

Una escritura a la caza de lo real. Lo heterogéneo, lo sagrado y la soberanía en Georges Bataille

Natalia Lorio

Universidad Nacional de Córdoba
CONICET

“Escribo para no volverme loco”, decía Bataille – queriendo decir que escribía la locura.

Roland Barthes, *El placer del texto*

...no hablo como filósofo sino, en un sentido vago, como hombre de encrucijadas.

Georges Bataille, *Lo que entiendo por soberanía*

Enigma es la aparición en lo manifiesto- en la palabra- de lo que está oculto, es la huella de lo indecible.

Giorgio Colli, *Después de Nietzsche*

La aproximación bajo la conjunción *escritura y filosofía* viene a marcar la tensión llevada a distancia entre la escritura y la filosofía. Si algo comprendemos desde el inicio es que no se remiten de manera transparente, sino con una opacidad que nos lleva a sospechar de la asociación que las hace cercanas o distantes, en suma, nos lleva a prestar atención a la materialidad de la escritura filosófica.

Materialidad de la escritura que aquí, a partir de Georges Bataille, quisiéramos pensar como una cinegética del pensamiento, allí donde se da una suerte de caza del pensamiento *por* la escritura, o más radicalmente, una caza de lo real *por* la escritura. El despliegue del pensamiento de Bataille en la escritura que le es propia, exige un tipo de lectura que pueda dar cuenta de la ausencia de correspondencia entre el lenguaje y lo que se quiere *cazar* con él. La excedencia, cierta opacidad, o las falsas transparencias del lenguaje nos ponen ante una escritura que si por

momentos es metódica se sabe fracasada puesto que no hay garantías de poder atrapar (saber, decir, escribir) aquello que escapa (lo desconocido, lo imposible, el silencio).

Por ello, acaso valga para Bataille eso que escribió Oscar del Barco a partir de los inéditos de Marx y la exigencia que ponían en marcha, al señalar “las dificultades propias de ese pensamiento cinegético que vive sobre territorios cenagosos y devastados, al que sin descanso acechan los infinitos peligros y goces de los inédito; un pensamiento regido por la máxima baudeleriana de que es preciso llegar «hasta el fondo de lo desconocido para encontrar lo nuevo»”.¹ Pero cuales son, en el caso de Bataille, los terrenos turbios, pantanosos, inundados? ¿Cuáles son los peligros que acechan y cuales los goces? ¿Qué singular relación entre la filosofía y la escritura señala la obra de Bataille? ¿Hacia qué dirección señala?

La heterogeneidad propia de su pensamiento, los deslizamientos en los terrenos del saber, el resbaloso tránsito del discurso filosófico, al científico y la escritura poética; la manera de abordar un pensamiento en comunidad², de escribir-con (Nietzsche) y escribir-contra (Hegel), son algunos de los elementos que contornean el despliegue proteico de esta escritura a la caza de lo real.

I.

Hay algo heterogéneo, fuera de toda medida, que se juega en la escritura batailleana. No sólo se trata de una escritura que se hurta de las clasificaciones, sino que su *fuera de medida* está en la magnitud, en la obstinación de una escritura excesiva (de la que los 12 tomos de la *Obras Completas* de Bataille puede dar cuenta). Nancy ha señalado ya la insistencia por la escritura en Bataille, que da cuenta de “la impotencia de acabar, el exceso, tendido hasta romper la escritura, de lo que la inscribe y la excribe. La ha representado, puesto que ha escrito sin cesar, escribiendo por doquiera, sin cesar, el agotamiento de la escritura”.³

Se da allí una experiencia del lenguaje y del pensamiento que también da cuenta de la posición del objeto de la escritura, donde se hurta (aunque no totalmente) aquello que se quiere comunicar, manifestándose lo que Bataille llamó, en *La noción de gasto*, la insubordinación de la

¹ del Barco, Oscar, *El otro Marx*, Milena Caserola, Buenos Aires, 2008, p. 24.

² Bataille expresa, en la apertura de *Acéphale* en el texto “La conjuración sagrada”: “Lo que pienso y lo que imagino no lo pensé ni lo imaginé solo, escribo en una pequeña casa fría de un pueblo de pescadores, y un perro acaba de aullar en la noche. Mi habitación está cerca de la cocina donde André Masson se mueve felizmente, y canta: en el mismo momento en el que estoy escribiendo, acaba de poner en el fonógrafo el disco de la obertura de Don Juan...”. Bataille, Georges, *Acéphale*, Caja Negra, Buenos Aires, 2005, p. 25.

³ Nancy, Jean-Luc, *Un pensamiento finito*, Anthropos, Barcelona, 2002, p. 40.

materia.⁴ La escritura de Bataille (o excritura si seguimos a Nancy) exhibe los derroteros mismos del pensamiento y de la escritura misma, en una exposición que si bien parece exhibicionista⁵ es a la vez una forma de retiro: “Inscribiendo significaciones, se escribe la presencia de eso que se retira de toda significación, el ser mismo”.⁶

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

Bien, pero si lo que se quiere comunicar cuenta con cierto carácter huidizo, al menos lo que queda es la huella, a veces el fracaso, la experiencia de la pérdida de lo que se quería captar. Es acaso por ello que la escritura de Bataille está alienada, invadida por la experiencia. En el caso de Bataille se trata de un movimiento casi tirano de la experiencia sobre la escritura: la experiencia inunda la escritura. Y lo hace a partir de la puesta en cuestión, incluyendo en ella las convenciones de la escritura o del discurso académico, retomando la estrategia nietzscheana de la escritura fragmentaria, cortando las ideas con la marca de los puntos que se suspenden hacia el silencio⁷.

¿Cómo dar cuenta de la experiencia que insiste, que se obstina en volverse escritura? ¿Cómo circunscribir la pretensión batailleana que recorre, como una obsesión con diferentes caras, todos sus trazos? Algunas palabras claves acaso nos ayuden a enfocar o determinar las fases de esa obsesión: La materia insubordinada, lo sagrado, la experiencia extática, la soberanía, lo que se resuelve en NADA⁸, lo imposible. Figuras y nociones que hacen tambalear el Sentido, asediado por la grieta, lo heterogéneo, por el sin-sentido.

Podría decirse sin dificultades que todo el pensamiento de Bataille está atravesado por una crítica ajustada a la forma de existencia humana en la moderna sociedad burguesa, y por la tentativa de revitalizar, volver a suscitar aquello que se presentaba como lo otro de los encadenamientos a la razón. Es por ello que Bataille de algún modo picotea en los discursos de

⁴ Bataille, Georges, “La noción de gasto” en *La parte maldita*, Edhasa, Barcelona, 1974, p. 47.

⁵ Según la expresión satreana en *Un nuevo místico*.

⁶ Nancy, Jean-Luc, *Un pensamiento...*, *op.cit.*, p. 45.

⁷ Cabe aclarar que estas marcas de la escritura batailleana se encuentran sobretodo acentuadas en la *Summa Atheológica*.

⁸ NADA no es aquí la nada ontológica (*néant*), sino que es la traducción de *RIEN*.

Occidente, marcando con su filo las grietas, los intersticios de un discurso que siempre se presentó como único y total. Agujerear, morder, picotear el discurso del sentido, es también hacer uso de Sade, de Nietzsche, de Hegel, de la sociología, de la economía, etc.

Ya en *El valor de uso de D.A.F de Sade* (escrito de los años 30 en plena polémica con Breton⁹) Bataille indica la necesidad de una escritura (y una lectura) no aséptica, sino violenta, acaso vital en lo que la vida tiene de maldito. El valor de uso tal como lo concibe Bataille, impone no leer sólo en el marco restringido y reductivo de las tradiciones del pensamiento o reabsorber el pensamiento del que se trate volviéndolo un elemento homogéneo entre otros, sino que deber ser leído por su carga de muerte. El valor de uso a la Bataille supone que la escritura valga por lo que tiene de inadmisibile, de inadecuado. Y ese valor de uso, creemos, no sólo vale para Sade, sino también para Hegel, para Nietzsche y para el uso que hace Bataille del saber de las ciencias sociales, donde los cruces entre las ciencias, la filosofía y las artes se dan para escuchar lo otro, lo heterogéneo a la razón, para escuchar algo así como el fragor intempestivo de la vida.

