1921:** En 1917, ingresa en el seminario de Saint-Flour (Cantal); sólo permanece en él durante el curso 1917-18, pero no abandona la idea de la vida religiosa. En 1918, entra en la École des Chartes, en Paris, y se instala en la capital. En 1920, lee *La risa*, de Henri Bergson, lectura que a un tiempo le decepciona y le hace comprender hasta qué punto la risa es esencial en la vida humana; tras una estancia en Londres y en el monasterio de Quart Abbey (en la isla de Wight), renuncia definitivamente a su vocación monástica.

**1922:** Concluidos sus estudios en la École des Chartes, es nombrado archivero-paleógrafo. Viaja a Madrid, a la École des Hautes Études hispaniques (hoy denominada Casa Velázquez); asiste a las corridas de toros y presencia la muerte del torero Manuel Granero. Es nombrado bibliotecario de la Bibliothèque Nationale de Paris, y regresa a la capital francesa. Lee *Más allá del bien y del mal*, de Nietzsche; se identifica plenamente con él y abandona definitivamente la fe cristiana.

**1923:** Comienza a cultivar una serie de lecturas (Freud, Dostoievski, Kierkegaard, Pascal, Platon, Hegel, Lautréamont...) y de amistades (Leon Chestov, Michel Leiris, el pintor André Masson, el antropólogo Alfred Métraux...) que serán decisivas en el nuevo rumbo que comienza a tomar su vida.

**1925:** Decide psicoanalizarse con Adrien Borel: el tratamiento duró sólo un año, pero a partir de entonces, según cuenta el propio Bataille, pudo dedicarse a escribir libremente. Paralelamente, comienza a vivir la noche parisina: frecuenta los burdeles y las "boîtes" donde se exhiben mujeres desnudas, y agarra unas tremendas borracheras.

**1927:** Escribe *El año solar* (que será publicado en 1931, con ilustraciones de Masson).

**1928:** Se casa con Sylvia Maklès. Bajo el pseudónimo de Lord Auch, publica clandestinamente *Historia del ojo*, un relato pornográfico parcialmente ambientado en España (en una España de aristócratas, curas y toreros).

**1929:** Funda y dirige una revista de arte y arqueología, *Documents*, desde la que polemizará violentamente con André Breton y los surrealistas.

**1931-1933:** Desaparece *Documents*. Conoce a Boris Souvarine y entra en su Círculo Comunista Democrático. Comienza a publicar en la revista *La Critique sociale*, dirigida por Souvarine, una importante serie de artículos: en 1932, "La crítica de los fundamentos de la dialéctica hegeliana"; en 1933, "La noción de gasto", "El problema del Estado" y "La estructura psicológica del fascismo". Durante unos meses, forma parte del grupo Masas.

**1934:** Asiste a un seminario de Alexandre Kojève sobre la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, que le influirá decisivamente. Comienza a escribir un libro sobre *El fascismo en Francia*, convencido de su inminente victoria. Sufre una profunda crisis, se separa de su mujer, mantiene relaciones amorosas efímeras, sigue acudiendo a "boîtes" y a burdeles (cosa que había venido haciendo durante diez años), bebe bastante y pone en peligro su salud. Conoce a Colette Peignot (que vivía con Souvarine desde 1930) e inicia con ella una intensa relación amorosa.

---

\* He elaborado esta Cronología a partir de la "Chronologie" publicada por Michel Surya en *Magazine littéraire*, 243, junio 1987, "Georges Bataille: la littérature, l'érotisme et la mort", pp. 18-25. Pero también he tenido en cuenta las informaciones aportadas por los editores de las *Œuvres complètes* de Bataille.

