

## Georges Bataille: la comunidad infinita\*

Antonio Campillo\*\*

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

(G. Bataille, La representación de *Numancia*, en "Crónica nietzscheana")

Ahora que el siglo XX se acerca a su fin, podemos asegurar que Georges Bataille (1897-1962) ha sido uno de sus más lúcidos testigos. Golpeado por dolorosas experiencias personales y gigantescas catástrofes sociales, fascinado por la explosiva fuerza de las grandes multitudes urbanas, espantado por el enorme poder movilizador de los sentimientos nacionalistas y militaristas, embriagado por los más intensos arrebatos de la carne y del espíritu, aprendió a padecer, a conmovirse, a dejarse atravesar por la terrible y devastadora violencia de los acontecimientos. En pocas palabras, aprendió a vivir en compañía de la muerte.

Con una tenacidad implacable, hizo de su propio cuerpo un sismógrafo de alta precisión, tan extremadamente sensible como para registrar los más secretos temblores de la existencia humana. Con la meticulosidad de un bibliotecario (el oficio que le dió de comer durante toda su vida) y la fiebre de una víctima sacrificial (dispuesta a arder y a consumirse en el fuego del

---

\* Publicado como introducción en Georges Bataille, *El Estado y el problema del fascismo*, Pretextos/Universidad de Murcia, Colección Hestia-Diké, nº 1, introducción de A. Campillo y traducción de Pilar Guillem Gilabert, revisada por J.L. Villacañas y A. CampilloValencia, 1993, pp. VII-XXV.

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

conocimiento), fue registrando esas agitaciones a un tiempo masivas e íntimas. Y lo hizo durante las tres décadas centrales de este siglo, tal vez las más trágicas y delirantes que Europa haya conocido. No es extraño que ahora, treinta años después de su muerte, cuando el cielo de la historia vuelve a cubrirse de negros nubarrones, los escritos de Bataille adquieran una actualidad inesperada.

Ahora que el derrumbe del totalitarismo soviético ha hecho rebrotar la vieja alternativa entre el liberalismo y el nacionalismo, entre el individualismo y el comunitarismo, entre la *igualdad* jurídica y las *diferencias* históricas, entre el primado de la *ley* y el primado de la *sangre*, entre los vínculos por *adscripción voluntaria* y los vínculos por *pertenencia hereditaria*, en fin, entre la "sociedad" (*Gesellschaft*) y la "comunidad" (*Gemeinschaft*), se hace necesario releer a un autor que ya en los años treinta trató de mostrar los límites de una tal alternativa. A la luz del actual debate político, la lectura de Bataille se hace nuevamente imprescindible. En realidad, nunca ha dejado de serlo. De manera silenciosa y casi clandestina, como suele sucederles a cuantos se han dejado consumir en el fuego de la escritura, la huella de Georges Bataille ha ido abriendo profundos surcos en las corrientes más vivas del pensamiento contemporáneo.

La obra de Georges Bataille es un poliedro de infinitas caras. Hay quienes sólo conocen sus textos de creación y de crítica literaria. Ésta ha sido, ciertamente, su más temprana y persistente forma de escritura. Desde que, en 1928, bajo el pseudónimo de Lord Auch, apareció su primer libro (la *Historia del ojo*, parcialmente ambientada en España), Bataille continuó publicando, bajo el pseudónimo de Pierre Angélique, nuevos relatos pornográficos y algún que otro poemario (ilustrados por sus amigos pintores: Fautrier, Masson, Bellmer, Giacometti), la novela autobiográfica *El azul del cielo* (concluida en 1935, durante una estancia en Barcelona, aunque publicada en 1957) y numerosos artículos de crítica literaria (los más recientes fueron reunidos en *La literatura y el mal*). Pero todos estos textos no componen más que una pequeña parte de la actividad intelectual de Bataille. En cuanto al resto de sus escritos, no podemos agruparlos bajo el rótulo genérico de "ensayos" sin tener en cuenta, al mismo tiempo, sus diferencias temáticas y estilísticas. Estas diferencias responden a los tres grandes momentos históricos que a Bataille le tocó vivir: los agitados años treinta, la Segunda Guerra Mundial y la llamada "guerra fría".

Durante los años treinta, la actividad intelectual de Bataille está marcada por una ardiente vocación revolucionaria, una decidida resistencia contra el fascismo y una tormentosa relación de afinidad y de hostilidad con el movimiento surrealista. Toda esta actividad la desarrolla Bataille a través de revistas y asociaciones que él mismo dirige o en las que participa intensamente: *Documents*, desde donde polemiza con André Breton; el "Cercle Communiste Démocratique" y *La critique sociale*, dirigidos por Boris Souvarine; *Contre-Attaque*, editada en colaboración con los surrealistas; *Acéphale* y el "Collège de Sociologie sacrée", creados junto con Michel Leiris y Roger Caillois. Es entonces cuando escribe algunos de sus más importantes artículos: en 1933, "La noción de gasto", "El problema del Estado" y "La estructura psicológica del fascismo", los tres en *La critique sociale*; en 1934, inicia un libro que dejará inédito: *El fascismo en Francia*; en 1936, publica "Hacia la Revolución real", en *Contre-Attaque*; en 1937, "Nietzsche y los fascistas", "Proposiciones" y "Crónicas nietzscheanas", los tres en *Acéphale*. A todo esto hay que añadir los cursos impartidos en el Colegio de Sociología, entre 1937 y 1939.