En este sentido es que hablar de lo heterogéneo no sólo refiere a los caracteres de un *objeto* del pensamiento o del saber, sino también un modo de aproximarse al mismo, en lo que Bataille denominó heterología. La heterología como saber de lo heterogéneo, pronto se revelará como un saber imposible ya que en los movimientos de apropiación por el conocimiento de un cuerpo extraño (*das ganz Anderes*)- expresión que toma de Rudolph Otto¹⁰-, el cuerpo extraño es o bien reabsorbido e incorporado al sentido, o bien expulsado (excretado) en una proyección tan violenta que no podría obtenerse un conocimiento o un saber de ello.¹¹ De modo que ya en estos primeros escritos, Bataille se inclina por un pensamiento que pueda, a partir de tomar en cuenta los cuerpos extraños o heterogéneos, indicar la identidad subjetiva de los excrementos o lo bajo y lo divino, maravilloso, o alto.

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

⁹ La polémica con los surrealistas se juega a varios niveles, sin embargo, en lo que interesa aquí, Bataille acusa a los surrealistas (a Breton) de volver a idealizar aquel continente que escapaba de las garras de la razón, idealizar y volver bello y aceptable lo que de suyo no lo es: el inconsciente.

¹⁰ Cf. Otto, Rudolph, *Lo santo*, Alianza editora, Madrid, 1996. .

¹¹ Bataille, Georges., “El valor de uso de D.A.F. de Sade”, en *Obras Escogidas*, Barral editores, p. 249.

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

o al sentido común, debe considerar positivamente los residuos de la apropiación intelectual. Sin embargo, las más de las veces sólo considera esos residuos bajo las formas abstractas de la totalidad (nada, infinito, absoluto) a las que es incapaz de dar por sí misma un contenido positivo: por tanto, puede proceder libremente a unas especulaciones que tienen más o menos por objeto identificar suficientemente, en último término, un mundo sin fin a un mundo finito, un mundo incognoscible (nouménico) a un mundo cognoscible (fenoménico)".¹²

Desde allí tenemos una pista para comprender por qué Bataille dirá "yo no soy un filósofo"¹³; su búsqueda en todo caso está atravesada por ese objeto heterogéneo (sagrado), del que la religión no puede dar cuenta (pues ella es también una forma de homogenizar), tampoco la poesía (si bien podría ofrecer un acceso a lo heterogéneo, está tan desprestigiada como la religión y se propone en todo caso como una homogenización estética del mundo) y al que la filosofía, como vimos, poco lugar puede dar. Al indicar un ámbito como el de heterología, Bataille inventa un (im)posible terreno desde el cual dar cabida a la experiencia humana que no se reduce a lo que la razón puede nombrar con las categorías del pensamiento. Y en ello radicaliza su posición respecto a la filosofía, en tanto que "la heterología se opone a cualquier representación homogénea del mundo, es decir, a cualquier sistema filosófico".¹⁴ acentúa el elemento servil, homogéneo y reductivo de la filosofía. La crítica a la filosofía ya presente en estas reflexiones, se profundizaran en *La experiencia interior*, donde hay una reivindicación de un acceso al no-saber, y posiblemente la *puesta en práctica de la heterología* en una experiencia "decididamente encaminada en contra de esta regresión hacia una naturaleza homogénea".¹⁵

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

¹² *Ibid.*, p. 252.

¹³ Sichère dirá respecto a esta expresión: "Es necesario saber tomar al pie de la letra a los escritores cuando escriben y a los pensadores cuando piensan, cuando se trata de escritores verdaderos y de pensadores auténticos. Bataille no miente, no miente jamás: él expone y se expone". Sichère, Bernard, *Pour Bataille. Être, chance, souveraineté*, Gallimard, París, 2006, p. 13. Incluso el autor contrapone a Bataille en este punto y en lo que respecta al estilo con Sartre.

¹⁴ Bataille, Georges., "El valor de uso...", *op. cit.*, p. 254.

¹⁵ *Ibid.*, p. 256.

Hacer que la seguridad del saber se nuble, descentrando al sujeto y al objeto en pos de la comunicación.

A veces con palabras y estilo propio, y otras veces mimando el decir de otros para ir a la caza de aquello en lo que otros avanzaron un tramo. En este sentido, las extensas citas de Nietzsche pueden ser tomadas como una forma de escribir *con* Nietzsche, de decir junto a él aquello que su perspectiva trágica le dejó advertir. Yendo más allá de una *lectura edípica de los textos filosóficos* (según la expresión de del Barco), en una lectura-escritura que supone rebasar las autoridades, Bataille hizo suyo un procedimiento del pensamiento a la caza de esos rastros que se desentienden de la autoridad de la obra para pensar el pensamiento como inacabado, la obra como fragmento, la escritura como gesto. Bataille pone en marcha una cinegética del pensamiento *por* la escritura, deslizándose por distintos terrenos (la filosofía, la antropología, la economía, la sociología, la biología), transgrediendo los límites del discurso, pisando sobre otras huellas.

II.

La aventura de pensamiento que representa el *Colegio de sociología*¹⁶ es en este sentido un caso paradigmático, ya que se trata de una aventura colectiva atravesada por la impronta de la búsqueda de un método que pueda atinar a la comprensión de los fenómenos que se presentan como heterogéneos a la razón. Hollier apunta que estos colegiados habían elevado a la sociología a una fuerza sagrada, en el que "el buen uso de la sociología consistía en hacerla contagiosa, virulenta; velar por su propagación rápida e imparable".¹⁷

En el avance del desarrollo de este método, que debía ser compatible con el objeto de estudio, Bataille retomará la fenomenología y la pondrá en cuestión- recordemos la profunda influencia que tuvo en su pensamiento y el de su generación el seminario que dictaba Alexander Kojève en la Escuela Práctica de Altos Estudios entre 1933 y 1939-: si la dialéctica hegeliana se

¹⁶ Denis Hollier ha compilado las conferencias, publicaciones, textos y cartas de lo que se dio a conocer bajo el nombre de *Colegio de sociología* que reúne intervenciones de Bataille, Pierre Klossowski, Alexandre Kojève, Michel Leiris, Jean Paulhan, Jean Wahl, entre otros. Si bien es claro que el Colegio no desarrolló con sistematicidad una doctrina, si privilegió algunos temas en cuyo enfoque Hollier interpreta una heracliteana *guerra contra el ejército*. El Colegio de sociología actuará entre 1937 y 1939, año en que, a la crisis entre sus fundadores (Bataille, Caillois y Leiris, se le suma la guerra que le cortó la palabra. Esta colegiatura ponía en relación a iguales reunidos por afinidades electivas, que no buscaban tanto la enseñanza de la sociología, sino su consagración, en la que la sociología es elevada a "cuerpo de doctrina sagrado". Hollier, Denis, *El colegio de sociología*, Taurus, Madrid, 1982.

¹⁷ *Ibid.*, p. 7.

presenta a sus ojos como un excelente método de reducción, se tratará en todo caso de ampliar sus márgenes, hasta invertirla.