**1935:** Durante una estancia en España, escribe la novela autobiográfica *El azul del cielo* (publicada en 1957). Se reconcilia con Breton y los surrealistas, y con ellos funda *Contre-Attaque*, una revista revolucionaria que pretende combatir el capitalismo, el nacionalismo, el parlamentarismo y el puritanismo, oponiendo a los mitos fascistas unos nuevos mitos, bajo los auspicios de Sade, Fourier y Nietzsche. En marzo de 1936, los seguidores de Breton y de Bataille se enfrentan nuevamente entre sí, y *Contre-Attaque* desaparece. En junio de ese mismo año, aparece una nueva revista fundada por Bataille: *Acéphale* (Religión, Sociología, Filosofía), cuyo primer número está dedicado a "La Conjuración sagrada".

**1937:** Se constituye la sociedad secreta *Acéphale*, para actuar como núcleo esotérico de la revista del mismo nombre y del Colegio de Sociología sagrada, que en marzo de ese mismo año será creado por Bataille, Roger Caillois y Michel Leiris. A las sesiones del Colegio asistirán, entre otros, Adorno, Horkheimer y Benjamin. En abril, se crea la Sociedad de Psicología colectiva, de la que Bataille será nombrado vicepresidente; el primer tema a debatir: "Las actitudes ante la muerte". El número 2 de la revista *Acéphale* está dedicado a Nietzsche, y el número 3-4 a Dionisos. En verano, Bataille viaja con Colette Peignot a Italia (Siena, Florencia y Sicilia).

**1938:** Pronuncia la conferencia inaugural de la Sociedad de Psicología colectiva e imparte dos sesiones en el Colegio de Sociología. Se inicia en el yoga. El 7 de noviembre, muere Colette Peignot (tenía entonces 35 años). Bataille entra en una crisis profunda. Pero sigue trabajando: prepara el nº 4 de *Acéphale* (que aparece en 1939, redactado por él solo) y el 13 de diciembre imparte una nueva sesión en el Colegio de Sociología.

**1939:** Junto con Michel Leiris, publica el primer volumen de los escritos póstumos de "Laura" (Colette Peignot): *Lo sagrado, Poemas* y otros textos. El 4 de julio, dirige en solitario la última sesión del Colegio de Sociología. El 5 de septiembre, comienza a escribir *El culpable*. En octubre, inicia una relación amorosa con Denise Rollin Le Gentil.

**1940:** Comienza a escribir *La experiencia interior*. Sigue trabajando en la Bibliothèque Nationale. Organiza sesiones de lectura y debate de sus textos. Conoce a Maurice Blanchot, a quien admira. Publica *Madame Edwarda*, bajo el pseudónimo de Pierre Angélique. Walter Benjamin, poco antes de huir hacia España, le confía sus escritos inéditos.

**1942:** Sufre una tuberculosis pulmonar y abandona temporalmente París y su empleo de bibliotecario. Concluye *La experiencia interior*. Escribe *La Orestiada*, *El muerto* y *La vida de Laura*.

**1943:** Publica *La experiencia interior* y concluye *El culpable*. Conoce a Diane Kotchoubey de Beauharnais, una joven de veintitrés años que se convierte en su compañera. Escribe los poemas de *Lo arcangélico*. Publica con Michel Leiris el segundo volumen de los escritos de "Laura": *Historia de una niña*. Publica *El pequeño* (fechado en 1934), bajo el pseudónimo de Louis Trente. Escribe los poemas de *La tumba de Luis XXX*. Sartre publica un violento artículo contra él: "Un nuevo místico".

**1944:** Escribe *Sobre Nietzsche*. Publica *El culpable*. Pronuncia una conferencia sobre el pecado, a la que asisten, entre otros, Blanchot, Simone de Beauvoir, Camus, Daniélou, De Gandillac, Hyppolite, Klossowski, Leiris, Gabriel Marcel, Merleau Ponty, Paulhan y Sartre. Se da una aparente reconciliación con este último. Sufre de nuevo un ataque de tuberculosis. Escribe *Historia de ratas*, *Dianus*, *El alehuya (Catecismo de Dianus)* y *Julia*. Publica *Lo arcangélico*.