A partir de 1939, tras la pérdida de su amada "Laura" (Colette Peignot), la crisis del Colegio de Sociología y el estallido de la Segunda Guerra Mundial, se inicia un nuevo período en la vida y en la escritura de Bataille. De 1939 a 1944, bajo el horror de la guerra y la ocupación de Francia por los nazis, inicia una meditación a un tiempo introspectiva y especulativa, angustiada y luminosa, fragmentaria y metódica. El resultado de esta meditación es lo que él mismo llamará la *Summe Athèologique*, compuesta por tres extraordinarios títulos: *El culpable*, *La experiencia interior* y *Sobre Nietzsche*. En estos tres libros, el pensamiento de Bataille alcanza su más alto grado de rigor conceptual y de dramatismo existencial.

En la posguerra, vuelve a emprender diversas iniciativas editoriales. A partir de 1946, funda y dirige la revista *Critique*, que tanta influencia tendrá en la cultura francesa de los años cincuenta y sesenta, y en cuyas páginas colaborarán autores como P. Klossowski, M. Blanchot, R. Barthes, M. Foucault, G. Deleuze, J. Derrida, J.-F. Lyotard, J. Baudrillard, etc. En los años de la "guerra fría", Bataille se propone elaborar un "ensayo de economía general" que permita dar cuenta del proceso de secularización sufrido por el Occidente moderno. Se propone, pues, elaborar una nueva filosofía de la historia, integrando en ella diversos elementos teóricos procedentes de Hegel y de Marx, de Weber y de Freud, de Durkheim y de Mauss. Un primer esbozo de esta amplia reflexión había sido ofrecido por

Bataille en "La noción de gasto". Las tesis centrales de este artículo son retomadas ahora en su excelente *Teoría de la religión* (1948) y en una gran obra que, con el título *La parte maldita*, debía constar de tres volúmenes: el primero fue publicado con el subtítulo *La destrucción* (1949), el segundo apareció como una obra independiente, *El erotismo* (1957), y el tercero, titulado *La soberanía* (1953), quedó inédito.

Los dos escritos que ahora presentamos fueron publicados en 1933, tras la llegada de Hitler al poder. Son artículos bastante tempranos, pero en ellos aparecen ya algunas de las ideas que Bataille desarrollará ulteriormente.<sup>1</sup> Están estrechamente ligados a la situación política de aquella década, pero revelan la extraordinaria capacidad del autor para tomar distancia con respecto a los acontecimientos y analizarlos con una penetrante lucidez. Por tanto, si queremos apreciar el valor de estos dos textos, hemos de situarlos en relación con su época, pero también en relación con los instrumentos teóricos que Bataille elaboró para analizarla. Con ello, no se trata de restarles fuerza alguna, sino todo lo contrario: se trata de devolverles su sorprendente actualidad.

Durante los años treinta, el régimen democrático sufre un descrédito radical en toda Europa. Para todos sus críticos, la democracia liberal es sinónimo de debilitamiento moral y de desagregación social. Desde la derecha, se la acusa de haber acabado con los vínculos comunitarios tradicionales, dejando la vía abierta al individualismo y al nihilismo. Desde la izquierda, se la acusa de su incapacidad para acabar con los desastrosos efectos del capitalismo, y sobre todo con la división social entre ricos y pobres, principal obstáculo para la constitución de una auténtica comunidad humana. En esta crítica de los límites históricos y filosóficos del liberalismo, no será extraño observar ciertos puntos de encuentro entre autores tan distantes como Martin Heidegger y Theodor W. Adorno, o entre Carl Schmitt y Walter Benjamin. En aquellos años, tras el éxito alcanzado por las grandes revoluciones sociales de los bolcheviques rusos, los fascistas italianos y los nazis alemanes, el ciclo histórico de la democracia burguesa parecía haber llegado a su fin. Fascistas y comunistas coincidían en la necesidad de la Revolución: unos y otros exigían el restablecimiento de un poder imperativo

---

<sup>1</sup>"El problema del Estado" apareció en septiembre de 1933, en el nº 9 de *La critique sociale*, pp. 105-107, y "La estructura psicológica del fascismo" apareció en noviembre de 1933, nº 10, pp. 159-165, y en marzo de 1934, nº 11, pp. 205-211 de la misma revista. Ambos textos se encuentran recogidos en el vol. I de las *Oeuvres complètes*, Gallimard, Paris, 1970, y fueron traducidos por vez primera al castellano en *Obras escogidas*, Barral, Barcelona, 1974.

que fuera capaz de acabar con la fragmentación social, aglutinando a las masas urbanas en una verdadera comunidad política.