Bataille hará explícito su punto de vista diagonal en el abordaje de aquel costado sagrado de la realidad en “El aprendiz de brujo”¹⁸, bajo el cual recuperar la existencia total y abandonar una existencia compartimentada. El diagnóstico que Bataille revela en *El aprendiz de brujo* remite a la descomposición de las fuerzas de los hombres que los llevan a mantener una vida disociada, diagnóstico que más profundamente hace hincapié en que hay en la existencia humana (agregamos nosotros tal como se da – al menos- a partir de la modernidad) una ausencia de necesidad de ser el hombre total, frente a lo que Bataille sostiene que “la ausencia de necesidad es más desdichada que la ausencia de satisfacción”.¹⁹

Bataille, asiendo el rol de quien aprende el saber de un nigromante pretende que la existencia humana no busque tanto la satisfacción (que incluso remite a una cuestión hegeliana de cumplimiento) sino que más bien pueda sentir previamente la necesidad de no ser un ser fragmentado. La ausencia de la necesidad es el mal, que sólo es avizorado por aquellos que adivinan la amenaza de futuras mutilaciones: “El mayor de los males que hieren al hombre es quizá la reducción de su existencia al estado de órgano servil. Pero nadie se da cuenta de que sea desesperante convertirse en político, escritor o sabio”²⁰ y más adelante especifica esa enfermedad de decadencia o de debilitamiento de la existencia considerando que se trata de una mutilación silenciosa, que llega tan sigilosamente que no llega a ser percibida, al punto que se accede sin violencia a la “renuncia a convertirse en un hombre entero”²¹, para no ser más que una de las funciones de la sociedad humana”.²²

Bataille parece no sólo llevar a cabo un diagnóstico, sino poner en marcha aquellas *prestidigitaciones* que le permitirían trasmutar la existencia vacía del esclavo que completa la producción cayendo en una suerte de *estado de semimuerte*. Las encarnaciones de la existencia fragmentada en el arte, la política y la ciencia, es decir, los artistas, políticos y científicos, no ofrecen como reflejo ninguna verdad para el hombre, más aun le mienten al mostrarle que “en un

¹⁸ Caillois dirá en la *Introducción de Para una colegio de sociología* (donde también aparecía *El aprendiz de brujo* de Bataille, *Lo sagrado en la vida cotidiana* de Leiris, y de Caillois *El viento de invierno*) que “las circunstancias actuales se prestan muy particularmente a un *trabajo crítico* que tenga por objeto las relaciones mutuas del *ser* del hombre y del *ser* de la sociedad: lo que él espera de ella, lo que ella exige de él”. Hollier, Denis, *El colegio...*, *op. cit.*, p. 23.

¹⁹ *Ibid.*, p. 28.

²⁰ *Ibid.*, p. 29.

²¹ Esta idea ya está presente en *Acéphale*, en textos de Bataille y de Pierre Klossowski (que hablará del hombre integral tomando a Sade), allí la figura del hombre total está ligada a la incapacidad de servir, a la negativa a funcionar.

²² *Idem.*

mundo donde la necesidad de ser hombre está ausente, ya no hay lugar más que para que el rostro sin atractivo del hombre útil”.²³

Estas tres figuras, la del sabio (o el hombre de ciencia), la del artista (o la del hombre de ficción) y la del político (o la del hombre de acción) serán entrevistas por Bataille como encarnaciones de la renuncia a la totalidad. El hombre de ciencia renuncia a vivir la existencia del hombre total, “privado por el miedo de la necesidad de ser hombre ha puesto su mayor esperanza en la ciencia”²⁴ reduciendo su vida a la búsqueda de la verdad. Cambiando la preocupación del destino humano de vivir por la de hallar la verdad, desecha todo lo ajeno al conocimiento. Si bien Bataille no deja de reconocer los avances de la ciencia en el plano del dominio humano (que se ha incrementado exponencialmente), asume que la ciencia es sierva, pues no ofrece al hombre más que el reflejo de una existencia entumecida.

En cuanto al artista (o el hombre de ficción) la renuncia a la totalidad es más difícil de descubrir, pero el artista también está obligado a ingresar al rango social y a la ganancia. Incluso llega al punto en que “compromete a poner las ficciones al servicio de una realidad más sólida”²⁵, como en aquellas situaciones en las que se da un compromiso entre la ficción y la realidad vía la acción: subordinándose al mundo real (y contribuyendo a gloria de la iglesia o del Estado) el arte suele introducir la confusión entre *la existencia profunda* y el *compromiso partidario*.²⁶ El servilismo del hombre de ficción se hace patente cuando el arte no es más que el reflejo tedioso de un mundo fragmentario, es decir, cuando ya ha renunciado a la necesidad de ser hombre creando “algo más que fantasías y mentiras”²⁷, cuando quiere transformar la realidad poniéndose en acción.

Por último, dado que sólo la acción se propone transformar el mundo, el hombre de acción, el político es servil en tanto responde al imperativo de la acción y de la transformación del mundo haciendo que el sueño se adecue a la realidad de la acción, llegando al resultado de una realidad más pobre, pues la primera renuncia para la acción es que se actúe reduciendo su sueño a las proporciones descritas por la ciencia. La complicidad servil que Bataille entrevé en estas tres figuras es que sirven a *lo que existe*: “La existencia dividida así en tres fragmentos ha dejado de ser la *existencia*: no es más que arte, ciencia o política. Allí donde la simplicidad salvaje había permitido que dominar a los hombres, no hay más que sabios, políticos y artistas. La renuncia a la existencia a cambio de la función es la condición que han suscripto todos ellos. (...) la

²³ *Ibid.*, p. 30.

²⁴ *Idem.*

²⁵ *Ibid.*, p. 32.

²⁶ He aquí otro elemento que claramente situó a Sartre en las antípodas de la tentativa batailleana.

²⁷ *Ibid.*, p. 33.

totalidad de la existencia tiene poco que ver con una colección de capacidades y de conocimientos. No se puede dividir en partes, como tampoco un cuerpo vivo. La vida es la unidad viril de los elementos que la componen. Contiene en ella la simplicidad de un hachazo”.²⁸

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

Si bien en *El aprendiz de brujo* la existencia plena se vincula a cualquier imagen que despierte esperanza o espanto, cobra privilegio la imagen del *ser amado*, única potencia que conserva la virtud de restablecer la existencia plena. Frente a la imposibilidad de la ciencia, el arte y la política de dar un sentido (que no sea fragmentario) a la existencia, el erotismo se presenta como aquello que puede ligar el conocimiento (del ser amado), la existencia y el éxtasis.

Según Bataille, lo tempestuoso de la verdad del amor no está separado del conjunto de azares, lo que revela la imposibilidad de reducirlo a la lógica del interés o a una teleología: “El azar, la suerte, que le disputa la vida a la disposición teleológica, al ordenamiento de los medios y de los fines, prevalece así al surgir con un ímpetu divino”.²⁹ La ponderación del *amor fati*, de la existencia que se sabe a disposición del azar no puede reconocer su magnificencia en el mérito o el cumplimiento de una función.

Siguiendo este hilo, Bataille entiende que la necesidad de ser hombre, de encarnar la existencia plena supone “la necesidad de vivir a semejanza de las llamas”³⁰, es decir, arder y consumirse. Ahora bien, ¿en qué lugar coloca esta pretensión al aprendiz de brujo? El aprendiz de brujo³¹, dirá Bataille – y esto despertará la negativa de Kojève a ser parte del *Colegio de sociología*– hará suyo un rigor distinto del de la ciencia, una experiencia distinta a la de la acción, una ficción

²⁸ *Ibid.*, p. 34.

²⁹ *Ibid.*, p. 38.