**1945:** Publica *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*, que junto con *La experiencia interior* y *El culpable* constituye lo que el propio Bataille denominó la *Suma ateológica*. Publica también *La Orestiada*. Escribe *Método de meditación*.

**1946:** Funda la revista *Critique*. Escribe un prefacio para *La bruja*, de Michelet. Hace amistad con Michaux, Giacometti y Genet. Se divorcia de su primera mujer, Silvia Maklès, que luego se casará con Jacques Lacan.

**1947:** Publica *El alehuya (Catecismo de Dianus)*, ilustrado por Jean Fautrier, el *Método de meditación* y la *Historia de ratas (Diario de Dianus)*, con aguafuertes de Giacometti. Publica más de veinte artículos en la revista *Critique*. Pasa por grandes dificultades económicas.

**1948:** Escribe *Teoría de la religión*. Bataille pensaba publicarla como continuación de la *Suma ateológica*, pero sólo verá la luz póstumamente. *Critique* es premiada como la mejor revista del año. Publica en ella 22 artículos.

**1949:** En Éditions de Minuit, en la colección "El uso de las riquezas", dirigida por él, publica *La parte maldita, I. La destrucción. Ensayo de economía general*. Se encuentra sin dinero y regresa a su empleo de bibliotecario. Publica *Eponine*, recogido luego en *El cura C*. La revista *Critique* interrumpe su publicación durante un año.

**1950:** Publica *El cura C.* Reaparece *Critique*, en la que publica 7 artículos. Escribe *Mi madre* (publicado póstumamente). Escribe un prefacio para *Justine*, de Sade.

**1951:** El 16 de enero, se casa con Diane Kotchoubey de Beauharnais. Escribe *Historia del erotismo*, pensada como volumen segundo de *La parte maldita*, pero será refundida en una nueva versión: *El erotismo*. Es nombrado conservador de la Biblioteca municipal de Orléans. Escribe *El surrealismo al día*, relato autobiográfico que quedará inacabado e inédito. Tras la polémica suscitada por el libro de Albert Camus, *El hombre rebelde*, Bataille trata de reconciliar a Sartre con su autor.

**1952:** Pronuncia varias conferencias, entre ellas "El no-saber y la rebelión". Bataille piensa agregarlas a la *Teoría de la religión* para componer un nuevo libro: *Morir de risa y reír de muerte: los efectos del no-saber*, que no verá la luz.

**1953:** Escribe *Postscriptum: 1953*, para una reedición de *La experiencia interior*. Escribe el tercer volumen de *La parte maldita*, con el título *La soberanía*; Bataille había pensado darle otro título: *Nietzsche y el comunismo*; este libro quedó inédito, pero algunos de sus capítulos fueron publicados como artículos en diversas revistas, entre 1950 y 1956. Bataille proyecta también otros libros: sobre las pinturas de Lascaux, sobre Manet, sobre Sade, sobre Albert Camus. Publica 6 artículos en *Critique*.

**1954:** Reedita *La experiencia interior*, a la que incorpora el *Postscriptum* y el *Método de meditación*. Con el título *La tumba de Luis XXX*, reúne poemas escritos entre 1942 y 1945. Publica otra serie de poemas: *El ser indiferenciado no es nada*. Escribe un prefacio para una edición inglesa de los *120 días de Sodoma*, de Sade.

**1955:** Publica *La pintura prehistórica: Lascaux o el nacimiento del arte*. Publica también *Manet*. Sufre graves problemas de salud: le diagnostican arterioesclerosis cervical. Dice a sus amigos que está condenado. Martin Heidegger dice de él: "Georges Bataille es hoy la mejor cabeza pensante francesa".