Bataille siempre se consideró heredero de la tradición hegeliano-marxista, y en especial del análisis histórico de las relaciones de dominio. Para él, la noción marxista de "lucha de clases" no hace sino reelaborar la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo. Por eso, a partir de 1934, seguirá con verdadero entusiasmo los cursos de Alexandre Kojève sobre la *Fenomenología del espíritu*, y todavía en 1948 hablará de ellos como "el instrumento primero de la *conciencia de sí*", de modo que "nadie podría pretender la cultura sin haber asimilado sus contenidos".<sup>2</sup> Pero en el pensamiento de Bataille intervienen también otro tipo de influencias, que le llevarán a revisar profundamente algunos de los supuestos básicos de la filosofía hegeliano-marxista.

En primer lugar, estuvo muy interesado por las ciencias sociales de la época, especialmente por la sociología y la antropología francesas (E. Durkheim, M. Mauss, L. Lévy-Bruhl, A. Métraux), el psicoanálisis (S. Freud, O. Rank) y la teoría de la cultura (E. Cassirer), hasta el punto de crear un "Colegio de Sociología sagrada", destinado a estudiar los fenómenos sociales considerados anómicos o "heterogéneos". En segundo lugar, se vinculó muy estrechamente a las vanguardias artísticas y literarias de su tiempo, hizo suyo el ideal de una existencia estética, libre y soberana, y reivindicó el nombre de ciertos pintores y escritores -como Goya, Sade o La Fontaine- porque se habían atrevido a expresar experiencias extremas de ebriedad y de locura. Por último, proclamó su íntima "comunidad" con Nietzsche: "Mi vida, en compañía de Nietzsche, es comunidad, es una asociación, mi libro es esta asociación".<sup>3</sup> Y es precisamente esta "comunidad" con Nietzsche, más aún, esta misma idea de "comunidad", la que le llevará a reconocer, especialmente a partir de 1937, los límites de todo proyecto político -por no decir, sin más, los límites de todo proyecto, de toda proyección o producción racional del porvenir. En oposición frontal al uso que los nazis hicieron de Nietzsche, e incluso a la interpretación llevada a cabo por autores como Heidegger o Levinas, Bataille tratará de mostrar que la "voluntad de poder" nietzscheana no es en absoluto voluntad de dominio o de autoconservación,

---

<sup>2</sup> *Teoría de la religión*, Taurus, Barcelona, 1975, p. 122.

<sup>3</sup> *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*, Taurus, Madrid, 1972, p. 38.

sino todo lo contrario: "voluntad de suerte", es decir, de juego, de derroche, de pérdida, de sacrificio, de autoinmolación.<sup>4</sup>

Pero no es sólo el conflicto entre estos diversos intereses intelectuales lo que va a marcar decisivamente el pensamiento político de Bataille, sino también la exigencia de responder con nuevas armas teóricas a los dos grandes acontecimientos políticos de los años treinta: el fascismo y el stalinismo. Desde el primer momento, Bataille se mostrará muy crítico con el liberalismo burgués, pero se mostrará aún más crítico con los Estados totalitarios edificados por los revolucionarios fascistas y comunistas. De ahí que su deseo de Revolución se convierta en un deseo trágico. Por un lado, considera que la democracia burguesa carece de la autoridad suficiente para acabar con los antagonismos sociales y fundar una verdadera comunidad humana, puesto que el régimen democrático burgués consiste precisamente en un equilibrio precario entre fuerzas antagonistas; por otro lado, el régimen comunista edificado por los bolcheviques rusos se ha hecho tan totalitario como el régimen fascista, es decir, ha impuesto la unidad social por medio del terror, reafirmando el carácter nacionalista, militarista y expansionista del viejo imperio de los zares. Y, a pesar de todo, Bataille seguirá defendiendo, todavía en 1936, tras la formación del Frente Popular en Francia, la posibilidad de una revolución a un tiempo antiburguesa y antitotalitaria.

Para ello, considera necesario llevar a cabo una profunda revisión de la tradición hegeliano-marxista, especialmente en relación con los conceptos de Revolución, de Estado y de Progreso histórico. Ésta es la tarea que se plantea en "El problema del Estado": el movimiento revolucionario, que parecía estar destinado -mucho más que el liberalismo burgués- a la decapitación del Estado, ha desembocado más bien en un debilitamiento de las fuerzas revolucionarias y en la instauración de grandes Estados totalitarios. Según Bataille, esta nueva realidad política, característica del siglo XX, obliga a revisar las concepciones tradicionales que el movimiento obrero tenía tanto del Estado como de la Historia, y que en realidad habían sido elaboradas por el pensamiento burgués ilustrado.

---

<sup>4</sup> En "Nietzsche y los fascistas", Bataille afirma que el pensamiento de Hegel, por ser esencialmente político o proyectivo, ha podido dar lugar a hegelianismos de izquierda y de derecha, mientras que el pensamiento de Nietzsche, precisamente porque es esencialmente antipolítico o antiproyectivo, no puede servir de fundamento ni a una política de derechas ni a una política de izquierdas. No obstante, Bataille trató de subrayar aquello que Nietzsche y Marx tenían en común: su radical oposición tanto al liberalismo como al nacionalismo.