³⁰ *Idem.*

³¹ En una entrevista Roger Caillois recuerda que esta fue la primer conferencia del Colegio de sociología, que despertó las reticencias de Kojève, que “reprochaba a los conjurados del Colegio, pero sobre todo a Bataille, querer jugar a aprendices de brujo. Como Caillois recuerda, en otra parte, Bataille ocultaba poco su intención de recrear un sagrado virulento y devastador, que en su contagio epidémico terminase por ganar y exaltar a aquel que hubiera sembrado la semilla primero”. Al confiarse esto a Kojève, él respondió que “semejante taumaturgo no tendría más oportunidad de ser transportado a su vez por lo sagrado que conscientemente había desencadenado, que la que tendría un prestidigitador de convencerse de la existencia de la magia maravillándose ante sus propios juegos de mano”. En definitiva, para Kojève todo aquello no era mágico y no tenía ninguna posibilidad de llegar a serlo. No se retrocede de la ciencia a la magia. Hollier, Denis, “*El colegio...*”, *op. cit.*, p. 28.

distinta de la del arte: debe habituarse al rigor de las exigencias de la invención mitológica, donde el mito no remite a “oscuras facultades de invención colectiva, sino a lo sagrado”.³²

Si el mito no tiene otro sentido que el “retorno a la totalidad perdida” y, a tono con el mismo, el rigor del aprendiz de brujo (y por contagio, del *Colegio de sociología*) estipula el tratamiento cercano y próximo de lo sagrado, vale indagar por el camino, por el método que inscribirá ese rigor. Éste será uno de los puntos en el que se bifurca el sendero batailleano respecto de la fenomenología hegeliana. No serán pocas las ocasiones en las que Bataille se encargue de precisar que Hegel se aproximó de manera determinante a la realidad, pero refiere a su vez que Hegel no llegó hasta el punto de ver ese núcleo esencial, ese núcleo heterogéneo, que es lo que permite ponerse en juego, comunicar, reír.

III.

Bataille dictará dos conferencias a inicios de 1938 en el *Colegio de sociología*, bajo el título *Atracción y repulsión*³³ en las que no sólo señalará la particularidad de su punto de vista, sino también pondrá en juego las relaciones del hegelianismo, el psicoanálisis, la sociología y antropología francesa. Allí apunta que lo sagrado es “el resorte esencial de la maquinaria humana”³⁴ y es la existencia de ese núcleo el que separa vida humana de la vida animal, núcleo contradictorio, al punto que un objeto (o un sujeto) puede despertar atracción y repulsión. Bajo el intento de pensar lo social desde sus inicios, Bataille sostiene que los hombres de los primeros tiempos se congregaron a partir de un terror o un asco común.

De allí que frente a la antropogénesis kojéviana (atravesada por la negatividad, es decir, por la Acción vinculada a la lucha y el trabajo), Bataille componga su crítica al proponer lo sagrado como ese núcleo que el hegelianismo no puede admitir. Podría decirse que al reconocimiento hegeliano se le quita su eje, pues la constitución de las relaciones humanas están atravesada por *una zona de silencio* que interfiere en ellas, a partir de lo que Bataille afirma que “parece que la vida sólo sea profundamente humana en la medida en que el silencio cargado de cierto horror trágico pesa sobre ella”.³⁵

³² *Ibid.*, p. 41.

³³ Los términos atracción y repulsión no sólo son del ámbito del estudio de las religiones, sino que Freud los usa para formular el dualismo entre pulsión de vida y pulsión de muerte en *Nuevas conferencias sobre el psicoanálisis* de 1932.

³⁴ Hollier, Denis, “*El colegio...*”, *op. cit.*, p. 127.

³⁵ *Ibid.*, p. 136.

Silencio, tragedia, horror se tensan, en su extremo, con la risa³⁶, dando cuenta de la permeabilidad de los seres (que se contraponen a la constitución cerrada) y del movimiento común. Pesa así en este desarrollo la puesta en valor de lo *sensible*, (que podría entenderse como la posibilidad de hacer experiencia, o volver interior lo que es dato exterior), del que es ineludible el planteo de las cuestiones de método que Bataille señalará también muchos años después al abordar la cuestión de la soberanía, remitiendo que el ámbito de su reflexión no son las ideas (o la pura especulación), ni lo práctico (o útil), sino lo sensible.

Lo sensible no es exterior a quien lo estudia o quiere convertirlo en objeto de conocimiento. El abordaje que Bataille propone no sólo se aleja de la fenomenología sino también de la sociología, o se mantiene en una suerte de umbral que las pone en contacto. Asegurando que los fenómenos que describe son *vividos por nosotros*, Bataille se pregunta si tiene que escoger entre ciencia y fenomenología, reconociendo de antemano el fracaso de esta posición, admitiendo que acaso se trate de un error necesario: “¿por qué, podría decir, no relacionar los datos de la sociología científica o considerada como tal con los datos bastante puramente fenomenológicos de Hegel? Es posible que la tentativa a la que me entrego se deje reducir a esta confrontación”³⁷, a lo que suma la especificidad psicoanalítica en la *revelación de lo que era inconsciente*: “el propio Hegel ha dedicado un amplio espacio a lo que yo describo como el centro de nuestra existencia. Para Hegel la base de la especificidad humana es la negatividad, es decir, la acción destructora. El propio Hegel ha contado que durante muchos años estuvo aterrizado por la verdad que su espíritu le mostraba y que había creído volverse loco. Ese periodo de extrema angustia es anterior a la *Fenomenología del espíritu*, pero varios años después uno de sus alumnos, que sin duda le había comprendido mejor que otros, al salir angustiado de su clase, escribía que había creído oír a la misma Muerte hablar en la cátedra”³⁸.

Según Bataille, la genio de Hegel lo llevó a exponer el centro de la existencia, pero su saber no llegó (salvo la excepción citada) a perturbar a los demás, no llegó a comunicar ese núcleo que se pensamiento quiso revelar. Bataille señalará allí el punto de su crítica, “La fenomenología en tanto que reconoce la negatividad no ha sido reconocida”³⁹, el método de investigación de Hegel no permite que realice ese *acto decisivo* que implica volver interior,

³⁶ Movimiento contradictorio en el que lo sagrado derecho se convierte en sagrado izquierdo.

³⁷ *Ibid.*, p. 138.

³⁸ *Ibid.*, p. 141. Se trata de una anécdota referida por Rosenkranz y citada por Wahl (*Le malheur de la consciente dans la philosophie de Hegel* (1929), 2 ed. Paris, 1951, p. 72) Esta anécdota impresionó tanto a Bataille que la tomo como modelo de sus propias relaciones con la enseñanza de Kojève. “El curso de Kojève me rompió, me trituró, me mató diez veces”.

³⁹ Hollier, Denis, “*El colegio...*”, *op. cit.*, p. 142.

aprehender y representar en el interior, esa descripción verdadera y correcta de los hechos. Su descripción y exposición es realizada desde el exterior. El resto que permanece *heterogéneo al espíritu consciente*, es lo que establece la distancia entre su método y el de Hegel: la fenomenología de Hegel representa al espíritu como esencialmente homogéneo, mientras que Bataille asegura basarse en datos que concuerdan con las *zonas* heterogéneas del espíritu.

La incomensurabilidad entre lo sagrado y lo profano (nociones aportadas por Durkheim y Mauss) y entre el inconsciente y el consciente (del psicoanálisis) es lo que permanece ajeno a Hegel, por ello Bataille no concibe la posibilidad de limitarse a la filosofía en la interpretación de la *Fenomenología del espíritu*. Reconociendo que la negatividad hegeliana es una descripción rica, violenta y cargada de un gran valor expresivo, ajusta aun más el punto de crítica al sostener que “la negatividad de que voy a hablar es de naturaleza distinta”⁴⁰. Remite a esa negatividad sin empleo con la que Bataille confrontó con Kojève, negatividad propia de la risa o de la actividad sexual, negatividad heterogénea de lo sagrado que, paradójicamente, debe ser reconocida.⁴¹

Ahora bien, ¿qué conocimiento podría tenerse esta negatividad heterogénea? Bataille recurre aquí –bajo una clara incidencia de la fenomenología husserliana y heideggeriana que se respiraba por aquellos años- a la *experiencia vivida*, sin dejar de darle su propio giro al sostener que estas experiencias “pueden considerarse en cierta medida como fabricadas”.⁴² Ahora bien ¿qué quiere decir esto? ¿Coincide en este punto con el señalamiento de Kojève que sospechaba de la maquinación o la prestidigitación que querían tan vivazmente como para creer en ella al punto de producirla?