**1956:** Se reedita *Madame Edwarda*, con el pseudónimo de Pierre Angélique y un prefacio firmado por Bataille. Declara, junto con Breton, Cocteau y Paulhan, en el proceso judicial abierto a Pauvert, editor de los *120 días de Sodoma*. Publica 3 artículos en *Critique*, uno de ellos sobre *Tristes trópicos*, de C. Lévi-Strauss.

**1957:** Publica *El azul del cielo*, 22 años después de haber sido escrito. Es hospitalizado dos veces, gravemente enfermo. Publica *La literatura y el mal*, colección de artículos publicados en *Critique* (sobre Emily Brontë, Baudelaire, Michelet, Blake, Sade, Proust, Kafka y Genet). Publica *El erotismo*, inicialmente pensado como segundo volumen de *La parte maldita*. Proyecta una nueva revista dedicada a la sexualidad, *Genèse*, que no llegará a editarse. Concede una entrevista a Marguerite Duras, publicada el 12 de diciembre en *France-Observateur*.

**1958:** A pesar de su mala salud, sigue trabajando en la Biblioteca municipal de Orléans. Concede una entrevista a la televisión francesa. La revista *La Ciguë* le rinde homenaje en su primer número. Trabaja en un libro sobre el proceso de Gilles de Rais.

**1959:** Comienza a escribir un libro sobre el erotismo en la pintura, desde el arte rupestre de la cueva de Lascaux hasta la pintura surrealista: *Las lágrimas de Eros*. Publica *El proceso de Gilles de Rais*.

**1960:** Se queja a sus amigos de su mala salud y de su dificultad para escribir.

**1961:** Publica *Las lágrimas de Eros*. Reedita *El culpable*, al que se incorpora *El Aleluya*.

**1962:** Trabaja en un prefacio para *Odio a la poesía*, que pretendía reeditar con el nuevo título de *Lo imposible*. Pide ser trasladado a la Bibliothèque Nationale de Paris y se le concede, pero no llegará a ocupar su nuevo puesto. Se instala en Paris. Proyecta una reedición bastante modificada de *La parte maldita, I. La destrucción*. Muere la mañana del 8 de julio. Es enterrado en Vézelay, en el pequeño cementerio próximo a la iglesia. Una simple losa funeraria lo indica: *Georges Bataille, 1897-1962*.

## Bibliografía de y sobre Georges Bataille

### 1. OBRAS

-*Oeuvres complètes*, 12 vols., present. de M. Foucault, ed. de D. Hollier, T. Klossowski, M. Leduc, H. Ronse y J.-M. Rey, Gallimard, Paris, 1970-1988.