En cuanto a la Historia, el movimiento obrero ya no puede seguir contando con una concepción "optimista" y "geométrica" del futuro, ya no puede seguir confiando en el "ingenuo apocalipsis burgués". Esta confianza en un final feliz de la Historia, que ha animado a Marx y al socialismo en su conjunto, ha estado justificada "afectivamente", pero no "científicamente", y los nuevos acontecimientos políticos se han encargado de destruirla. Ante el reforzamiento del Estado por parte del fascismo y del stalinismo, la obstinación en mantener una concepción progresista de la Historia no sólo es grotesca sino peligrosa: "El optimismo puede llegar a ser equivalente a la muerte de la conciencia revolucionaria (...) Es la irrisión y no la salvaguardia de la pasión revolucionaria". El anhelo de Revolución ha de ser experimentado "dolorosamente, como una fuerza perecedera", y la antigua confianza en el futuro ha de ser sustituida por la "angustia". Usando una expresión hegeliana, Bataille considera que la conciencia revolucionaria ha de ser una "conciencia desgarrada", una "conciencia de la muerte posible": en otras palabras, una *conciencia trágica*. Esto no significa que el anhelo de Revolución deba ser abandonado, sino que, por el contrario, debe volver a extraer sus fuerzas de aquello que constituye su "origen", su "primera amante": no la certeza de un futuro feliz, sino la incertidumbre de un presente desdichado. Lo que hace que las masas se unan y se alcen violentamente contra sus dominadores no es la esperanza sino la desesperación, no la fe en el curso inexorable de la Historia sino la evidencia de su carácter caótico y absurdo, no la luminosa e ilusoria utopía sino la tenebrosa experiencia de la humillación y la miseria.<sup>5</sup>

Ahora bien, aquello sobre lo cual la "violencia de la desesperación" debe "fijar la atención" no es otra cosa que "el problema fundamental del Estado", ante el cual los grupos revolucionarios parecen padecer una "ceguera enfermiza". Bataille no sólo rechaza las respuestas tradicionales del liberalismo, sino también las del marxismo y el anarquismo. El problema político fundamental no consiste en conquistar y reorientar el aparato del Estado (como pretende el marxismo-leninismo), ni en destruirlo por completo (como pretende el anarquismo), sino en limitar "desde dentro" sus

---

<sup>5</sup> No por casualidad, esta necesidad de denunciar los desastrosos efectos políticos de la idea de progreso, y esta exigencia de fundar el anhelo revolucionario en la memoria del sufrimiento y no en la promesa del paraíso, volvemos a encontrarlas en las *Tesis de filosofía de la historia*, uno de los escritos inéditos que Walter Benjamin confió al propio Bataille en 1940, poco antes de huir hacia la frontera española. Durante su estancia en París, Benjamin había asistido a las sesiones del Colegio de Sociología, acompañado a veces de sus compatriotas Adorno y Horkheimer. Véase P. Missac, *Walter Benjamin, de un siglo al otro*, Gedisa, Barcelona, 1988, pp. 31-32.

totalitarios poderes. Esta "limitación interna" sólo puede conseguirse revitalizando el "principio de la democracia", pero no a partir de los viejos supuestos liberales sino a partir de las exigencias socialistas del movimiento obrero: "El principio de la democracia, desacreditado por la política liberal, no puede, pues, convertirse en una fuerza viva más que en función de la angustia provocada en las clases obreras por el nacimiento de los tres Estados todopoderosos". Es esta "angustia" la que obliga a revisar la teoría marxista de la Revolución y a tomar distancia con respecto a los bolcheviques rusos, pero es también la que obliga a tratar de comprender el éxito del fascismo.

Porque, a diferencia de todas las revoluciones clásicas, que han triunfado contra regímenes autocráticos (sea la monarquía francesa o el imperio zarista), el fascismo es el único movimiento revolucionario que ha logrado triunfar contra regímenes democráticos. Por eso es tan importante comprender de dónde procede su fuerza. Y esto es lo que Bataille se propone averiguar en "La estructura psicológica del fascismo". Una vez más, considera necesario enmendar la imagen excesivamente simple que el marxismo se ha formado del Estado y, en general, de la llamada "superestructura" política y religiosa. Para ello, el autor hace uso de la sociología francesa, de la filosofía alemana y del psicoanálisis. Pretende llevar a cabo un análisis "psicológico" del fascismo, pero esta psicología colectiva -que guarda notables analogías con el análisis del poder carismático llevado a cabo por Max Weber<sup>6</sup>, pero también con el magnífico estudio que Elías Canetti<sup>7</sup> emprendió, durante esos mismos años, sobre las relaciones entre las masas y el poder- pone en juego una nueva teoría económica, que no sólo tiene en cuenta el principio de utilidad sino también el principio de pérdida, de derroche, de gasto improductivo. Esta teoría había sido ya esbozada por Bataille en su artículo "La noción de gasto", precisamente para dar cuenta de las fuerzas o energías sociales de naturaleza "sagrada", "soberana" o "heterogénea". Ahora bien, este paso de una "teoría económica restringida" (fundada sobre el principio de utilidad) a una "teoría económica general" (fundada sobre el principio de pérdida), exige una nueva concepción de la historia, en donde ésta no sea pensada ya como el progreso de las sucesivas formas de conciencia (y de existencia)

---

<sup>6</sup> M. Weber, *Economía y sociedad*, FCE, México, 1964, pp. 847-889.