Si Bataille describe la sociedad como una sociedad post sagrada, que presenta huellas o supervivencias de un pasado donde lo sagrado pudo tener un valor constitutivo y, teniendo en vista que lo sagrado desborda en efecto el ámbito de la religión, parece posible admitir que su conocimiento entraña una dificultad para volver a dar cuerpo a aquello constitutivo de lo humano. La voluntad de dramatizar, de re-presentar y convocar esas huellas del pasado, de hacer experiencia de lo sagrado (tanto como autopoiesis como experiencia vivida) parecen ser las condiciones de un saber de lo heterogéneo, o un saber imposible que dará lugar a lo que luego el autor llama no-saber. Un no-saber que entraña una cierta disposición previa que excede al conocimiento.

⁴⁰ *Idem.*

⁴¹ ¿Pero qué implica este reconocimiento? ¿Qué clase de reconocimiento se tramaría desde aquí si no se trata de una dialéctica en la que las figuras del amo y el esclavo configuren las formas de lo humano? En todo caso, un reconocimiento de lo que Bataille llegará a pensar bajo la forma del *rango*, ese plus que se juega en el reconocimiento respecto a lo que no estando atado a la utilidad se despliega como goce o gasto.

⁴² Hollier, Denis, “*El colegio...*”, *op. cit.*, p. 147.

IV

En *Sobre Nietzsche* Bataille asegura que no desarrolla ese libro entorno al filósofo dionisiaco desde una perspectiva teórica. Al momento de leerlo entendemos a qué se refería Bataille y qué tipo de cercanía y distancia establece con Nietzsche⁴³. Cabe esperar por tanto que *Sobre Nietzsche* no sea un comentario tradicional sino antes bien, como afirma Lotringer, la tentativa de Bataille de circunscribir aquello que reconoce en Nietzsche como propio.⁴⁴

Una especie de comunidad de pensamiento y escritura -en gran parte del libro encontramos extensas citas de Nietzsche que Bataille hace suyas-, *Sobre Nietzsche* es el índice de la lectura que llevará a cabo Bataille sobre el filósofo: no se trata de glosar al filósofo de la voluntad de poder, sino de llevarlo hasta el punto en que pueda dar expresión a ese planteo íntimo que pretende Bataille. ¿Será acaso por ello que *La genealogía de la moral* de Nietzsche casi no está presente? Una manera de comprender este curioso desfasaje está dada en la tentativa de Bataille que, tomando la posta nietzscheana, trata acerca del bien y el mal desde un punto de vista distinto, aquel que le permite señalar el mal como la abertura de los seres. Bataille establece así una suerte de deslizamiento, pues no se trata de continuar la genealogía nietzscheana sin más, sino de atravesarla desde la luz íntima que es propia de la experiencia interior. Desde el humus del pensamiento nietzscheano surge la perspectiva acerca del bien y el mal donde el sujeto, ya atravesado por esa criba que lo piensa como *falacia lingüística*⁴⁵, pasa a ser entendido como subjetividad rota.

Pensar el bien y el mal en relación al ser o los seres es el intento batailleano de llevar a Nietzsche hasta al límite posible, sacar de allí consecuencias inusitadas: la revelación de lo imposible, una moralidad que no lleva a ninguna meta, que lleva a la pura libertad no idealizada. “Lo que me conmueve en materia de moral es el temblor vivido por hombres que tuvieron que ir hasta el final” es lo que explica Bataille acerca de la exposición de estas ideas en la *Discusión sobre el pecado*⁴⁶, que daría lugar a la segunda parte de *Sobre Nietzsche*.

⁴³ Sólo la segunda de las tres partes que componen el libro es teórica, en las otras partes se propone disipar un equívoco respecto a Nietzsche afirmando que él no es el filósofo de la Voluntad de poder, sino el filósofo del mal.

⁴⁴ Sylvère Lotringer en la *Introducción* de la traducción de *Sur Nietzsche* al inglés así lo llama “furiosamente nietzscheano”. Cf. Georges Bataille, *On Nietzsche*. Introduction by Sylvère Lotringer, Paragon House, New York, 1992.

⁴⁵ Presente en *Genealogía de la moral* de Friedrich Nietzsche.

⁴⁶ En marzo de 1944 Bataille presentó la parte más teórica de *Sobre Nietzsche* (*La cima y el ocaso*) ante un público dispar entre los que se encontraban Sartre, Marcel, Hyppolite, Daniélou, con una síntesis introductoria a cargo de Pierre Klossowski.

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

La opción por el pecado, por la subjetividad rota, herida, por el sujeto desgarrado, por la experiencia que hace jirones dan cuenta del malditismo de Bataille, y la *Suma ateológica* es su revelación. Así como Nietzsche, a partir del filosofema de la Voluntad de poder, había recusado la idea de la vida que quiere su conservación (un tipo de existencia, respaldada en valores y verdades morales que la sustentan) al afirmar que la vida quiere más, “porque la vida *es* cabalmente voluntad de poder”⁴⁷; Bataille trazará sus propios encuentros y desencuentros con Nietzsche al proponer reescribirla como *voluntad de suerte*.

Voluntad de Suerte es el subtítulo que lleva *Sobre Nietzsche*, en donde Bataille parece tomar en sus manos la tentativa de revisar o incluso corregir la voluntad de poder nietzscheana por la expresión *voluntad de suerte*, bajo la sospecha de que anidan aún en la formulación nietzscheana un bien y un deber que se imponen al hombre. Imposición que es leída como propia del camino a la acción que lleva a la *fragmentación servil*.

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

Allí donde Nietzsche habla de fuerzas poderosísimas (*Ecce homo*) de la que él mismo es *medium*, Bataille ve sólo la suerte, la suerte hace patente lo posible del hombre. No poder, sino éxtasis abrasador: “Sólo un *juego* tiene la virtud de explorar hasta muy adentro lo posible, no

⁴⁷ Nietzsche, Friedrich, *Más allá del Bien y del Mal*, Alianza, Madrid, 1983, p. 222.

La voluntad de poder presenta una constelación de problemas y temas en la obra del último Nietzsche y que, como afirma Mazzino Montinari, no refiere a un principio metafísico, es la vida misma; donde hay vida, hay voluntad de poder, voluntad de superarse a sí mismo, en un desenmascaramiento de todo lo que se opone a la vida y a su querer más, a su voluntad de poder. En este sentido, la voluntad de poder es un concepto que estructura la crítica de la moral y del conocimiento, así como una crítica a los envejecidos sistemas políticos, religiosos, filosóficos del pasado y una crítica al nihilismo de su presente. Cf. Montinari, Mazzino, *Lo que dijo Nietzsche*, Salamandra, Barcelona, 2003.

prejuzgando los resultados, concediendo al porvenir tan sólo, a su libre cumplimiento, el poder que se atribuye habitualmente al prejuicio, que no es sino una forma del pasado”⁴⁸.

Bataille cree interpretar la intención nietzscheana mejor que lo que aquél lo hubiera hecho, quizá situándose en ese lugar extraño de suerte que es la amistad o la comunidad electiva que él quiso encontrar en Nietzsche. Por ello en la interpretación que nos brinda de la aspiración nietzscheana, el hombre aparece como una *fiesta inmotivada*⁴⁹, imagen escandalosa quizá de la vida completa, del hombre completo (pero no acabado), ya sin refugio en el sentido por medio de la acción.

En clave batailleana, la vida ya no es voluntad de poder, sino voluntad de suerte. Es la decisión ya sin resguardo, ni revelación ni redención. Una decisión que implica la acción en su reverso: se trataría de una acción que tiene como fin lo desconocido del tiempo futuro. Sin el saber de las consecuencias, la acción de la que se trata excede los límites conocidos. Acción mancillada, herida, atravesada por la flecha de lo improbable en el porvenir. Y aquí nuevamente el vestigio de la impotencia soberana.⁵⁰

La soberanía en tanto posibilidad de la subjetividad parece atravesada de parte a parte por el pensamiento nietzscheano y, según señala Lecomte, es el singular ateísmo de Nietzsche el que da curso a esta mirada de Bataille de un sujeto puesto en juego: es necesario ver en Nietzsche una especie de superación del plano religioso a partir del cual lo divino habría devenido para Nietzsche la soberanía del hombre. No es la inexistencia de Dios, sino su misteriosa y dramática *ausencia*, la que llevaría a la autonomía radical del hombre, autonomía que en Bataille, cobra el matiz de una insatisfacción ilimitada, atravesada por una moral del instante.⁵¹

En la desgarradura que significó la guerra, horizonte de fango y muerte en el que escribe Bataille, la potencia significativa de la suerte, es correlativa a la de la fragilidad humana. En este horizonte de lo inacabado, la suerte es la forma del tiempo: “Hecha la salvedad de que la suerte es la duración del individuo en su pérdida, el tiempo, que quiere lo individual, es esencialmente la muerte del individuo (la suerte es una interferencia- o una serie de interferencias- entre la muerte y el ser)”⁵².