### 2. TRADUCCIONES

- El ojo pineal*, precedido de *El ano solar* y *Sacrificos*, trad. de M. Arranz, Pre-textos, Valencia, 1979.
- Historia del ojo*, prólogo de M. Vargas Llosa, trad. de A. Escotado, ilustrac. de Hans Bellmer, Tusquets, Barcelona, 1989.
- Obras escogidas*, selecc. de M. Vargas Llosa, trad. de Joaquín Jordá, Barral, Barcelona, 1974 (Selección de artículos, reseñas, manifiestos y otros textos breves de los años treinta).
- Documentos*, selecc. de B. Noël, trad. de Inés Cano, Monte Avila, Caracas, 1969.
- El Estado y el problema del fascismo*, trad. de P. Guillem, revis. por J.L. Villacañas y A. Campillo, introd. de A. Campillo, Pre-textos/Univ. de Murcia, Valencia, 1993.
- El pequeño*, trad. de M. Arranz, Pre-textos, Valencia, 1977.
- El Colegio de Sociología (1937-1939)*, ed. de D. Hollier, trad. de M. Armiño, Taurus, Madrid, 1982. Incluye textos de G. Bataille, R. Caillois, R.M. Guastalla, P. Klossowski, A. Kojève, M. Leiris, A. Lewitzky, H. Mayer, J. Paulhan, J. Wahl, etc.
- El culpable*, seguido de *El Alehuya* y de *Fragmentos inéditos*, trad. de F. Savater, Taurus, Madrid, 1974.
- La experiencia interior*, seguida del *Método de meditación* y del *Post-scriptum 1953*, trad. de F. Savater, Taurus, Madrid, 1973.
- Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*, trad. de F. Savater, Taurus, Madrid, 1972.
- El Alehuya y otros textos*, selec., trad. y present. de F. Savater, Alianza, Madrid, 1981.
- Madame Edwarda*, seguido de *El muerto*, trad. de A. Escotado y E. Fontalba, ilustrac. de Hans Bellmer, Tusquets, Barcelona, 1981.
- Teoría de la religión*, texto establecido por Thadée Klossowski, trad. de F. Savater, Taurus, Madrid, 1975.
- 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.
- Mi madre*, trad. de Paula Brines, Tusquets, Barcelona, 1992, 2ª ed.
- El cura C.*, trad. de A. Desmond, Icaria, Barcelona, 1991, 2ª ed.
- Lo arcangélico y otros poemas*, Visor, Madrid, 1982.
- Poemas*, trad. de M. Arranz (ed. bilingüe), Pre-textos, Valencia, 1980.
- Lo imposible*, Villalar, Madrid, 1978.
- El azul del cielo*, trad. de R. García, Tusquets, Barcelona, 1990, 2ª ed.
- La literatura y el mal*, trad. de L. Ortiz, pref. de R. Conte, Taurus, Madrid, 1977, 3ª ed..
- La literatura como lujo*, Cátedra, Madrid, 1993. Selección de textos de crítica literaria.
- El erotismo*, trad. de A. Vicens, Tusquets, Barcelona, 1992, 6ª ed.
- El verdadero Barba-Azul (La tragedia de Gilles de Rais)*, Tusquets, Barcelona, 1972.
- Breve historia del erotismo*, trad. de A. Drazul, Caldén, Buenos Aires, 1976. Se trata de una versión castellana de *Las lágrimas de Eros*, aunque los editores no lo indican ni justifican el cambio de título.
- Las lágrimas de Eros*, trad. De David Fernández, introd. de J. M. Lo Duca, Tusquets, Barcelona, 1991.

### 3. ESTUDIOS

- Bataille*, Actas del Coloquio de Cerisy-La-Salle, junio 1972, U.G.E. (Col. 10/18), Paris, 1973.
- BLANCHOT, M., *L'Amitié*, Gallimard, Paris, 1971, y *La communauté inavouable*, Minuit, Paris, 1984.
- CAMPILLO, A., "Georges Bataille: la comunidad infinita", en G. Bataille, *El Estado y el problema del fascismo*, Pre-textos/Univ. de Murcia, 1993, pp.VII-XXV.
- CIAMPA, M. y F. DI STEFANO (ed.), *Sulla fine della storia. Saggi su Hegel*, Liguori, Nápoles, 1985.
- DERRIDA, Jacques, "De la economía restringida a la economía general. Un hegelianismo sin reserva", en *La escritura y la diferencia*, trad. de P. Peñalver Gómez, Anthropos, Barcelona, 1989, pp. 344-382.
- FOUCAULT, Michel, "Préface a la transgression", *Critique*, nº 195-196, "Hommage a Georges Bataille", agosto-septiembre 1963, pp. 751-769.
- "Georges Bataille: la littérature, l'érotisme et la mort", en *Magazine littéraire*, nº 243, junio 1987.
- HABERMAS, J., "Entre erotismo y economía general: Bataille", en *El discurso filosófico de la modernidad*, trad. de M. Jiménez Redondo, Taurus, Madrid, 1989, pp. 255-284.