<sup>7</sup> E. Canetti, *Masa y poder*, Muchnik, Barcelona, 1977 (reed. en Alianza).

sino como la tensión eterna e irresoluble entre el principio "profano" de la utilidad y el principio "sagrado" del sacrificio o de la pérdida.

En "La estructura psicológica del fascismo", estos dos principios son denominados, según una distinción tomada de Durkheim, como lo "homogéneo" y lo "heterogéneo". Los elementos homogéneos de una sociedad son aquellos que se someten a leyes generales de utilidad y de conmensurabilidad, de modo que ninguna actividad homogénea es válida en sí sino en relación con otras, según una relación de funcionalidad medio-fin y de equivalencia económico-jurídica. Esta dimensión homogénea está destinada a asegurar la supervivencia de los individuos y de las sociedades, a protegerles de la muerte posible. Los hombres se aseguran la vida, pero a cambio se hacen esclavos del tiempo, es decir, del cálculo económico, del conocimiento científico-técnico y del orden jurídico-político. Según Bataille, esta dimensión homogénea de la sociedad es inherente a la existencia humana, si bien no ha cesado de ampliar su dominio desde la originaria aparición de la conciencia hasta la irrupción del capitalismo, de la tecnología y del Estado modernos.

Pero junto a esta dimensión homogénea de la sociedad se ha dado siempre una dimensión "heterogénea", igualmente inherente a cualquier forma de existencia humana. Los elementos heterogéneos son aquellos que se afirman como fines válidos en sí mismos, y que por tanto no admiten ningún tipo de dependencia funcional o de equivalencia general. Es el gasto improductivo, el derroche sin cálculo, el sacrificio sin beneficio, el éxtasis agonístico, tal y como se manifiestan en las fiestas, los juegos, los deportes, las construcciones suntuarias, las joyas, las artes, los lutos, las guerras, las revoluciones, los arrebatos eróticos, etc. En todos estos casos, la acción humana deja de ser medio para un fin, deja de estar motivada o justificada por algún bien último, deja de estar subordinada a un proyecto exterior o superior a ella, y se convierte en una afirmación soberana de sí misma. La *soberanía* es la voluntad de ser para sí, sin demora y sin reserva, es decir, de manera completa e inmediata. Pero esta afirmación soberana, paradójicamente, no puede realizarse más que a costa de poner en peligro la propia identidad, la propia integridad, la propia supervivencia. La vida sólo se afirma plenamente cuando se muestra dispuesta a consumirse a sí misma, a donarse ilimitadamente, a derrocharse y arder como una ofrenda en sacrificio.

Pero Bataille no se contenta con afirmar la existencia de tales actividades "heterogéneas", pues esto ya lo hacen las teorías económicas y

sociológicas de carácter utilitarista o funcionalista. Lo que Bataille afirma es que tales actividades no sólo no tienen un carácter subsidiario, marginal o patológico, sino que constituyen el verdadero fin al que se subordinan todas las otras actividades sociales. Lo que mantiene unida a una sociedad no son los elementos homogéneos que regulan sus actividades reproductivas sino los elementos heterogéneos que la hacen temblar de entusiasmo y de espanto, conmoviéndola de arriba a abajo y haciéndola arder masivamente hasta el borde de su propia ruina. Lo que ocurre es que estos elementos heterogéneos, precisamente porque hacen temblar de entusiasmo y de espanto, están rodeados de un aura sagrada y suscitan sentimientos encontrados de atracción y de repulsión.

Ahora bien, a lo largo de la historia, todos los grandes poderes políticos, militares y religiosos han tratado de separar dualísticamente lo atractivo y lo repulsivo, lo sagrado-puro y lo sagrado-impuro, lo superior y lo inferior, lo que excede por arriba y lo que excede por abajo, en una palabra, la muerte gloriosa y la muerte ignominiosa. Así lo han hecho siempre los caudillos militares, los líderes religiosos y los monarcas divinos, que han tratado de unir en su persona la doble soberanía militar y religiosa. De este modo, el soberano real se ha afirmado a sí mismo como un elemento heterogéneo noble y puro, situado por encima del conjunto homogéneo de la sociedad, pero también por encima de los elementos heterogéneos considerados plebeyos, impuros o inferiores. Ello ha permitido la alianza histórica entre las fuerzas imperativas o soberanas y la sociedad homogénea, una alianza destinada a asegurar la exclusión de las formas miserables o impuras de heterogeneidad. El resultado de esta alianza ha sido el Estado teocrático en sus diferentes formas (imperios, monarquías, caudillajes). El Estado es, pues, el resultado de una alianza entre los elementos homogéneos de la sociedad (la organización jurídico-económica) y los elementos heterogéneos de carácter imperativo (las fuerzas militares y religiosas). De este modo, la sociedad homogénea, que no puede encontrar en sí misma una razón de ser y de actuar, la halla en su sometimiento a fuerzas imperativas; y éstas, a su vez, hallan en el sometimiento de la sociedad homogénea un medio de perpetuarse a sí mismas. Y es que, en efecto, la verdadera soberanía, que en sí misma es voluntad de pérdida o de autoinmolación, sólo puede perpetuarse como dominación, es decir, como voluntad de poder o de autoconservación.