⁴⁸ Bataille, Georges, *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*, Taurus, Madrid, 1972, p. 18.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 25.

⁵⁰ Para las relaciones entre la puesta en juego en Bataille en relación al azar y la importancia de Nietzsche al respecto remitimos a Rey Jean-Michel, *La mise en jeu en L'Arc. Georges Bataille*, Duponchelle, Paris, 1990, p. 22-23. Completar datos

⁵¹ Cf. Lecomte, Michel, “Le thème du dernier instant” en *L'Arc...*, *op.cit.*, p. 18.

⁵² Bataille, Georges, *Sobre Nietzsche...*, *op. cit.*, p. 157.

En la *Discusión sobre el Pecado* Bataille es interpelado por el auditorio (por Sartre, por Hyppolite, Daniélou, Klossowski, etc.) respecto a vinculación entre el pecado y la suerte, de lo que resulta ciertas líneas de definición de los caracteres de la suerte. Allí Bataille explica que la potencialidad de la noción de suerte es que “engloba el conjunto de elementos en cuestión. De modo que no puede venir ni de dentro ni de fuera”⁵³, no es fruto el mérito ni del propósito de un individuo, sino de la coincidencia de ese conjunto de elementos que en tanto conjunto sigue abierto a nuevas configuraciones, a nuevos azares. A partir de aquí, es que tanto la gracia como el pecado son posibles gracias a la suerte. En esta discusión, la suerte aparece también como uno de los nombres de la muerte de Dios (el abandono de cualquier tipo de bien, de deber, de punto de apoyo), o como lo que queda tras su muerte: “Sólo queda hablar en la noche, al azar, y no tener más que una devoción: la suerte. Hay que decirlo, es una de las devociones más penosas, una de las más costosas, la que nos deja constantemente a merced de lo peor; mientras que los cristianos que tuvieron a merced de la gracia no me parecen tan desfavorecidos”⁵⁴.

Huelga decir que el tono de Bataille en esta discusión deja entrever asimismo una cierta distancia respecto a Nietzsche: en esa mezcla de angustia y alegría que transmite, según él, la traición del lenguaje. Alegría y angustia desmesuradas que dan cuenta de la complejidad de la posición batailleana, un brete en el que las nociones son usadas contra sí mismas. En esa incomodidad, en esa desmesura del pensamiento que es traicionado por el lenguaje, parece que la risa nietzscheana- esa que se ríe de lo trágico- ya está extinta. Frente a la risa de Nietzsche, Bataille parece ofrecer otra risa, ¿acaso una risa más amarga o más pueril tras la constatación de las dificultades de las que se trata?⁵⁵

La desmesura que hace explotar la comodidad de las nociones puede entenderse como un rasgo nietzscheano en el pensamiento de Bataille. Allí donde el lenguaje traiciona al pensamiento al encerrarlo en sus nociones, el lenguaje recibe su merecida traición por parte del pensamiento. La noción de soberanía no está fuera de esta cómplice traición entre el pensamiento y el lenguaje, que Bataille se permitirá pensar con “ese pensamiento al límite del pensamiento”⁵⁶ que es el que a sus ojos encarna Nietzsche.

⁵³ Bataille, Georges, *Discusión sobre el pecado*, Paradiso, Buenos Aires, 2005, p. 66.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 85.

⁵⁵ Hacia el final de la *Discusión sobre el pecado*, a Bataille se le señala el *tono verídico* de su exposición, de su experiencia (De Gandillac, Adamov) a partir de la tomar en consideración la verosimilitud que le imprime su voz, el tono de su voz. Se da término a dicha discusión poniendo en tensión la risa nietzscheana (en Turín) y la risa de Bataille.

⁵⁶ G., Bataille, “La souveraineté”, en *Oeuvres complètes*, éd. D. Hollier, T. Klossowski, M. Leduc, H. Ronse y J.-M. Rey, T. VIII, Gallimard, París, 1976, p. 404.

V

Hay un término que Marmande⁵⁷ señala y que al revisar algunos de los textos de Bataille escritos en los años 40, se muestra con una contundencia que no puede pasar desapercibida. Se trata del lugar que cobra el término *discurso* en la *Suma ateológica* pero sobre todo en *La experiencia Interior* y que aquí quisiera contraponer a la *escritura*.

Discurso y escritura indican las ambigüedades propias del lenguaje, señaladas en muchos pasajes de la obra de Bataille: el lenguaje es tanto medio instrumental de comunicación (en el sentido más convencional el que hay un mensaje que debe llegar de un emisor a un receptor por medio de la palabra articulada) así como es también lo que posibilita, en su sacrificio, la destrucción de la comunicación instrumental llegando a ser la comunicación profunda de la que hablará Bataille en *La experiencia interior*, en *El culpable* y en *Sobre Nietzsche*. Esta comunicación en sentido fuerte refiere en el pensamiento de Bataille a expandir la mediación del lenguaje o el lenguaje como medio, para apuntalar la comunicación intensa como fin en sí misma, comunicación soberana en la que los seres comunican puestos en cuestión, las palabras comunican al sacrificar su sentido habitual, la escritura contagia en la exposición de la herida del sujeto que escribe.

Teniendo en cuenta estas distinciones podemos decir que la escritura, mienta el vaivén de la palabra tensionada con la experiencia, bajo el que en “la filosofía se acaba con la división analítica de las operaciones”⁵⁸, donde se pone en cuestión el conocimiento como fin, donde la experiencia emerge como la autoridad (que se expía), “uniendo lo que el pensamiento discursivo debe separar”.⁵⁹ Escritura (o excritura) es entonces la instancia en la que el pensamiento puede volver a las “construcciones de la fusión”⁶⁰ propia del amor y la poesía, que la inteligencia demuele.

Mientras, el pensamiento discursivo, el discurso, encarna para Bataille la posición de un *subterfugio* ante la desnudez en la que deja la experiencia, el discurso *trabaja* poniendo un ropaje a lo que Bataille expresa con las palabras suplicio, hundimiento, desnudez; el discurso trabaja y está del lado del *deber* que hace a la claridad de la inteligencia. El discurso también *doblega*, impone una *ley del lenguaje* bajo la que algunos estados pasan como si no existieran⁶¹.

⁵⁷ Cf. Marmande, Francis, *Bataille político*, Ediciones del signo, Buenos Aires, 2009.

⁵⁸ Bataille, Georges, *La experiencia interior* seguida de *Método de meditación* y *Postscriptum de 1953*, Taurus, Madrid, 1989, p. 18.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 19.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 20.

⁶¹ Cf. *Ibid.*, pp. 23, 24.

Es la potenciación de la experiencia la que impone un trato ambiguo con las palabras y con la ley del lenguaje que implica el discurso, imponiendo sobre la ley del lenguaje, una *ley de comunicación*. Sin embargo, las ambigüedades del lenguaje no son fácilmente resueltas: el cuestionamiento al discurso sostiene su crítica a partir de señalar su servidumbre al sentido, servidumbre que *debe* olvidar que hay un exceso, un fuera de la razón. Pero a la vez, es en el seno del discurso que este mismo se refuta, en o por la escritura: en un uso del lenguaje que intenta escapar al uso, valor de uso del lenguaje en el que las palabras son esas *arenas movedizas* en las que nos sumergimos en la ley del lenguaje, pero fracasando.