- HOLLIER, D., *La prise de la Concorde. Essais sur Georges Bataille*, Gallimard, Paris, 1974.
- Hommage a Georges Bataille*, Minuit, Paris, 1991 (Reimpresión facsímil de la revista *Critique*, nº 195-196, "Hommage a Georges Bataille", agosto-septiembre 1963).
- KLOSSOWSKI, P., "L'expérience de la Mort de Dieu chez Nietzsche, et la nostalgie d'une expérience authentique chez Georges Bataille", en *Sade mon prochain*, Seuil, Paris, 1947, y "La messe de Georges Bataille. A propos de "L'abbé C.", en *Un si fineste désir*, Seuil, Paris, 1963.
- LECOQ, D. y J.-L. LORY, *Écrits d'ailleurs. Georges Bataille et les ethnologues*, Maison des Sciences de l'Homme, Paris, 1987.
- LIBERTSON, J., *Proximity: Levinas, Blanchot, Bataille and communication*, Martinus Hijhoff, Boston/London/The Hague, 1982.
- MACHEREY, P., "Georges Bataille et le renversement matérialiste", en *A quoi pense la littérature? Exercices de philosophie littéraire*, P.U.F., Paris, 1990, cap. 6, pp. 97-114.
- MAIELLO, G., *Georges Bataille*, Liguori, Nápoles, 1983.
- MARMANDE, F., *Georges Bataille politique*, Presses Universitaires de Lyon, Lyon, 1985, y *L'indifférence des ruines: variations sur l'écriture du "Bleu du ciel"*, Parenthèses, Marsella, 1985.
- MOREY, M., "Excessere omnes...: Invitación a la lectura de Georges Bataille" y "Georges Bataille: sacrificio y experiencia pura", en *Psiquemáquinas*, Montesinos, Barcelona, 1990, pp. 182-194 y 251-261.
- NANCY, J.-L., *La communauté désœuvrée*, Bourgois, Paris, 1986.
- STRAGA, A., "Politica e comunità in Georges Bataille", en Umberto CURI (ed.), *I limiti della politica*, Milán, FrancoAngeli, 1991, pp. 221-267.
- ESPOSITO, R., "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.
- PASI, C., *La favola dell'occhio*, Liguori, Nápoles, 1987.
- PERNIOLA, M., *Georges Bataille e il negativo*, Feltrinelli, Milán, 1977, y *L'instant éternel. Bataille et la pensée de la marginalité*, Méridiens, Paris, 1982.
- RENARD, J.-C., *L'Expérience intérieure" de G. B. ou la négation du Mystère*, Seuil, Paris, 1987.
- RICHMAN, M.H., *Reading Georges Bataille Beyond the Gift*, Johns Hopkins Univ., Baltimore, 1982.
- RONCHI, R., *Bataille, Lévinas, Blanchot. Un sapere passionale*, Spirali, Milán, 1985.
- RISSET, J. (ed.), *Georges Bataille: il politico e il sacro*, Liguori, Nápoles, 1987.
- SASSO, R., *Georges Bataille: le système du non-savoir. Une ontologie du jeu*, Minuit, Paris, 1978.
- STOEKL, A., *Politics, Writing, Mutilation. The Cases of Bataille, Blanchot, Roussel, Leiris and Ponge*, Univ. of Minneapolis Press, Minneapolis, 1985.

#### 4. BIOGRAFÍA Y CORRESPONDENCIA

- SURYA, M., *Georges Bataille: la mort à l'œuvre*, Séguier, Paris, 1987.
- FARDOULIS-LAGRANGE, M., *Georges Bataille ou l'ami présomptueux*, Le Soleil Noir, Paris, 1969.
- LAURA (Colette Peignot), *Écrits, fragments, lettres*, Pauvert, Paris, 1985.
- PRÉVOST, P., *Pierre Prévost rencontre Georges Bataille, 1937-1947*, Jean-Michel Place, Paris, 1987.
- LE BOULER, J.-P. (ed.), *Bataille, Lettres à Roger Caillois*, Folle Avoine, Paris, 1987.