El fascismo no es sino la revitalización y culminación de esta milenaria teología política, la puesta al día de la antigua alianza entre las fuerzas

heterogéneas de la soberanía y las fuerzas homogéneas del Estado. Lo que le diferencia de las monarquías tradicionales es que pretende, al mismo tiempo, realizar una revolución social, esto es, una conjunción con los elementos heterogéneos inferiores, con las clases miserables de la sociedad. Por eso, la instancia soberana no recibe el nombre de Dios, sino el nombre de "pueblo", "nación" o "raza", si bien ésta se encarna, como en las antiguas monarquías, en la persona sagrada del Duce o del Führer.<sup>8</sup>

Según Bataille, el error del liberalismo y del marxismo ha estado en ignorar la enorme fuerza de los elementos heterogéneos de la sociedad, que son precisamente los que aseguran la cohesión entre los hombres. La única posibilidad de hacer triunfar una revolución social consiste en movilizar esos elementos sagrados o soberanos. Ahora bien, esa movilización sólo puede seguir dos direcciones: la nacionalista o la universalista, la de una comunidad cerrada y militarista o la de una comunidad abierta y sacrificial: "La vida exige unos hombres reunidos, y los hombres sólo se reúnen por un caudillo o por una tragedia".<sup>9</sup>

A partir de 1937, a medida que la guerra se hace cada vez más inminente, Bataille funda *Acéphale* y el Colegio de Sociología, y comienza a denunciar lo que fascistas y antifascistas (tanto liberales como comunistas) tienen en común: el militarismo inherente a las patrias. Es entonces cuando Bataille pone de manifiesto la profunda incompatibilidad entre Nietzsche y el nacionalismo. Nietzsche es el gran enemigo de todas las patrias, el gran mensajero de una "tierra de los hijos" (*Kinderland*), por oposición a la "tierra de los padres" (*Vaterland*). La "muerte de Dios" exige la muerte de toda teología política, es decir, de toda idea de soberanía nacional. Poco importa que esa soberanía sea establecida por tradición o por contrato, por vínculos de sangre o por vínculos legales. En este punto, no hay diferencia alguna entre el Estado liberal y el Estado fascista, pues ambos se remiten a la idea de soberanía nacional, a la idea de "pueblo" o de "nación". Ambos conciben

---

<sup>8</sup> Esta caracterización del fascismo como consumación del enlace entre el elemento heterogéneo de la soberanía y el elemento homogéneo del Estado guarda cierta relación con la teoría política de Carl Schmitt, e incluso con la dramática alternativa que Weber había previsto para Alemania: el encuentro o desencuentro entre el poder carismático del líder político y el poder burocrático de la moderna maquinaria del Estado. Ya en 1919, en su conferencia "La política como vocación", dirigida a los jóvenes estudiantes recién salidos del trauma de la guerra, Weber había dicho: "Sólo nos queda elegir entre la democracia caudillista con "máquina" o la democracia sin caudillos, es decir, la dominación de "políticos profesionales" sin vocación, sin esas cualidades íntimas y carismáticas que hacen al caudillo" (*El político y el científico*, Alianza, Madrid, 1967, p. 150).

<sup>9</sup> "Crónicas nietzscheanas", en *Obras escogidas*, o.c., p. 174.

la comunidad humana como una comunidad política, esto es, como una obra colectiva, como un producto histórico del propio hombre, pero también como un conjunto finito, como una comunidad cerrada en los confines de una *pólis* o Estado. En este tipo de comunidad, cada individuo puede reconocerse y afirmarse a sí mismo como miembro legítimo del conjunto a través de su identidad nacional con los otros.