Si fuera posible trazar un cuadro que discorra sobre el enfrentamiento que queremos proponer aquí entre la escritura y el discurso, deberíamos situar del lado de la escritura los siguientes términos que aparecen en *La Experiencia Interior*: el silencio, el fragmento, la soberanía, los estados y la vida. Mientras que del lado del discurso encontraríamos la inteligencia (que, según Bataille, *reseca la vida*), la servidumbre, la palabra, el conocimiento.

El fracaso del lenguaje, el *error necesario*, la declinación fallida de los “Planes de obra”⁶² resguardan aquello que huye de ser dicho; el exceso escriturario, el juego con las palabras, los deslizamientos del sentido parecen ser la cuerda que rescata de caer nuevamente en el discurso que separa, doblaga, exhorta, y trabaja. Bataille habla de *estados*, como esa parte muda que huye del trabajo del sentido⁶³, escribiendo la imposibilidad de decir completamente esa parte muda, maldita.

La experiencia interior es la negación del asilamiento. Es, antes bien, la exposición, la exhibición de las llagas de esa deflación⁶⁴, por lo que la comunicación es requerida. No hay experiencia sin comunicación, se podría decir que es gracias a la comunicación que la experiencia no queda sometida a ser *la experiencia (de la identidad) de un sujeto*. De allí que esta experiencia de comunicación postula la necesidad de un lector posible, no porque allí se complete la experiencia, sino porque allí se abre, se abisma la insuficiencia ontológica de quienes comunican.

Bajo esta preeminencia de la comunicación de la experiencia, los enunciados del lenguaje quedan tensados en la doble situación que ponen en juego: son un medio y a la vez un obstáculo.

⁶² Llamamos la atención aquí a los múltiples planes de obra que va trazando Bataille a lo largo de su vida, en los que se hace patente por un lado, la indistinción entre el pensamiento, el discurso y el proyecto (que proyecta hacia el futuro el orden de discurso) y el fracaso al que Bataille expone esos planes, en el explícito inacabamiento de los libros que escribe o en la transgresión de los planes, imponiendo en la escritura el presente, el instante, el capricho de la palabra o el silencio.

⁶³ Bataille, Georges, *La experiencia...*, *op. cit.*, p. 24.

⁶⁴ Recordemos en su ensayo crítico de *La experiencia interior*, titulado “Un nuevo místico”, Sartre caracteriza este libro como *ensayo mártir*, y lo tilda de ser una escritura inconsecuente, que no lleva a nada. Bataille acuerda en parte con esta caracterización sosteniendo que de hecho la puesta en comunicación de su pensamiento va a contrapelo del proyecto. *Cf. Sobre Nietzsche, op. cit.*

Son el *transporte*, el punto de inicio del deslizamiento, pero con ellos (con la palabra) no basta. Se impone el silencio o el exceso de la palabra. En el discurso, los enunciados valen por sí mismos, pues ellos abren a la representación de lo que enuncian, teniendo como fin el conocimiento (poniendo en marcha la potencia de la razón, que implica el aislamiento de los sujetos). La estrategia batailleana se parece más bien al desvío: el andamiaje discursivo (pseudo)filosófico es usado para pervertir el discurso filosófico, proponiendo figuras del lenguaje sacrificiales, poéticas: no el enunciado sobre el viento, sino el *viento*.

Constatando la ambigüedad del lenguaje Bataille propone la estrategia del deslizamiento: “*palabras* que sirvan de alimento a la costumbre, pero que nos aparten de esos objetos cuyo conjunto nos tiene atraillados; *objetos*, que nos hagan deslizar desde el plano exterior (objetivo) a la interioridad del sujeto”.⁶⁵ Pliegues del lenguaje en el texto que ponen a disposición esa economía del lenguaje tensada entre las aristas de quien teje, y de quien queda al abrigo, o al desnudo, en ese texto-tejido.

Desde aquí, la escritura de Bataille bien puede pensarse como dando lugar a lo que Barthes en *El placer del texto* llamó texto de goce. Barthes supo ver esa topología oscura que da cuenta de los estratos del placer y el goce en y de los textos: tanto bajo una forma textual que recurre a los caracteres de la tradición, como bajo aquella que se escapa a toda clasificación, en la traición a toda tradición, en la atopía del sujeto. En la economía que puede hilvanarse entre el placer y el goce, especialmente entre los textos de placer y los textos de goce, encontramos que, del lado de la cultura, de lo aceptable, del sentido que ligado a la sensualidad se brinda a la comunicación, se encuentra el texto de placer. El placer entonces remite a lo que contenta, colma confortablemente nuestras expectativas, aunque gratamente puede excederlas. El texto de placer tiende así a la satisfacción.

En cambio, el goce es incómodo, indomesticable, anterior al lenguaje, no-cultural, pone en entredicho las formas aceptables del sentido, y en todo caso, incomoda pues se desliza hacia el sinsentido. Así, el texto de goce “pone en estado de pérdida, desacomoda (tal vez incluso hasta una forma de aburrimiento)”.⁶⁶ Barthes dirá que el texto de goce pone en jaque los valores, los gustos y la relación del lector con el lenguaje: se trata de textos imposibles, atópicos, cuyo deambular imposibilita toda clasificación, toda morada. Sólo le es propia la deriva.

Esta dinámica del texto, pues no se trata en ningún caso de un estado de cosas paralizado, deja traslucir a la vez una filosofía del sujeto que enfatiza el *pathos* de la comunicación y el

⁶⁵ Bataille, Georges, *La experiencia...*, *op. cit.*, p. 26.

⁶⁶ Barthes, R, *El Placer del texto y lección inaugural de la cátedra de semiología literaria del Collège de France*, SigloXXI editores, Bs. As, 2004, p. 25.

encuentro, donde las obsesiones matizan todo posible amarre que pueda sospecharse o intentarse en torno al sujeto. El texto parece ser el lugar de encuentro, de cruce, de mezcla, de la cromática que va desde el sujeto seguro de sí, hacia el sujeto caído, en deflación. Estas posibilidades del texto permiten estimar las posibilidades mismas del sujeto que, dirá Barthes, “goza simultáneamente de la consistencia de su *yo* (es su placer) y de la búsqueda de su pérdida (es su goce). Es un sujeto dos veces escindido, dos veces perverso”.⁶⁷

Si hemos convocado a Barthes aquí es porque nos devuelve una antigua novedad sobre el texto: aquello que se escribe, que se lee (que se interpreta, que se consume, que se desecha, que se critica), aparece no tanto bajo el manto claro y resplandeciente del saber; sino más bien cubierto por un follaje que se mueve al ritmo de la influencia del viento del deseo. A la pureza fasta del saber se opone, la oscura y perturbadora lógica del deseo, de las pasiones, la nefasta nervadura de las obsesiones de una subjetividad que se sabe finita y, por ello, se transcribe interrumpiéndose, escribe su trágica finitud.

VI

Es en el texto inacabado que se edita póstumamente bajo el título *La souveraineté*, que Nietzsche está presente en su reflexión sobre la soberanía.⁶⁸ En este libro, Bataille señala una vez más que el pensamiento de Nietzsche no se puede reducir, pues en su propio pensamiento estaría la refutación a cualquier servilismo: no puede reducirse lo que es viento libre, un pensamiento que insiste en ser fin y nunca medio.