Este sentimiento de pertenencia a una comunidad cerrada protege al individuo de aquello que amenaza su propia integridad: el contacto con lo otro, con lo extraño, con lo desconocido. Lo que más teme el individuo es su propia muerte, o lo que viene a ser lo mismo: la pérdida de su propia identidad en la confusión indistinta con todos los otros seres. Es esta angustia ante la pérdida de sí la que le hace tratar como enemigos a cuantos no forman parte de su misma comunidad política.<sup>10</sup> Es la voluntad de asegurar la perennidad de sí mismo y de la propia nación la que da origen a la guerra entre los pueblos: "La existencia nacional y militar están presentes en el mundo para intentar negar la muerte reduciéndola a una porción de gloria sin angustia". Y es este miedo a la muerte, este afán insensato de sobrevivir a costa de los otros, el que hace "zozobrar cualquier intento de comunidad universal".<sup>11</sup>

Bataille defiende la necesidad de una comunidad *acéfala*, sin Dios y sin rey, sin Führer y sin pueblo, sin padre y sin patria, es decir, una comunidad no nacional, no política, no susceptible de ser producida o proyectada por el propio hombre, y no cerrada en los confines de un Estado. Ahora bien, esa comunidad, precisamente porque no es política, no puede estar nunca dada en su integridad, como algo completo y acabado, sino que es por definición incompleta, inacabada, infinita, entregada siempre a su propia ruina, a su propia precariedad, a su propia muerte: "Pues la existencia universal es ilimitada y, en consecuencia, sin reposo: no encierra a la vida dentro de sí misma sino que la abre y la expelle a la inquietud del infinito. La existencia universal, eternamente inacabada, acéfala, un mundo parecido a una herida

---

<sup>10</sup> En un célebre texto de 1932, el jurista alemán Carl Schmitt, conocido por sus agudas críticas al Estado liberal y sus obtusos elogios al Estado totalitario, trató de fundamentar la esencia de la política, de toda comunidad política, en la oposición irreductible entre "amigo" y "enemigo". Así, un pueblo sólo adquiere existencia política, sólo se constituye como Estado soberano, cuando es capaz de enfrentarse militarmente a otros pueblos. La afirmación de la propia identidad política exige, como contrapartida, la negación de la identidad de los otros. La guerra es, pues, el "presupuesto" último sobre el que se funda toda comunidad política (*El concepto de lo político*, Alinaza, Madrid, 1991, pp. 49-123). Bataille mantiene una concepción similar de lo político, pero precisamente por ello, y en abierta oposición al nazismo de Schmitt, afirmará la necesidad de una comunidad humana universal, infinita, radicalmente impolítica o antipolítica.

<sup>11</sup> "Proposiciones", en *Obras escogidas*, o.c., pp. 154 y 156.

que sangra, creando y destruyendo incesantemente unos seres particulares finitos: en este sentido la auténtica universalidad es muerte de Dios".<sup>12</sup>

Pero conviene entender bien a qué se refiere Bataille cuando habla de una comunidad universal, infinita o ilimitada. No se trata de una comunidad económico-jurídica integrada por un conjunto de sujetos (individuos o Estados) plenamente racionales y autónomos, esto es, empeñados en afirmar a toda costa su propia supervivencia, sino que se trata más bien de una "comunidad del corazón", nunca del todo constituida, pues los seres que podrían integrarla son seres incompletos, inacabados, incesantemente desgarrados por la herida de su propia finitud. Pero es justamente este inacabamiento lo único que puede permitir a los seres "comunicarse" entre sí: "En la medida en que los seres parecen perfectos, permanecen aislados, cerrados sobre sí mismos. Pero la herida del inacabamiento les abre. Por lo que puede ser llamado inacabamiento, desnudez animal, herida, los diversos seres separados *se comunican*, toman vida, perdiéndose en la *comunicación* de uno con otro"<sup>13</sup>. Sólo quien se atreve a experimentar su propia desnudez, su propio desgarramiento, puede llegar a comunicarse con los otros: "La "comunicación" no puede realizarse de un ser pleno e intacto a otro: necesita seres que tengan el ser en ellos mismos *puesto en juego*, situado en el límite de la muerte, de la nada".<sup>14</sup>

En sus escritos de posguerra, Bataille pondrá de manifiesto que los grandes fenómenos de la sociedad moderna (el capitalismo, la técnica y la democracia) no han hecho sino acentuar el proceso de homogeneización social. En su opinión, el propio comunismo no habría tenido otro objetivo que llevar a término la culminación de ese proceso entrópico de igualación universal. Y, por más que su puesta en práctica haya engendrado regímenes nacionalistas y totalitarios, para Bataille era evidente, ya en los años de la "guerra fría", que la planetarización o mundialización de la sociedad humana había de realizarse bajo el signo de la homogeneización económica, tecnológica y política, más allá de la aparente división entre el Este y el Oeste. Según Bataille, se trata de un destino al que es inútil resistirse, y del que cabe esperar, por el contrario, una inesperada ventaja. La ventaja sería que los elementos heterogéneos quedasen liberados de su antigua alianza con las fuerzas imperativas, esto es, que desapareciesen esas híbridas

---

<sup>12</sup> "Proposiciones", o.c., p. 156.

<sup>13</sup> *El culpable*, Taurus, Madrid, 1974, pp. 35-36.

<sup>14</sup> *Sobre Nietzsche*, o.c., p. 50.

formaciones político-religiosas que han sido hasta ahora los Estados nacionales.<sup>15</sup>

Porque, en efecto, si hay algo que pueda hacer posible una comunidad infinita no será, ciertamente, el actual proceso de homogenización social, destinado a asegurar la supervivencia o reproducción del llamado "nuevo orden internacional", sino los elementos heterogéneos que revelan lo insatisfactorio de ese proceso, es decir, las experiencias colectivas de sufrimiento y de éxtasis, de horror y de entusiasmo, a través de las cuales los seres humanos toman conciencia del carácter trágico de la existencia y se dan a compartir aquello mismo que les une y les desgarrar: su propia muerte. Sólo en estos estados extremos, que son a un tiempo de máximo peligro y de máxima exaltación de la vida, le es posible al hombre establecer con sus semejantes y con el resto de los seres una relación que no sea de utilidad económica ni de dependencia política, sino de *compasión*, es decir, de participación o comunicación existencial. Pero aquello que los seres anhelan comunicar o compartir es la irreductible diferencia que les singulariza, la desgarradura que les separa a unos de otros, la impotencia que les impide trascender su propia finitud. Así, lo que se da a comunicar es la imposibilidad de la comunicación. Lo que se pone en común es la ausencia de comunidad. He aquí la tragedia.<sup>16</sup> He aquí, no obstante, lo único que puede reunir a los hombres; lo único que puede incitarles a vivir soberanamente, "sin padre, sin patria y sin patrón"; lo único, en fin, que puede hacerles arder en común hasta el límite de la muerte.

---

<sup>15</sup> Bataille remite su diagnóstico sobre la homogeneización social del planeta a la tesis hegeliana sobre el "fin de la Historia", tal y como había sido interpretada por A. Kojève. Este diagnóstico también puede ser puesto en relación con la tesis del "Estado mundial", formulada por E. Jünger en una obra del mismo título: *Der Weltstaat* (1960). No obstante, Bataille difiere tanto de Kojève como de Jünger, porque junto a la consumación histórica de la voluntad de poder, y en irreductible oposición a ella, cree necesario afirmar la nietzscheana "voluntad de suerte", que es una voluntad de juego, de donación, de sacrificio. Sobre las semejanzas y diferencias entre estos tres autores, véase el excelente estudio de Roberto Esposito, "La comunità della morte", en *Categorie dell'impolitico*, Il Mulino, Bolonia, 1988, espec. pp. 261 ss.

<sup>16</sup> "Somos seres discontinuos, individuos que morimos en una aventura ininteligible, pero tenemos la nostalgia de la continuidad perdida. Llevamos mal la situación que nos clava en la individualidad de azar, en la individualidad caduca que somos. Al mismo tiempo que tenemos el deseo angustiado de la duración de este caduco, tenemos la obsesión de una continuidad primera, que nos liga generalmente al ser" (*El erotismo*, Tusquets, Barcelona, 1992, p. 28).

# Bibliografía de y sobre 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

- 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 Bernard Noël, trad. de Inés Cano, Monte Avila, Caracas, 1969.
- El culpable*, seguido de *El Aleluya* 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 Aleluya y otros textos*, selec., trad. y present. de F. Savater, Alianza, Madrid, 1981.
- Teoría de la religión*, texto establecido por Thadée Klossowski, trad. de F. Savater, Taurus, Madrid, 1975.
- La parte maldita*, Icaria, Barcelona, 1987.
- El erotismo*, trad. de A. Vicens, Tusquets, Barcelona, 1992, 6ª ed.
- Breve historia del erotismo*, trad. de A. Drazul, Caldén, Buenos Aires, 1976.
- El verdadero Barba-Azul (La tragedia de Gilles de Rais)*, Tusquets, Barcelona, 1972.
- La literatura y el mal*, Taurus, Madrid, 1972.
- El azul del cielo*, trad. de R. García, Tusquets, Barcelona, 1990, 2ª ed.
- Madame Edwarda*, seguido de *El muerto*, trad. de A. Escohotado y E. Fontalba, ilustrac. de Hans Bellmer, Tusquets, Barcelona, 1981.
- Historia del ojo*, prólogo de M. Vargas Llosa, trad. de A. Escohotado, ilustrac. de Hans Bellmer, Tusquets, Barcelona, 1989.
- Mi madre*, trad. de Paula Brines, Tusquets, Barcelona, 1992, 2ª ed.
- Las lágrimas de Eros*, Tusquets, Barcelona, 1991.
- El cura C.*, trad. de A. Desmond, Icaria, Barcelona, 1991, 2ª ed.
- El pequeño*, trad. de M. Arranz, Pre-textos, Valencia, 1977.

## 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.
- 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.
- HOLLIER, D. (ed.), *Le Collège de Sociologie (1937-1939)*, Gallimard, Paris, 1979 (hay trad. española en Taurus).
- 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 funeste 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.
- 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, Rousset, Leiris and Ponge*, Univ. of Minneapolis Press, Minneapolis, 1985.
- VARIOS AUTORES, *Bataille. Verso una rivoluzione culturale*, Laterza, Bari, 1974.

#### 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.