Bataille se distancia de quienes hablan de un Nietzsche ya muerto, “en la mesa de disección”⁶⁹, apuesta por ir tras los rastros de la palabra viva del filósofo dionisiaco, reconociendo la identidad de lo que él expone en *La parte maldita* con la doctrina de Nietzsche. Identidad que no implica una fidelidad a rajatabla, sino acaso una fidelidad infiel: no es la fidelidad a la letra lo que interesa- a menudo en lo minucioso de la teoría se distancian- sino que, sostiene, su pensamiento se sitúa en las condiciones en que se sitúa el de Nietzsche, que “se

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ Recordemos que Bataille había pensado titular este libro *Nietzsche y el comunismo* y, teniendo en cuenta que reconoce la posición del comunismo (que reduce cada hombre al objeto) y la de Nietzsche (que libera al sujeto de los límites que le oponía el pasado y la objetividad del presente), vale pensar que acaso en la conjunción, en esa *y* estaría dado el desafío al pensamiento de aquellos años. ¿Un comunismo nietzscheano? Acaso la posibilidad de una subjetividad soberana que, si precisa del reconocimiento, no es el reconocimiento que vuelve necesaria la existencia del siervo para su soberanía.

⁶⁹ Bataille, Georges, “La souveraineté...” *op. cit.*, p. 400.

imponía reencontrar la soberanía perdida”.⁷⁰ El principio del pensamiento de Nietzsche es, según Bataille, la oposición a servir, la oposición a ser útil. Por ello Bataille lo identifica con la negación del reino de la cosa y de la ciencia, con la negación a la subordinación del espíritu al objeto.

Es Nietzsche, el filósofo-insensato, que guía a Bataille al límite del pensamiento, exigiendo su propio límite: el sacrificio del pensamiento. En el grito jubiloso de Nietzsche, Bataille encuentra la expresión de una subjetividad feliz, frente a la que el mundo de los objetos es impotente, que se sitúa en ese lado profundo de la vida sensible donde el cálculo es ignorado: “el don de Nietzsche es el don que nada limita, es el don soberano, aquel de la subjetividad”.⁷¹ Desde aquí, la soberanía es la imposibilidad de limitar la vida humana; si Dios ya está fuera de juego y ya está fuera de juego la teología (y su objeto), el hombre ingresa a un mundo de juego, de deseo (y de la NADA que persigue el deseo). La soberanía conduce a la abdicación que hace salir del mundo de la cosa, de lo serio, del deber, de la moral.⁷²

Frente al mundo del trabajo, la cosa y el objeto que se imponen sobre el sujeto y sobre el tiempo, Bataille propone pensar desde Nietzsche-Dioniso, el momento y sujeto soberano. La soberanía es la prevalencia del sujeto como fin, sobre el objeto (entendido ahora como medio), es la primacía del instante sobre el tiempo sucesivo: “La soberanía es la muerte de las maniobras para componer la sumisión general al interés del tiempo por venir: solo Nietzsche la devolvió al reino del instante”.⁷³

Nietzsche es también la figura que hace transparente la inaudita posibilidad de un pensamiento soberano. ¿Qué sería tal pensamiento? ¿Cómo el pensamiento (soberano) escaparía a las limitaciones del discurso y del lenguaje que quiere circunscribir aquello que nombra? La ardid batailleano del no-saber se sitúa en las antípodas del saber absoluto que se cierra. El movimiento del pensamiento soberano se abre, no es una composición del pensamiento, sino una descomposición, es desfalleciente – como los momentos soberanos de todos los hombres en la medida en que no se dejan tomar por las cosas. Ese movimiento del pensamiento desfalleciente, del no-saber, es asimilado a la experiencia del hombre frenético del párrafo 125 de la *Gaya Scienza*. La soberanía, por tanto, no puede pensarse por fuera de la muerte de Dios, ni lejos de la dificultad de comprender a Nietzsche y su actitud. La soberanía exige llegar tan lejos como él.

Bataille constata que “cada día la soberanía del instante es más extraña al lenguaje con que nos expresamos, que restablece el valor de la utilidad: eso que es *sagrado* no siendo un objeto,

⁷⁰ *Ibid.*, p. 401.

⁷¹ *Ibid.*, p. 404.

⁷² *Ibid.*, p. 408.

⁷³ *Ibid.*, p. 411.

escapa a nuestra aprehensión”⁷⁴, frente a lo cual se impone torsionar el pensamiento hasta el límite del pensamiento, dificultad de un pensamiento que escape a la servidumbre de este lenguaje para dar cuenta de la soberanía en este mundo.

Bataille asume estas dificultades dando pulso, en la escritura, a esa transgresión de los saberes, los discursos y las posiciones. Hay una pulsión que dirige toda su escritura, todo su pensamiento, casi un imperativo: comunicar. Si Bataille supo que el hombre es la misma cosa que el lenguaje- que el hombre como sacrificio del animal nace con la conciencia de muerte y con el lenguaje que articula esa conciencia separada y que puede nombrar-, la comunicación viene a designar a la vez, como afirma Sichère, una operación del lenguaje y un movimiento ontológico: es la abertura del sujeto al goce en el cual él se pierde- y la comunicación es entonces la misma cosa que la pérdida silenciosa- , como también eso en lo que se juega el deseo entre dos sujetos condenados a hablar.⁷⁵ La prevalencia del primero de estos sentidos de la comunicación es lo que late en la escritura de Bataille, es lo que lo convierte en un apologista de Nietzsche y su locura, de lo heterogéneo, lo insubordinado, lo trágico.

Lo opuesto a la comunicación es el cierre del sujeto, la reducción del ser, la identidad de la sustancia, el lenguaje frío convertido en instrumento. El miedo a la soledad se soporta sólo a condición de escribir. Aún cuando lo que se escribe es la exuberancia de lo imposible:

Escribo del mismo modo que un niño llora: un niño renuncia lentamente a las razones de su llanto.

¿Perdería la razón de escribir?

E incluso...

Si hablase de guerra, tortura...: como la guerra, la tortura, hoy en día se sitúan en los puntos que ha fijado en lenguaje común, me desvía de mi objeto –que me arrastra más allá de los límites admitidos.⁷⁶

Bataille aparece así como escritor de goce, que tras la negación del lenguaje común, exagera toda perturbación o, en el extremo, la miniaturiza para, en sus palabras, alcanzar la verdad. Pero la verdad aquí es lo imposible, no sólo por impresentable o inconcebible, sino sobre todo por trágica. Escribir no supone entonces la transparencia de la verdad y menos aún la transparencia del sujeto. Ley de deslizamientos que se dan bajo la operación soberana que dan cuerpo a esa

⁷⁴ *Ibid.*, p. 412.

⁷⁵ Cf. Sichère, Bernard, *Pour Bataille...*, *op. cit.*, p. 49.

⁷⁶ Georges Bataille, *Lo imposible*, *op.cit.*, p. 38.

escritura mayor de la que habla Derrida⁷⁷, escritura que se quiere soberana, que es la anulación de las subordinaciones al trabajo del sentido. En esa caza que se da en la escritura, parece que el motor es la insatisfacción ante cualquier sentido que podría sospecharse transparente, apaciguador.

Bataille asegura que no habla (escribe) desde la posición de un filósofo, sino “como hombre de encrucijadas, que tiene que responder al primero que llega. Me dirijo a cualquiera, no hay nadie a quien mi libro no concierna”.⁷⁸ Hombre de encrucijadas, que en los cruces de camino debe comunicar con el primero que llegue, con el primero y con el último hombre, a sabiendas de que su lenguaje responde muy mal a las expectativas de la mayoría de los hombres, que es difícil para la multitud. Y esto, no porque el mensaje precise un conocimiento previo o sea difícil de captar, sino porque ese lenguaje no es homogéneo: “En efecto, este lenguaje se dirige por separado a cada persona. Es confidencial, exige una audiencia secreta. En efecto, mi respuesta al primero que llega es, antes que nada, una pregunta: necesito preguntarle de hombre a hombre si nunca sospechó un enorme fraude”.⁷⁹

Recibido - 2 de julio de 2013
Aceptado - 13 de julio de 2013

⁷⁷ Cf. Derrida, Jacques, “De la economía restringida a la economía general. Un hegelianismo sin reserva”, en *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989.

⁷⁸ Bataille, Georges, “Notas para una introducción general a los tres libros de *La Parte maldita*” en *Lo que entiendo por soberanía*, Paidós, Barcelona, 1996, p. 59.

⁷⁹ *Idem*.